



Lo Sguardo

rivista di filosofia

N. 33, 2021 (II)

Estasi e visione

*Variazioni su un tema
dal medioevo al contemporaneo*

a cura di Maria Vittoria Comacchi,
Simone Guidi, Anna Rodolfi

COMITATO SCIENTIFICO:

NUNZIO ALLOCCA (SAPIENZA Università di Roma) – ANTONELLO D'ANGELO (SAPIENZA Università di Roma) – LISA BLOCK DE BEHAR (Universidad de la República) – PAOLO D'ANGELO (Università degli studi Roma Tre) – MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO (Universidade de Coimbra) – ROBERTO ESPOSITO (Scuola Normale Superiore) – MIGUEL ANGEL GRANADA (Universitat Autònoma de Barcelona) – RICHARD KEARNEY (Boston College) – THOMAS MACHO (Humboldt Universität zu Berlin) – MARCELLO MUSTÉ (SAPIENZA Università di Roma) – MARIA TERESA PANSERA (Università degli studi Roma Tre) – FABIO POLIDORI (Università degli studi di Trieste) – LORENA PRETA (Psicanalista, membro ordinario SPI) – PAOLA RODANO (SAPIENZA Università di Roma) – WOLFGANG ROTHER (Universität Zürich) – EMANUELA SCRIBANO (Università di Venezia) – DONALD PHILIP VERENE (Emory University) – JOSÉ LUIS VILLACAÑAS (Universidad Complutense de Madrid) – CHRISTOPH WULF (Freie Universität zu Berlin) ✉ † JEAN-LUC NANCY (Université de Strasbourg)

CAPOREDATTORI:

Simone Guidi (Coordinamento scientifico-editoriale)
Antonio Lucci (Rapporti con stampa e editoria)

COMITATO DI REDAZIONE:

Cristina Basili, Federica Buongiorno, Marco Carassai, Igor Pelgreffi, Libera Pisano, Alberto Romele.

COLLABORATORI EDITORIALI:

Luca Tonetti (Revisione Editoriale) ✉ Emanuela Carta, Eleonora De Caroli, Riccardo Fraddosio, Ambrogio Garofano, Maria Enrica Giannuzzi, Roberto Granieri, Gianluca Longa, Alessandro Nanni, Emiliano Papparazzo, Manlio Perugini, Federica Pitillo, Lorenzo Sagripanti, Laura Turano.

Sito web: www.losguardo.net
Contatti: redazione@losguardo.net

“Lo Sguardo” è una rivista elettronica di filosofia *Full Open Access* pubblicata da IN SCHIBBOLETH EDIZIONI. La rivista pubblica con cadenza semestrale (quadrimestrale fino al 2017) numeri esclusivamente monotematici costituiti da articoli scientifici inediti, saggi-intervista, traduzioni di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica, recensioni di libri ed eventi culturali.

Le sezioni che compongono *Lo Sguardo* sono le seguenti:

“Articoli”: la sezione ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti su invito diretto della redazione. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti a doppia *blind peer review*.

“Interviste”: la sezione ospita saggi-intervista ad autori di opere o edizioni di opere rilevanti per il panorama scientifico e luminari di chiara fama sulle questioni di competenza dei singoli numeri.

“Contributi”: la sezione ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti in risposta ai *Call for papers* pubblicati per ogni singolo numero dai relativi curatori. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti a doppia *blind review*.

“Testi”: la sezione ospita prime traduzioni italiane di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica e/o di difficile reperibilità.

“Recensioni, discussioni e note”: la sezione ospita recensioni, note o discussioni che abbiano come oggetto pubblicazioni scientifiche.

N. 33, 2021 (II)

Estasi e visione. Variazioni su un tema dal medioevo al contemporaneo
a cura di Maria Vittoria Comacchi, Simone Guidi, Anna Rodolfi

Indice:

Subjects Beyond Themselves

Editoriale di Maria Vittoria Comacchi, Simone Guidi pp. 7-21

¶ Sezione Prima – *Estasi e visione di Dio: dal tardo-antico al medioevo*

Articoli/1: Estasi e deificazione nella teologia mistica

e gerarchica dionisiana, di Ernesto Sergio Mainoldi pp. 25-38

Articoli/2: Estasi e visione in Agostino, di Giovanni Catapano . . pp. 39-68

Contributi/1: Visions de Dieu, visions par Dieu: Théophanie et

déification chez Jean Scot Érigène, di Alessandro Valsecchi pp. 69-89

Articoli/3: Visione ed enstasi nel sufismo

di Francesco Alfonso Leccese pp. 91-100

Articoli/4: Estasi di Dio e rapimento dell'uomo nella teologia di

Alberto Magno, di Anna Rodolfi pp. 101-119

Articoli/5: Dio e Natura: Estasi come visione interiore nel pensiero

di Meister Eckhart, di Alessandra Beccarisi pp. 121-147

Articoli/6: «Tamquam speculum sine macula». La visione in

Dio secondo Guglielmo di Alnwick, di Davide Riserbato. pp. 149-161

Articoli/7: Union mystique et béatitude dans le De calculo

de Ruusbroec, di Christian Trottmann pp. 163-184

¶ Sezione Seconda – *Il medioevo oltre il medioevo*

Articoli/8: *Ecstasy in Classic Christian Mysticism*
di Bernard McGinn pp. 187-213

Articoli/9: *Nell'occhio del gatto: l'oculus catti tra Alberto Magno
e Marsilio Ficino*, di Stéphane Toussaint pp. 215-225

Contributi/2: *La liberté de la volonté dans la vision béatifique:
Suárez critique d'Ockham*, di Valentin Braekman pp. 227-245

Interviste/1: *Storie e modelli di idee e visioni. Intervista con
Emanuela Scribano*, a cura di Maria Vittoria Comacchi pp. 247-257

¶ Sezione Terza – *Estasi, visione e mistica nella prima modernità*

Articoli/10: *St John of the Cross's Visions in the Night*
di Peter Tyler pp. 261-276

Articoli/11: *La disparition de l'extase mystique (fin XVIe-XVIIe siècle)*
di Clément Duyck pp. 277-291

Contributi/3: *Saints in Ecstasy: Discord and Meaning in Roman
Images of Visionaries ca. 1590-1620*
di Thomas J. Santa Maria pp. 293-311

¶ Sezione Quarta – *Usi contemporanei dell'estasi*

Articoli/12: *Estasi e «fame di essere». La risposta di Schelling
al «colpo di pistola» di Hegel*, di Guido Cusinato pp. 315-334

Contributi/4: *La conoscenza estatica nelle Conferenze di Erlangen
di F. W. J. Schelling*, di Tommaso Mauri pp. 335-349

Contributi/5: *L'estasi come «scioglimento dionisiaco dei vincoli
del visibile»: La creazione artistica in Pavel A. Florenskij*
di Antonio Maccioni pp. 351-360

Articoli/13: *L'extase et son écho. Sur deux aspects de la théorie bergsonienne de la mystique*, di Anthony Feneuil pp. 361-376

Contributi/6: *L'estasi in psicologia alle soglie del Novecento: Les tendances di James H. Leuba*, di Leonardo Capanni pp. 377-396

Contributi/7: *Estasi come arché. Il ruolo della conoscenza estatica nella metafisica di Giorgio Colli*, di Ludovica Boi. pp. 397-412

Contributi/8: *Corpi estatici. Judith Butler interprete dell'ausser sich hegeliano*, Valentina Surace pp. 413-424

Recensioni, discussioni e note pp. 427-470

Editoriale

Subjects Beyond Themselves

Ecstasy and Vision in Western Thought

Maria Vittoria Comacchi*  0000-0003-0869-7474

Simone Guidi  0000-0001-8557-8677

In its literal meaning, the term ἔκστασις (*ekstasis*) indicates a displacement, ‘being out of immobility’, and ultimately being outside oneself. To some extent, this term takes on a mystical connotation in late Antiquity, notably in book VI.9.11.24 of Plotinus’ *Enneads*, where *ekstasis* is described as a non-ordinary way of seeing. The notion of ecstasy, often inseparable from the concept of vision, would keep its mystical role, though altered in some ways, over the centuries, conceptualizing a specific kind of knowledge, which goes beyond the subject-object opposition, addressing the epistemological issues of perceiving and knowing the divine, and often challenging the nature of the self. This issue offers some attempts to track the constant reshaping and migration of the notions of ecstasy and intellectual or spiritual vision over the history of Western thought, unearthing their structural and constant persistence, from the Middle Ages to the contemporary ages, recurrently in many different non-ultimately-dialectical metaphysical systems. The papers in this volume provide some illustrative examples of the tangled history of the divergent meanings that the notions of ecstasy and vision have taken on, and their considerable reassessments and adaptations to constantly evolving conceptual frameworks, often redefining further notions such as those of rapture, prophecy, sleep, dream, and death.

The present issue of *Lo Sguardo* deals with the broad and partially unexplored history of the notions of ecstasy and intellectual or spiritual vision¹.

* The work leading to the publication of the present issue has been part of my Max Weber Fellowship held at the Department of History and Civilisation at the European University Institute in 2020-2021. This introduction, focusing on the broader intellectual context related to Guillaume Postel’s prophetic approach to philosophy and religion, has been written in Spring 2022 as a part of the project that has received funding from the European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No. 101025084 PostelEast.

¹ See, among the latest contributions to the field, A. Knysh, *Islamic Mysticism. A Short History*, Leiden-Boston 2000; B. McGinn, *The Essential Writings of Christian Mysticism*, New York

States of ecstasy and vision are somehow undisputable psychological phenomena of the human mind, and – whatever their ultimate cause is – theology and philosophy endeavored to account for them, or to associate them with specific gnosiological prerogatives. This is also why they became two pivotal and often inseparable concepts for the whole of Western thought starting from ancient times, and they have been crucial for the intersection of philosophy and theology in particular. Thereby, their history has benefitted from countless in-depth scholarly reconstructions, devoted to those specific authors, traditions, systems, or periods that acknowledged important theoretical or theological functions for these concepts.

Even though receiving the remarkable results of these investigations, this collection of papers wants to be peculiar in its reconstructive stance. It avoids taking ecstasy and vision just as the main characters of illustrious yet ended erudite stories, and rather attempts at a ‘long’ historical survey, crossing the centuries and continuing into the present. Accordingly – from the Middle Ages to the modern period until the contemporary age – the papers making up this issue follow the constant reshaping and the migration of these two concepts over the long run. Given such an extensive timeframe, it is of course not possible to provide a glimpse of all the fluctuations and transformations of these notions across the world. But the conceptual and historical continuity between the many articles here collected aims at least at unearthing the structural and constant persistence of ecstasy and vision over the history of Western thought, even if under considerable reassessments and adaptations to constantly evolving conceptual frameworks.

Due to such a centuries-long story, those of ecstasy and vision are loose notions, whose meaning fluctuates depending on the metaphysical, theological, and gnosiological premises (and scopes) within which they are conceived. However, as is well-known, in its literal meaning the term ἔκστασις (*ekstasis*) indicates a displacement, ‘being out of immobility’, and thus a state of loss, ultimately meaning to be *outside* oneself.

To some extent, this term takes on a mystical meaning in late Antiquity. Its core can be notably found in book VI.9.11.24 of Plotinus’s *Enneads*. In this passage – within a strong metaphysical framework – *ekstasis* is described as the incommunicable vision of and ultimate union with the transcendent divine, the One or the Good. *Ekstasis* is then described as a non-ordinary way of seeing, «another kind of seeing»², as it implies the complete union of the seeing subject,

2006; P. L. Gavrilyuk and S. Coakley (eds.), *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, Cambridge 2012; A. D. DeConick and G. Adamson (eds.), *Histories of the Hidden God: Concealment and Revelation in Western Gnostic, Esoteric, and Mystical Traditions*, Durham 2013; H. Samuelson-Tirosh and A. Hughes (eds.), *Moshe Idel. Representing God*, Leiden 2014.
² Plotinus, *Enneads*, ed. A. H. Armstrong, vol. 7, Cambridge (MA)-London 1988, VI.9.11.13-14, p. 343.

the self³, with the object seen, the ‘another’⁴, as if the seer «had become someone else (οἷον ἄλλος γενόμενος)»⁵ within and through himself, «but “beyond substance”»⁶:

But there will be a time when the vision will be continuous, since there will no longer be any hindrance by the body. But [...] seeing and that which has seen are not reason, but greater than reason and before reason and above reason, as is that which is seen. When therefore the seer sees himself, then when he sees, he will see himself as like this, or rather he will be in union with himself as like this and will be aware of himself as like this since he has become single and simple. But perhaps one should not say “will see”, but “was seen”, if one must speak of these as two, the seer and the seen, and not both as one – a bold statement. So then the seer does not see and does not distinguish and does not imagine two, but it is as if he had become someone else and he is not himself and does not count as his own there, but has come to belong to that and so is one, having joined, as it were, centre to centre. This also is how we now speak of “another”. For this reason the vision is hard to put into words. For how could one announce that as another when he did not see, there when he had the vision, another, but one with himself?

[...] Since, then, there were not two, but the seer himself was one with the seen (for it was not really seen, but united to him) [...]. He was one himself, with no distinction in himself either in relation to himself or to other things – for there was no movement in him and he had no emotion, no desire for anything else when he had made the ascent – but there was not even any reason or thought, and he himself was not there, if we must even say this; but he was as if carried away or possessed by a god, in a quiet solitude and a state of calm, not turning away anywhere in his being and not busy about himself, altogether at rest and having become a kind of rest⁷.

It is worth noting that, already in Plato, and in some specific contexts of his works, the contemplative ascent evoked an affective experience of divine

³ As is known, Plotinus is not consistent while referring to the self/I, although scholars agree on a distinction between the mobile self, the center of consciousness, and the human soul, the entirety of different capacities and levels of being: on this, see the important contribution of M. Stróżyński, *The Ascent of the Soul as Spiritual Exercise in Plotinus' Enneads*, «Mnemosyne», 74, 2021, pp. 448-477; G. Aubry, *Metaphysics of Soul and Self in Plotinus*, in *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, eds. P. Remes and S. Slaveva-Griffin, London 2014, pp. 310-322; P. Remes, *Plotinus on the Self. The Philosophy of the “We”*, Cambridge 2007; and E. R. Dodds, *Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus*, «The Journal of Roman Studies», 1960, 50, no. 1, pp. 1-7. In the quoted passage from the Enneads, the Greek text shows a vast array of words for the same concept of the self/I.

⁴ Particularly interesting for future developments of the concept of *ekstasis* is how Plotinus avoids referring explicitly to the union with the Good or the One, as we see in the quoted passage from the *Enneads*. This reticence has been observed by Z. Mazur, *The Platonizing Sethian Background of Plotinus's Mysticism*, Leiden 2021, pp. 26-62.

⁵ Plotinus, *Enneads*, cit., VI.9.10.15-16, pp. 340-341. On the different moments of ascent and the apparently paradoxical self-reversion of the self before the ultimate goal of the union with God, which Plotinus seems, though somewhat ambiguously, to have distinguished from the first union of the self with the self, see Z. Mazur, *The Platonizing Sethian Background of Plotinus's Mysticism*, cit., pp. 26-62.

⁶ Plotinus, *Enneads*, cit., VI.9.11.42, p. 345.

⁷ *Ibid.*, VI.9.10.1-11.16, pp. 339-343.

frenzy or erotic union⁸ – though not weakening the function of dianoetic and noetic human activity and not without ambiguities. This is particularly the case of the rather fundamental notion of ‘mania’ (μανία) and its relationship with the truth and true knowledge in his *Ion*, *Phaedrus*, *Republic*, and *Symposium*⁹. Philo of Alexandria, likewise, engaged the vocabulary of visual experiences associating the mental operations for the apprehension of God with physical eyes. Combining Platonic tradition and Biblical exegesis, a number of his noetic accounts contain – though somewhat ambiguously – imageries of divine seizure, drunkenness, or inspiration, while addressing the epistemological issues of perceiving and knowing God¹⁰.

Yet, *ekstasis* receives a precise metaphysical and gnosiological role especially from Plotinus onwards. And it would keep that role, though altered in some ways, over the centuries, and recurrently in many different non-ultimately-dialectical metaphysical systems. Through ecstasy, our mind manages to cross its discursive nature and the structural reference to categorial being, getting in touch with what lies beyond the subject-object relationship. In such an experience, the very idea of knowledge is challenged, along with the notion of vision, the distinction between Being and its understanding, and the nature of the self.

Beginning with Neoplatonism, this understanding of *ekstasis* runs through all the late ancient and medieval philosophy from Islamic to Jewish and Christian thought. It is nonetheless true that in those theological traditions, ecstasy and vision come to be not speculative notions alone. They encounter the matter of fact of the many episodes of ecstatic rapture and vision told of in their respective sacred texts, and thereby endeavor to account for them based on philosophical models. This reference to particular episodes poses the very conditions within which these theories are shaped, and somehow contribute actively to giving birth to them. McGinn’s wide reconstruction appearing in this issue (*Ecstasy in Classic Christian Mysticism*) sketches very clearly such an influence as for Christian thought, resulting also in the institution of the Latin expressions *extasis* or *excessus mentis*, as a calque (and an interpretation) of the Greek *ekstasis*:

⁸ See, for example, on Plato’s influence on Christian thought, A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Oxford 2007.

⁹ On the vast literature on the argument, see, for example, F. Serranito, Μανία and ἀλήθεια in Plato’s *Phaedrus*, «The Classical Quarterly», 70, 2020, no. 1, pp. 101-118; P. Destrée and F.-G. Herrmann (eds.), *Plato and the Poets*, Leiden-Boston 2011; R. Barney, *Eros and Necessity in the Ascent from the Cave*, «Ancient Philosophy», 28, 2008, no. 2, pp. 357-372. J. Moss, *What is Imitative Poetry and Why is It Bad?*, in *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*, ed. G. R. F. Ferrari, Cambridge 2007, pp. 415-444; P. Murray, *Plato on Poetry*. *Ion*; *Republic 376e-389b*; *Republic 595-608b*, Cambridge-New York 1997; E. N. Tigerstedt, *Plato’s Idea of Poetical Inspiration*, Helsinki 1969.

¹⁰ See, for example, S. D. Mackie, *Seeing God in Philo of Alexandria: Means, Methods, and Mysticism*, «Journal for the Study of Judaism», 43, 2012, pp. 147-179.

The Greek *ekstasis* does not appear in Classical Latin, but was taken over into Christian Latin (*ecstasis/extasis*) during the second and third centuries C.E., because it was used both in the LXX (e.g., Gen. 2:21) and the Greek New Testament (e.g., Acts 10:10, 22:17) to describe altered states of consciousness. In three Psalms (Pss. 30:23, 67:28, and 115:11) the LXX *ekstasis* is rendered in the Vulgate as *excessus mentis* (literally, a “going out”, or “departure”, of the mind). This is also the case with two other appearances of *ekstasis* (Acts 10:10 and 11:5) taken over by the Vulgate. Acts 11:5 is especially important because in it Peter, reporting his vision at Joppa, says: “I saw a vision in ecstasy” (*vidi in excessu mentis visionem*), thus bringing ecstatic states and supernatural visions together. *Ecstasis* and *excessus mentis* are synonyms in Christian mysticism, although some mystics sought to distinguish them¹¹.

Hence, also for these reasons, Christian philosophies are brought to confirm the strong conceptual link between ecstatic experience and intellectual vision, in which the *excessus mentis* is described as culminating even by the Bible. At the same time, it is worth noting that, although it is set out within the visual paradigm, the ecstatic experience, as it is inherited from Neoplatonism, does not necessarily coincide with a clear and immediate intellectual vision or knowledge of God’s essence. It is already the case of the eastern Christian thinkers and, particularly, of Pseudo-Dionysius, for whom the ultimate, non-discursive apprehension of God is bound up with the darkness (γνόφος) of the mystical unification with the invisible divine. In the first article of Section 1 of this issue (*Ecstasy and Vision of God: from Late Antiquity to the Middle Ages*), Ernesto Mainoldi (*Estasi e deificazione nella teologia mistica e gerarchica dionisiana*), shows accordingly how Pseudo-Dionysius posits the transcendent ascent in a supra-intellectual realm, sharpening the difference between experiencing and knowing God (a distinction that was to enjoy a wide reception in the whole of Scholastic thought, as pointed out by some of the articles in this issue).

Moreover, depending on contexts and paradigms, the original notion of *ekstasis* takes on divergent meanings, often after meeting further notions such as those of rapture, prophecy, sleep, dream, and death. So, over the late ancient and the medieval period, one would find almost as many theoretical combinations between different understandings of ecstasy and vision as the number of authors who put them forward. The overlapping between these various understandings of the ecstasy-vision relationship might be one of the reasons behind the effort of Patristic thought, and later of Scholastic theologians, to mold a more exact vocabulary and conceptual articulation. Indeed, the introduction of a specific lexicon about ecstasy and vision in Christian thought can be primarily acknowledged due to the influence of Paul of Tarsus, and, especially, of the multifaceted view of Augustine, who famously drew from Platonic and Neoplatonic thought quite systematically.

Catapano’s paper (*Estasi e visione in Agostino*) provides a thorough theoretical framework for Augustine’s spiritual ecstatic visions, assessing the

¹¹ B. McGinn, *Ecstasy in Classic Christian Mysticism*, see below, pp.

experiences that Augustine reports having had in Milan and Ostia. As Catapano stresses, Augustine conceived of ecstasy as one higher form of vision, either imaginative or intellectual, involving in its production an active role of either the human spirit or the mind. However, the Augustinian *excessus mentis* is the disentanglement of the mind from the body and its bodily relationship with the exterior world, rather than estrangement from the mind and a transcendent abandonment of the intellect in God.

Yet, Greek Christian theology and, in particular, the *Corpus Dionysiacum* had an influence on medieval Latin mysticism outlasting that of Paul of Tarsus' and Augustine's theology. In particular, the Irish ninth-century scholar John Scottus Eriugena draws on Pseudo-Dionysius' works and Eastern Christian tradition for the concept of the ineffable nature of God and the divine 'Nothingness'. This is the premise for understanding Eriugena's radical apophatic thesis and the notion of theophany as appearances of God. As Valsecchi puts the issue in his essay (*Visions de Dieu, visions par Dieu: Théophanie et déification chez Jean Scot Érigène*), God, whose essence remains unknowable and invisible, shows and simultaneously sees himself throughout the created world and notably through the human mind, so that, in Eriugena's view, everything is a theophany, and a shift between subject and object of vision is required to really understand it.

As Barbara Faes de Mottoni has thoroughly argued in her studies, it is evident that medieval Christian philosophers are concerned about distinguishing the various kinds of relationships in which the divine, the human, and the angelic mind are involved both in life and in the afterlife, expressing this worry via the semantic tension within a range of various expressions¹². This is especially true for Christian Scholasticism in the Early and Late Middle Ages, where ecstasy is rethought keeping in mind especially the opposition between the *in via/in patria* condition, and in light of the decisive question of the function of the *lumen gloriae* in between beatific vision.

In this sense, Albert the Great precedes Thomas Aquinas in designating a whole list of epistemological phenomena different from ecstasy, which originates from love, such as contemplation, *raptus*, prophecy, and beatific vision. In her contribution to the present issue (*Estasi di Dio e rapimento dell'uomo nella teologia di Alberto Magno*), Rodolfi stresses that an additional difficulty is created by the distinctive significances the divine light acquires in Albert's works, variously combined with the normative definition of the *lumen gloriae*. In this context, love and light can be understood as two distinct notions, operating separately or jointly in those philosophers who engage with the categories of ecstasy, vision, and knowledge of God. Bonaventure, for example, has recourse to the love

¹² Among the numerous contributions of Barbara Faes to ecstasy, rapture, and prophecy, see B. Faes de Mottoni, *Figure e motivi della contemplazione nelle teologie medievali*, Firenze 2007; Id., *Excessus mentis, alienatio mentis, estasi, raptus nel Medioevo*, in *Per una storia del concetto di mente*, a cura di E. Canone, vol 1, Firenze 2005, pp. 167-184; Id., *Eventi sonori ed esperienze mistiche in alcuni itinerari teologici tardo-antichi e medievali*, «Musica e storia», 13, 2005, pp. 157-178; and Id., *Ispirazione, visione, rivelazione: note per un lessico della profezia nelle teologie della prima metà del secolo XIII*, «I castelli di Yale», 8, 2006, pp. 11-19.

vocabulary to distinguish the obscure (*in caligine*) knowledge of God during ecstasy – the highest form of knowledge in life – from the face-to-face vision of God in rapture.

Medieval debates also witnessed the increasing awareness about the distinction between natural and supernatural and, thus, between rational and superational, which already occurred in Augustine and famously is a mark of these centuries concerning, in particular, gnosiology. It is the case of Aquinas, who comes out with a different approach when outlining the relationship between the finite human being and the infinite being and essence of God, as Scribano has argued in her studies and stresses in the interview (*Storie e modelli di idee e visioni*) in the next section she had with us for this issue¹³.

Having defined the finitude of the human mind in its natural condition, Aquinas dislocates the human intuition of the divine to the supernatural beatific life. It should be noted that here intuition qualifies as a clear vision of God that is immediate, i.e., non-mediated by any other knowledge or idea, and counts as intellectual vision or knowledge of God's essence. Drawing on the Platonic and Aristotelian epistemological traditions, Aquinas discusses the faculties and conditions of finite minds, i.e., the human in this life, the angelic, and the blessed. In this regard, he attributes their different capacities by having recourse to a vast array of philosophical notions to distinguish them: knowledge, mediate vision, and immediate vision.

As might be expected, Christian ecstatic and visionary vocabulary further developed at the end of the fourteenth century. The contributions of Beccarisi (*Dio e Natura: Estasi come visione interiore nel pensiero di Meister Eckhart*), Riserbato («Tamquam speculum sine macula». *La visione in Dio secondo Guglielmo di Alnwick*), and Trottmann (*Union mystique et béatitude dans le De calculo de Ruusbroec*) closing Section 1 offer a vast, albeit incomplete, overview of these later debates in the high and late medieval period, from different doctrinal and regional points of view. In Beccarisi's reconstruction, Eckhart's 'speculative mysticism' consists of a constant dialogue between natural philosophy and theology, with particular attention for the episodes told in the Bible, and notably for Moses's vision of God in the *Exodus*. Effectively, for Eckhart the model of natural vision comes to be even the model for ecstatic vision, despite the *in via/in patria* distinction. Indeed, they both are visions, even though triggered by different means, i.e., the species and the *lumen gloriae*. This means that for Eckhart some knowledge of God's essence can be seized by the human intellect, thanks to the *lumen gloriae*, no matter whether in the afterlife or in this life.

By contrast, Alnwick reasons in terms of direct vision of the blessed souls in God, and asks himself whether or not the blessed can see, through God's essence, the infinity that God knows. As Riserbato remarks, Alnwick maintains that no created intellect can aspire to such an infinite view, and rather shows how created things shine in the divine essence as in a mirror. The dualism of

¹³ See E. Scribano, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Roma-Bari 2006.

in vialin patria also still remains a crucial doctrinal element in mystic authors like Ruusbroec, insightfully investigated by Trotman's paper. Trotman focuses specifically on Ruusbroec's *De calculo*, and here on the problem of the union with God in mystics in this life and saints in heaven, also paying attention to Jean Gerson's later censure. As Trotman underlines, Gerson was wrong in criticizing Ruusbroec's account showing instead the Christian specificity of the Flemish mystic and its continuity with the Cistercian and Franciscan mystical tradition. Ruusbroec's solution is that of a personal, contemplative union based on kenosis and God's love, which allows a deifying transformation of the blessed one's soul, bestowing on him access to God's super-essence via the created essence.

Before addressing the fortune of ecstasy in later periods, we should then consider that theories on the conditions of the encounter between God and the human mind extend far beyond the canon of authors of Western history of philosophy. The notions of vision and ecstasy were widely discussed within the intellectual cultures originating from theistic religions throughout history, including, of course, fruitful cross-pollinations¹⁴. An example in this volume is offered by the intersections between prophecy and angelic vision, as well as between truthful dream and interior vision, among the earliest and classic Sufi writers, as addressed in Leccese's article in Section 1 (*Visione ed estasi nel sufismo*). As we can read in Leccese's contribution, Sufi values, rearranged across centuries in different historical and geographical contexts, continued to have an extensive impact on Muslim intellectual life up to the twentieth century. In this context, with regard to the Islamic world, it is worth remembering that Plotinus' *Enneads* were already partially available centuries earlier than in Christian Europe. From the ninth century onwards, mainly under the name of Aristotle's *Theology* (*Uthūlūjiyā*), Plotinus' doctrines played a foundational role in the transmission and elaboration of Neoplatonism, contributing to the development of the theme of the union between the human soul and the intelligible dimension, which would remain vital and pervasive in all Islamic philosophy¹⁵.

Equally important is the thirteenth-century emergence of a new tradition within Jewish mysticism, the Kabbalah, especially in Spain and southern France. To explain both the experience and knowledge of God, Jewish Kabbalists came up with various theories, as well as strategies and new taxonomies, which Renaissance

¹⁴ For a discussion on the intersections between Judaism, Islam, and Christianity on mystical union, see M. Idel and B. McGinn (eds.), *Mystical Union and Monotheistic Faith: an Ecumenical Dialogue*, New York-London 1989.

¹⁵ See, for example, C. D'Ancona, *The Theology Attributed to Aristotle: Sources, Structure, Influence*, in *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, eds. K. El-Rouayheb and S. Schmidtke, New York 2017, pp. 9-29; Ead., *La Teologia neoplatonica di 'Aristotele' e gli inizi della filosofia arabo-musulmana*, in *Entre Orient et Occident: La philosophie et la science gréco-romaines dans le monde arabe*, eds. R. Goulet and U. Rudolph. Vandœuvres, Geneva 2011, pp. 135-190; and F. W. Zimmermann, *The Origins of the So-Called Theology of Aristotle*, in *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts*, eds. J. Krayer, W. F. Ryan, and C. B. Schmitt, London 1986, 110-240.

and early modern Christian thinkers later appropriated¹⁶. Consider, for instance, the fortune of דבקות (*devekut*) or mystical union and the transmutation of Enoch into the angel Metatron that Moshe Idel has recognized as mystical values commonly accepted in Jewish esoterica, though envisaged in different ways¹⁷. As in Judaism, a shift in Christian mysticism originated in the thirteenth century. Stimulated by new religious communities, such as Franciscans and Beguines, a new literary ecstatic output was promoted in vernacular languages. This new period in Christian theology was what McGinn has labeled as 'New Mysticism'¹⁸.

In fifteenth- and sixteenth-century Christian Europe, a new revival of Platonism and Neoplatonism, largely thanks to the first Latin translations of all Plato's dialogues and Plotinus' *Enneads* published respectively in 1484 and 1492 by Marsilio Ficino, placed new emphasis on the issues of ecstasy and intellectual vision¹⁹. The debates in the early modern period also echoed a general religious crisis and the simultaneous arising of religious controversies. Yet, many of the old issues crowding medieval debates on beatific vision are still there, ready to be rethought according to new philosophical and theological needs²⁰. Tracking continuities and disruptions between medieval and early modern conceptualizations of the notions of ecstasy and vision is the core of Section 2 (*The Middle Ages beyond the Middle Ages*).

McGinn's paper opens the section by looking at the entire span of the intellectual developments in historic Christian mysticism, from its origins to its end around the seventeenth century. In his contribution, McGinn emphasizes

¹⁶ For an overview of the Christian *cabala*, see B. McGinn, *Cabalists and Christians: Reflections on Cabala in Medieval and Renaissance Thought*, in *Jewish Christians and Christian Jews*, ed. R. H. Popkin and G. M. Weiner, Dordrecht 1994, pp. 11-34; W. Schmidt-Biggemann (ed.), *Christliche Kabbala*, Ostfildern 2003; M. Idel, *Kabbalah in Italy. 1280-1510: A Survey*, New Haven-London 2011, pp. 227-235.

¹⁷ Among the numerous contributions of Moshe Idel to the field, see M. Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven-London 1988; Id., *Studies in Ecstatic Kaballah*, Albany 1988; Id., *Absorbing Perfections, Kabbalah and Interpretation*, New Haven 2002; and Id., *Kabbalah and Eros*, New Haven-London 2005.

¹⁸ See B. McGinn, *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism (1200-1350)*, New York 1998 and Id., *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, New York 2013.

¹⁹ In the vast literature on this topic, for an overview, see E. Baldini (ed.), *Platonismo, neoplatonismo, ermetismo fra umanesimo e controriforma: atti della XI giornata Luigi Firpo, convegno in onore di Cesare Vasoli (Torino, 28-29 ottobre 2004)*, Firenze 2012; J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, 2 vols., Leiden-New York 1989; S. Gentile (ed.), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, Firenze 1984; C. Vasoli, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Napoli 1988.

²⁰ In particular, on the echoes of religious controversies on philosophical debates, see M. Priarolo and E. Scribano (eds.), *Le ragioni degli altri. Dissidenza religiosa e filosofia nell'età moderna*, Venezia 2017; M. Biagioni and L. Felici, *La riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, Bari-Roma 2012; and C. Vasoli, *The Crisis of Late Humanism and Expectations of Reform in Italy at the End of the Fifteenth and Beginning of the Sixteenth Centuries*, in *History of Theology*, ed. G. D'Onofrio, Collegeville 1996, pp. 371-457.

how medieval association between ecstasy, vision, and beatific knowledge stimulated significant debates that had long-lasting effects on the early modern period. The following articles of Toussaint (*Nell'occhio del gatto: l'oculus catti tra Alberto Magno e Marsilio Ficino*) and Braeckman (*La liberté de la volonté dans la vision béatifique: Suárez critique d'Ockham*), as well as the mentioned interview with Scribano, offer a deepening investigation of crucial changes that the human access to God undergoes – if compared to medieval philosophy – in three different stages of the history of European philosophy, i.e., Renaissance Neoplatonism, late Scholasticism, and the 'new' seventeenth-century philosophy. In these contexts, a priority seems to be given to the notion of intellectual vision, not necessarily agreeing with that of mystical ecstasy.

Just to touch on elements stemming from these papers, one might recall that, in fifteenth-century Italy, ecstasy and vision of God are often reconceptualized in order to indicate that specific phenomenon in which the inner vision, of one's own self, by a naturally divine-human intellect, precedes and founds the vision of God. One example that illustrates this reconceptualization is Marsilio Ficino's preface to his *Theologia platonica* (1482), and the significance he attributed to the maxim included therein of 'know yourself' (*nosce te ipsum*). This is the premise for reading Toussaint's article, who claims that Ficino gave new significance to the medieval notion of intellectual vision, concentrating on a peculiar zoological metaphor, the image of the cat's eye. As Toussaint stresses, although its theological use as synonym for the diaphanous nature of the human intellect should be traced back to Albert the Great, Ficino attributed a new metaphysical and aesthetic significance to the image of the *oculus catti*.

Evidence of re-assessments of the medieval accounts of beatific vision can be found in late Scholasticism, which also in this respect shows the influence of Counter-Reformed culture. In Braeckman's reconstruction, we see Suárez grappling with Ockham's account of the relationship between the essential freedom of the blessed one's will and the impeccability of the blessed. Unlike Ockham, Suárez rejects the thesis of the freedom of the will in beatific vision. He rather subscribes to the idea that no rejection is possible for any subject to whom the *visio Dei* has been offered. The will has no reason and no way to reject or dislike him. Accordingly, each vision of God is necessarily a beatific vision, insofar as the object presented by the intellect to the will determines it towards love, enjoyment, and joy.

Later, when one comes to René Descartes, one still can find non-ecstatic accounts of knowing God aligned with epistemic transformations of the notion of vision or intuition. In her interview, Scribano provides a thorough examination of the various meanings that the notions of knowledge and vision of God acquired from Aquinas to Spinoza, exploring how the concept of vision relates to that of intuition. Reconstructing the history of these ideas, Scribano teases out the distinctive process of naturalization of the knowledge of the divine that Aquinas inaugurated in the thirteenth century and Descartes resumed, renovating it in the seventeenth century. By calling for a historically situated

view of these concepts, Scribano questions whether ecstasy – understood as a detachment from the self – might be a result of this philosophical attempt, which she labels as ‘secular’, to naturalize the knowledge that finite minds can gain about God.

Overall, as flagged by the section title, this group of contributions not only reflects substantive changes in the European ecstatic and visionary tradition, but also draw fascinating parallels between medieval sources and later reconceptualizations of the notions of vision and ecstasy.

In Section 3 (*Ecstasy, Vision, and Mysticism in the Early Modern Period*), the articles of Tyler (*St John of the Cross's Visions in the Night*), Duyck (*La disparition de l'extase mystique [fin xvie-xviii siècle]*), and Santa Maria (*Saints in Ecstasy. Discord and Meaning in Roman Images of Visionaries ca. 1590-1620*) explore mystical trends and distinctive mystical approaches to ecstasy and vision in Counter-Reformed countries that witnessed the so-called ‘mystical invasion’²¹ of mystical works in reaction to the Reformation. In seventeenth-century mysticism, writers tended to indicate ecstasy as an intellectual and private vision, in which the *visio* is placed primarily in the thinking subject’s interiority. They somehow attempted cautious investigations and formalizations of the concept of ecstasy, despite its progressive fall into disuse.

Tyler’s paper concentrates on St John of the Cross’s careful approach to the many cases of ecstasies and visions springing up in the Iberian sixteenth century. However, it also pays particular attention to John’s notion of ‘three nights’ and re-understands it in the light of a contemporary psycho-spiritual setting. In John’s notion of ‘night’, Tyler argues, we do not have our basic human anthropology excised or removed, but rather the whole human personhood is being subjected to a radical transformation. In turn, Duyck addresses the writings of Teresa of Avila and their French seventeenth-century re-readings, seeking to explain the gradual disappearance of the topic of ecstasy in the classical age. Duyck shows well how the reduction of mysticism to the model of the ‘intimate’ experience, aiming at a private union with God occurring in the ‘center’ of the soul only, has an ‘invisibilization’ of the ecstasy as one of its main corollaries. And how the establishment of a new ‘formality’ of ecstasy contributed to invalidating the very framework in which mystical ecstasy was practiced. Yet ecstasy remains especially as an aesthetic category, as stressed by the paper of Santa Maria, reading early modern paintings against treatises on sacred art as well as sermons on Christian devotion, also emphasizing the role of senses in the spiritual life depicted in those artworks. In Santa Maria’s reconstruction, the portrayal of ecstatic saints and formal elements that underscore sexuality are frequently employed but also condemned.

²¹ See B. McGinn, *Mysticism in the Golden Age of Spain (1500-1650)*, New York 2017; Id., *Mysticism in the Reformation (1500-1650)*, New York 2017; Id., *The Persistence of Mysticism in Catholic Europe: France, Italy, and Germany 1500-1675*, New York 2020.

One could guess that the history of the philosophical use of ecstasy and intellectual vision is something destined to come to an end with the collapse of dogmatic theology, the rise of Enlightenment, and the subsequent revolution of Criticism. Instead, these conceptualities also survive in nineteenth- and twentieth-century metaphysics.

In the German Idealistic context, they persist notably as resumptions of the ancient metaphysical model, often readapted for the attempt to overcome the rationalist classical paradigm criticized by Kant himself or to oppose Hegel's strictly negative and dialectical conception of philosophy. This way, ecstasy – now significantly dissociated from the act of vision – is still used to affirm the possible retrieval of a pre-categorical and transcendental notion of Being, and not rarely to argue for the possibility of going beyond the subject-object distinction as put by Kant.

It is no accident that, in nineteenth-century Germany, from the Jena Circle to the *Tübinger Stift*, the simultaneous fascination for Spinoza's pantheism, Jacob Böhme's mysticism, and Plotinus' metaphysics comes to be particularly relevant to understanding new philosophical systems and the reactions to Kant's critique of rationalism²². It is against this background that mystical speculations on the intellectual intuition in German Romanticism and Idealism should be understood.

In Section 4 (*Contemporary uses of ecstasy*), both the articles of Cusinato (*Estasi e «fame di essere». La risposta di Schelling al «colpo di pistola» di Hegel*) and Mauri (*La conoscenza estatica nelle Conferenze di Erlangen di F. W. J. Schelling*) emphasize the late Schelling's re-use of the notion of *Ekstase* (ecstasy), in particular as a substitute for the concept of intellectual intuition, and as a key-element to going beyond his early theosophical framework. Accordingly, they both show how crucial, for Schelling, the role ascribed to ecstasy comes to be in his late works, and notably in the *Erlanger Vorträge* (1820-1821). Here ecstasy is welcomed back as the basis for a new understanding of individuality and existence, that of the making as a person of the Self, as a particular moment of the union of the Absolute and the self, and so as an ultimate reply to Hegel's famous critiques against him.

And somehow, Butler's peculiar interpretation of Hegel's *ausser sich* (being outside of oneself) reconstructed by Surace's paper (*Corpi estatici. Judith Butler interprete dell'ausser sich hegeliano*) can be read as in critical continuity with this provocation by Schelling and his re-evaluation of the relationship between ecstasy and personhood. Unlike Schelling, Butler indeed sees Hegel's *ausser sich* as an ecstatic moment, and accordingly thinks of the body as something structurally outside of itself, turned towards the other being animated by desire.

²² On these topics, see, for example, the recent contributions of C. Muratori, *The First German Philosopher: The Mysticism of Jakob Böhme as Interpreted by Hegel*, Dordrecht 2016; E. Förster and Y. Y. Melamed (eds.), *Spinoza and German Idealism*, New York 2012; B. Mojsisch and O. F. Summerell (eds.), *Platonismus im Idealismus*, München 2003.

However, as is well-known, Schelling's thought has exerted great influence on a number of irrationalist, anti-dialectical and vitalist philosophies growing over the nineteenth and twentieth centuries, and drawing on mythological and theological dimensions²³. This is one of the reasons why Schelling's re-understanding of ecstasy as a way toward a non-self-centered notion of individuality can be seen as one significant anticipation of some later themes, which develop later under the influence of Schopenhauer's critique of individuality and especially of Nietzsche's dionysiac philosophy of art²⁴.

Evidence of the role played by ecstasy in these syntheses can be found even in that part of Russian culture that – from the Symbolists to the *Bogoiskatel'stvo* (God-seeking) – rediscovered and reinterpreted Nietzsche's view of Christianity. Within this context, Maccioni (*L'estasi come «scioglimento dionisiaco dei vincoli del visibile». La creazione artistica in Pavel A. Florenskij*) traces the philosophical notions that Florenskij, one of the 'God-seekers', adopted by examining his connections with Nietzsche. In Florenskij's philosophy of art, the artist, especially the iconographer, is nothing but a mystic, ascending, as a dreamer, to the Apollonian vision of the intelligible realm during the artistic creation. In the wake of this line of thought, one can also mention Boi's remarks (*Estasi come arché. Il ruolo della conoscenza estatica nella metafisica di Giorgio Colli*) on the use of ecstasy by the contemporary Italian thinker Giorgio Colli. As Boi stresses, Colli's philosophy of expression and immediacy still employs the notion of ecstasy (or, more precisely, of 'ecstatic reason') as knowledge not subject to individuation, reprising pre-Socratic and Greek archaic models but also based upon a conception of the world as 'expression'.

One important change in the philosophical stance on ecstasy and vision is that implied by the emergence of new disciplines, such as sociology, anthropology and psychology, and notably the rise of psychopathology, marking a progressive 'secularization' of mysticism, despite the persistence of different forms of Western-occultist paradigms fascinated with mystical discourses. Besides Freud, that is especially the case with Pierre Janet's famous volume *De l'angoisse à l'extase* (1926), which has exerted an indisputable influence on the reassessing of the phenomenon of mysticism under the categories of hysteria, neurosis, and obsession.

²³ K. Asadowski, *Schellings russische Gesprächspartner*, in *Deutsche und Deutschland aus russischer Sicht. 19. Jahrhundert. Von der Jahrhundertwende bis zu den Reformen Alexanders II*, hrsg. von L. Kopelew, München 1998, pp. 750-774; J. M. Wirth and P. Burke (eds.), *The Barbarian Principle. Merleau-Ponty, Schelling, and the Question of Nature*, Albany 2013; G. De Fazio, *Il chiasma tra Natura e trascendentale: «un'originaria duplicità». L'ecologia filosofica tra il sistema di Schelling e l'ontologia di M. Merleau-Ponty*, «Lo Sguardo: Rivista di Filosofia», 30, 2020, pp. 323-342; and T. Höhne, *Schelling in Russia (1805-1856). Dalla diffusione della filosofia della natura all'elaborazione di una filosofia positiva russa*, «Lo Sguardo: Rivista di Filosofia», 30, 2020, pp. 365-383.

²⁴ For example, see D. Vanden Auweele, *Exceeding Reason: Freedom and Religion in Schelling and Nietzsche*, Boston 2020; Id., *Schelling, Nietzsche and (Ir)rationalizing Religion*, «Lo Sguardo: Rivista di Filosofia», 30, 2020, pp. 285-304; and E. C. Corriero, *Vertigini della ragione. Schelling e Nietzsche*, Torino 2008.

The aftermath of such a reduction of ecstasy and vision to mental disturbance is described in this issue especially by the papers of Feneuil (*L'extase et son écho. Sur deux aspects de la théorie bergsonienne de la mystique*), on Bergson, and Capanni, on Leuba (*L'estasi in psicologia alle soglie del Novecento: Les tendances di James H. Leuba*). In fact, Janet's approach is welcomed not only by those who aim to explain mysticism by psychological categories but also by those – like, surprisingly, Bergson in his *Les Deux Sources* (1932) – who endeavored to reevaluate mysticism as the culminating moment of their philosophy.

As shown by Feneuil, Bergson does accept Janet's reading, effectively associating ecstasy with pathological phenomena. But, simultaneously, he also sees in it a 'negative' moment of 'incomplete' mysticism, entailing a 'destruction of the self' which is nevertheless the premise for true and complete mysticism as action. At the same time, in Feneuil's reading, Bergson understands mystic ecstasies as the remote foundation of philosophy, revealed by its constant echo resounding in us. Another fascinating case is, finally, that of the American psychologist Leuba, as described here by Capanni's essay. In Leuba's view, constantly in dialogue with authors such as James and Ribot, the ecstatic and visionary dimensions of religion were discarded either as privileged channels of immediate communication by God or pure pathological events. In his article, Capanni contextualizes and explores Leuba's approach to exceptional religious experiences, carefully represented as natural phenomena, based on the essential functions of feeling, willing, and thinking.

To finally sum up and to get some initial conclusions, ecstasy and visions are proved to be essentially philosophical and theological concepts that a vast array of intellectuals have engaged with almost everywhere and in every historical era. The reasons behind this constant attention are many, including the fact that they are undisputable phenomena of the human mind.

Yet, despite this psychological matter of fact, such conceptualities are claimed by philosophers and theologians to designate a theoretical possibility that is somehow unutterable by means of denotative language. Indeed, the notion of ecstasy – and hence the intellectual vision often associated with it – is connected in particular with the aim of conceptualizing a specific kind of knowledge, which goes beyond the subject-object opposition. In some cases, it is linked to a kind of relationship that, although passing through some kind of cognition or experience, ties up directly the subject of this experience with something else.

In this *Introduction*, we have tried – with the help of the articles contained in the present issue – to provide an overview of how systems over the entire history of Western thought have drawn on the notions of ecstasy and vision to define, re-establish, or delimit such a possibility, or to account by it for theological truths.

We trust that the papers in this volume of *Lo Sguardo* will prove impactful and provide broader perspectives on such a vast subject as ecstasy and vision, offering some illustrative examples of the tangled history of what these notions have pointed to through the centuries. While analyzing distinctive responses to the relationship between the human mind and the divine, from different methodological and historical perspectives, these articles show the somewhat unattainable ultimate nature of ecstasy and vision, and reconstruct intellectual transformations and exchanges, by tracing continuities and changes.

Maria Vittoria Comacchi
Università Ca' Foscari Venezia
Indiana University, Bloomington
✉ vittoria.comacchi@unive.it

Simone Guidi
Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo
e Storia delle Idee - CNR
✉ simone.guidi@cnr.it

¶ Sezione Prima

*Estasi e visione di Dio:
dal tardoantico al medioevo*

Articoli/1

Estasi e deificazione nella teologia mistica e gerarchica dionisiaca

Ernesto Sergio Mainoldi  0000-0001-7347-0642

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 09/02/2022. Accettato il 25/06/2022.

ECSTASY AND DEIFICATION IN DIONYSIAN MYSTICAL AND HIERARCHICAL THEOLOGY

The theme of ecstasy in Pseudo-Dionysius is developed under the gnoseological perspective of the transcendence over the realm of the intellect and constitutes a step in the path of ascent to the summit of mystical theology, which is unknowledge. In the work of Dionysius, this theme finds contiguity with another basic aspect of Dionysian thought, which was developed later, namely the hierarchical dynamic of deification, whose elaboration leads Dionysius' mystical conception to be fully contextualized, beyond the gnoseological sphere, in the domain of sacramental communion and symbolic theology.

1. Significati e ambiti dell'estasi nel *Corpus Dionysiacum*

Il linguaggio dell'estasi tocca nello pseudo-Dionigi due specifici ambiti, quello gnoseologico, in riferimento al moto di trascendimento dell'intelletto, e quello che possiamo definire relazionale, in riferimento all'unione con il divino. Queste due accezioni rientrano e precisano, in una direzione teologicamente ben definita, il significato di ἔκστασις, ἐξίστημι, ἐξιστάνω, termini che abbracciano la sfera semantica del "movimento *ad extra*", della "separazione", e per traslato dell'essere "fuori di sé", ovvero dell'uscire dalla propria condizione ordinaria. Le due accezioni pseudo-dionisiane sono strettamente connesse, in quanto la deificazione e l'unione extra-naturale con Dio comportano il superamento della conoscenza intellettuale, come possiamo ad esempio leggere nel preambolo del trattato *De theologia mystica* e nel secondo nel capitolo del *De divinis nominibus*, dedicato ai nomi gnoseologici di Dio (sapienza, intelletto, ragione ecc.):

Questa sia la mia preghiera. Tu, o caro Timoteo, con un esercizio attentissimo nei riguardi delle contemplazioni mistiche, abbandona i sensi e le operazioni intellettuali,

tutte le cose sensibili e intelligibili, tutte le cose che non sono e quelle che sono; e nella non-conoscenza protenditi, per quanto è possibile, verso l'unione con colui che supera ogni essenza e conoscenza. Infatti, mediante questa estasi (ἐκστάσει) irrefrenabile e assolutamente sciolto da te stesso e da tutte le cose, togliendo di mezzo tutto e liberato da tutto, potrai essere elevato verso il raggio sovressenziale della tenebra divina¹.

Si deve poi sapere che la nostra intelligenza ha una facoltà di comprendere mediante la quale vede le cose intelligibili, però ha un'unione superiore alla natura dell'intelligenza, a opera della quale si congiunge con le cose che stanno al di là di lei. Con l'aiuto di questa bisogna pensare le cose divine, non secondo la nostra misura, ma *uscendo noi* completamente *da noi stessi* (ἐξισταμένους) e divenendo tutti di Dio. Infatti, è cosa migliore essere di Dio che non di noi stessi².

Il superamento della conoscenza noetica comporta, al contempo, l'oltrepassamento della sfera del linguaggio:

La Causa buona di tutte le cose si può esprimere con molte parole e con poche, ma anche con l'assenza assoluta di parole; infatti, per esprimerla non c'è parola, né intelligenza, poiché è posta sovressenzialmente al di là di tutte le cose³.

In un altro significativo e ben noto passo del *Corpus Dionysiacum*, l'episodio che la tradizione – nonché la più parte degli studiosi – ha letto come la testimonianza di Dionigi sulla *Dormitio Virginis*, esposta nel terzo capitolo dei *Nomi divini*, il riferimento all'estasi emerge nella descrizione del rapimento provato da Ieroteo – il maestro di Dionigi nella narrazione pseudo-epigrafica – nell'innalzare un inno ispirato contemplando il «corpo sorgente di vita e dimora di Dio», che sarebbe quello di Maria:

Allorché [...] con molti dei nostri santi fratelli ci riunimmo per vedere il corpo sorgente di vita e dimora di Dio ed erano presenti anche Giacomo, fratello del Signore, e Pietro, la più alta e la più veneranda vetta dei teologi, e poi sembrò opportuno, dopo la visione, che i pontefici tutti, secondo la possibilità di ciascuno, celebrassero la Bontà infinitamente potente della debolezza che è Principio di divinizzazione – [Ieroteo]

¹ Pseudo-Dionysius Areopagita, *De mystica theologia*, I, 1, 9797B-1000A, in *Corpus Dionysiacum* II, ed. G. Heil, A. M. Ritter, Berlin 1991, p. 142: «Ἐμοὶ μὲν οὖν ταῦτα ἠϋχθῶ· σὺ δέ, ὦ φίλε Τιμόθεε, τῆ περὶ τὰ μυστικὰ θεάματα συντόνω διατριβῆ καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε καὶ τὰς νοεράς ἐνεργείας καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα καὶ πρὸς τὴν ἔνωσιν, ὡς ἐφικτόν, ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ ᾧ ἄσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν· τῆ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτω καὶ ἀπολύτω καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὸν ὑπερούσιον τοῦ θεοῦ σκότους ἀκτῖνα, πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθείς, ἀναχθήσῃ». Tr. it. in Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, a cura di P. Scazzoso, Milano 2009, p. 603 (con modifiche nostre).

² Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, VII, 1, 865C-868A, in *Corpus Dionysiacum* I, ed. B. R. Suchla, Berlin 1990, p. 194: «Δέον εἰδέναι τὸν καθ' ἡμᾶς νοῦν τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, δι' ἧς τὰ νοητὰ βλέπει, τὴν δὲ ἔνωσιν ὑπεραίρουσαν τὴν νοῦ φύσιν, δι' ἧς συνάπτεται πρὸς τὰ ἐπέκεινα ἑαυτοῦ. Κατὰ ταύτην οὖν τὰ θεῖα νοητέον οὐ καθ' ἡμᾶς, ἀλλ' ὄλων ἑαυτοῦς ὄλων ἑαυτῶν ἐξισταμένους καὶ ὄλους θεοῦ γιγνομένους, κρεῖττον γὰρ εἶναι θεοῦ καὶ μὴ ἑαυτῶν». Tr. it. cit., p. 475 (con modifiche nostre).

³ Pseudo-Dionysius, *De mystica theologia*, I, 3, 1000C, ed. cit., p. 143: «Πολύλογός ἐστιν ἢ ἀγαθὴ πάντων αἰτία καὶ βραχύλεκτος ἅμα καὶ ἄλογος, ὡς οὔτε λόγον οὔτε νόησιν ἔχουσα, διὰ τὸ πάντων αὐτὴν ὑπερουσίως ὑπερκειμένην εἶναι». Tr. it. cit., p. 605 (con modifiche nostre).

superava, dopo i teologi, come sai, tutti gli altri santi iniziatori: essendo completamente rapito, completamente fuori di sé (ἐξιστάμενος) e venendo beneficiato della comunione (κοινωνία) alle cose a cui inneggiava, fu stimato da tutti quelli che lo ascoltavano e lo vedevano, sia che lo conoscessero oppure no, araldo divino ispirato da Dio⁴.

Nella chiusura dello stesso trattato, sottolineando il primato della teologia negativa, Dionigi ripropone la dinamica agnoseologico-estatica che si istanzia tra l'allontanamento dalle cose mondane e la comprensione delle cose divine, in un processo che culmina nel superamento di ogni intellesione:

Perciò anche [i sacri autori] hanno preferito la via delle negazioni, in quanto separa [ἐξιστῶσαν] l'anima dai pensieri che le sono naturali e la guida attraverso tutti i pensieri divini, dai quali è ben lontano colui che sorpassa ogni nome e discorso e scienza, e infine la unisce a lui, per quanto sia possibile al nostro essere di congiungersi al suo⁵.

Nei passi sopra riportati l'estasi è riferita all'elevazione anagogica e al trascendimento superconoscitivo delle creature razionali nel loro moto verso il Creatore. Per Dionigi tuttavia l'estasi è anche riferibile alla sfera del divino, con la differenza che se l'estasi creaturale implica una dinamica di trascendimento che si iscrive ontologicamente nell'elevazione dalle cose che sono a quelle che non sono, l'estasi divina è invece locuzione simbolica, in quanto essa non si predica della natura divina in sé, ovvero di un suo modo di essere, bensì della sua assoluta trascendenza rispetto a ogni realtà creaturale. È questo il caso dell'ebbrezza simbolica di Dio (cfr. Ps 77, 65), illustrata da Dionigi nell'*Epistola IX*:

Secondo questa interpretazione sacra del banchetto si dice che lo stesso Dio, causa di tutti i beni, si inebria a causa della pienissima immensurabilità totale, ineffabile e al di là dell'intelligenza (ὕπερ νόησιν) del banchetto o, per meglio dire, della buona condotta di Dio. Come, infatti, presso di noi l'ebbrezza, in un senso deteriore, è una sazietà smisurata, l'uscire da sé (ἔκστασις) dell'intelletto e l'essere fuori di senno, così, in un senso migliore, con 'ebbrezza di Dio' non bisogna pensare null'altro che l'abbondantissima incommensurabilità che preesiste in lui come causa di tutti i beni.

⁴ Pseudo-Dionysius, *De divinis nominibus* III, 681C-684A, ed. cit., p. 141: «Ἐπεὶ καὶ παρ' αὐτοῖς τοῖς θεολόγοις ἡμῶν ἱεράρχαις, ἠνίκα καὶ ἡμεῖς, ὡς οἴσθα, καὶ αὐτὸς καὶ πολλοὶ τῶν ἱερῶν ἡμῶν ἀδελφῶν ἐπὶ τὴν θεάν τοῦ ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σώματος συνεληλύθαμεν, παρῆν δὲ καὶ ὁ ἀδελφόςθεος Ἰάκωβος καὶ Πέτρος, ἡ κορυφαία καὶ πρεσβυτάτη τῶν θεολόγων ἀκρότης, εἶτα ἐδόκει μετὰ τὴν θεάν ὑμνήσαι τοὺς ἱεράρχας ἅπαντας, ὡς ἕκαστος ἦν ἱκανός, τὴν ἀπειροδύναμον ἀγαθότητα τῆς θεαρχικῆς ἀσθενείας, πάντων ἐκράτει μετὰ τοὺς θεολόγους, ὡς οἴσθα, τῶν ἄλλων ἱερομυστῶν ὅλος ἐκδημῶν, ὅλος ἐξιστάμενος ἑαυτοῦ καὶ τὴν πρὸς τὰ ὑμνούμενα κοινωνίαν πάσχων καὶ πρὸς πάντων, ὧν ἤκουετο καὶ ἐώρατο καὶ ἐγινώσκετο καὶ οὐκ ἐγινώσκετο, θεόληπτος εἶναι καὶ θεῖος ὑμνολόγος κρινόμενος». Tr. it. cit., p. 401 (con modifiche nostre).

⁵ Pseudo-Dionysius, *De divinis nominibus* XIII, 3, 981B, ed. cit., p. 230: «Διὸ καὶ αὐτοὶ τὴν διὰ τῶν ἀποφάσεων ἄνοδον προτετιμήκασιν ὡς ἐξιστῶσαν τὴν ψυχὴν τῶν ἑαυτῆ συμφύλων καὶ διὰ πασῶν τῶν θεῶν νοήσεων ὀδεύουσιν, ὧν ἐξήρηται «τὸ ὑπερ πάντων ὄνομα» καὶ πάντα λόγον καὶ γνῶσιν, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ὅλων αὐτῶ συνάπτουσιν, καθ' ὅσον καὶ ἡμῖν ἐκείνω συνάπτεσθαι δυνατόν». Tr. it. cit., p. 527 (con modifiche nostre).

Anzi, l'uscita di senno (ἔκστασις) che tiene dietro all'ebbrezza bisogna pensarla come l'eccellenza (ὑπεροχήν) di Dio superiore al pensiero, secondo la quale Dio è staccato dal pensiero in quanto lo trascende, né può essere pensato ed è al di sopra dello stesso essere; affermiamo semplicemente che Dio è ebbro di tutti i beni possibili, essendo più che ricolmo di tutti quelli in un'abbondanza priva di misura, e al tempo stesso si trova fuori e al di là di tutti quelli⁶.

1.1 L'amore estatico

In un altro luogo dei *Nomi divini*, l'estasi è attribuito dell'amore divino, per cui Dio si dà alle creature come «potenza estatica», ovvero come operazione provvidenziale che agisce nelle creature pur rimanendo al di sopra della sfera creazionale dell'essere, e allo stesso tempo viene partecipato dalle creature come moto che le trae al di fuori dalla loro individualità. Dionigi concepisce l'*eros* come legame universale che unisce tutte le cose⁷, vedendo nell'amore estatico un duplice legame, che da una parte va dall'inferiore al superiore e dall'altra dal superiore all'inferiore: nel primo caso è il moto che trae l'uomo fuori dalla sua individualità e lo porta a vivere nella sfera dell'altro, cioè dell'amato, che al culmine del moto anagogico è la stessa persona divina; nel secondo caso è il moto discensivo della provvidenza divina verso tutti gli esseri.

La due valenze dell'estasi, nella sua accezione simbolica, predicata del divino, e gnoseologico-relazionale, predicata della creatura, si incontrano nel divino amore:

L'amore divino è anche estatico (ἐκστατικὸς), in quanto non permette che gli amanti appartengano a se stessi, ma a quelli che essi amano. E dimostrano che le cose superiori sono fatte per provvedere a quelle inferiori e le uguali per contenersi a vicenda e quelle inferiori per una conversione più divina verso le superiori. Perciò anche il grande Paolo, tutto posseduto dall'Amore divino e sotto la partecipazione della sua potenza estatica (ἐκστατικῆς αὐτοῦ δυνάμεως), dice con parola ispirata: «Non vivo più io; ma è Cristo che vive in me»⁸. [...] Io oso dire, per la verità, anche che l'autore di tutte le cose, per l'amore buono e bello di tutte le sue opere, nell'eccesso della sua Bontà

⁶ Pseudo-Dionysius, *Epistulae* IX, 5, 1112C, in *Corpus Dionysiacum* II cit., pp. 204-205: «Κατὰ ταύτην δὲ τὴν ἱερὰν τῆς εὐωχίας ἀνάπτυξιν καὶ αὐτὸς ὁ πάντων ἀγαθῶν αἴτιος θεὸς μεθῦειν λέγεται διὰ τὴν ὑπερπλήρη καὶ ὑπὲρ νόησιν τῆς εὐωχίας ἢ, κυριώτερον εἰπεῖν, εὐεξίας τοῦ θεοῦ παντελεῖ καὶ ἄφατον ἀμετρίαν. Ὡς γὰρ ἐφ' ἡμῶν κατὰ τὸ χειρόν ἢ μέθη καὶ ἀσύμμετρος ἀποπλήρωσις ἐστὶ καὶ νοῦ καὶ φρενῶν ἔκστασις, οὕτω κατὰ τὸ κρεῖττον ἐπὶ θεοῦ τὴν μέθη οὐκ ἄλλο τι χρὴ διανοεῖσθαι παρὰ τὴν ὑπερπλήρη κατ' αἰτίαν προοῦσαν ἐν αὐτῷ πάντων τῶν ἀγαθῶν ἀμετρίαν. Ἀλλὰ καὶ τὴν ἐπακολουθοῦσαν τῇ μέθῃ τοῦ φρονεῖν ἔκστασιν τὴν ὑπεροχὴν τοῦ θεοῦ τὴν ὑπὲρ νόησιν οἰητέον, καθ' ἣν ἐξήρηται τοῦ νοεῖν ὑπὲρ τὸ νοεῖν ὦν καὶ ὑπὲρ τὸ νοεῖσθαι καὶ ὑπὲρ αὐτὸ τὸ εἶναι καὶ ἀπλῶς ἀπάντων, ὅσα ἐστὶν ἀγαθὰ, μεμεθυμένος ἅμα καὶ ἐξεστηκὼς ἐστὶν ὅα θεὸς ὡς πάντων αὐτῶν ἅμα καὶ ὑπερπλήρης ὢν, ἀμετρίας πάσης ὑπερβολή, καὶ αὐτὸς ἐξῶ καὶ ἐπέκεινα τῶν ὅλων ἀνφικισμένος». Tr. it. cit., p. 675 (con modifiche nostre). Per la fonte plotiniana del passo, cfr. *infra*, alla nota 10.

⁷ Cfr. Pseudo-Dionysius, *De divinis nominibus*, IV, 12, 709D. Sulla concezione dell'*eros* in Dionigi e sulle sue fonti, cfr. J. M. Rist, *A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius*, «Vigiliae Christianae», 20 (1966), pp. 235-243; P. Podolak, *L'amore divino nella tradizione platonica e nello ps. Dionigi Areopagita*, «Adamantius», 14 (2008), pp. 311-328.

⁸ *Gal.* 2, 20, ma cfr. anche *2 Cor.* 5, 15.

amorosa va fuori di sé, per provvedere a tutti gli esseri ed è per così dire allettato dalla Bontà, dalla Predilezione, dall'Amore, e da un luogo appartato che sta sopra tutto ed è staccato da tutto si lascia condurre verso ciò che è in tutti, per questa potenza estatica (ἐκστατικὴν) sovressenziale che non può scindersi da lui⁹.

È fatto acquisito dalla *Quellenforschung* che Dionigi abbia ripreso la teoria aristotelica dell'ἔρωσ ἐκστατικὸς nella reinterpretazione di Plotino, in base alla quale la capacità dell'amore di trarre "fuori di sé" non costituisce una forza irrazionale, come già nello Stagirita, bensì – in senso positivo – un impulso ascendente e sovrarazionale¹⁰. Dionigi compie un ulteriore passo rispetto alla lettura plotiniana e neoplatonica in generale, riferendo a Dio la sovrarazionalità dell'amore: in questo caso l'estasi divina, in quanto "uscita" dalla propria trascendenza assoluta, si configura come processione (πρόοδος) provvidenziale verso le creature¹¹.

Muovendo oltre la concezione neoplatonica dell'estasi, Dionigi ne adatta l'interpretazione alla prospettiva cristiana dell'amore provvidenziale di Dio verso le creature¹². Questo superamento, volto a distanziarsi dagli assunti gnoseologici e teologici del neoplatonismo, compare nelle parti del *Corpus* che appartengono verosimilmente alla prima fase della sua scrittura, nella quale il confronto critico con la filosofia neoplatonica risalta con maggior evidenza¹³.

⁹ Pseudo-Dionysius, *De divinis nominibus* IV, 13, 712A, ed. cit., pp. 158-159: «Ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικὸς ὁ θεῖος ἔρωσ οὐκ ἑῶν ἑαυτῶν εἶναι τοὺς ἐραστάς, ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων. Καὶ δηλοῦσι τὰ μὲν ὑπέρτερα τῆς προνοίας γιγνόμενα τῶν καταδεεστέρων καὶ τὰ ὁμόστοιχα τῆς ἀλλήλων συνοχῆς καὶ τὰ ὑφειμένα τῆς πρὸς τὰ πρῶτα θειοτέρας ἐπιστροφῆς. Διὸ καὶ Παῦλος ὁ μέγας ἐν κατοχῇ τοῦ θεοῦ γεγονῶς ἔρωτος καὶ τῆς ἐκστατικῆς αὐτοῦ δυνάμεως μετεληφῶς ἐνθῆρ στόματι: "Ζῶ ἐγώ", φησίν, "οὐκ ἔτι, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός". Τολμητέον δὲ καὶ τοῦτο ὑπὲρ ἀληθείας εἰπεῖν, ὅτι καὶ αὐτὸς ὁ πάντων αἴτιος τῷ καλῷ καὶ ἀγαθῷ τῶν πάντων ἔρωτι δι' ὑπερβολὴν τῆς ἐρωτικῆς ἀγαθότητος ἔξω ἑαυτοῦ γίνεται ταῖς εἰς τὰ ὄντα πάντα προνοίαις καὶ οἷον ἀγαθότητι καὶ ἀγαπήσει καὶ ἔρωτι θέλγεται καὶ ἐκ τοῦ ὑπὲρ πάντα καὶ πάντων ἐξηρημένου πρὸς τὸ ἐν πᾶσι κατὰγεται κατ' ἐκστατικὴν ὑπερούσιον δυνάμιν ἀνεκφοίτητον ἑαυτοῦ». Tr. it. cit., p. 425 (con modifiche nostre).

¹⁰ Cfr. Plotinus, *Enneades*, 6, 7, 35, passo che ha ispirato in Dionigi la metafora dell'ebbrezza in *Epistola* IX, 5 (cfr. *supra*, alla nota 6), nonché la teoria del trascendimento dell'intelletto in *De divinis nominibus* 7, 1 (cfr. *supra*, alla nota 1); cfr. J. Vanneste, *Le Mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Tournai 1959, pp. 207-208. Sul significato dell'estasi in Plotino e in Giamblico, cfr. E. Fiori, *Il nous e l'altare. La teologia mistica di Dionigi Areopagita al di là di Evagrio*, in I. Adinolfi, G. Gaeta, A. Lavagetto (eds.), *L'anti-Babele. Sulla mistica degli antichi e dei moderni*, Genova 2017, pp. 188-189.

¹¹ Cfr. Podolak, *L'amore divino nella tradizione platonica e nello ps. Dionigi Areopagita* cit., pp. 311-328.

¹² Sulle divergenze rispetto all'estasi neoplatonica possiamo richiamare le puntuali osservazioni offerte in S. K. Wear, J. Dillon, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition. Despoiling the Hellenes*, Aldershot 2007, p. 122: «Dionysius does not seem to have a theology of metaphysical ecstasy like many of the Platonists. Unlike Plotinus, who speaks explicitly of the love of the One which drives the soul towards divinisation, Dionysius only uses the term 'ecstasy' when referring to the role of love in the return process, both for the soul returning and God enacting the soul's return».

¹³ Sulla cronologia interna al *Corpus Dionysiacum*, cfr. E. S. Mainoldi, *Dietro 'Dionigi l'Areopagita'. La genesi e gli scopi del Corpus Dionysiacum*, Roma 2018, pp. 467-477.

2. Dall'estasi alla *koinonia*

In una fase successiva della scrittura del *Corpus*, Dionigi si spinge oltre al paradigma incentrato sulla tensione tra conoscenza noetica e *agnosia*, nonché sulla relazionalità anagogica definita dall'amore estatico. Questo sviluppo avviene contestualmente all'elaborazione del modello gerarchico, per il quale è stabilito un ordine discensivo, determinato dalla trasmissione dall'alto delle illuminazioni divine, a cui corrisponde specularmente il movimento ascendivo dei membri della gerarchia, determinato dall'anagogia deificante delle energie divine. È verosimile che l'elaborazione di questi temi sia da ascrivere alla fase di composizione del *Corpus* in cui si colloca la produzione dei due trattati sulle *Gerarchie*, il *De coelestis hierarchia* e il *De ecclesiastica hierarchia*.

In relazione alle due suddette fasi di scrittura delle opere dionisiane, possiamo osservare come il linguaggio dell'estasi rientri pienamente nella prima fase, ma non nella seconda: i passi che abbiamo fin qui analizzato non presentano infatti intersezioni con il linguaggio della divinizzazione (*théosis*), né con il modello gerarchico, né con l'anagogia tripartita nei tre gradi di purificazione, illuminazione e perfezione che ne costituiscono il cuore dinamico, mentre, dall'altra parte, nelle *Gerarchie*, il linguaggio dell'estasi non trova occorrenza.

Il quadro storiografico sotteso a questo passaggio può essere riconosciuto, da una parte, nell'esigenza di superare il modello gnoseologico neoplatonico, che limita all'ipostasi del *Nous* la possibilità della conoscenza e della partecipazione, sancendo la separazione tra l'Uno e il molteplice, e, dall'altra, nella necessità di superare la sfida posta dall'apofatismo formulato dall'ultimo neoplatonismo, in particolare da Damascio, che esclude ogni possibilità di conoscenza e di definizione del Primo principio. L'importanza di questo passaggio va messa in relazione con la necessità di comprendere l'ordine cosmico alla luce dell'antinomia tra la teologia negativa, per cui è salvaguardato il paradigma della trascendenza divina assoluta, e la teologia affermativa, le cui formulazioni vanno concepite come simbolicamente e ontologicamente veridiche e non come meramente nominali.

Nell'ultimo capitolo dei *Nomi divini* Dionigi giunge ad affermare la rigorosa logica della teologia apofatica, per cui l'intelletto non può comprendere – né il linguaggio predicare – nulla di Dio in senso proprio – nemmeno l'unità o la trinità –, ma allo stesso tempo arriva a fondare la veridicità della teologia catafatica in quanto dono della Bontà divina, ovvero dalla rivelazione per grazia, che consente al teologo di «dire e di dire bene»¹⁴.

Oltre al confronto con il neoplatonismo, possiamo poi riconoscere nella tradizione origeniana ed evagriana – per le quali la deificazione consiste in una progressiva conformazione dell'intelletto a Dio – l'altro fondamentale obiettivo

¹⁴ Pseudo-Dionigi, *De divinis nominibus* XIII, 3, 980D-981A; E. S. Mainoldi, *Dietro 'Dionigi l'Areopagita'* cit., pp. 137-138.

critico che ha spinto Dionigi a concepire la deificazione come trascendimento dell'ambito noetico¹⁵.

Se dunque il tema dell'estasi serve a Dionigi, nella prima fase di scrittura del *Corpus*, a sostenere il paradigma dell'anagogia superintellettuale, con il modello gerarchico l'accento invece si sposta dal problema gnoseologico al tema della partecipazione, della sinergia e della comunione (*koinonia*): il suo oggetto non è l'essenza divina, apofaticamente inconoscibile e impartecipabile, ma le divine processioni ed energie, catafaticamente conoscibili e partecipabili, attraverso le quali i membri delle gerarchie hanno parte alla vita divina e sono così divinizzati.

Come abbiamo visto, tanto l'estasi, nelle sue diverse accezioni, quanto la gerarchia contemplano un duplice moto, discensivo e ascensivo. Possiamo quindi pensare che lo schema del moto estatico, prevalente nella prima fase della scrittura del *Corpus* e finalizzato a fronteggiare vuoi il noetismo neoplatonico vuoi l'intellettualismo cristiano alessandrino, non sia stato in realtà abbandonato da Dionigi, quanto sviluppato nel quadro del modello gerarchico. Riferendosi alla trasmissione gerarchica delle illuminazioni divine, Dionigi può muovere oltre la prospettiva gnoseologica noetistica, nella quale rientra il tema dell'estasi, e approdare a un inquadramento ecclesiale e sacramentale della vita in Cristo, che egli aveva introdotto citando le parole di san Paolo¹⁶.

La teologia mistica di Dionigi trova dunque la sua più autentica illustrazione non tanto nell'uscita estatica da sé, quanto nel compimento dell'unione con la natura divina prodotta dalla partecipazione ai misteri sacramentali, che sono l'oggetto dell'ultimo trattato del *Corpus*, il *De ecclesiastica hierarchia*. L'estasi e il superamento apofatico della conoscenza noetica costituiscono così una tappa, ma non il fine dell'anagogia¹⁷. Infatti, è nella partecipazione *koinonica* ai misteri sacramentali che si realizza lo scopo della gerarchia, cioè la deificazione dei suoi membri.

3. Estasi e visioni

La purificazione dell'intelletto e il superamento della conoscenza noetica come momenti preliminari alla *koinonia* trovano nel *Corpus* tre icastici esempi che si configurano narrativamente come esperienze personali di elevazione mistica: l'ascesa di Mosè in *De mystica theologia* I, 3, l'estasi di Ieroteo in *De divinis nominibus* III, 2, e la visione di Carpo in *Epistola VIII*, 6.

¹⁵ Per Origene, cfr. N. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford 2004, pp. 143-144; per Evagrio – e lo ps.-Macario –, cfr. Fiori, *Il nous e l'altare* cit., pp. 199, 202.

¹⁶ Cfr. *supra*, alla nota 8.

¹⁷ Cfr. T. D. Knepper, *Negating Negation. Against the Apophatic Abandonment of the Dionysian Corpus*, Cambridge 2014, p. xvii: «negative theology is a means by which one prepares for and performs the sacraments, not the means by which one negates and overcomes them».

L'ascesa di Mosè, nell'economia dello svolgimento della *De mystica theologia*, esemplifica quel moto estatico a cui Dionigi aveva invitato Timoteo nel preambolo del trattato¹⁸:

Il divino Mosè riceve l'ordine anzitutto di purificarsi e poi di separarsi da coloro che non sono puri, e quindi dopo una completa purificazione ode le trombe dai molti suoni e vede molte luci che emanano raggi puri e diffusi in molte parti; allora egli si separa dalla folla e con i sacerdoti scelti tocca la sommità delle divine ascese e ivi non ha rapporto diretto con Dio e non lo vede (essendo Dio invisibile), ma solo vede il luogo dove egli era. (Ciò significa, credo, che le cose più divine o più alte o viste o pensate sono pure e semplici indicazioni delle cose sottoposte a colui che trascende ogni cosa; e per mezzo loro si dimostra che la presenza di Dio è superiore a ogni intelligenza in quanto risiede sulle sommità intelleggibili dei suoi luoghi più santi). Allora, dunque, Mosè si libera da tutte le cose che sono viste e da quelle che vedono e penetra nella caligine veramente segreta della non-conoscenza, in cui fa tacere ogni percezione conoscitiva e aderisce a colui che è completamente impalpabile e invisibile, appartenendo completamente a colui che tutto trascende e a nessun altro, né a sé né a un altro, unito in un modo superiore a colui che è completamente sconosciuto, mediante l'inattività di ogni conoscenza, e capace di conoscere al di là dell'intelligenza con il non conoscere nulla¹⁹.

Dietro al moto anagogico del patriarca possiamo riconoscere cinque tappe: la purificazione, la separazione da chi è impuro, l'audizione e la visione mistiche dei suoni e delle luci intelleggibili, l'arrivo alle sommità intelleggibili del luogo in cui Dio dimora e infine l'ingresso nella «caligine della non-conoscenza (γνόφος τῆς ἀγνωσίας)». Un tale percorso risulta ben lontano dallo schema di purificazione-illuminazione-perfezione che sarà invece predominante nelle *Gerarchie* e questo lascia supporre che l'episodio vada ascritto alla fase antiquiore della composizione del *Corpus*, quando i gradi dell'anagogia non erano ancora stati fissati in un ben definito schema tripartito. Questa ipotesi sembrerebbe confermata dal fatto che qui è la prospettiva gnoseologica ad avere un ruolo preponderante, in quanto l'ascesa di Mosè comporta un progressivo superamento estatico di ogni conoscenza sensibile e intelleggibile per culminare nell'*agnosia*.

¹⁸ Cfr. *supra*, alla nota 1.

¹⁹ Pseudo-Dionysius, *De mystica theologia*, I, 3, 1000C-1001A, ed. cit., pp. 143-144: «ὁ θεῖος Μωϋσῆς ἀποκαθαρθῆναι πρῶτον αὐτὸς κελεύεται καὶ αὐθις τῶν μὴ τοιούτων ἀφορισθῆναι καὶ μετὰ πᾶσαν ἀποκάθαρσιν ἀκούει τῶν πολυφώνων σαλίγγων καὶ ὄρᾳ φῶτα πολλὰ καθαρὰς ἀπαστράπτοντα καὶ πολυχύτους ἀκτίνας· εἶτα τῶν πολλῶν ἀφορίζεται καὶ μετὰ τῶν ἐκκρίτων ἱερέων ἐπὶ τὴν ἀκρότητα τῶν θείων ἀναβάσεων φθάνει. Κὰν τούτοις αὐτῷ μὲν οὐ συγγίνεται τῷ θεῷ, θεωρεῖ δὲ οὐκ αὐτόν (ἀθέατος γάρ), ἀλλὰ τὸν τόπον, οὐ ἔστι. (Τοῦτο δὲ οἶμαι σημαίνειν τὸ τὰ θεϊότατα καὶ ἀκρότατα τῶν ὀρωμένων καὶ νοουμένων ὑποθετικούς τινὰς εἶναι λόγους τῶν ὑποβεβλημένων τῷ πάντα ὑπερέχοντι, δι' ὧν ἢ ὑπὲρ πᾶσαν ἐπινοίαν αὐτοῦ παρουσία δείκνυται ταῖς νοηταῖς ἀκρότησι τῶν ἀγιωτάτων καὶ τῶν ὀρωντων καὶ εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας εἰσδύνει τὸν ὄντως μυστικόν, καθ' ὃν ἀπομύει πᾶσας τὰς γνωστικὰς ἀντιλήψεις, καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ γίγνεται, πᾶς ὢν τοῦ πάντων ἐπέκεινα καὶ οὐδενός, οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἐτέρου, τῷ παντελῶς δὲ ἀγνώστῳ τῆ πάσης γνώσεως ἀνενεργησία κατὰ τὸ κρεῖττον ἐνούμενος καὶ τῷ μηδὲν γινώσκων ὑπὲρ νοῦν γινώσκων». Tr. it. cit., p. 605 (con modifiche nostre).

L'episodio di Ieroteo viene presentato – come abbiamo visto²⁰ – alla stregua di un'estasi determinata dalla contemplazione del mistero del «corpo principio della vita e portatore di Dio», mentre del sacerdote Carpo è detto che questi si accingeva alla celebrazione dei misteri soltanto dopo aver ricevuto una «visione benevola»²¹. Il tema della visione/contemplazione che accomuna i due episodi si presenta anche in relazione all'ascesa di Mosè, in quanto Dionigi non manca di sottolineare come l'ingresso nella caligine della non-conoscenza (ἀγνωσία) comporti il passaggio dalla visione all'invisibilità divina²², in quanto il patriarca vede il luogo dove era Dio, benché non Dio stesso²³.

Possiamo quindi osservare che in tutti e tre gli episodi la visione è preludio all'esperienza del mistero, un'esperienza che, in ciascuno dei tre casi, è possibile ricondurre alla sacramentalità liturgica e alla *koinonia*: nel caso dell'ascesa di Mosè questa associazione viene suggerita dall'impiego di termini che nell'intero *Corpus* ricorrono solo in questo luogo e nei capitoli dedicati alla liturgia eucaristica della *Gerarchia ecclesiastica*²⁴; nel caso di Ieroteo, il rapimento estatico e l'innologia ispirata sono il portato dell'essere in comunione (κοινωνία) con il mistero del «corpo dimora di Dio», mentre nel caso di Carpo abbiamo l'associazione esplicita tra visione ed eucarestia.

Gli episodi di Ieroteo e Carpo, dove il motivo *koinonico*-eucaristico è più esplicitamente formulato, vanno verosimilmente ascritti all'ultima fase di scrittura del *Corpus*, ma è pur probabile che l'ascesa di Mosè, che appartiene invece a uno dei primi scritti areopagitici ed è accostabile alla liturgia soltanto in virtù della terminologia, sia stata scritta in una prospettiva esegetica già orientata al mistero liturgico.

È alquanto probabile che questa prospettiva sia stata suggerita a Dionigi da quella che è stata riconosciuta come la fonte testuale del passo, ovvero il *De vita Moysis* di Gregorio di Nissa²⁵. Il Nisseno presenta infatti la trasmissione dei misteri appresi sul Sinai da Mosè al popolo come *koinonia*, sottolineando nondimeno la relazione tra questi, la divina iniziazione e l'istituzione del sacerdozio (cioè di quella che Dionigi definirà la «gerarchia secondo la legge»²⁶), riallacciandosi

²⁰ Cfr. *supra*, alla nota 4.

²¹ Pseudo-Dionysius, *Epistola VIII*, 6, 1097B, ed. cit., p. 188, rr. 12-13: «εὐμενής ὄρασις». Tr. it. cit., p. 660. Cfr. anche *ivi*, 5, 1097B, ed. cit., p. 188, r. 7: «θεία ὄρασις». Tr. it. cit., p. 659.

²² Pseudo-Dionysius, *De mystica theologia*, I, 3, 1001A, p. 144, r. 12: «καὶ ἐν τῷ πᾶμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ γίννεται». Tr. it. cit., p. 605. Per il testo integrale di questo passo cfr. *supra*, alla nota 19.

²³ Cfr. *ivi*, 1000D, ed. cit., p. 144, rr. 4-5: «θεωρεῖ δὲ οὐκ αὐτόν (ἀθέατος γάρ), ἀλλὰ τὸν τόπον». Tr. it. cit., p. 605. Cfr. *supra*, alla nota 19.

²⁴ Ad esempio, ἀποκάθαρσις e ἀνάβασις. Per una l'analisi di questi e altri esempi, cfr. P. Rorem, *Moses as the Paradigm for the Liturgical Spirituality of Pseudo-Dionysius*, in E. A. Livingstone (ed.), *Critica, Classica, Ascetica, Liturgica*, Leuven 1989 (Studia Patristica, 18.2), pp. 276-277; P. E. Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto 1984, pp. 132-142.

²⁵ Cfr. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris 1953, pp. 31-35, 232.

²⁶ La terza gerarchia è introdotta da Dionigi in *De ecclesiastica hierarchia*, ad es. II, i, 392C, in *Corpus Dionysiacum* I, ed. cit., p. 69, r. 17; cfr. Mainoldi, *Dietro 'Dionigi l'Areopagita'* cit., p.

peraltro a una tradizione esegetica di ascendenza alessandrina che difficilmente poteva sfuggire allo pseudo-Areopagita²⁷:

Dopo che, avvolto dalla tenebra invisibile, Mosè fu istruito in queste e in simili cose ad opera dell'ineffabile insegnamento di Dio, e divenne più grande per l'acquisizione di dottrine mistiche, uscito dalla tenebra, discese verso il suo popolo, per comunicargli (κοινωνήσων) le meraviglie che gli erano state mostrate nella teofania, per promulgare le leggi, per costruire il tempio e istituire il sacerdozio, secondo l'esempio mostratogli sul monte²⁸.

Infatti, poiché non era stato breve il tempo trascorso, durante il quale Mosè si era trovato in unione con Dio, tutto dedito a quella divina iniziazione (μυσταγωγίας), e per quaranta giorni e quaranta notti aveva partecipato alla vita eterna dentro la tenebra ed era uscito totalmente dai limiti della sua stessa natura²⁹.

Il piano del *Corpus Dionysiacum*, muovendo da una prospettiva incentrata sulla gnoseologia, alla quale vanno ascritti i temi dell'estasi e della visione, in uno dei suoi testi di più antica composizione, ovvero l'esegesi dell'ascensione di Mosè al Sinai nel *De mystica theologia*, tratteggia il tema dell'anagogia veterotestamentaria quale elevazione apofatica che prelude all'economia *koinonica* neotestamentaria, di cui Ieroteo e Carpo sono testimoni³⁰.

La teologia mistica di Dionigi non è quindi una teoria che si esaurisce nel trascendimento noetico e concepisce il mistero soltanto come caligine dell'*agnosia*, bensì una teologia dei misteri in senso sacramentale che vede il suo compimento liturgico e gerarchico nella *koinonia*, in particolare nella *koinonia* eucaristica. Nella stessa ottica possiamo osservare come anche nel caso della

374.

²⁷ Fiori, *Il nous e l'altare* cit., pp. 192-193: «Dunque tanto nell'Origene del *Commento a Giovanni* quanto nel Gregorio di Nissa delle *Omellerie sul Cantico* l'estasi si produce in connessione con un mangiare e un bere che è in entrambi i casi esplicitamente interpretato in chiave eucaristica. Ancora più rilevante è che in entrambi l'aggettivo μυστικός è parte integrante dello scenario eucaristico [...]. Beninteso, la definizione della dimensione sacramentale come "mistica" non è un'innovazione né di Origene, né di Gregorio, e risale nella letteratura attestata quanto meno a Clemente Alessandrino. Inoltre, la gamma di significati dell'aggettivo non si limita certo all'ambito sacramentale, né in questi due autori, né in altri scrittori cristiani greci tra il primo e il quinto secolo; tuttavia è indubbio che in questi passi si gettano i semi di un importante creazione linguistica che, a seguito di una forte risemantizzazione operata proprio da Dionigi Areopagita, avrà decisive conseguenze concettuali: il legame tra l'estasi e la dimensione dell'eucaristia come dimensione "mistica"».

²⁸ Grégoire de Nyse, *La vie de Moïse*, ed. J. Daniélou, Paris 1968 (*Sources chrétiennes* 1 ter), 1, 56: «Ἐπεὶ δὲ ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα τῷ ἀοράτῳ ἐκείνῳ περισχεθεὶς γνόφῳ ἐν τῇ ἀπορρήτῳ τοῦ Θεοῦ διδασκαλίᾳ ἐξεπαιδεύθη, μείζων ἑαυτοῦ καταστάς τῇ προσθήκῃ τῶν μυστικῶν μαθημάτων, οὕτως ἐκ τοῦ γνόφου πάλιν ἀναδυεὶς πρὸς τὸ ὁμόφυλον κάτεισι, κοινωνήσων αὐτοῖς τῶν ἐν τῇ θεοφανείᾳ παραδειχθέντων αὐτῷ θαυμάτων καὶ τοὺς νόμους παραθησόμενος καὶ τὸν ναὸν καὶ τὴν ἱερωσύνην κατὰ τὸ προδειχθὲν αὐτῷ ἐπὶ τοῦ ὄρους ὑπόδειγμα τῷ λαῷ καταστήσων». Tr. it. in Gregorio di Nissa, *Opere dogmatiche*, a cura di C. Moreschini, Milano 2014, p. 521.

²⁹ Ivi, 1, 58: «Ἐπειδὴ γὰρ χρόνος τις οὐ βραχὺς τῷ Μωϋσεὶ διεγένετο τῇ πρὸς Θεὸν ὁμιλίᾳ διὰ τῆς θείας ἐκείνης μυσταγωγίας ἀποσχολάζοντι». Tr. it. cit., *ibid.*

³⁰ Fiori, *Il nous e l'altare* cit., p. 215: «Ecco dunque che cos'è "mistico" in Dionigi: una penetrazione nel *mistero* di Dio che avviene in somma misura soltanto fuori dall'intelletto, nei *misteri* della Chiesa terrena ed entro i limiti della comunità gerarchica».

Epistola IX il simbolismo estatico dell'ebbrezza di Dio, sfoci nel simbolismo eucaristico del «banchetto dei santi nel regno dei cieli (τὰ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ τῶν ὁσίων συμπόσια)»³¹.

4. La duplice tradizione

La gnoseologia dionisiana legge la dinamica dell'anagogia come un progressivo auto-trascendimento da parte dell'intelletto, che al suo culmine perviene allo stato sovra-conoscitivo della non-conoscenza (*agnosia*). In base a questo inquadramento il tema dell'estasi – che Dionigi ha ereditato dalla gnoseologica neoplatonica, anche attraverso le rivisitazioni patristiche – definisce il momento in cui il moto anagogico arriva alla faglia liminare del dominio noetico, sfociando nell'*agnosia*. A questo processo conoscitivo, in cui si esaurisce la potenza e la possibilità anagogica dell'intelletto, fa da contraltare il processo gerarchico e discendente, che è relativo al simbolo e al mistero. Questi due processi sono quelli che Dionigi definisce 'duplice tradizione':

Bisogna d'altronde anche capire questo, che duplice è la tradizione degli autori sacri: una ineffabile e mistica, l'altra manifesta e più conoscibile; l'una si serve dei simboli e riguarda i misteri, l'altra è filosofica e dimostrativa. Ciò che non si può dire s'incrocia con ciò che si può dire; l'una persuade e conferma la verità delle cose dette; l'altra opera e colloca in Dio attraverso azioni mistagogiche che non si possono insegnare³².

Nel quadro di questa 'duplice tradizione' la conoscenza affermativa ottiene il ruolo deputato all'esposizione e all'argomentazione della verità teologica, ma è all'ambito della mistagogia che Dionigi riporta propriamente il realizzarsi della deificazione (cioè 'il collocarsi in Dio'). Ora, tale ambito non è altro che quello della celebrazione liturgica dei misteri, in riferimento al quale la teoria della conoscenza si configura come teologia simbolica:

Neppure nei riti dei più santi misteri, i maestri della nostra tradizione o di quella legale si sono astenuti da simboli che si convengono a Dio³³.

Nel simbolo, il mistero della presenza divina si cela dietro il nesso tra l'elemento gnoseologico esteriore, costituito dalla sua immagine sensibile, e la

³¹ Pseudo-Dionysius, *Epistola IX*, 5, 1112D, ed. cit., p. 205, rr. 8-9. Tr. it. cit., p. 675.

³² Ivi 1, 1105D, ed. cit., p. 197, rr. 9-14: «Ἄλλως τε καὶ τοῦτο ἐννοῆσαι χρή, τὸ διττὴν εἶναι τὴν τῶν θεολόγων παράδοσιν, τὴν μὲν ἀπόρρητον καὶ μυστικὴν, τὴν δὲ ἐμφανῆ καὶ γνωριμωτέραν, καὶ τὴν μὲν συμβολικὴν καὶ τελεστικὴν, τὴν δὲ φιλόσοφον καὶ ἀποδεικτικὴν· καὶ συμπλέκεται τῷ ῥητῷ τὸ ἄρρητον. Καὶ τὸ μὲν πείθει καὶ καταδείξει τῶν λεγομένων τὴν ἀλήθειαν, τὸ δὲ δρᾶ καὶ ἐνιδρῦει τῷ θεῷ ταῖς ἀδιδάκτοις μυσταγωγίαις». Tr. it. cit., pp. 667-669 (con modifiche nostre).

³³ Ivi, 1, 1108A, p. 197, r. 15-p. 198, r. 2: «Καὶ μὴν οὐδὲ κατὰ τὰς τῶν ἁγιοτάτων μυστηρίων τελετὰς οἱ τῆς καθ' ἡμᾶς ἡ τῆς νομικῆς παραδόσεως ἱερομύσται τῶν θεοπρεπῶν ἀπέσχοντο συμβόλων». Tr. it. cit., p. 669. Con «nostra tradizione» Dionigi fa riferimento al Nuovo Testamento e alla tradizione della Chiesa, con tradizione «legale» fa riferimento all'Antico Testamento.

verità interiore e ineffabile che si associa ad esso, la quale è di fatto l'energia divina sovressenziale. Se il rito liturgico (nel linguaggio dionisiano, 'ierurgia') dal punto di vista ontologico comporta la partecipazione alle energie divine deificanti (nel linguaggio dionisiano, 'teurgia'), dal punto di vista simbolico comporta la conoscenza noetica delle immagini interiori (ἀγάλματα) che sono veicolate e adombrate dalla sua forma sensibile:

Così la parte impassibile dell'anima pare destinata alle visioni (θεάματα) semplici e interiori delle immagini (ἀγάλματα) che rappresentano Dio, mentre la parte passibile di questa stessa anima, in modo conforme alla sua natura, viene educata e tende verso le cose più divine attraverso le rappresentazioni, adeguatamente prestabilite, dei simboli figurativi; difatti, questi veli le convengono in modo appropriato³⁴.

Se la deificazione costituisce un mistero per l'intelletto e ricade quindi nel dominio dell'*agnosia*, la conoscenza iconica associata alla teologia simbolica realizza invece la dinamica anagogica conoscitiva che eleva dal sensibile all'intelligibile. Il senso più profondo della teologia simbolica è dunque quello per cui il mistero non può essere conosciuto, bensì partecipato.

È importante rilevare che i simboli non devono la loro potenza anagogica né alla loro forma né a una presunta potenza intrinseca a loro propria, bensì al fatto di essere istituiti gerarchicamente come manifestazioni iconiche (e/o sostanziali) delle energie divine che agiscono attraverso essi, come possiamo ricavare dalla definizione dei simboli come «rappresentazioni, adeguatamente prestabilite» (τοῖς προμεμηχανημένοις τῶν τυπωτικῶν συμβόλων ἀναπλασμοῖς)³⁵. Altrove Dionigi insiste sul fatto che la gerarchia è simbolica e i simboli sono gerarchici, sicché essi acquisiscono valenza gnoseologica e anagogica solo in relazione alle operazioni della gerarchia, ed è solo in virtù dell'essere istituiti dalla gerarchia che essi sono veramente 'simboli' e non meri segni:

la nostra gerarchia è in un certo senso simbolica, come si conviene a noi, e ha bisogno delle cose sensibili per elevarci più divinamente da queste verso le cose intelligibili³⁶.

È stata descritta tutta la sacra manifestazione e operazione divina nella varia composizione dei simboli gerarchici³⁷.

³⁴ Ivi 1, 1108A-B, p. 198, rr. 8-11: «τὸ μὲν ἀπαθὲς τῆς ψυχῆς εἰς τὰ ἀπλᾶ καὶ ἐνδότετα τῶν θεοειδῶν ἀγαλμάτων ἀφορίσαι θεάματα, τὸ δὲ παθητικὸν αὐτῆς συμφυῶς θεραπεύειν ἅμα καὶ ἀνατείνειν ἐπὶ τὰ θειότατα τοῖς προμεμηχανημένοις τῶν τυπωτικῶν συμβόλων ἀναπλασμοῖς, ὡς συγγενῆ τὰ τοιαῦτα πέφυκε παραπετάσματα καὶ δηλοῦσιν». Tr. it. cit., p. 669 (con modifiche nostre). La «parte impassibile dell'anima» corrisponde all'intelletto (*nous*). Sulla nozione di *agalma* nella cospicua letteratura filosofica in cui ha trovato recezione, cfr. M. Harl, *Socrate – Silène. Les emplois métaphoriques d'ἄγαλμα et le verbe ἀγαλματοφορέω: de Platon à Philon d'Alexandrie et aux Pères grecs*, «Semitica et Classica», 2, 2009, pp. 51-71.

³⁵ Cfr. il testo alla nota precedente.

³⁶ Pseudo-Dionysius, *De ecclesiastica hierarchia*, I, 5, 377A, ed. cit. p. 68, rr. 2-4: «συμβολικὴ τίς ἐστὶν ὅπερ ἔφην ἀναλόγως ἡμῖν αὐτοῖς ἢ καθ' ἡμᾶς ἱεραρχία δεομένη τῶν αἰσθητῶν εἰς τὴν ἐξ αὐτῶν ἐπὶ τὰ νοητὰ θειοτέραν ἡμῶν ἀναγωγὴν». Tr. it. cit., p. 203.

³⁷ Ivi IV, iii, 12, 485B, ed. cit., p. 123, rr. 21-22: «Ἀπάσης οὖν ἱερᾶς θεοφανείας καὶ θεουργίας ἐν τῇ ποικίλῃ συνθέσει τῶν ἱεραρχικῶν συμβόλων ἱερογραφουμένης». Tr. it. cit., p. 265.

Dal momento che il vertice della gerarchia è Gesù (o anche la Trinità)³⁸, il simbolo gerarchico trae la sua origine dall'istituzione divina ed è quindi assimilabile alla rivelazione. È solo in virtù della rivelazione attraverso la trasmissione gerarchica che la parola rivelata e il rito espresso dalla tradizione ecclesiastica hanno valenza anagogica, ovvero la capacità di unire ogni membro della gerarchia al suo divino vertice. È dunque in virtù della sua funzione all'interno della trasmissione gerarchica che il segno sensibile diventa simbolo, venendo in questo modo – e solo in questo modo – garantita la possibilità che esso assurga a veicolo delle energie divine, in quanto i segni di per se stessi resterebbero mera forma o sostanza inerte.

Possiamo così concludere che in base alla visione dionisiana è la gerarchia, con l'istituzione dei simboli, a rendere la forma e la sostanza tramite di conoscenza unitiva e veicolo delle energie divine, e dunque strumento di deificazione per chi ne partecipa (ed è infatti così che Dionigi concepisce il mistero eucaristico, nel quale si pone il vertice apofatico della teologia simbolica e dell'esperienza della deificazione).

Nel preambolo del *De ecclesiastica hierarchia*, opera che va contata tra le ultime del *Corpus* per cronologia di scrittura, i significati che abbiamo incontrato nel discorso dionisiano sull'estasi possono essere accostati alle dinamiche gnoseologiche della teologia simbolica e a quelle ontologiche della teologia vivente della deificazione. Sia la conoscenza simbolica sia la deificazione comportano infatti il trascendimento di sé, ovvero l'uscita dai limiti della propria condizione conoscitiva e relazionale ordinaria, per entrare nel mistero deificante che è dato dal divino amore:

Questo poi è il fine comune di ogni gerarchia, l'amore continuo verso Dio e le cose divine che si esplica santamente sotto l'ispirazione divina e in modo unitivo, e, prima di questo, l'allontanamento perfetto e irrevocabile dalle cose contrarie, la conoscenza degli esseri in quanto sono, la visione e la coscienza della santa verità, la partecipazione divina alla perfezione unificante, il banchetto della contemplazione dello stesso [Dio] Uno – per quanto possibile –, banchetto che nutre noeticamente e deifica chiunque vi si elevi³⁹.

³⁸ Cfr. Pseudo-Dionysius, *De ecclesiastica hierarchia*, I, 1, 372A, ed. cit., p. 63, r. 12-p. 64, 2: «È lo stesso Gesù, intelletto tutto-tearchico e sovressenziale, ad essere il principio, l'essenza e la potenza tutta-tearchica di ogni gerarchia, nonché della santificazione e della divina operazione (αὐτὸς Ἰησοῦς, ὁ θεαρχικώτατος νοῦς καὶ ὑπερούσιος, ἡ πάσης ἱεραρχίας ἀγιαστείας τε καὶ θεουργίας ἀρχὴ καὶ οὐσία καὶ θεαρχικωτάτη δύναμις)». Tr. it. cit., p. 197 (con modifiche nostre). Ivi I, 3, 373C, ed. cit., p. 66, rr. 6-8: «L'origine di una simile gerarchia è la fonte della vita, l'essenza della bontà, ovvero la Trinità (Ταύτης ἀρχὴ τῆς ἱεραρχίας ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς ἢ οὐσία τῆς ἀγαθότητος ἢ μία τῶν ὄντων αἰτία, τριάς, ἐξ ἧς καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ εὔ εἶναι τοῖς οὐσι δι' ἀγαθότητα). Tr. it. cit., p. 201 (con modifiche nostre). Ivi, V, 5, 505B, ed. cit., p. 107, rr. 17-18: «tutta la gerarchia termina in Gesù (ἅπασαν ἱεραρχίαν [...] εἰς τὸν Ἰησοῦν ἀποπεραιουμένην)». Tr. it. cit., p. 271.

³⁹ Ivi I, 3, 376A, p. 66, rr. 14-19: «Ἀπάση δὲ τοῦτο κοινὸν ἱεραρχία τὸ πέρας· ἢ πρὸς θεὸν τε καὶ τὰ θεῖα προσεχῆς ἀγάπησις ἐνθέως τε καὶ ἐνιαίως ἱεουργουμένη, καὶ πρό γε τούτου τῶν ἐναντίων ἢ παντελῆς καὶ ἀνεπίστροφος ἀποφοίτησις, ἢ γνῶσις τῶν ὄντων ἢ ὄντα ἐστίν, ἢ τῆς ἱεράς ἀληθείας ὄρασις τε καὶ ἐπιστήμη, ἢ τῆς ἐνοειδοῦς τελειώσεως ἐνθεὸς μέθεξις, αὐτοῦ τοῦ ἐνὸς ὡς ἐφικτὸν ἢ τῆς ἐποψίας ἐστίασις τρέφουσα νοητῶς καὶ θεοῦσα

Ernesto Sergio Mainoldi
Centro Interdipartimentale FiTMU - Università di Salerno
✉ emainoldi@tiscali.it

πάντα τὸν εἰς αὐτὴν ἀνατεινόμενον». Tr. it. cit., p. 201 (con modifiche nostre). Il ricorso al tema simbolico del banchetto richiama i contenuti dell'*Epistola IX*, con i relativi riferimenti al tema dell'estasi, per cui cfr. *supra*, alla nota 6. Questi rimandi potrebbero essere una traccia dell'eventualità che l'elaborazione di questi luoghi del *Corpus* sia stata se non cronologicamente concomitante, quantomeno volutamente comprensiva di una sincronia tematica; in merito, cfr. E. S. Mainoldi, *Dietro 'Dionigi l'Areopagita'* cit., pp. 358 ss. e 477.

Articoli/2

Estasi e visione in Agostino

Giovanni Catapano  0000-0002-7462-6503

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 01/12/2021. Accettato il 11/02/2022.

ECSTASY AND VISION IN AUGUSTINE

This article studies the relationship between the concepts of ecstasy and vision in Augustine's thought. For him, ecstasy is a detachment of the mind from the bodily senses. Therefore, it is never associated with a bodily vision, but either with a spiritual vision (i.e., a vision of images of bodies) or with an intellectual vision of God himself, if the ecstatic rapture is so radical as to detach the mind even from imagination. Ecstatic visions of a spiritual kind are prophetic if the images seen mean future events and are understood simultaneously by the seer. Ecstatic intuitions of God are exceptional and involve a momentary abandonment of earthly life: Sacred Scripture attests that they were granted to Moses and Paul. The mental ascensions that Augustine reports having performed in Milan and Ostia resemble these second-level ecstasies, although they are marked by extreme brevity and a sudden relapse into ordinary experience.

1. L'estasi come *excessus* della mente

Negli scritti agostiniani il termine 'ecstasis' (o 'extasis'/'exstasis'), ottenuto per semplice traslitterazione del greco 'ἔκστασις', ricorre una novantina di volte¹

¹ Così risulta dal controllo incrociato del *Corpus Augustinianum Gissense* (<https://www.augustinus.de/projekte-des-zaf/corpus-aug-gissense/cag-online/cag-online-english>) e della *Library of Latin Texts* (<https://about.brepolis.net/library-of-latin-texts/>). Per una breve panoramica sull'uso agostiniano del termine, cfr. T. Fuhrer, *Ecstasis*, in *Augustinus-Lexikon*, hrsg. von C. Mayer, vol. II, Basel 1996-2002, coll. 736-738. Per i titoli e le edizioni di riferimento degli scritti agostiniani, si veda l'elenco aggiornato dell'*Augustinus-Lexikon* alla pagina <https://www.augustinus.de/images/pdf/WerkeverzeichnisAL4.pdf#page=11>.

in sette opere², due epistole³, otto esposizioni sui *Salmi*⁴ e sei sermoni⁵. Agostino si dimostra consapevole del suo etimo e lo esplicita in sede esegetica, quando incontra questa parola nella versione greca dei Settanta⁶ o in traduzioni latine basate su di essa⁷. La sede in cui ciò avviene in maniera più chiara è l'interpretazione del salmo 30 (31 nella numerazione ebraica), intitolato «In finem, psalmus ipsi David ecstasis» (in greco «Εἰς τὸ τέλος· ψαλμὸς τῷ Δαυιδ· ἐκστάσεως»):

La parola greca 'estasi', per quanto è dato comprendere, può essere esposta in latino con una sola parola, se viene detta 'excessus'. Si suole dire propriamente 'estasi' l'*excessus* della mente. Nell'*excessus* della mente si intendono in realtà due cose: o lo sgomento, oppure una concentrazione sulle cose di lassù tale da far sì che le cose di quaggiù in qualche modo scivolino via dalla memoria. In questa estasi furono gli uomini santi ai quali sono stati rivelati gli arcani di Dio che eccedono questo mondo⁸.

² Augustinus Hippoensis, *Ad Simplicianum*, II, i, 1 (ed. CSEL, vol. XLIV, p. 59, l. 43); *Contra Faustum Manichaeum*, XV, 6 (ed. CSEL, vol. XXV.1, p. 426, l. 23); *De trinitate*, X, vi, 8 (ed. CSEL, vol. L, p. 322, l. 9); *De Genesi ad litteram*, VIII, xxv, 47 (ed. CSEL, vol. XXVIII.1, p. 264, l. 8); VIII, xxvii, 49 (p. 266, l. 13); IX, i, 1 (p. 268, l. 8); IX, ii, 3 (p. 270, l. 10); IX, xix, 36 (p. 294, ll. 1.4.18); XI, xxxiii, 43 (p. 367, l. 12); XII, ii, 3 (p. 380, l. 19); XII, ii, 4 (p. 381, l. 15); XII, v, 14 (p. 386, ll. 9.12); XII, xii, 25 (p. 396, l. 7); XII, xii, 26 (p. 396, ll. 15.23); XII, xiii, 27 (p. 398, l. 1); XII, xiv, 30 (p. 399, l. 20); XII, xviii, 40 (p. 407, ll. 12.21); XII, xxxiv, 67 (p. 423, l. 4); *De civitate dei*, XXI, 10 (ed. CSEL, vol. XLVIII, p. 776, l. 36); *Quaestiones*, I, 80 (ed. CSEL, vol. XXXIII, p. 31, ll. 1024.1027.1033); III, 29 (p. 197, l. 779); IV, 28 (p. 251, l. 648); *De anima et eius origine*, IV, xvii, 25 (ed. CSEL, vol. LX, p. 404, l. 21); IV, xxi, 35 (p. 413, l. 11)

³ Id., *Epistulae*, 80, 3 (ed. CSEL, vol. XXXIV.2, p. 349, l. 1); 147 (= *De videndo deo*), xiii, 31 (ed. CSEL, vol. XLIV, p. 305, l. 13); 147, xix, 47 (p. 322, l. 16).

⁴ Id., *Enarrationes in Psalmos*, 30/1, 1 (ed. CSEL, vol. XXXVIII, p. 186, ll. 1.3.9); 30/1, 23 (p. 190, l. 1); 30/2/1, 1 (p. 190, l. 4); 30/2/1, 2 (p. 191, ll. 1.3.6.8.27); 30/2/1, 3 (p. 191, l. 1); p. 192, l. 37); 30/2/1, 5 (p. 194, l. 1); 30/2/1, 8 (p. 196, l. 10); 30/2/3, 10 (p. 219, ll. 1-4; p. 220, ll. 17.28); 37, 12 (p. 390, l. 5; p. 391, ll. 11-12); 41, 18 (p. 473, ll. 5-6); 67, 19 (ed. CSEL, vol. XXXIX, p. 882, l. 35); 67, 36 (p. 894, ll. 1.4-5.9.14.21); 103/3, 2 (ed. CSEL, vol. XL, p. 1499, l. 31); 115, 3 (p. 1654, ll. 1-2.6-7).

⁵ Id., *Sermones*, 7, 7 (ed. CSEL, vol. XLI, p. 76, ll. 179-181); 12, 4 (p. 168, l. 113); 52, vi, 16 (ed. in «Revue Bénédictine», LXXIV, p. 26, l. 231); 257, 2 (ed. Sources Chrétiennes, vol. CXVI, p. 338, l. 8); 260/E (ed. in *Miscellanea agostiniana*, vol. I, Roma 1930, p. 503, l. 16); 328 (ed. in «Revue Bénédictine», LI, p. 16, l. 18); 335/E (ed. Patrologiae Latinae Supplementum, vol. II, col. 782, ll. 12.25.27).

⁶ Dove si legge in *Gen* 2,21; 15,12; 27,33; *Nm* 13,32; *Dt* 28,28; 1 *Sam* 11,7; 14,15; 2 *Re* 4,13; 2 *Cr* 14,13; 15,5; 17,10; 20,29; 29,8; *Sal* 30(31),1.23; 67(68),28; 115,10(116,2); *Od* 4,14; *Pr* 26,10; *Ab* 3,14; *Zc* 12,4; 14,13; *Ger* 5,30; *Ez* 26,16; 27,35; 32,10; *Dn* 7,28 (grec.); 10,7 (Teod.). I termini ebraici resi in greco con 'ἐκστάσις' sono molteplici: cfr. A. Oepke, ἐκστάσις, ἐξίστημι, in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, fondato da G. Kittel, continuato da G. Friedrich, ed. it. a cura di F. Montagnini, G. Scarpata, O. Soffritti, vol. III, Brescia 1967, coll. 323-354: 325-326.

⁷ Il termine è presente anche nel Nuovo Testamento (*Mc* 5,42; 16,8; *Lc* 5,26; *At* 10,10; 11,5; 22,17), ma non risulta che nelle versioni latine utilizzate da Agostino fosse reso con 'ecstasis'. Per l'accezione neotestamentaria del termine e il suo retroterra culturale, cfr. Oepke, ἐκστάσις, ἐξίστημι, cit.

⁸ Aug. Hipp., *En. Ps.*, 30/2/1, 2: «Verbum ecstasis Graecum, Latine, quantum datur intellegi, verbo uno exponi potest, si dicatur excessus. Excessus autem mentis proprie solet ecstasis dici. In excessu vero mentis duo intelleguntur: aut pavor, aut intentio ad superna, ita ut quodam modo de memoria labantur inferna. In hac ecstasi fuerunt omnes sancti, quibus arcana dei

La traduzione di 'ἔκστασις' (da 'ἐξίστημι', "colloco o mi colloco fuori da") con 'excessus' (da 'excedo', "vado fuori/via da") è già attestata in Tertulliano¹⁰ e la locuzione 'excessus mentis' è presente in autori contemporanei ad Agostino come Ambrogio¹¹, Giovanni Cassiano¹² e soprattutto Girolamo¹³, il quale se ne serve espressamente per designare l'estasi in senso biblico. Il termine latino 'excessus' ha varie accezioni e, a seconda dei contesti, può significare "uscita", "partenza", "dipartita", "deviazione", "digressione", "sporgenza", "eccesso"¹⁴. In congiunzione con il genitivo 'mentis', esso indica, secondo la spiegazione data da Agostino nel passo citato e in luoghi paralleli¹⁵, due diversi stati d'animo: il

mundum istum excedentia revelata sunt» (ove non diversamente specificato, la traduzione dei brani agostiniani citati è mia).

⁹ Agostino sa che il nome deriva dal verbo, come risulta da *Qu.*, III, 29: «*Et vidit omnis populus et amens factus est [Lv 9,24]: quod alii interpretes dixerunt expavit conantes transferre de Graeco quod dictum est: ἐξέστη, unde et ἔκστασις dicitur, qui saepe in scripturis Latinis legitur mentis excessus.*»

¹⁰ Tertullianus, *De anima*, 45, 3 (ed. CCSL, vol. II, l. 12): «Hanc vim ecstasin dicimus, excessum sensus et amentiae instar» («Questa facoltà la chiamiamo estasi, ed è un abbandono della percezione dei sensi e qualcosa di simile alla follia», trad. di M. Menghi in Tertulliano, *L'anima*, Milano 2021, p. 267).

¹¹ Ambrosius Mediolanensis, *De excessu fratris Satyri*, II, 45 (ed. CSEL, vol. LXXIII, p. 273, l. 4); *Epistulae*, VI, 27, 12 (ed. CSEL, vol. LXXXII.1, p. 185, l. 99); VI, 28, 11 (p. 191, l. 94); VI, 28, 13 p. 192, l. 110); *Exameron*, II, 2, 7 (ed. CSEL, vol. XXXII.1, p. 46, l. 14); *Explanatio psalmorum xii*, ps. 39, 5, 1 (ed. CSEL, vol. LXIV, p. 216, l. 14); *Expositio evangelii secundum Lucam*, II (ed. CCSL 14, l. 476); *Expositio psalmi cxviii*, 13, 24 (ed. CSEL, vol. LXII, p. 295, l. 11).

¹² Iohannes Cassianus, *Conlationes*, 6, 10 (ed. CSEL, vol. XIII, p. 163, l. 19); 9, 31 (p. 277, ll. 3-4); 10, 10 (p. 301, l. 12); 19, 4 (p. 538, ll. 6-7); *De institutis coenobiorum et de octo principalem vitiorum remediis*, II, 10, 1 (ed. CSEL, vol. XVII, p. 25, l. 20); III, 3, 4 (p. 35, l. 26); III, 3, 7 (p. 37, l. 7).

¹³ Hieronymus, *Commentarii in Isaiam*, III, 30 (ed. R. Gryson et al., vol. XXIII, p. 385, l. 36); IX, 10 (ed. R. Gryson et al., vol. XXX, p. 1054, l. 9); *Commentarii in iv epistulas Paulinas, Ad Ephesios*, I (ed. PL, vol. XXVI, col. 484, l. 1); *Commentarii in prophetas minores, In Osee*, II, 5 (ed. CCSL, vol. LXXVI, ll. 252-254: «Pro eo quod nos transtulimus post tergum tuum Beniamin, septuaginta verterunt mente motus est Beniamin; semper ἔκστασις, id est mentis excessum»); *Commentarioli in psalmos*, ps. 115 (ed. CCSL, vol. LXXII, l. 3); *Dialogi contra Pelagianos*, II, 11 (ed. CCSL, vol. LXXX, l. 33); *Epistulae*, 106, 18 (ed. CSEL, vol. LV, p. 257, ll. 5-8: «Pro quo in latinis codicibus legebatur: in pavore meo, et nos iuxta Graecum transtulimus: ἐν τῇ ἐκστάσει μου, id est 'in excessu mentis meae'; aliter enim ἔκστασις Latinus sermo exprimere non potest nisi 'mentis excessum'»); *In Hieremiam profetam*, I (ed. CSEL, vol. LXXIV, p. 55, l. 15); *Liber interpretationum Hebraicorum nominum* (ed. CCSL, vol. LXXII, p. 4, l. 18; p. 68, l. 9; p. 69; l. 19); *Liber quaestionem Hebraicarum in Genesim* (ed. CCSL, vol. LXXII, p. 5, ll. 21-23: «Pro extasi, id est mentis excessu, in Hebraeo habet thardema, quod Aquila καταφοράν, Symmachus κάρον, id est gravem et profundum soporem, interpretati sunt»); *Tractatus lix in psalmos*, ps. 67 (ed. CCSL, vol. LXXVIII, l. 189); ps. 103 (l. 158).

¹⁴ Cfr. M. Leumann, *Excessus*, in *Thesaurus linguae Latinae*, vol. V/2, Leipzig 1937, pp. 1228-1230.

¹⁵ Cfr. Aug. Hipp., *En. Ps.*, 30/1, 1 («Nam et ecstasis, quae addita est titulo, excessum mentis significat, quae fit vel pavore, vel aliqua revelatione»); 30/2/1, 5 («Ergo in quacumque ecstasi loquatur, sive pavore, sive excessu mentis, congruunt quae dicuntur»); 34/2, 6 («Ecstasis enim mentis excessus est»); 41, 18 (tradotto *infra* nella nota 97); 67, 36 (citato *infra* nella nota 33); 115, 3 («Nam et alio modo dicitur ecstasis, cum mens non pavore alienatur, sed aliqua inspiratione revelationis assumitur»); *Qu.* III, 29 (citato *supra* nella nota 9); *Ep.* 80, 3 («excessus mentis quae dicitur exstasis»); *Sermones*, 335/E («Cum ergo alii ponerent excessum mentis,

pavor – cioè lo sgomento dovuto a paura o a stupore¹⁶ – oppure una *intentio*¹⁷ *ad superna* che comporta una perdita (temporanea) di memoria delle cose terrene¹⁸; quest'ultima è la condizione in cui i santi hanno ricevuto la rivelazione di segreti divini, che a loro volta rappresentano un *excessus* («*excedunt*», nel senso di “oltrepassano”) nei confronti di questo mondo¹⁹.

A prima vista, il genitivo ‘*mentis*’ sembrerebbe oggettivo: l'*excessus mentis*, cioè, sarebbe un “andar fuori di mente” da parte dell'essere umano in questione. Ciò parrebbe confermato dalla citazione paolina che segue immediatamente il brano sopra riportato:

Parlando di questo *excessus* della mente, cioè dell'estasi, e introducendo se stesso, Paolo afferma: *Infatti, sia che siamo andati fuori di mente per Dio, sia che siamo moderati per voi, la carità di Cristo infatti ci spinge*²⁰.

Il soggetto dell'“andar fuori” (*excedere*) qui è Paolo, mentre la *mens* è ciò fuori di cui egli è andato²¹. Tuttavia, se si prosegue nella lettura del passo e si legge la spiegazione che Agostino dà del *mentis excessus* paolino, ci si accorge che non si tratta affatto di uno stato di follia o di totale abbandono delle proprie capacità mentali. In tale *excessus*, infatti, che appartiene alla specie rivelativa dell'estasi e

alii ponerent pavorem, compendio putavit qui ipsum verbum Graecum posuit ne temeritas interpretationis enervaret vim locutionis»). In *Gn. litt.* VIII, xxv, 47 si parla di *excessus* dello spirito anziché della mente («in aliquo excessu spiritus – quod Graece dicitur ἔκστασις et nos eo verbo iam utimur pro Latino →»). Sulla perifrasi come strategia lessicale prediletta da Agostino nel rendere in latino il termine ἔκστασις, cfr. E. Dal Chiele, *Agostino traduttore dal greco: qualche osservazione a partire dalle Enarrationes in Psalmos*, «*Res publica litterarum. Studies in the Classical Tradition*», XLIII (2020), pp. 214-218.

¹⁶ Cfr. Aug. Hipp., *En. Ps.* 30/1, 23; 30/2/1, 3; 30/2/3, 10; 115, 3; *Sermones*, 335/E.

¹⁷ Sul significato di ‘*intentio*’ come “concentrazione”, cfr. C. Di Martino, *Il ruolo della intentio nella evoluzione della psicologia di Agostino: dal De libero arbitrio al De Trinitate*, «*Revue des Études Augustiniennes*», XLVI (2000), pp. 173-198; E. Piolanti, *Melius ita interpretatum est. Agostino traduttore nelle Enarrationes in Psalmos*, Tesi di laurea in Lettere, Università di Bologna 2017 (https://www.academia.edu/33923091/Melius_ita_interpretatum_est_Agostino_traduttore_nelle_Enarrationes_in_Psalms), p. 18 (il cap. I della tesi di Piolanti, pp. 15-20, è dedicato alla parola ‘ecstasis’). Sull’accezione cognitiva del termine più in generale, cfr. S. Bae, *Ricerca sul significato fondamentale dell'intentio agostiniana nella dimensione conoscitiva: con particolare riferimento all'analogia trinitaria*, Roma 2019 (Pontificia Università Gregoriana: https://www.academia.edu/42158454/ricerca_sul_significato_fondamentale_dellintentio_agostiniana_nella_dimensione_conoscitiva_con_particolare_riferimento_allanalogia_trinitaria?auto=download).

¹⁸ Questo fenomeno può verificarsi anche in situazioni normali, ad es. durante la lettura: cfr. Aug. Hipp., *Trin.* XI, viii, 15. Ovviamente fra i due tipi di distrazione passa una notevole differenza: cfr. *ivi*, XI, iv, 7.

¹⁹ T. J. van Bavel, in *The Longing of the Heart. Augustine's Doctrine on Prayer*, Leuven – Walpole, MA 2009, p. 163, parla nel primo caso di estasi «naturale» e nel secondo caso di estasi «basata sulla grazia». Agostino però non utilizza mai la coppia concettuale “natura”-“grazia”, pur così importante nella sua teologia, per classificare i tipi di estasi.

²⁰ Aug. Hipp., *En. Ps.*, 30/2/1, 2: «De hoc mentis excessu, id est ecstasi, Paulus cum loqueretur, se ipsum insinuans, ait: *Sive enim mente excessimus deo, sive temperantes sumus vobis, caritas enim Christi compellit nos* [2 Cor 5,13-14]».

²¹ L'espressione Latina è ‘*mente excessimus*’. Il verbo ‘*excedo*’ con l’ablativo significa normalmente “uscire/allontanarsi da”.

non a quella sbalorditiva del *pavor*, Paolo ebbe un'intuizione di verità sublimi; intuizione che non avrebbe potuto avere se fosse stato completamente al di fuori delle sue facoltà cognitive.

Cioè, se volessimo badare soltanto a quelle cose, e contemplare soltanto quelle cose che miriamo nell'*excessus* della mente, non saremmo con voi, ma saremmo nelle cose di lassù, come avendovi disprezzati; e, allorché ci seguiste con passo malfermo verso quelle cose superiori e interiori, se non ci spingesse di nuovo la carità di Cristo (il quale, pur essendo nella forma di Dio, non ritenne una preda l'essere uguale a Dio, ma svuotò se stesso ricevendo la forma di servo²²), ci considereremmo servi? E, non ingrati nei riguardi di Colui da cui abbiamo ricevuto le cose più alte, eviteremmo di disprezzare le più basse a motivo di coloro che sono malfermi? E ci modereremmo per coloro che non possono vedere le cose sublimi insieme con noi? Questo dunque [Paolo] afferma: *Sia che siamo andati fuori di mente per Dio*. Lui infatti vede ciò che noi vediamo nell'*excessus* della mente, Lui solo rivela i suoi segreti. Giacché a pronunciarsi così è colui che dice di essere stato rapito e portato via al terzo cielo, e di aver udito parole indicibili, che non è lecito a un essere umano pronunciare. Tanto grande fu quell'*excessus* della mente, che egli dice: *O nel corpo, o fuori del corpo, non lo so, lo sa Dio*²³.

Nella sua esperienza estatica, a cui l'Apostolo fa allusione in due passaggi della *Seconda lettera ai Corinzi* (5,13 e 12,2-4), Paolo ha dunque mirato («*intuemur*»), visto («*videmus*») e udito («*audivisse*») cose sublimi, che certo stanno al di sopra («*superiora*») di quelle che si possono osservare, vedere e udire comunemente, ma che non sono del tutto al di fuori della portata di una mente umana, perché altrimenti Paolo non avrebbe potuto coglierle né Dio avrebbe potuto rivelargliele. L'*excessus mentis* paolino è allora, più che un'uscita del soggetto dalla sua mente (genitivo oggettivo), un'uscita della mente stessa (genitivo soggettivo) dai confini in cui è abitualmente relegata, cioè quelli dei sensi corporei e dell'immaginazione che su di essi si basa.

L'estasi, come Agostino la intende e come avremo modo di vedere, è sempre un distacco (per quanto temporaneo) dai sensi del corpo, ma solo in certi casi, come in quello eccezionale di Paolo, è anche un distacco dall'immaginazione. Nell'*excessus mentis* di tipo rivelativo, la mente non è mai inattiva, ma al contrario attua un genere di visione di cui è capace, diverso da quello corporale e superiore ad esso. In nessun caso l'estasi agostiniana è, come invece in certe

²² Cfr. *Fil* 2,6-7.

²³ Aug. Hipp., *En. Ps.*, 30/2/1, 2: «Hoc est, si ea tantum agere vellemus, et ea tantum contemplari quae mentis excessu intuemur, vobiscum non essemus, sed essemus in supernis, tamquam contemtis vobis; et quando nos ad illa superiora et interiora infirmo passu sequeremini, nisi rursus compellente nos caritate Christi (qui cum in forma dei esset, non rapinam arbitratus est esse aequalis deo, sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens [*Fil* 2,6-7]), nos considerarem esse servos, et non ingrati ei a quo accepimus altiora, propter eos qui infirmi sunt non contemneremus inferiora, et temperaremus nos eis qui non possunt nobiscum videre sublimia? Hoc ergo ait: *Sive mente excessimus deo*. Ille enim videt quod nos videmus in mentis excessu, ille solus revelat secreta sua. Quippe ille hoc loquitur, qui se dicit abreptum esse et ablatum in tertium caelum, et audivisse ineffabilia verba, quae non licet homini loqui [*2 Cor* 12,2-4]. Tantum autem fuit ille mentis excessus, ut diceret: *Sive in corpore, sive extra corpus, nescio, deus scit* [*2 Cor* 12,3]».

forme di misticismo²⁴, il trascendimento della facoltà razionale per unirsi a un Principio supremo posto al di sopra di ogni intelletto e intelligibilità, anche perché Agostino non ha un simile concetto di Dio e anzi lo ritiene visibile intellettualmente (benché nella vita futura, di norma, oppure in casi eccezionali di estasi, come vedremo)²⁵.

Il senso agostiniano di *'excessus mentis'* come "distacco *della* mente" dai sensi corporali e non di "distacco *dalla* mente" da parte del soggetto risulta chiaro dall'uso del termine *'alienatio'* come sinonimo per denotare l'estasi²⁶. Si considerino ad esempio i seguenti passi, riferiti rispettivamente a un caso di estasi sbalorditiva, quello di Isacco secondo *Gen* 27,33, e a uno dei casi di estasi rivelativa che Agostino cita di più, quello di Pietro secondo *At* 10,10-16:

Ciò che hanno i codici latini: *Expavit Isaac pavore magno valde*, i greci hanno: Ἐξέστη ἔκστασιν μεγάλην σφόδρα, dove si intende un turbamento così grande, che ad esso segue una certa estraniamento della mente. Essa, infatti, propriamente si dice 'estasi'²⁷.

Mentre quindi quegli pregava, gli accadde un'estraniamento della mente, che i Greci chiamano 'estasi'; cioè, la sua mente si distolse dalla consuetudine corporale per contemplare una certa visione, estraniandosi dalle cose circostanti²⁸.

La *mentis alienatio* non è mai un'estraniamento del soggetto *dalla* sua mente, ma sempre un'estraniamento *della* mente dalla sua relazione abituale con il corpo e con la realtà che lo circonda²⁹, cioè dalla percezione sensoriale. Ciò

²⁴ Per esempio quella dionisiana. Cfr. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, vii, 1 (ed. B. R. Suchla, p. 194, l. 14); xiii, 3 (p. 230, l. 2); *De mystica theologia*, i, 1 (ed. G. Heil – A. M. Ritter, p. 142, l. 10); *Epistulae*, 9, 5 (ed. G. Heil, A. M. Ritter, ll. 5.8.11).

²⁵ Vedi *infra* il § 4. Sul tema della visione di Dio, cfr. ad es. Agostino, *Vedere Dio (lettera 147)*, traduzione, introduzione e note a cura di G. Catapano, Roma 2019. Agostino abbandonò presto l'idea, presente nei *Soliloquia* (I, vi, 13-vii, 14; ed. CSEL, vol. LXXXIX, pp. 21-23), che Dio fosse visibile *direttamente* anche in questa vita (cfr. F. X. Winters, *A Note on St. Augustine's View of Man's Knowledge of God during Life*, «The Modern Schoolman», XXXIX, 1962, pp. 383-385; F. Van Fleteren, *Augustine and the Possibility of the Vision of God in This Life*, «Studies in Medieval Culture», XI, 1977, pp. 9-16). L'eccezione che egli ammette per estasi come quelle di Mosè e di Paolo conferma la regola, perché a suo giudizio essi lasciarono momentaneamente questa vita ed ebbero esperienza di quella futura.

²⁶ Su questo termine, cfr. C. Mayer, *Alienatio*, in *Augustinus-Lexikon*, hrsg. von C. Mayer, vol. I, Basel 1986-1994, coll. 228-233.

²⁷ Aug. Hipp., *Qu.*, I, 80: «Quod habent Latini codices: *Expavit autem Isaac pavore magno valde*, Graeci habent: Ἐξέστη ἔκστασιν μεγάλην σφόδρα, ubi tanta commotio intellegitur, ut quaedam mentis alienatio sequeretur. Ipsa enim proprie dicitur extasis».

²⁸ Id., *En. Ps.*, 103/3, 2: «Illo igitur orante facta est illi mentis alienatio, quam Graeci 'ecstasin' dicunt; id est, aversa est mens eius a consuetudine corporali ad visum quemdam contemplandum, alienata a praesentibus».

²⁹ Per l'idea di un'alienazione della mente dalla consueta vita corporea, cfr. Id., *De immortalitate animae*, x, 17 (ed. CSEL, vol. LXXXIX, p. 118, ll. 11-14): «Quibus profecto nunquam hoc visum esset, si ea quae vere sunt et incommutabilia permanent, eodem animo a corporum consuetudine alienato atque purgato videre valuissent»; *De consensu evangelistarum*, IV, x, 20 (ed. CSEL, vol. XLIII, p. 416, ll. 8-9): «mente penitus a consuetudine vitae huius alienata» (tradotto *infra* nella nota 103); *C. Faust.*, XII, 42 (ed. CSEL, vol. XXV.1, p. 370, l. 7): «alienatae mentis ab infra labentibus temporalibus»; *En. Ps.*, 74, 12 (ed. CSEL, vol. XXXIX, p. 1034, ll.

è confermato da numerosi luoghi in cui Agostino precisa esplicitamente che l'*alienatio* mentale è *a sensibus corporis*³⁰ o *a corpore*³¹. Non ogni *alienatio* di cui parla l'Ipponate è di tipo propriamente estatico³²; riguardo a quest'ultima, valga per tutti il passo seguente:

L'estasi, difatti, è un *excessus* della mente, che talvolta capita per sgomento; talaltra, invece, attraverso qualche rivelazione per un'estraniamento dai sensi del corpo, affinché sia mostrato allo spirito ciò che deve essergli mostrato³³.

Nell'estasi rivelativa, l'estraniamento dai sensi ha lo scopo di far sì che lo *spiritus* riceva la *demonstratio* di qualcosa: l'allontanamento dalla percezione corporea comporta uno stato di incoscienza solo relativa, in cui il rapporto cosciente del soggetto con l'ambiente viene interrotto per consentire la percezione spirituale di un oggetto ulteriore. La mente resta attiva, sebbene con un atto di ricezione, ma la sua attività ricettiva si sposta su un piano differente, che nel passo citato è indicato con il termine '*spiritus*'. Quest'ultimo, nel linguaggio di Agostino, a volte è sinonimo di '*mens*', a volte invece indica una facoltà psichica diversa dalla *mens*, quella rappresentativa (ossia l'immaginazione)³⁴.

67-68): «mens alienata erat ab hoc saeculo». Poiché l'estasi agostiniana implica il distacco dalla percezione, non si dà mai per Agostino il caso di un'estasi "estetica", associata alla visione di una bellezza sensibile, e quindi nemmeno di un'estasi "erotica", nella misura in cui la bellezza percepita sia oggetto d'amore. La concentrazione dello sguardo su una cosa particolarmente bella (e amata in quanto tale) fa sì dimenticare momentaneamente le altre cose sensibili, ma non fa propriamente uscire dalla sfera dei sensi: la sensibilità così non viene abbandonata, ma anzi intensificata convogliandola su un unico oggetto. Agostino ammette invece un'alienazione "filosofica" della mente dai sensi, come attesta il brano del *De immortalitate animae* citato sopra. Da questo punto di vista, sarebbe interessante – ma impossibile da svolgere qui – un confronto con Platone (che non usa mai il nome 'ἔκστασις' ma solo il verbo 'ἐξίστημι', in particolare in *Fedro*, 249c e *Menesseno*, 235a). Sul rapporto tra amore della bellezza e filosofia, cfr. Aug. Hipp., *Contra Academicos*, II, iii, 7. Devo all'anonimo revisore il suggerimento di confrontare la concezione agostiniana con il *Fedro* platonico e di tenere conto del prologo al secondo libro del *Contra Academicos*.

³⁰ Id., *Simpl.*, II, i, 1: «[...] per demonstrationem in extasi – quod Latini nonnulli pavorem interpretantur, mirum si proprie, sed vicine tamen –, cum fit mentis alienatio a sensibus corporis»; *Gn. litt.* XII, v, 14: «anima [...] in extasi a sensibus corporis alienata»; XII, xi, 24 (p. 394, ll. 21-22): «alienatus a corporis sensibus»; XII, xii, 25 (p. 395, ll. 12-13): «mente a sensibus corporis alienata»; XII, xii, 26 (p. 396, ll. 23-24): «illa quae extasis dicitur alienato prorsus animo a sensibus corporis»; XII, xxii, 45 (p. 412, l. 16): «[...] ut a carnis sensibus alienaretur»; XII, xxiii, 49 (p. 415, l. 27): «alienatur ab omni corporis sensu»; XII, xxvi, 43 (p. 419, l. 7): «spiritu a sensibus corporis alienato»; XII, xxvii, 55 (p. 422, l. 9): «alienatus a carnalibus sensibus»; *Contra Iulianum*, IV, 66 (ed. *PL*, vol. XLIV, col. 771, l. 6): «[...] alienetur a corporis sensibus».

³¹ Id., *Gn. litt.* XII, v, 14 (p. 386, l. 16): «ipsa a corpore alienatio»; XII, xxviii, 56 (p. 422, ll. 23-24): «ab omni corpore et similitudine corporis alienata».

³² Cfr. ad es. ivi, XII, xvii, 35 («*mentis alienatio*» come possessione demoniaca).

³³ Id., *En. Ps.*, 67, 36: «Ecstasis namque est mentis excessus, quod aliquando pavore contingit; nonnunquam vero per aliquam revelationem alienatione mentis a sensibus corporis, ut spiritui quod demonstrandum est demonstratur».

³⁴ Per questi e altri significati, cfr. J. Lagouanère, *Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin. Formes et genèse d'une conceptualisation*, Paris 2012, pp. 254-283; C. Tornau, *Spiritus*, in *Augustinus-Lexikon*, hrsg. von R. Dodaro, C. Mayer (†), C. Müller, vol. V, fasc. 3/4, Basel 2021, coll. 551-559.

La visione che l'animo umano ha in un'estasi, in effetti, secondo il nostro autore può essere di due tipi: intellettuale, cioè mentale in senso stretto, oppure spirituale, cioè rappresentativa/immaginativa. Prima di esaminare questi diversi tipi di visione estatica e i loro rapporti con le visioni profetica e beatifica, è bene ripercorrere i lineamenti essenziali della teoria agostiniana dei tre generi di visione.

2. I generi di visione

Com'è noto, in una lunghissima sezione del dodicesimo libro del *De Genesi ad litteram* (XII, vi, 15-xxxii, 59)³⁵, nel contesto dell'interpretazione dell'estasi paolina secondo 2 *Cor* 12,2-4, Agostino distingue, gerarchizza e descrive articolatamente tre generi di visione, che egli denomina "corporale", "spirituale" e "intellettuale"³⁶.

Il primo, dunque, lo chiamiamo "corporale", poiché è percepito mediante il corpo e si manifesta ai sensi del corpo; il secondo "spirituale": tutto ciò che non è corpo e tuttavia è qualcosa, infatti, senz'altro giustamente è chiamato "spirito", e di certo l'immagine di un corpo assente, benché sia simile a un corpo, non è un corpo, né è lo sguardo medesimo con cui è scorta; il terzo, infine, "intellettuale", da "intelletto", poiché, per la novità stessa del vocabolo, sarebbe del tutto irragionevole che lo dicessimo "mentale", da "mente"³⁷.

I tre generi di visione corrispondono a tre generi di oggetti che in qualche modo possono dirsi "visti": i corpi, le loro immagini e le cose incorporee. I corpi sono visti con gli occhi o percepiti con qualche altro organo di senso corporeo, quando sono presenti; vederli equivale a sentirli. Le immagini dei corpi invece sono viste con l'immaginazione (qui chiamata 'spirito'), quando i corpi stessi

³⁵ Su questa sezione, cfr. E. Moro, *Introduzione a La Genesi alla lettera*, in Agostino, *Commenti alla Genesi: La Genesi contro i manichei – Libro incompiuto sulla Genesi alla lettera – La Genesi alla lettera*, Testo latino a fronte, Prefazione e note al testo latino di G. Catapano, Introduzione ai singoli commenti, traduzione, note e apparati di E. Moro, Milano 2018, pp. 443-453; Id., *Utilizzare la filosofia per interpretare la creazione? Agostino di Ippona esegeta della Genesi*, «Forum. Supplemento to Acta Philosophica», IV (2018), pp. 191-214 [<http://forum-phil.pusc.it/article/view/157/96>]: 201-203. Sull'intero libro XII, cfr. M. Drever, *De Genesi ad litteram 12: Paul and the Vision of God*, in J. Brachtendorf, V. H. Drecoll (Hg.), *Augustinus, De Genesi ad litteram. Ein kooperativer Kommentar*, Tübingen-Paderborn 2021, pp. 313-328.

³⁶ Sulla teoria agostiniana dei tre generi di visione, enunciata fin dal *Contra Adimantum* (xxviii, 2; ed. CSEL. vol. XXV.1, p. 188, l. 23-p. 190, l. 17), cfr. G. Madec, *Savoir c'est voir. Les trois sortes de "vues" selon Augustin*, in Id., *Lectures Augustiniennes*, Paris 2001, pp. 221-239 e in *Voir les dieux, voir Dieu*, sous la direction de F. Dunand et F. Boespflug, Strasbourg 2002 (<https://books.openedition.org/pus/11634?lang=it>), pp. 123-139; J. Lagouanère, *Vision spirituelle et vision intellectuelle chez saint Augustin. Essai de topologie*, «Bulletin de littérature ecclésiastique», CVIII (2007), pp. 509-538; Id., *Intériorité et réflexivité* cit., pp. 259-276.

³⁷ Aug. Hipp., *Gn. litt.* XII, vii, 16 (p. 388, ll. 5-11): «Primum ergo appellemus corporale, quia per corpus percipitur et corporis sensibus exhibetur; secundum spiritale: quidquid enim corpus non est et tamen aliquid est, iam recte spiritus dicitur et utique non est corpus, quamvis corpori similis sit, imago absentis corporis, nec ille ipse obtutus, quo cernitur; tertium vero intellectuale ab intellectu, quia mentale a mente ipsa vocabuli novitate nimis absurdum est ut dicamus» (trad. di E. Moro in Agostino, *Commenti alla Genesi*, p. 1271).

sono assenti; vederle equivale a immaginare i corpi, a rappresentarsi dentro di sé, ovvero, come dice Agostino, a cogitarli. Le cose incorporee, infine, come ad esempio l'amore, sono viste con la mente, intesa in senso stretto come intelletto; vederle equivale a capirle o a contemplarle³⁸.

Le immagini hanno uno statuto intermedio tra i corpi e le cose incorporee: a differenza dei corpi, esse non sono corporee, e in questo sono simili alle cose incorporee; diversamente da queste ultime, però, esse sono rappresentazioni somiglianti (*similitudines*) di corpi e non possiedono una realtà indipendente dall'atto di vederle (pur essendo distinte da questo)³⁹. In quanto spirituali, le immagini dei corpi sono ontologicamente superiori ai corpi stessi e non sono affatto prodotte dai corpi nello spirito, ma sono prodotte dallo spirito in se stesso (o da uno spirito su un altro spirito), in maniera mirabilmente rapida⁴⁰. Non è vero che la visione spirituale non possa prodursi senza quella corporale; è vero anzi il contrario. E siccome la visione spirituale è oggetto di giudizio da parte della visione intellettuale, ma non viceversa, ne segue che l'ordine gerarchico ascendente dei tre generi di visione è: corporale-spirituale-intellettuale⁴¹.

³⁸ Un'identica classificazione dei generi di oggetti visibili si legge in Id., *Ep.*, 120, ii, 11 (ed. CSEL, vol. XXXIV.2, p. 713, l. 17-p. 714, l. 4): «Essendovi quindi tre generi di cose che vengono viste – il primo è quello delle cose corporali, come sono ad esempio il cielo e la terra e tutto ciò che in essi il senso corporeo scorge e tocca; il secondo è simile alle cose corporali, come sono ad esempio le cose che immaginiamo cogitandole nello spirito od osserviamo come se fossero corpi ricordandole o dimenticandole, da cui derivano anche le visioni che nel sonno o in qualche *excessus* della mente si introducono come se fossero dotate di queste grandezze spaziali; il terzo è distinto sia dal primo che dal secondo, in modo tale da non essere un corpo né da avere alcuna somiglianza con il corpo, come è ad esempio la sapienza, che viene contemplata comprendendola con la mente e nella cui luce si giudica secondo verità di tutte queste cose –, in quale di questi generi bisogna credere che sia questa Trinità che vogliamo conoscere?».

³⁹ Cfr. Id., *Gn. litt.* XII, xxiv, 51: «Credo infatti che non sia inappropriato che ciò che non è certamente corpo, ma è simile a un corpo, venga detto intermedio tra ciò che è realmente corpo e ciò che non è né corpo né simile a un corpo» (trad. Moro, p. 1331).

⁴⁰ Cfr. ivi, XII, xvi, 33. Stupefacente è non solo la velocità con cui l'immagine viene formata, ma anche la capacità stessa di formare immagini incorporee di cose corporee. Poiché tuttavia ciò avviene frequentemente nei sogni, il fatto non suole destare stupore. Cfr. ivi, xviii, 40; *An. et or.*, IV, 17, 25.

⁴¹ Cfr. Id., *Gn. litt.* XII, xxiv, 51: «La visione spirituale, infatti, è superiore rispetto a quella corporale, e a sua volta quella intellettuale è superiore rispetto a quella spirituale. Non può esservi infatti visione corporale senza quella spirituale, dal momento che nel medesimo istante in cui un corpo viene toccato con il senso del corpo si produce anche nell'animo qualcosa di natura tale da non essere identico all'oggetto percepito, ma da essergli simile: se ciò non si producesse, non vi sarebbe neppure quella percezione con cui si percepiscono le realtà esterne circostanti. Non è infatti il corpo a percepire, ma l'anima per mezzo del corpo, servendosi come di un messaggero per formare in se stessa ciò che le viene annunciato dall'esterno. La visione corporale, quindi, non può prodursi se non si produce al contempo anche la visione spirituale; non si distingue, però, se non una volta che il senso sia stato distolto dall'oggetto corporeo, in modo che ciò che veniva visto per mezzo del corpo lo si ritrovi nello spirito. La visione spirituale, contrariamente, può prodursi anche senza quella corporale, quando nello spirito appaiono le somiglianze dei corpi assenti, e molte altre ne sono plasmate secondo il suo volere, o si mostrano indipendentemente dal suo volere. Parimenti, la visione spirituale necessita di quella intellettuale per essere giudicata, mentre la visione intellettuale non necessita di questa spirituale, che le è inferiore. E pertanto, la visione corporale è subordinata a quella spirituale, ed entrambe lo sono a quella intellettuale» (trad. Moro, pp. 1329-1331).

Una situazione tipica in cui si vedono immagini è quella onirica, alla quale Agostino associa spesso quella estatica⁴². Queste forme di esperienza hanno in comune l'incapacità di distinguere le immagini dai corpi che esse rappresentano⁴³. Come chi sogna o chi è in preda ad allucinazioni nel delirio⁴⁴, anche chi ha una visione estatica di genere spirituale ha l'impressione erronea di percepire oggetti esterni; solo dopo essere rientrato nell'uso dei sensi il soggetto si rende conto che quelle che vedeva erano solamente immagini⁴⁵.

Non tutte le visioni spirituali sono come quelle dei sogni e dell'estasi. È possibile, infatti, cogitare per immagini («*imaginaliter*»⁴⁶) corpi assenti – sia mediante il ricordo di quelli noti che mediante l'immaginazione di quegli ignoti – continuando a percepire corpi presenti e distinguendo chiaramente questi corpi reali dalle loro immagini rappresentate spiritualmente. Ciò accade in soggetti svegli e con la mente non estraniata dai loro sensi corporei. Altre volte, invece, a causa di una concentrazione eccessiva, di uno stato morboso come una febbre elevata o della congiunzione con spiriti buoni (angeli) o malvagi (demòni), si possono avere contemporaneamente visioni corporali e visioni spirituali senza essere in grado di distinguerle tra loro⁴⁷. Ci sono infine dei casi, che sono appunto quelli dell'estasi, in cui la visione corporale è completamente disattivata:

Quando però l'attenzione dell'animo è totalmente distolta e rapita dai sensi del corpo, si è soliti allora parlare piuttosto di "estasi". In quel frangente, qualunque corpo sia presente, anche con gli occhi ben aperti non lo si vede affatto, né si ode assolutamente alcuna parola: lo sguardo dell'animo è totalmente concentrato o sulle

⁴² Cfr. Id., *C. Faust.* XV, 6 («in somnio vel in extasi»); *Trin.* X, vi, 8 («dormientibus aut furentibus aut in aliqua extasi»); *Gn. litt.* VIII, xxv, 47 («in somnis vel in aliquo excessu spiritus»); VIII, xxvii, 49 («sive in somnis sive in extasi»); IX, ii, 3 («utrum in somnis aut in extasi»); XII, ii, 3 («vel in somnis vel in extasi»); XII, xii, 26 («sive in somnis sive in extasi»); XII, xviii, 40 («somniautum vel etiam in extasi»); *Qu.* III, 29 («sive somniorum sive quarumque in extasi figurarum»); *An. et or.* IV, xvii, 25 («sive in somno sive in extasi»); IV, xxi, 35 («in somnis vel in extasi»); *Epistulae*, 80, 3 («vel somnii vel excessus mentis quae dicitur exstasis»); 147, xix, 47 («in somnis vel in extasi»). Sulla concezione agostiniana del sonno, cfr. M. Dulaey, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris 1973.

⁴³ Cfr. Aug. Hipp., *Trin.* X, vi, 8; *Gn. litt.* XII, ii, 3; XII, xiv, 30; *Civ.* XXI, 10.

⁴⁴ Cfr. Id., *Trin.* X, vi, 8: «Difatti in essa [*scil.* nella mente] vige il giudizio per distinguere il corpo che lascia fuori dall'immagine che di esso porta con sé, tranne quando le medesime immagini vengono espresse come se fossero sentite fuori invece che pensate dentro (*non intus cogitentur*), come accade di solito a quelli che dormono o sono fuori di sé (*furentibus*), o in qualche estasi (*in aliqua extasi*)» (Agostino, *La Trinità*, testo latino a fronte, Saggio introduttivo e note al testo latino di G. Catapano, Introduzione, note e apparati di B. Cillerai, Milano 2012, p. 573).

⁴⁵ Id., *Gn. litt.* XII, ii, 3: «Quando infatti nei sogni o nell'estasi si formano le immagini dei corpi, esse non vengono affatto distinte dai corpi, se non nel momento in cui l'uomo, tornato ai sensi del corpo, riconosce d'esser stato tra quelle immagini che non coglieva con i sensi del corpo» (trad. Moro, p. 1255).

⁴⁶ Id., *Gn. litt.* XII, xii, 25 (p. 395, l. 14).

⁴⁷ Cfr. *ivi*, XII, xix, 41; XII, xxiii, 49.

immagini dei corpi con una visione spirituale, o sulle realtà incorporee concepite senza alcuna immagine corporea con una visione intellettuale⁴⁸.

L'estraniamento dai sensi che caratterizza la condizione estatica è tale che in questa ogni visione corporale viene sospesa. Ciò accade, tuttavia, perché il *contuitus* dell'animo è totalmente impegnato nella visione spirituale o in quella intellettuale, cioè in atti visivi di ordine superiore.

Agostino dedica ampio spazio nella sua trattazione alla descrizione delle cause e dei tipi della visione spirituale⁴⁹. Le cause hanno origine talvolta nel corpo e talvolta nello spirito. Quelle che hanno origine nel corpo possono essere fisiologiche, come il sonno, oppure patologiche, come il delirio o il coma⁵⁰. Il corpo comunque non ha il potere di far apparire le immagini, perché non può formare nulla di spirituale; le immagini derivano invece dall'anima stessa, e in tal caso sono mere *phantasiae*, oppure sono poste innanzi all'anima affinché essa le contempi, e allora si tratta di *ostensiones*⁵¹. Più precisamente, l'incapacità di distinguere tra le immagini dei corpi e i corpi stessi in questi casi dipende da un impedimento fisico in sede centrale, cioè cerebrale; un impedimento in sede periferica, cioè nell'organo di senso, non produce un tale effetto, come dimostra l'esempio dei ciechi, i quali sono consapevoli che stanno "vedendo" non con gli occhi ma con lo spirito⁵². Quando invece le cause della visione spirituale hanno origine in uno spirito, il soggetto, sveglio e fisicamente sano, viene "rapito" in un'estraniamento dai sensi parziale oppure totale⁵³. Se a rapirlo è uno spirito malvagio, che agisce per ingannare, il soggetto diventa un indemoniato, oppure un invasato o un falso profeta; se invece è uno spirito buono, che agisce per istruire⁵⁴, il soggetto può diventare un profeta vero, qualora alla sua visione si aggiunga anche la comprensione di ciò che vede⁵⁵ (su ciò ci soffermeremo nel prossimo paragrafo). Agostino ritiene estremamente probabile che le visioni spirituali ottenute per rapimento da parte di uno spirito buono abbiano sempre un significato, a differenza delle altre, che non sempre ce l'hanno⁵⁶.

Delineato in sintesi questo quadro generale, possiamo ora analizzare più in particolare le visioni spirituali che si producono nell'estasi.

⁴⁸ Ivi, XII, xii, 25 (p. 396, ll. 5-12): «Quando autem penitus avertitur atque abripitur animi intentio a sensibus corporis, tunc magis dici extasis solet. Tunc omnino quaecumque sint praesentia corpora etiam patentibus oculis non videntur nec ullae voces prorsus audiuntur: totus animi contuitus aut in corporum imaginibus est per spiritalem aut in rebus incorporeis nulla corporis imagine figuratis per intellectualem visionem» (trad. Moro, p. 1287).

⁴⁹ Cfr. Ivi, XII, xviii, 39-xxiii, 49.

⁵⁰ Ivi, XII, xxi, 41. Cfr. E. Moro, *La data impossibile sul dollaro. Agostino sulle visioni spirituali di origine corporea*, «Forum. Supplements to Acta Philosophica», V (2019), pp. 211-231 [http://forum-phil.pusc.it/article/view/181/120].

⁵¹ Aug. Hipp., *Gn. litt.*, XII, xx, 42.

⁵² Ivi, XII, xx, 43.

⁵³ Vedi *supra* la nota 47.

⁵⁴ Ivi, XII, xiv, 29: «[...] gli spiriti buoni istruiscono e quelli malvagi ingannano» (trad. Moro, p. 1293).

⁵⁵ Ivi, XII, xix, 41.

⁵⁶ Ivi, XII, xii, 26; xxii, 45.

3. Estasi, visione spirituale e profezia

L'esempio principale di visione spirituale estatica addotto da Agostino è quello di Pietro a Giaffa secondo la narrazione degli *Atti degli apostoli*. Introducendo il racconto, il testo sacro effettivamente dice che «avvenne su di lui un'estasi» («ἐγένετο ἐπ' αὐτὸν ἔκστασις», *At* 10,10) e che egli «contemplò» («θεωρεῖν», 10,11) il cielo aperto e un vaso che scendeva, simile a una grande tela, in cui c'era ogni specie di quadrupedi, rettili e volatili. L'apostolo non solo ebbe questa visione, ma anche udì una voce che lo invitava a uccidere e mangiare quegli animali; essendosi rifiutato di farlo e avendo dichiarato di non aver mai mangiato nulla di profano e impuro, fu ammonito da quella voce a non considerare profano ciò che Dio ha purificato. Questo episodio, secondo Agostino, ha i tratti tipici di una visione estatica di genere spirituale, perché accade durante un'estraniamento della mente dai sensi, in cui il soggetto confonde le immagini viste per oggetti reali⁵⁷ e non ha l'immediata comprensione di ciò che vede e ode spiritualmente.

Pietro, in uno stato di estraniamento della mente, vide un recipiente, legato a quattro corde, che veniva calato dal cielo, colmo d'animali di vario genere, quando udì anche una voce: «*Uccidi e mangia*». [...] Mentre dunque, estraniato dai sensi del corpo, vedeva quel recipiente, nello spirito udiva anche quelle parole: *Uccidi e mangia*, e: *Ciò che Dio ha purificato, tu non dirlo profano*. Tornato poi ai sensi del corpo, ciò che di visto e udito aveva conservato nella memoria, nello spirito stesso lo scorgeva col pensiero. Tutte queste cose non erano corporee, ma immagini di realtà corporee, sia quando in un primo momento furono viste nello stato stesso di estraniamento, sia quando furono poi ricordate e pensate. Quando invece si discuteva e si cercava affinché quei segni venissero compresi, era quello un atto della mente che si sforzava d'intenderli, ma senza risultato [...]»⁵⁸.

L'interpretazione agostiniana dell'estasi di Pietro è interessante per almeno due ragioni. La prima è che la "visione" spirituale può avere per oggetto non solo immagini visive, ma anche immagini sonore: la voce che parlò a Pietro, infatti, per Agostino non fu percepita con gli orecchi ma con lo spirito, mentre la mente dell'apostolo era ancora estraniata dai sensi. Pertanto, è possibile che la rivelazione estatica abbia una forma verbale, sicché l'estasi può essere una delle situazioni in cui Dio parla all'uomo, così come può aver parlato ad Adamo ed

⁵⁷ Cfr. *ivi*, XII, xiv, 30.

⁵⁸ *Ivi*, XII, xi, 24 (p. 394, ll. 11-13.21-27; p. 395, ll. 1-3): «Vidit Petrus in alienatione mentis vas quattuor lineis alligatum submitti de caelo, plenum variis animalibus, cum audivit et vocem: *Macta et manduca*. [...] Cum ergo illum discum videret alienatus a corporis sensibus, et illas voces *Macta et manduca* et *Quae deus mundavit, tu communia ne dixeris* in spiritu audiebat. Redditus autem corporis sensibus id ipsum, quod visum atque auditum memoria tenuerat, in eodem spiritu cogitando cernebat. Quae omnia non corporalia, sed corporalium imagines erant, sive cum primum in ipsa alienatione visae sunt sive cum postea recordatae atque cogitatae. Cum vero disceptabatur et requirebatur, ut illa signa intellegerentur, mentis erat actio conantis, sed deerat effectus [...]» (trad. Moro, pp. 1283-1285).

Eva nell'Eden. Anzi, persino le immagini visive, in quanto rivelative, possono essere un modo in cui Dio "parla"⁵⁹:

Quando parla invece alle creature che non possono intendere la sua parola, Dio non parla se non attraverso una creatura, o solamente spirituale, nei sogni o nell'estasi, con un'immagine somigliante di realtà corporee, oppure anche attraverso la stessa creatura corporea, quando ai sensi del corpo o appare una qualche forma o risuonano delle voci⁶⁰.

O forse mediante un angelo, con sembianze di voci corporee, fu fatta a questo proposito una qualche rivelazione all'uomo stesso nell'uomo stesso, nonostante la Scrittura non abbia detto se ciò sia avvenuto in sogno o in estasi? È così, infatti, che di solito avvengono queste cose⁶¹.

O forse anche così [Dio parlava ai progenitori], come avviene mediante una creatura, sia nell'estasi dello spirito con immagini corporee sia con una qualche sembianza fatta presente ai sensi del corpo, perché sia possibile vederlo o udirlo, come abitualmente si vede Dio alla presenza dei suoi angeli, o lo si ode risuonare attraverso una nube⁶².

Il fatto che Dio parli anche nell'estasi mediante immagini conferisce a queste ultime un significato, poiché le rende segni analoghi a quelli del comune linguaggio verbale. Solo quando questo significato viene inteso si può parlare di una visione estatica "profetica" da tutti i punti di vista. Questa è la seconda ragione di interesse dell'estasi di Pietro così come è interpretata da Agostino. Una visione spirituale avuta in un'estasi rivelativa è pienamente profetica solamente se, oggettivamente, ha un significato profetico e se, soggettivamente, è accompagnata da una visione intellettuale con cui esso viene compreso. In questo senso, l'estasi di Pietro non fu totalmente profetica, perché Pietro nel suo *mentis excessus* non capì che stava ricevendo una rivelazione né tantomeno ne comprese il significato, vale a dire non intese che non si deve chiamare "profano" o "impuro" nessun essere umano (profezia del battesimo dei pagani), come capì soltanto dopo (*At* 10,28). Nel corso della sua estasi, Pietro non fu profeta in senso pieno, come non lo furono il faraone e Nabucodonosor nei loro sogni, i quali furono invece interpretati rispettivamente da Giuseppe e Daniele⁶³. A tal punto

⁵⁹ Cfr. *Id.*, *S.* 12, 4, in cui Agostino indica come esempio del modo estatico in cui Dio può parlare all'uomo proprio la visione di Pietro.

⁶⁰ *Id.*, *Gn. litt.*, VIII, xxvii, 49 (p. 266, ll. 10-15): «Illis autem, qui eam capere non possunt, cum loquitur deus, non nisi per creaturam loquitur aut tantummodo spiritalem sive in somnis sive in extasi in similitudine rerum corporalium aut etiam per ipsam corporalem, dum sensibus corporis vel aliqua species adparet vel insonant voces» (trad. Moro, p. 1017).

⁶¹ *Ivi*, IX, ii, 3 (p. 270, ll. 7-10): «An aliqua de hac re ipsi homini in ipso homine per angelum est facta revelatio in similitudinibus vocum corporalium, quamvis tacuerit scriptura, utrum in somnis an in extasi? Ita enim fieri haec solent» (trad. Moro, p. 1027).

⁶² *Ivi*, XI, xxiii, 43 (p. 367, ll. 11-15): «[...] fortassis etiam illo qui fit per creaturam sive in extasi spiritus corporalibus imaginibus sive ipsis sensibus corporis aliqua specie praesentata vel ad videndum vel ad audiendum, sicut in angelis suis solet videri deus vel sonare per nubem» (trad. Moro, p. 1227).

⁶³ Cfr. *Gn* 41,1-36; *Dn* 2,1-45.

il dono della profezia è legato alla visione intellettuale, che Giuseppe lo ricevette senza avere le visioni oniriche di cui svelò il significato, e in ciò fu più “profeta” del faraone⁶⁴. Profeta in massimo grado, tuttavia, è chi vede spiritualmente una certa immagine e contemporaneamente ne vede intellettualmente il significato profetico, come capitò a Daniele:

È meno profeta, dunque, chi, mediante le immagini delle realtà corporee, vede nello spirito solamente i segni stessi delle cose che vengono significate, e più profeta chi è stato dotato solamente della loro comprensione. Massimamente profeta, però, è colui che eccelle per il possesso di entrambe le cose, cosicché sia vede nello spirito le somiglianze che significano le realtà corporee sia le comprende grazie alla vivacità della mente: fu saggiata e messa alla prova, ad esempio, la superiorità di Daniele, il quale al re sia disse ciò che aveva visto in sogno sia chiari quale ne fosse il senso⁶⁵.

Tanto la profezia minima quanto quella media e quella massima sono effetto dell'azione dello Spirito Santo sull'animo umano. Nella prima questione del secondo libro *Ad Simplicianum*, Agostino riassume i vari modi in cui lo Spirito può rendere qualcuno “profeta”, inserendo tra questi anche l'estasi. Più precisamente, l'estasi a cui Agostino fa riferimento in tale contesto è quella rivelativa in cui si ha una visione spirituale; essa è una delle due modalità (l'altra è costituita dai sogni) in cui lo Spirito “in-forma” lo spirito (cioè l'immaginazione) degli uomini. Il passo è lungo ma merita di essere riportato, perché è il testo agostiniano più chiaro e completo sul rapporto tra estasi e profezia:

[Lo Spirito] non influisce su tutti nel medesimo modo, ma su alcuni mediante un'in-formazione dello spirito dei medesimi esseri umani, dove vengono mostrate immagini di cose; su altri mediante il frutto della mente fino alla comprensione; su altri con entrambe le ispirazioni; su altri persino senza che ne siano consapevoli. Ma mediante un'in-formazione dello spirito in due modi: o mediante i sogni, come non solo moltissimi santi, ma anche il faraone e il re Nabucodonosor, [i quali] videro ciò che nessuno di loro era in grado di comprendere, ma che entrambi avevano potuto vedere; oppure mediante una dimostrazione nell'estasi – che qualche latino traduce ‘sgomento’, e sarebbe strano se questa traduzione fosse appropriata, però comunque si avvicina –, quando si produce un'estraniamento della mente dai sensi del corpo, affinché lo spirito dell'uomo, preso dallo Spirito divino, sia libero di cogliere e mirare immagini, come a Daniele fu mostrato quello che non comprendeva, e a Pietro quel vaso calato dal cielo con quattro fili; difatti anche lui venne a conoscere dopo che cosa raffigurasse

⁶⁴ Cfr. Aug. Hipp., *Gn. litt.*, XII, ix, 20. Sul concetto agostiniano di profezia, cfr. M. Dulaey, *Prophetae, prophetia*, in *Augustinus-Lexikon*, hrsg. von R. Dodaro, C. Mayer, C. Müller, vol. IV, Basel 2012-2018, coll. 939-951. Per una lettura della posizione di Agostino rispetto al pensiero latino altomedievale, cfr. R. de Filippis, *Prophecy, Prophets and the Problem of Truth in Latin Late Antiquity and the Early Middle Ages*, in *Prophecy and Prophets in the Middle Ages*, a cura di A. Palazzo e A. Rodolfi, Tarnuzze-Impruneta (Firenze) 2020, pp. 121-140.

⁶⁵ Aug. Hipp., *Gn. litt.* XII, xix, 20 (p. 391, ll. 17-24): «Minus ergo propheta, qui rerum, quae significantur, sola ipsa signa in spiritu per rerum corporalium imagines videt, et magis propheta, qui solo earum intellectu praeditus est; sed maxime propheta, qui utroque praecellit, ut et videat in spiritu corporalium rerum significativas similitudines et eas vivacitate mentis intellegat, sicut Danihelis excellentia temptata est et probata qui regi et somnium, quod viderat, dixit et, quid significaret, aperuit» (trad. Moro, p. 1277).

quella dimostrazione. Mediante il frutto della mente fino alla comprensione, invece, in un solo modo, quando viene rivelato che cosa significhino e a che cosa si riferiscano queste cose stesse che vengono mostrate per immagini, e questa è una profezia più certa; difatti l'Apostolo chiama di più 'profezia' questa⁶⁶, come Giuseppe meritò di comprendere ciò che il faraone meritò soltanto di vedere, e Daniele espone al re ciò che questi scorge e ignora. Quando invero la mente subisce un influsso in maniera tale da non comprendere le immagini delle cose con un esame congetturale, ma da mirare le cose stesse, così come si comprendono la sapienza e la giustizia e ogni forma incommutabile e divina, ciò non ha a che vedere con la profezia di cui stiamo trattando ora. Vengono invece dotati di entrambi i doni della profezia coloro che sia vedono le immagini nello spirito, sia comprendono nello stesso tempo che valore esse abbiano, o almeno vengono in-formati con discorsi evidenti durante la dimostrazione stessa, così come certe cose vengono esposte nell'*Apocalisse*. Lo spirito di profezia, invece, influisce su persone inconsapevoli; ad esempio, Caifa, essendo pontefice, profetizzò riguardo al Signore che era conveniente che uno solo morisse per tutta quanta la nazione⁶⁷, mentre intendeva altro nelle parole che diceva e non sapeva che non le stava dicendo da se stesso⁶⁸.

Il passo è importante anche perché esclude che si possa parlare, in questo contesto, di 'profezia' quando si ha una comprensione di attributi divini come la sapienza e la giustizia⁶⁹ (e delle idee divine, qualora siano queste le *species* inalterabili di cui si parla⁷⁰). La profezia è sì, nelle sue accezioni superiori, una

⁶⁶ Cfr. *Rm* 12,6; 1 *Cor* 12,10; 13,2; 14,1.5.22.39.

⁶⁷ *Gv* 11,51.

⁶⁸ Aug. Hipp., *Simpl.*, II, i, 1 (p. 58, l. 36-p. 60, l. 67): «Afficit autem non omnes eodem modo; sed alios per informationem spiritus eorum hominum, ubi rerum demonstrantur imagines, alios per fructum mentis ad intelligentiam, alios utraque inspiratione, alios etiam nescientes. Sed per informationem spiritus duobus modis: aut per somnia, sicut non solum plerique sancti, sed et farao et Nabuchodonosor rex vidit quod nemo eorum intellegere valebat, sed tamen videre uterque potuerat; aut per demonstrationem in extasi – quod Latini nonnulli pavorem interpretantur, mirum si proprie, sed vicine tamen –, cum fit mentis alienatio a sensibus corporis, ut spiritus hominis divino spiritu adsumptus capiendis atque intuendis imaginibus vacet, sicut Daniheli demonstratum est quod non intellegebat, et Petro illud vas summissum de caelo quattuor lineis; nam et ipse, quid illa demonstratio figuraret, postea cognovit. Per fructum autem mentis ad intelligentiam uno modo, cum haec ipsa quae demonstrantur imaginibus quid significant et quo pertineant revelatur, quae certior prophetia est, nam magis ipsam vocat apostolus prophetiam, sicut Iosef meruit intellegere quod farao nonnisi videre, et Daniel exponit regi quod ille cernit et nescit. Cum vero ita mens afficitur, ut non rerum imagines coniecturali examinatione intellegat, sed res ipsas intueatur, sicut intellegitur sapientia et iustitia omnisque incommutabilis et divina species, ad prophetiam de qua nunc agimus non pertinet. Utroque autem munere prophetiae donantur, qui et rerum imagines in spiritu vident, et quid valeant simul intellegunt, aut certe manifestis locutionibus in ipsa demonstratione informantur, sicut in *Apocalypsi* quaedam exponuntur. Nescientes autem afficit prophetiae spiritus, sicut Caifas, cum esset pontifex, prophetavit de domino quod expediret unum mori pro tota gente, cum aliud in verbis quae dicebat attenderet, quae non se a se ipso dicere nesciebat».

⁶⁹ Sapienza e giustizia sono attribuiti della natura divina e pertanto comuni alle tre Persone della Trinità (cfr. Id., *Trin.* XV, iv, 6-vii, 13 per la sapienza; ivi, XV, v, 7 per la giustizia); essi inoltre sono 'appropriazioni' del Figlio (come dirà la teologia trinitaria posteriore), ossia in certi casi indicano la seconda Persona (sulla base di 1 *Cor* 1,24.30: cfr. ivi, VII, i, 1-iii, 6).

⁷⁰ Cfr. Id., *De diversibus quaestionibus octoginta tribus*, 46, 2 (ed. CCSL, vol. 44.A, p. 71, ll. 21-22): «Ideas igitur Latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum et verbo transferre videamur». Agostino tuttavia preferisce chiamarle '*rationes*': cfr. *ibid.*; G. Catapano, *Ratio*, in *Augustinus-Lexikon*, hrsg. von R. Dodaro, C. Mayer, C. Müller, vol. IV cit., coll. 1069-1084.

forma di comprensione, ma l'oggetto del comprendere deve comunque essere il significato di determinate immagini, viste spiritualmente dal profeta stesso o da qualcun altro. In altre parole, la profezia è sempre collegata a una visione spirituale, benché la visione spirituale senza la comprensione del suo oggetto sia "profezia" soltanto nel senso più debole del termine. Inoltre, si può aggiungere che le immagini hanno significato profetico solo se i corpi di cui sono immagini simboleggiano cose future. La visione profetica, per essere tale, deve avere un valore predittivo: per questo essa non può avere per oggetto realtà eterne come gli attributi divini. Non a caso, nel *De trinitate* Agostino accosta i profeti agli indovini, nella misura in cui entrambe queste categorie predicano il futuro trovandosi in uno stato di estraniamento dai loro sensi⁷¹, anche se le cause di tale estraniamento sono diverse⁷². A livello esegetico, il senso "profetico" della Scrittura per Agostino è esattamente quello secondo cui vengono preannunciate le cose che accadranno⁷³.

La giustizia, oltre ad essere un attributo divino "appropriato" al Figlio (vedi *supra* la nota 69), ha anche un'«*incommutabilis forma*» contemplabile in Dio (cfr. Aug. Hipp., *Trin.* VIII, ix, 13; Sant'Agostino, *La giustizia*, a cura di G. Catapano, Roma 2004, pp. 6-9). Sulla possibilità di contemplare le cause degli eventi futuri nel Verbo grazie a un'elevazione speciale da parte dello Spirito Santo, cfr. Aug. Hipp., *Trin.* IV, xvii, 23; G. Catapano, *Inidonei a vedere il futuro in Dio. La critica di Agostino ai filosofi nel libro IV del De trinitate*, «Medioevo», XLI (2016), pp. 171-185.

⁷¹ Cfr. Aug. Hipp., *Trin.*, XI, iv, 7: «Ma c'è molta differenza fra il caso in cui, essendo i sensi del corpo sopiti come in chi dorme, o turbati rispetto alla compagine interiore come in chi è fuori di sé, o alienati in qualche altro modo come in chi fa divinazioni o profezie, l'attenzione dell'animo si imbatte, per una qualche necessità, in quelle immagini che le vengono incontro o dalla memoria o da qualche altro potere nascosto attraverso certe mescolanze "spirituali" di una sostanza similmente spirituale, e il caso in cui, come accade talvolta a uomini sani e svegli, la volontà, essendo occupata su un pensiero, si distoglie dai sensi e informa lo sguardo dell'animo con varie immagini di cose sensibili come se le cose sensibili stesse venissero percepite» (trad. Cillerai, p. 619: corsivo mio).

⁷² Cfr. *ivi*, IV, xvii, 22: «Ma c'è una bella differenza tra i casi seguenti, cioè se gli eventi futuri si congetturino sulla base dell'esperienza degli eventi passati, così come i medici, prevedendo molte cose, hanno messo anche per iscritto ciò che hanno notato per diretta esperienza, e così come gli agricoltori o anche i marinai preannunciano molte cose – tali cose, infatti, se accadono dopo lunghi intervalli di tempo sono ritenute divinazioni –; oppure se gli eventi che ormai sono in procinto di accadere siano venuti avanti e, visti accadere da lontano, vengano annunciati grazie all'acuto senso di coloro che li vedono – quando lo fanno le potenze dell'aria si crede che facciano delle divinazioni – come nel caso in cui un individuo dalla cima di un monte veda da lontano qualcuno che sta arrivando e l'annunci in anticipo a quelli che abitano lì vicino nella pianura; oppure ancora se dagli angeli santi, ai quali Dio rivela gli eventi per mezzo della sua Parola e sapienza dove risiedono sia gli eventi futuri sia quelli passati, vengano preannunciati ad alcuni uomini, o, uditi da questi ultimi, da loro vengano trasmessi di nuovo ad altri uomini; oppure infine se le menti proprio di alcuni uomini siano trasportate così in alto dallo Spirito Santo da scorgere dentro la stessa cima più elevata delle cose, non per mezzo degli angeli ma da sole, le cause lì presenti degli eventi futuri. In fatti anche le potenze dell'aria odono queste cose, che ad annunciarle siano gli angeli oppure gli uomini, e odono tanto quanto giudica necessario colui a cui sono sottomesse tutte le cose. Molte cose vengono predette anche per una specie di ispirazione e di stimolo dallo spirito di soggetti ignari, come Caifa non seppe quel che disse, ma poiché era un pontefice profetizzò» (trad. Cillerai, pp. 295-297).

⁷³ Cfr. *Id.*, *De Genesi adversus Manichaeos*, II, ii, 3.

In sintesi, la visione estatica spirituale è una visione di immagini di corpi che l'anima ha quando viene distolta dai sensi del corpo in misura maggiore che nei sogni e in misura minore che nella morte; tale visione è profetica quando in essa si comprende che le immagini viste significano eventi futuri:

Pertanto, quando l'anima viene rapita tra quelle visioni simili a realtà corporee che si scorgono con lo spirito, così da essere totalmente distolta dai sensi del corpo, più di quanto lo è comunemente durante il sonno, ma meno di quanto lo è nella morte, spetta allora a un avvertimento e aiuto divino di far sì che essa sappia che non sono corpi quelli che scorge spiritualmente, ma visioni simili a corpi, come accade a coloro che sanno di vedere in sogno anche prima di svegliarsi. Può accadere che in quel frangente si vedano anche cose che avverranno in futuro, in maniera tale da avere la piena consapevolezza che quelle cose, di cui si vedono le immagini presenti, avverranno in futuro, o perché la stessa mente dell'uomo ha ricevuto un aiuto divino o perché qualcuno che figura tra quelle visioni medesime spiega che cosa esse significhino, come a Giovanni veniva spiegato nell'*Apocalisse*; è questa una grande rivelazione [...]⁷⁴.

Un'estasi "profetica" in tutti i sensi, secondo Agostino, fu quella che Dio indusse in Adamo per togliergli una delle costole, secondo *Gen* 2,21 (nel greco dei Settanta: «καὶ ἐπέβαλεν ὁ θεὸς ἕκστασιν ἐπὶ τὸν Ἀδὰμ»). Le parole di *Gen* 2,24 («Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e i due saranno un'unica carne»), che Agostino intende come pronunciate da Adamo dopo la plasmazione di Eva e non come parole del narratore, hanno infatti un valore profetico-predittivo⁷⁵. Il fatto che esse siano state attribuite al Creatore stesso da Gesù secondo *Mt* 19,4-5 sta a indicare che Adamo nell'estasi comprese il futuro che Dio gli rivelò:

E pertanto è giusto intendere che anche l'estasi che Dio pose in Adamo, affinché, colto dal torpore, dormisse, fu posta in lui perché, mediante l'estasi, anche la sua mente divenisse partecipe, per così dire, dell'assemblea degli angeli, ed entrando nel santuario di Dio comprendesse le cose ultime. Quindi, svegliandosi come ricolmo di profezia, vedendo la propria donna condotta al suo cospetto, immediatamente proferì le parole che l'Apostolo rimarca come un grande mistero⁷⁶: *Questo, ora, è osso dalle mie ossa e carne dalla mia carne. Costei sarà chiamata "donna", giacché è stata tratta dal suo uomo. E per questo l'uomo lascerà suo padre e la madre e si unirà alla sua sposa, e saranno due in una sola carne.* Sebbene la Scrittura stessa attesti che queste parole furono pronunciate dal primo uomo, tuttavia nel Vangelo il Signore ha dichiarato che fu Dio a dirle. Ha detto infatti: *Non avete letto che chi fece l'uomo sin dall'inizio li fece maschio e femmina? E disse: «Per questo l'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà alla sua sposa, e saranno due*

⁷⁴ Id., *Gn. litt.* XII, xxvi, 53 (p. 418, l. 23-p. 419, 5): «Quapropter cum rapitur anima in ea visa, quae spiritu cernuntur similia corporalibus, ita ut omnino a sensibus corporis avertatur amplius quam in somno solet, sed minus quam in morte, iam divinae admonitionis est et adiutorii, ut se non corpora, sed visa corporum similia spiritualiter noverit cernere, sicuti qui se in somnis videre, etiam antequam evigilent, sciunt. Ibi si etiam videntur futura, ita ut omnino futura noscantur, quorum imagines praesentes videntur sive ipsa hominis mente divinitus adiuta sive aliquo inter ipsa visa quid significant exponente, sicut in *Apocalypsi* Iohanni exponebatur, magna revelatio est [...]» (trad. Moro, p. 1335).

⁷⁵ Cfr. Id., *Gn. adv. Man.*, II, xiii, 19.

⁷⁶ Ef 5,31-32.

in una sola carne», perché da ciò comprendessimo che a causa dell'estasi che era scesa su Adamo, questi poté dire tali parole per ispirazione divina, come un profeta⁷⁷.

4. Estasi, visione intellettuale e intuizione di Dio

Se per Agostino l'estasi di Pietro è l'esempio tipico di visione estatica spirituale, l'estasi di Paolo è invece l'esempio tipico di visione estatica intellettuale. La lunga esposizione della teoria dei tre generi di visione nel libro XII del *De Genesi ad litteram* è funzionale all'interpretazione del "terzo cielo" a cui Paolo fu rapito secondo *2 Cor* 12,2 come figura del terzo genere di visione, quella appunto intellettuale.

Il confronto tra l'estasi di Pietro e quella di Paolo conferma che il rapimento estatico, che estrania la mente dal corpo e dai suoi sensi, ammette due livelli, a seconda che dia adito a una visione spirituale, e quindi a un'attività di tipo immaginativo, oppure a una visione puramente intellettuale, e quindi a un'attività che trascende anche il piano dell'immaginazione. Rispetto alla visione intellettuale che può prodursi al di fuori di un'esperienza estatica (negli atti ordinari di comprensione intellettuale), o anche durante essa ma in concomitanza e in associazione con una visione spirituale, la visione intellettuale che si ha in un'estasi di livello superiore, totalmente sganciata non solo dai sensi ma anche dall'immaginazione, ha come oggetto, in ultima analisi, Dio stesso ed è propria di una condizione ultraterrena, in cui l'anima è separata dal corpo e gode di una visione beatifica:

Allo stesso modo in cui è stato rapito dai sensi del corpo per essere tra queste somiglianze dei corpi che si vedono con lo spirito, poi, così può accadere anche che a partire da esse venga rapito per essere trasportato verso quella, per così dire, regione delle realtà intellettuali o intelligibili, ove, senza alcuna somiglianza corporea, la verità viene scorta in tutta la sua limpidezza, non offuscata dalle nubi delle false opinioni. [...] Lì, infatti, si beve la vita beata alla sua fonte, da cui qualche goccia si sparge su questa vita umana, facendo sì che, tra le tentazioni di questo mondo, essa venga vissuta con temperanza, forza, giustizia, prudenza. [...] Lì si vede la gloria del Signore, non attraverso una visione simbolica – corporale, come fu vista sul monte Sinai⁷⁸, o

⁷⁷ Aug. Hipp., *Gn. litt.* IX, xix, 36 (p. 294, ll. 1-19): «Ac per hoc etiam illa extasis, quam deus inmisit in Adam, ut soporatus obdormiret, recte intellegitur ad hoc inmissa, ut et ipsius mens per extasin particeps fieret tamquam angelicae curiae et intrans in sanctuarium dei intellegeret in novissima. Denique evigilans tamquam prophetia plenus, cum ad se adductam mulierem suam videret, eructavit continuo, quod magnum sacramentum commendat apostolus: *Hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea. Haec vocabitur mulier, quoniam de viro suo sumpta est. Et propter hoc relinquet homo patrem suum et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una.* Quae verba cum primi hominis fuisse scriptura ipsa testetur, dominus tamen in evangelio deum dixisse declaravit; ait enim: *Non legistis, quia qui fecit ab initio masculum et feminam fecit eos? Et dixit: Propter hoc dimittet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae, et erunt duo in carne una,* ut hinc intellegeremus propterea extasin, quae praecesserat in Adam, hoc eum divinitus tamquam prophetam dicere potuisse» (trad. Moro, pp. 1075-1077). Cfr. ivi, VI, v, 7; *Qu.* I, 80.

⁷⁸ Cfr. *Es* 19,18.

spirituale, come la vide Isaia⁷⁹ o Giovanni nell'*Apocalisse* –, ma in visione, non per enigmi, per quanto la mente umana è capace di coglierla secondo la grazia di Dio che la prende a sé, affinché Dio parli bocca a bocca a colui che ha reso degno di un tale colloquio – la bocca non del corpo, ma della mente, come credo si debba intendere ciò che è stato scritto di Mosè⁸⁰.

Il rapimento estatico di secondo livello conduce a una visione di Dio *per speciem*, cioè mediante il suo stesso semblante e quindi in maniera diretta, e non *per visionem significantem* ovvero *per aenigmata*, cioè mediante segni da decifrare e quindi in maniera indiretta. L'espressione «*per speciem non per aenigmata*» è ricavata dal libro dei *Numeri* (12,8), in cui il Signore, rivolgendosi ad Aronne e Miriam – che si erano messi sullo stesso piano di Mosè e asserivano che anche per mezzo loro Dio aveva parlato –, differenzia nettamente l'esperienza teofanica di Mosè da quella di tutti gli altri profeti: «Se ci sarà un vostro profeta, io, il Signore, in visione a lui mi rivelerò, in sogno parlerò con lui. Non così per il mio servo Mosè: egli è l'uomo di fiducia di tutta la mia casa. Bocca a bocca parlo con lui, in visione e non per enigmi, ed egli contempla l'immagine del Signore»⁸¹. Nel libro dell'*Esodo*, infatti, si dice che «il Signore parlava con Mosè faccia a faccia» (33,11) e nel *Deuteronomio* si conferma che «non è più sorto in Israele un profeta come Mosè, che il Signore conosceva faccia a faccia» (34,10)⁸².

Tuttavia, proprio nell'*Esodo* a Mosè, che gli chiedeva di mostrargli la sua gloria, il Signore risponde: «Ma tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo» (33,20). Agostino armonizza queste affermazioni apparentemente contraddittorie della Scrittura sostenendo che Mosè ebbe realmente un'esperienza diretta di Dio, ma ciò avvenne in una condizione tale di estraniamento dal corpo da assomigliare alla morte. La visione di Dio è incompatibile con “questa” vita, quella con cui «si vive in questi sensi del corpo»⁸³; essa è possibile solo morendo a questo tipo di vita, però ciò può accadere non soltanto con la morte comunemente intesa, cioè con un'uscita completa e definitiva dal corpo, ma anche con un'estraniamento radicale e tuttavia momentanea dai sensi del corpo, quale si verifica in un rapimento estatico di

⁷⁹ Cfr. *Is* 6,1.

⁸⁰ Aug. Hipp., *Gn. litt.* XII, xxvi-xxvii, 54 (p. 419, ll. 1-15.20-23; p. 420, ll. 2-9): «Porro autem, si quemadmodum raptus est a sensibus corporis, ut esset in istis similitudinibus corporum, quae spiritu videntur, ita et ab ipsis rapiatur ut in illam quasi regionem intellectualium vel intellegibilium subvehatur, ubi sine ulla corporis similitudine perspicua veritas cernitur, nullis opinionum falsarum nebulis offuscatur [...]. Ibi enim beata vita in fonte suo bibitur, unde aspergitur aliquid huic humanae vitae, ut in temptationibus huius saeculi temperanter, fortiter, iuste prudenterque vivatur. [...] Ibi videtur claritas domini non per visionem significantem sive corporalem, sicut visa est in monte Sina, sive spiritalem, sicut vidit Esaias vel Iohannes in Apocalypsi, sed per speciem non per aenigmata, quantum eam capere humana mens potest, secundum adsummentis dei gratiam, ut os ad os loquatur deus ei quem dignum tali colloquio fecerit, non os corporis, sed mentis, sicut intellegendum arbitror, quod de Moyse scriptum est» (trad. Moro, pp. 1335-1337).

⁸¹ Trad. CEI 2008.

⁸² Cfr. anche *Sir* 45,5: «gli diede faccia a faccia i comandamenti».

⁸³ Aug. Hipp., *Gn. litt.* XII, xxvii, 55 (p. 422, l. 7): «vivitur in istis sensibus corporis» (trad. Moro, p. 1341).

secondo livello. È per questo che Paolo in 2 *Cor* 12,2 dichiara di non sapere se fu rapito fino al terzo cielo con il corpo, ossia restando ancora vivo, o fuori del corpo, ossia essendo per così dire temporaneamente morto⁸⁴. Agostino associa i casi di Mosè e dell'Apostolo non solo nel *De Genesi ad litteram*, ma anche nel *De videndo deo* (= *Epistula* 147), in cui parla esplicitamente di una *vehementior extasis*, ossia di un'estasi di grado superiore⁸⁵:

Poi può colpire il modo in cui ormai la sostanza stessa di Dio abbia potuto essere vista da certuni posti in questa vita, a motivo di ciò che fu detto a Mosè: *Nessuno può vedere la mia faccia e vivere*, se non perché la mente umana può essere rapita, per volontà di Dio, da questa vita alla vita angelica, prima che sia sciolta dalla carne per mezzo di codesta morte comune. Così infatti fu rapito colui che *udì* lì *parole indicibili, che non è lecito a un essere umano pronunciare*, dove si produsse un certo distacco dell'attenzione dai sensi di questa vita al punto tale che egli dice di non sapere *se sia stato nel corpo o fuori del corpo*, cioè se la mente, così come suole accadere in un'estasi oltremodo violenta, sia stata alienata da questa vita in quella vita permanendo il legame del corpo, oppure si sia prodotto uno scioglimento totale, quale avviene nella morte completa. Accade così che sia vero anche quello che è stato detto: *Nessuno può vedere la mia faccia e vivere*, perché è necessario che la mente sia strappata via da questa vita, allorché viene assunta nell'indicibilità di quella visione, e che non sia incredibile che a certi santi, non ancora defunti in modo tale che restassero i cadaveri da seppellire, sia stata concessa anche codesta elevatezza di rivelazione⁸⁶.

⁸⁴ Cfr. *ibid.*

⁸⁵ Sono pertanto costretto a dissentire dall'affermazione di Jérôme Lagouanère, nel suo peraltro eccellente studio sull'estasi in Agostino, secondo la quale «la visione di Paolo è un rapimento e non un'estasi» (*L'extase chez Augustin. Formes littéraires et enjeux philosophiques*, in *Les figures du ravissement*, Études réunies et présentées par M. Briand, L. Louvel et I. Gadoin, Rennes 2014, pp. 67-85: 82), anche se Lagouanère ha ragione nel sostenere che i due concetti di *raptus* ed *ecstasis* vanno distinti, essendo il 'rapimento' sono una delle cause dell'estasi. Non è vero, però, che l'estasi sottenda sempre la mediazione di immagini né che il rapimento implichi sempre, al contrario, un coglimento immediato e intuitivo dell'Essere (cfr. *ivi*, p. 85): il passo di *Gn. litt.* XII, xii, 25 citato *supra* nella nota 48 basta da solo a dimostrare che per Agostino si può parlare di 'estasi' in tutti i casi un cui l'attenzione dell'animo è 'rapita' via (*abripitur*) dai sensi del corpo, sia che ciò porti a una visione spirituale sia che ciò porti invece a una visione intellettuale. Vi è dunque un rapimento estatico in cui si vedono immagini di corpi e ve n'è un altro, anch'esso estatico, in cui si vede in qualche modo Dio stesso. In entrambe le esperienze c'è rapimento e c'è estasi.

⁸⁶ Aug. Hipp., *Ep.* 147, xiii, 31 (p. 305, ll. 3-21): «Deinde potest movere, quo modo iam ipsa dei substantia videri potuerit a quibusdam in hac vita positus, propter illud, quod dictum est ad Moysen: *Nemo potest faciem meam videre et vivere*, nisi quia potest humana mens divinitus rapi ex hac vita ad angelicam vitam, antequam per istam communem mortem carne solvatur. Sic enim raptus est, qui audivit illic *ineffabilia verba, quae non licet homini loqui*, ubi usque adeo facta est ab huius vitae sensibus quaedam intentionis aversio, ut, *sive in corpore sive extra corpus* fuerit, id est utrum, sicut solet in vehementiore extasi, mens ab hac vita in illam vitam fuerit alienata manente corporis vinculo, an omnino resolutio facta fuerit, qualis in plena morte contingit, nescire se diceret. Ita fit, ut et illud verum sit, quod dictum est: *Nemo potest faciem meam videre et vivere*, quia necesse est abstrahi ab hac vita mentem, quando in illius ineffabilitatem visionis adsumitur, et non sit incredibile quibusdam sanctis nondum ita defunctis, ut sepelientia cadavera remaneret, etiam istam excellentiam revelationis fuisse concessam» (trad. mia in Agostino, *Vedere Dio* cit., pp. 59-60).

Nell'estasi più "violenta"⁸⁷, in cui l'estraniamento da questa vita è simile alla morte, Dio viene visto nella sua natura e non mediante una *figurata significatio*⁸⁸, come avviene invece nell'estasi di primo livello, in cui può essere visto solo spiritualmente in immagini di corpi, o nelle teofanie in cui è apparso in forme corporee⁸⁹. Perciò la visione intellettuale nel rapimento estatico di secondo livello è una pregustazione della visione beatifica del paradiso. Di conseguenza, per Agostino è legittimo concludere che ciò che fu mostrato all'Apostolo nella sua estasi, per esperienza diretta, sia proprio «la vita in cui, dopo questa vita, dobbiamo vivere in eterno»⁹⁰.

Nemmeno l'estasi superiore, dunque, è un'uscita della mente da se stessa, ma anzi è la situazione in cui, prima della morte, l'anima umana – per una speciale grazia divina – può realizzare il grado supremo delle sue potenzialità, quella *visio atque contemplatio veritatis* che nel *De quantitate animae* Agostino descrive come «*septimus atque ultimus animae gradus*»⁹¹.

Una visione di questo tipo, prima che l'anima si sia completamente staccata dal corpo con la morte, è del tutto eccezionale, non solo in quanto viene concessa solamente a pochissime persone, ma anche in quanto può durare soltanto per

⁸⁷ Letteralmente, "più veemente", che in senso etimologico potrebbe significare "più fuori di mente". Cfr. A. Ernout – A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 1959⁴, p. 717.

⁸⁸ Cfr. Aug. Hipp., *Gn. litt.* XII, xxviii, 56: «Ecco perché è stato detto: *Beati i puri di cuore, poiché essi vedranno Dio [Mt 5,8]*, non mediante un qualche significato sotto forma corporea o spirituale, come attraverso uno specchio e in enigma, ma faccia a faccia, o, come è stato detto a proposito di Mosè, *bocca a bocca [Nm 12,8]*, vale a dire nella forma per cui Dio è tutto ciò che è, per quanto poco la mente, che non è ciò che Egli è, pur se mondata da ogni sozzura terrena, una volta che sia stata estraniata e strappata da ogni corpo e somiglianza di corpo, è in grado di coglierlo [...]» (trad. Moro, p. 1341).

⁸⁹ Cfr. Id., *Ep.* 147, xix, 47: «[...] da un lato la sua sostanza è raccomandata nelle Scritture sante come invisibile [*Rm 1,20; Col 1,15; 1 Tm 1,17; Eb 11,3*], e dall'altro lato nei medesimi Scritti autorevoli si trova che egli è stato visto da moltissimi per mezzo del corpo e in luoghi corporali oppure con lo spirito, con il quale si scorgono le immagini corporali, per mezzo di qualche somiglianza di corpo benché incorporea, come ad esempio durante il sonno o nell'estasi [...]» (trad. Catapano, p. 80).

⁹⁰ Id., *Gn. litt.* XII, xxviii, 56 (p. 423, ll. 4-5): «*vitam, in qua post hanc vitam vivendum est in aeternum*» (trad. Moro, p. 1343).

⁹¹ Id., *De animae quantitate*, xxxiii, 76 (ed. CSEL, vol. LXXXIX, p. 223, ll. 17-24): «Finalmente, nella stessa visione e contemplazione della Verità, che è il settimo e ultimo passo dell'anima (anzi non più un passo, ma una specie di sosta cui si perviene con i passi descritti), quali siano le gioie, quale il godimento del sommo e vero Bene, quale la serenità e l'eternità di cui si sente l'afflato, come potrei dirlo io? Di queste cose hanno parlato, nella misura in cui hanno ritenuto di doverlo fare, anime veramente grandi e impareggiabili, e noi crediamo che anche le abbiano viste e le vedano» (trad. di G. Catapano in Agostino, *Sull'anima: L'immortalità dell'anima, La grandezza dell'anima*, Testo latino a fronte, Introduzione, traduzione, note e apparati, Milano 2003, p. 297; ried. in Aurelio Agostino, *Tutti i dialoghi*, Testo latino a fronte, Introduzione generale, presentazioni ai dialoghi e note di G. Catapano, Traduzioni di M. Bettetini, G. Catapano, G. Reale, Milano 2006, pp. 843-845). Sui sette gradi dell'anima come passi di un movimento psichico di progressiva interiorizzazione e ascesa, cfr. ad es. Y. M. de Medeiros Trevisan, *Movimento interiorizante e ascensionale no De quantitate animae do Agostinho*, «Blucher Philosophy Proceedings», II/1 (2018), pp. 94-110, <http://pdf.blucher.com.br/s3-sa-east-1.amazonaws.com/philosophyproceedings/sofia2017/06.pdf>.

brevissimo tempo⁹². Il distacco mentale dai sensi corporei e dall'immaginazione consente di intuire Dio per quel poco che basta a rendersi conto dell'immensa distanza che intercorre tra la vita beata, consistente nella conoscenza di Dio⁹³, e questa vita, in cui si ricade inevitabilmente dopo la parentesi estatica. Espressione biblica di questo essere rigettati lontano dal volto di Dio è per Agostino il versetto salmico «*Ego dixi in ecstasi mea: "Proiectus sum a facie oculorum tuorum"*» (Sal 30[31],23). Egli lo commenta e lo cita più volte nelle *Enarrationes in Psalmos* e nei sermoni⁹⁴. Nel terzo discorso della seconda esposizione sul salmo 30, l'*ecstasis* di cui si parla viene interpretata nel senso di un *pavor* causato da una «non so quale grande tribolazione, come non ne mancano»⁹⁵. In tutti gli altri luoghi, invece, questa *ecstasis* viene spiegata come un'elevazione della mente verso Dio fino a scorgerne la luce sfolgorante ma ancora insostenibile, con conseguente ricaduta nella propria debole condizione terrena.

Ponendo giustamente ambedue le cose⁹⁶, qualcuno in un salmo ha detto: *Io ho detto nella mia estasi: «Sono stato gettato via dalla faccia dei tuoi occhi»*. Non l'avrebbe detto nell'estasi, se non si fosse avvicinato; l'estasi infatti è un *excessus* della mente. Ha effuso al di sopra di sé la sua anima, e si è avvicinato a Dio; e gettato nuovamente a terra per causa di una certa nube e del peso della carne, ripensando a dove era stato e vedendo dov'era, ha detto: «*Sono stato gettato via dalla faccia dei tuoi occhi*»⁹⁷.

Agostino accosta questa esperienza di *excessus mentis* e di conseguente avvicinamento a Dio, a cui fanno seguito il ritorno nella propria condizione terrena e la consapevolezza della distanza tra le cose di quaggiù e quelle di lassù, all'esperienza estatica provata da Mosè e da Paolo:

Chi, infatti, abbia degnamente compreso ciò-che-è ed è veramente, e abbia ricevuto il soffio del lume, quale che sia, della veracissima essenza, anche di sfuggita come un baleno, si vede di gran lunga al di sotto, di gran lunga il più lontano, di gran lunga il più dissimile, come quegli afferma: *Io ho detto nella mia estasi*. Essendo stata

⁹² In *En. Ps.* 136, 6 Agostino non esclude la possibilità che qualcuno, dotato di una *acies mentis* particolarmente forte, sia in grado di fissare «lo sguardo del suo cuore [*contuitum cordis sui*]» sul Bene/Essere supremo «a lungo [*diu*]»; si tratta tuttavia di una "lunghezza" relativa, opposta all'incapacità (che Agostino confessa come propria) di estendere la propria contemplazione di Dio.

⁹³ Cfr. Aug. Hipp., *De beata vita*, iv, 35; *Retractationes*, II, 2.

⁹⁴ Cfr. Id., *En. Ps.* 30/1, 23; 30/2/3, 10; 34/2, 6; 37, 12; 41, 18; 115/3; S., 7, 7; 52, vi, 16.

⁹⁵ Id., *En. Ps.* 30/2/3, 10 (p. 219, l.5-p. 220, l. 6): «nescio qua tribulatione magna, sicut non desunt».

⁹⁶ Cioè la vicinanza e lontananza da Dio, vale a dire la somiglianza e la dissomiglianza rispetto a lui.

⁹⁷ Id., *En. Ps.* 34/2/6 (p. 317, ll. 41-48): «Merito ambas res ponens quidam in psalmo ait: *Ego dixi in ecstasi mea: Proiectus sum a facie oculorum tuorum*. In ecstasi non diceret, nisi propinquaret; ecstasis enim mentis excessus est. Effudit super se animam suam, et propinquavit deo; et per quamdam nubem, pondusque carnis rursus in terram proiectus, recolens ubi fuisset, et videns ubi esset, dixit: *Proiectus sum a facie oculorum tuorum*». Cfr. ivi, 41, 18: «Dice in un altro luogo questa voce: *Io ho detto nella mia estasi*, dove ha visto non so che grande realtà, con un *excessus* della mente: *Io ho detto nella mia estasi: «Sono stato gettato via dalla faccia dei tuoi occhi»*. Ha paragonato infatti queste realtà in cui era a quelle in cui era stato innalzato, e si è visto gettato lontano, via dalla faccia degli occhi di Dio [...]».

presa la sua mente, infatti, ha visto non so cosa, che era di più nei suoi confronti. E questo era ciò che era vero. *Ho detto*, disse, *nella mia estasi*. Che cosa? «*Sono stato gettato via dalla faccia dei tuoi occhi*». Mosè, dunque, vedendosi di gran lunga impari nei confronti di ciò che veniva detto, non di ciò che veniva visto, e quasi incapace, infiammato da ciò per il desiderio stesso di vedere ciò-che-è, diceva a Dio con cui parlava: *Mostrami proprio te stesso*^{98,99}.

Perciò un altro salmo dice: *Io ho detto nella mia estasi: «Sono stato gettato via dalla faccia dei tuoi occhi»*. Essendo stata presa la sua mente, infatti, ha visto non so che sublime realtà, e non era ancora totalmente lì [dove era] ciò che ha visto; ed essendosi prodotto come un baleno del lume eterno¹⁰⁰, non appena ha sentito di non essere lì – cosa che ha potuto comunque comprendere – ha visto dove era, e in che modo fosse indebolito e ristretto dai mali umani, e afferma: *Io ho detto nella mia estasi: «Sono stato gettato via dalla faccia dei tuoi occhi»*. Il non so che che ho visto nell'estasi è tale, che sento quanto sono lontano da lì, io che non sono ancora lì. Già era lì colui che ha detto di essere stato preso al terzo cielo, e lì udiva parole indicibili, che non è lecito a un essere umano pronunciare. Ma fu richiamato verso di noi, affinché gemesse per essere prima perfezionato nella debolezza, e così potesse poi essere rivestito di forza¹⁰¹; rianimatosi tuttavia, perché vide qualcosa delle realtà di lassù in ragione del compito a lui assegnato, ha aggiunto: *Ho udito parole indicibili, che non è lecito a un essere umano pronunciare*.¹⁰²

Nemmeno Mosè e Paolo hanno potuto permanere stabilmente nella visione di Dio che fu loro eccezionalmente concessa, perché essi non avevano ancora abbandonato definitivamente la condizione terrena; come insegna lo

⁹⁸ Es 33,13.

⁹⁹ Aug. Hipp., *S.* 7, 7 (p. 76, ll. 175-186): «Qui enim hoc quod est et vere est digne intellexerit, et qualicumque lumine veracissimae essentiae, vel strictim sicut coruscatione afflatus fuerit, longe se infra videt, longe remotissimum, longe dissimillimum, sicut ille ait: *Ego dixi in extasi mea*. Assumpta enim mente vidit nescio quid, quod plus ad illum erat. Et hoc erat quod verum erat. *Dixi*, inquit, *in extasi mea*. Quid? *Proiectus sum a facie oculorum tuorum*. Cum ergo ad id dicebatur, non ad id quod videbatur, longe se imparem videret Moyses et quasi minus capacem, unde inflammatum ipso desiderio videndi quod est, dicebat deo cum quo loquebatur: *Ostende mihi temetipsum*».

¹⁰⁰ Cfr. Id., *Cons. ev.* IV, x, 20 («tamquam rapida coruscatione perstringitur»); *Trin.* VIII, ii, 3 («velut coruscatione perstringeris»); *En. Ps.* 145, 5 («coruscatione quadam perstringitur»); *S.* 52, vi, 16 (citato *infra* nella nota 107); *Sermones Dolbeau*, 22, 5 («quadam lucis illius sempiternae et ineffabilis quasi coruscatione perstringantur»).

¹⁰¹ Cfr. 2 *Cor* 11,30; 12,5.9-10; 13,4.

¹⁰² Aug. Hipp., *En. Ps.* 37, 12 (p. 390, l. 4-p. 391, l. 19): «Propterea alius Psalmus dixit: *Ego dixi in extasi mea: proiectus sum a facie oculorum tuorum*. Assumpta enim mente vidit nescio quid sublime, et quod vidit nondum ibi totus erat; et quadam, si dici potest, quasi coruscatione facta luminis aeterni, ubi sensit non se ibi esse, quod potuit utcumque intellegere, vidit ubi esset, et quemadmodum malis humanis infirmatus et coarctatus esset, et ait: *Ego dixi in extasi mea: proiectus sum a facie oculorum tuorum*. Tale est nescio quid vidi in extasi, ut inde sentiam quam longe sum, qui nondum ibi sum. Iam ibi erat qui dixit assumptum se in tertium caelum, et ibi audiebat ineffabilia verba, quae non licet homini loqui. Sed revocatus est ad nos, ut emeret prius perficiendus in infirmitate, et sic postea indueretur virtute; animatus tamen, quia vidit aliquid rerum illarum pro dispensatione officii sui, adiecit dicens: *Audiivi ineffabilia verba, quae non licet homini loqui*».

stesso Paolo (2 *Cor* 5,6-7), finché risiediamo nel corpo, siamo esuli dal Signore e per questo camminiamo nella fede e non nella visione¹⁰³.

Nella medesima esperienza dal salmista potrebbe riconoscersi, inoltre, chiunque sia stato abbagliato per un solo istante da quella verità che è Dio stesso¹⁰⁴ e abbia preso acuta coscienza della debolezza del suo sguardo mentale, anche senza aver goduto di una contemplazione estatica come quella di Mosè e di Paolo.

E forse qualcuno di noi, a cui il fulgore della Verità abbaglia la mente come con un baleno, può dire quelle parole: *Io ho detto nella mia estasi*. Nella tua estasi che cosa hai detto? «*Sono stato gettato via dalla faccia dei tuoi occhi*». E infatti mi sembra che costui, che ha detto questo, abbia sollevato verso Dio la sua anima, abbia diffuso al di sopra di sé la sua anima, dato che ogni giorno gli veniva detto: “Dov’è il tuo Dio?”¹⁰⁵, sia pervenuto per una sorta di contatto spirituale a quella luce inalterabile, non sia stato in grado di sopportarla per la debolezza dello sguardo e sia ricaduto di nuovo, per così dire, nel suo malessere e nella sua fiacchezza, e si sia paragonato a quella luce e abbia sentito che l’acutezza della sua mente non poteva ancora essere adattata alla luce della Sapienza di Dio. E, poiché aveva fatto questo nell’estasi, rapito via dai sensi del corpo e sollevato in Dio – ebbene, non appena in qualche modo fu richiamato da Dio all’uomo – afferma: *Io ho detto nella mia estasi*. Ho visto infatti non so cosa nell’estasi, che non ho potuto sopportare a lungo. E, ritornato alle membra mortali e ai molti pensieri dei mortali provenienti dal corpo che appesantisce l’anima¹⁰⁶, *ho detto* – che cosa? –: «*Sono stato gettato via dalla faccia dei tuoi occhi*»¹⁰⁷.

Quella che viene qui descritta è una vera e propria estasi di secondo livello, in cui il soggetto è «*abreptus a sensibus corporis*» e ha una visione intellettuale («*vidi*»)

¹⁰³ Cfr. Id., *Cons. ev.* IV, x, 20 (p. 416, ll. 4-10; ma tutto il paragrafo è rilevante): «Chiunque invece ritenga che a un essere umano, che ancora conduce questa vita mortale, possa capitare di conquistare la luce serenissima della verità inalterabile avendo allontanato e dissipato ogni nuvolosità delle fantasie corporali e di stare attaccato a quella stabilmente e ininterrottamente avendo radicalmente estraniato la mente dalla consuetudine di questa vita, non capisce né l’oggetto né il soggetto della sua ricerca».

¹⁰⁴ ‘Verità’ è, come ‘sapienza’ e ‘giustizia’, un attributo della natura divina (cfr. Id., *Trin.* VIII, ii, 3) “appropriato” al Figlio, sulla base di Gv 14,6 (cfr. Id., *De magistro*, xi, 38; *De vera religione*, xii, 25; xxxi, 58; xxxvi, 66; *Trin.* IV, i, 3; XV, xiv, 23. Vedi *supra* la nota 69).

¹⁰⁵ Cfr. *Sal* 41(42), 4.11.

¹⁰⁶ Cfr. *Sap* 9,15.

¹⁰⁷ Aug. Hipp., *S.* 52, vi, 16 (p. 26, l. 229-p. 27, l. 243): «Et forte quisquam nostrum, cui fulgor veritatis aliqua mentem quasi coruscatione perstringit, potest dicere verba illa: *Ego dixi in extasi mea* – in extasi tua quid dixisti? – *Proiectus sum a facie oculorum tuorum*. Etenim videtur mihi iste, qui hoc dixit, levasse ad deum animam suam, diffudisse super se animam suam, cum ei diceretur cotidie: “Ubi est deus tuus?”, pervenisse spiritali quodam contactu ad illam incommutabilem lucem, eamque infirmitate conspectus ferre non valuisse et in suam quasi aegritudinem atque languorem iterum recidisse, et comparasse se illi et sensisse adhuc contemperari non posse aciem mentis suae luci sapientiae dei. Et, quia hoc in extasi fecerat, abreptus a sensibus corporis et subrectus in deum – at ubi quodammodo a deo ad hominem revocatus est – ait: *Ego dixi in extasi mea*. Vidi enim nescio quid in extasi, quod diu ferre non potui. Et, redditus mortalibus membris et multis mortalium cogitationibus a corpore quod aggravat animam, *dixi* – quid? –: *Proiectus sum a facie oculorum tuorum*».

della *incommutabilis lux* della *sapientia dei*¹⁰⁸. È una visione comparabile a quella di chi arrivi a guardare il sole e, venendone abbacinato, sia immediatamente costretto ad abbassare il proprio sguardo¹⁰⁹. Il rientro dall'intuizione estatica è descritto come un ritorno al corpo corruttibile e quindi alla mortalità della condizione umana, da cui si era come usciti per un istante.

5. Le intuizioni “estatiche” di Agostino

Al di sotto del «*quisquam nostrum*» menzionato da Agostino dell'ultimo passo citato, si cela probabilmente l'autore stesso, che in quelle righe sembra dare espressione a esperienze da lui vissute a ridosso della sua conversione e narrate in pagine particolarmente famose e discusse delle *Confessiones*. Come è noto, nel libro VII della sua opera più celebre il vescovo di Ippona racconta l'effetto prodotto su di lui dalla lettura di «certi libri dei platonici tradotti dal greco in latino», di cui conosciamo con certezza solo il traduttore (Mario Vittorino)¹¹⁰ e il carattere neoplatonico (cioè plotiniano e post-plotiniano) del loro contenuto¹¹¹. Da essi fu ammonito a rientrare in se stesso, – ossia a distaccarsi dai sensi corporei che sono rivolti alla realtà esterna; a seguito di questa introversione, poté scorgere con l'occhio della sua anima una luce immutabile, superiore alla sua stessa mente perché creatrice di essa: la luce della verità eterna, che è Dio.

O eterna verità e vera carità e cara eternità! Tu sei il mio Dio, a te sospiro giorno e notte. E quando ti conobbi per la prima volta, tu mi prendesti con te, affinché vedessi che c'era da vedere e che non ero ancora adatto a vedere. E respingesti la debolezza del mio sguardo irradiando in me violentemente, e cominciai a tremare di amore e orrore: e trovai di essere lontano da te nella regione della dissomiglianza, come se udissi la tua voce dall'alto: «Sono il cibo dei grandi; cresci e mi mangerai [...]»¹¹².

Agostino, che non aveva ancora raggiunto la fede in Cristo come Verbo divino incarnato¹¹³ né meditato la teologia paolina del peccato e della grazia¹¹⁴ né infine preso la decisione di rinunciare definitivamente ai suoi progetti di

¹⁰⁸ Ossia di Cristo, secondo 1 *Cor* 1,24, nella sua divinità di Verbo eterno. Vedi *supra* la nota 69.

¹⁰⁹ Cfr. Aug. Hipp., *Soliloquia*, I, xiii, 23; *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, I, vii, 11; *Sermones Dolbeau*, 25, 3.

¹¹⁰ Cfr. Id., *Conf.* VIII, ii, 3.

¹¹¹ Cfr. G. Madec, *Libro settimo*, in Sant'Agostino, *Confessioni, Volume III (Libri VII-IX)*, Testo criticamente riveduto e apparati scritturistici a cura di M. Simonetti, Traduzione di G. Chiari-ri, Commento a cura di G. Madec, L. F. Pizzolato, Milano 1994, pp. 193-194.

¹¹² Aug. Hipp., *Confessiones*, VII, x, 16 (ed. CCSL, vol. XXVII, p. 103, l. 12-p. 104, l. 19): «O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas! Tu es deus meus, tibi suspiro die ac nocte. Et cum te primum cognovi, tu assumpsisti me, ut viderem esse, quod viderem, et nondum me esse, qui viderem. Et reverberasti infirmitatem aspectus mei radians in me vehementer, et contremui amore et horrore: et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis, tamquam audirem vocem tuam de excelso: “Cibus sum grandium: cresce et manducabis me [...]”».

¹¹³ Cfr. *ivi*, VII, xix, 25.

¹¹⁴ Cfr. *ivi*, VII, xxi, 27.

matrimonio e carriera¹¹⁵, veniva sì rapito verso Dio a causa della sua bellezza, ma subito dopo veniva strappato via da Dio a causa del proprio peso carnale. Risaliva per gradi dai corpi alle facoltà sensoriali dell'anima e da queste alla potenza raziocinante propria dell'animo umano; quest'ultima, riconoscendosi anch'essa mutevole e dipendente nei propri giudizi da un fondamento immutabile,

pervenne a ciò-che-è¹¹⁶ nel colpo di uno sguardo trepidante. Allora davvero contemplai le tue perfezioni invisibili comprese attraverso le cose che sono state create¹¹⁷, ma non fui in grado di fissare l'attenzione e, ritornato alla mia solita realtà essendo stata respinta la mia debolezza, non portavo con me se non un ricordo innamorato e nostalgico, per così dire, del profumo dei cibi che non potevo ancora mangiare¹¹⁸.

Riferendosi alle esperienze descritte in questi passi del libro VII, Pierre Courcelle a suo tempo parlò di «vani tentativi di estasi plotiniane»¹¹⁹; una proposta interpretativa che fece discutere¹²⁰. Pare condivisibile, in particolare, l'osservazione critica di Aimé Solignac, secondo cui non è esatto parlare di 'estasi' in senso specificamente plotiniano, dato che l'Agostino narrato nei luoghi citati «cerca una conoscenza *intellettuale*, un'apprensione nozionale dell'*id quod est*, e non propriamente quel *contatto* che non è né una scienza né un'intuizione intellettuale, ma si realizza "mediante una presenza superiore alla scienza" (*Enn.*, VI, 9, 4, 1-3)»¹²¹. Ma è corretto parlare di 'estasi' nel senso prettamente agostiniano (cioè biblico, nelle intenzioni del nostro autore) del termine? Sembrerebbe di sì, dato che si tratta di un distacco della mente dai sensi («*intravi in intima mea*»¹²²) e dall'immaginazione («*subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum*»¹²³), ottenuto per una sorta di assunzione («*tu assumpsisti me*»¹²⁴) e di rapimento («*rapiebar ad te*»¹²⁵) e sfociante in una visione, più precisamente in una visione dello splendore divino («*vidi [...] lucem incommutabilem*»¹²⁶) e, paolinamente, in una contemplazione intellettuale delle perfezioni di Dio invisibili agli occhi del corpo («*intellecta conspexi*»¹²⁷). Allo stato d'animo del ritrovarsi subito dopo

¹¹⁵ Cfr. *ivi*, l'intero libro VIII.

¹¹⁶ Cfr. *Es* 3,14.

¹¹⁷ Cfr. *Rm* 1,20.

¹¹⁸ Aug. Hipp., *Confessiones*, VII, xvii, 23 (p. 107, ll. 27-32): «[...] et pervenit ad id, quod est in ictu trepidantis aspectus. Tunc vero invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi, sed aciem figere non evalui et repercussa infirmitate redditus solitis nonmecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem, quae comedere nondum possem».

¹¹⁹ P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* [1950], Paris 1968², pp. 157-167. Cfr. inoltre Id., *La première expérience agustinienne de l'extase*, in *Augustinus Magister*, vol. I: *Communications*, Paris 1954, pp. 53-57.

¹²⁰ Cfr. A. Solignac, *Tentatives d'extases plotiniennes?*, in *Les Confessions, livres I-VII, texte de l'édition de M. Skutella, introduction et notes par A. Solignac, traduction de E. Tréhorel (†) et G. Bouissou*, Paris 1962, pp. 698-703; Madec, *Libro settimo* cit., p. 206.

¹²¹ Solignac, *Tentatives* cit., p. 702.

¹²² Aug. Hipp., *Conf.* VII, x, 16 (p. 103, ll. 1-2).

¹²³ *Ivi*, VII, xvii, 23 (p. 107, ll. 22-23).

¹²⁴ *Ivi*, VII, x, 16 (p. 103, l. 14).

¹²⁵ *Ivi*, VII, xvii, 23 (p. 107, l. 2).

¹²⁶ *Ivi*, VII, x, 16 (p. 103, ll. 3-4).

¹²⁷ *Ivi*, VII, xvii, 23 (p. 107, l. 29).

nella *regio dissimilitudinis*¹²⁸ può applicarsi benissimo il versetto «Io ho detto nella mia estasi: “Sono stato gettato via dalla faccia dei tuoi occhi”», così come Agostino lo interpreta e come abbiamo visto nel paragrafo 4.

Certo, non si tratta di un'estraniamento radicale dal corpo con conseguente perdita momentanea dei sensi e della coscienza del mondo circostante, come nel caso dell'estasi paolina; ciò nonostante, ci sono elementi bastanti per parlare di un *excessus mentis* in cui la mente distoglie il suo sguardo dalla sfera della sensibilità e lo indirizza oltre se stessa fino ad avere una qualche intuizione del trascendente essere divino. La conoscenza di Dio che si raggiunge in questo modo non è equiparabile alla visione “faccia a faccia”, riservata alla vita futura (in sincero ossequio a 1 *Cor* 13,12) e anticipata in esperienze estatiche straordinarie come quelle di Mosè e di Paolo, in cui essi furono elevati al di sopra della condizione umana; essa è tuttavia sufficiente per rendersi conto di quanta distanza separi esperienze paradisiache come quelle dalla vita terrena. Se proprio non si vuole qualificare come “estatica” l'intuizione di Dio avuta da Agostino a Milano, per riservare questo aggettivo a forme più intense di alienazione dai sensi, allora si potrebbe forse chiamarla “semiestatica”, per salvaguardare le innegabili affinità tra la sua esperienza e quella da lui stesso definita come “estatica” in altri contesti¹²⁹.

Un discorso analogo può essere fatto per la celebre “visione di Ostia” narrata nel libro IX delle *Confessiones* e avente come protagonisti Agostino e sua madre Monica¹³⁰. I due, poco prima della morte di lei, si trovarono soli, chinati verso una finestra prospiciente il giardino interno della casa di Ostia in cui abitavano.

¹²⁸ Su questa espressione di origine platonica, cfr. Madec, *Libro settimo* cit., p. 206.

¹²⁹ La questione del “misticismo” agostiniano è stata parecchio dibattuta dalla critica. Cfr. ad es. E. Hendriks, *Augustins Verhältnis zur Mystik. Eine patristische Untersuchung*, Würzburg 1936; A. Mandouze, *Où en est la question de la mystique augustinienne?*, ivi, vol. III: *Actes*, Paris 1955, pp. 103-163 (ried. in Id., *Avec et pour Augustin. Mélanges*, sous la direction de L. Pietri et C. Mandouze, Paris 2013, pp. 403-482); H. Meyer, *War Augustin Intellektualist oder Mystiker?*, ivi, pp. 429-437; J.-J. Heitz, *Une question ouverte: la mystique de saint Augustin*, «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», XLV (1965), pp. 315-334; C. Butler, *Il misticismo occidentale: contemplazione e vita contemplativa nel pensiero di Agostino, Gregorio e Bernardo* [1967³], Bologna 2017; J. M. Quinn, *Mysticism in the Confessions: Four Passages Reconsidered*, in *Collectanea Augustiniana*, vol. III: *Augustine Mystic and Mystagogue*, ed. by J. Schnaubelt, F. Van Fleteren, J. Reino, New York 1994, pp. 251-286; R. J. Teske, *St. Augustine and the Vision of God*, ivi, pp. 287-308; F. Van Fleteren, *Mysticism in the Confessions: A Controversy Revisited*, ivi, pp. 309-336; J. P. Kenney, *St. Augustin and the Invention of Mysticism*, in *Studia patristica*, vol. XXXIII, Leuven 1997, pp. 125-130; Id., *The Mysticism of Saint Augustin. Rereading the Confessions*, London 2005; R. E. Wright, *Mistica*, in A. D. Fitzgerald (ed.), *Agostino: dizionario enciclopedico*, ed. it. a cura di L. Alici e A. Pieretti, Roma 2007, pp. 957-962; M. Cassin, *Augustin est-il mystique?*, Paris 2017.

¹³⁰ Anche su questo episodio la letteratura è abbondante. Cfr. ad es. P. Henry, *La vision d'Ostie. Sa place dans la vie et l'œuvre de saint Augustin*, Paris 1938; A. Mandouze, “*L'extase d'Ostie. Possibilités et limites de la méthode des parallèles textuels*”, in *Augustinus Magister*, vol. I cit., pp. 67-84 (ried. in Id., *Avec et pour Augustin* cit., pp. 377-401); G. St. Hilaire, *The Vision at Ostia: Acquired or Infused?*, «The Modern Schoolman», XXXV (1958), pp. 117-123; J. Mourant, *Ostia Reexamined: A Study in the Concept of Mystical Experience*, «The International Journal for Philosophy of Religion», I (1970), pp. 34-45; V. Zangara, *La visione di Ostia. Storia dell'indagine e della controversia*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XV (1973), pp. 63-82; T. Kato, *L'extase à deux*, in *Congresso internazionale su s. Agostino nel XVI centenario della conversione. Roma, 15-20 settembre 1986. Atti*, vol. II, Roma 1987, pp. 85-93.

Si misero a conversare su «quale dovrà essere la vita eterna dei santi, che né occhio vide né orecchio udì né salì in cuore d'uomo¹³¹»¹³². Innalzandosi con uno stato d'animo sempre più ardente verso l'*id ipsum*, ossia verso Dio come essere perfettamente identico a se stesso in quanto assolutamente immutabile¹³³, essi attraversarono mentalmente anzitutto il mondo corporeo, sia terrestre che celeste.

E ancor di più salivamo interiormente, pensando ed esprimendo e ammirando le tue opere, e giungemmo nelle nostre menti e le trascendemmo, per attingere la regione dell'abbondanza inesauribile, dove pasci Israele in eterno con il pascolo della verità, e lì la vita è la Sapienza, per mezzo della quale sono fatte tutte queste cose, sia quelle che furono sia quelle che saranno, ed essa stessa non è fatta, ma così è come fu, e così sarà sempre. Anzi, l'essere passato e l'essere futuro non sono in lei, ma soltanto l'essere, poiché è eterna: difatti l'essere passato e l'essere futuro non sono eterni. E mentre parliamo e aneliamo a quella, la attingiamo un poco con tutto il colpo del cuore; e sospirammo e lasciammo legate lì le primizie dello Spirito¹³⁴ e ritornammo allo strepito della nostra bocca, dove la parola viene fatta sia iniziare che finire. E che cosa è simile alla tua Parola, nostro Signore, che permane in sé senza vecchiezza e per di più rinnovando tutte le cose¹³⁵?

L'attingimento della Sapienza eterna, ossia della Parola divina per mezzo della quale tutto è stato fatto (Gv 1,3), fu momentaneo per Agostino e Monica, un istantaneo «*momentum intellegentiae*»¹³⁷, ma bastevole a far loro concepire la vita eterna come un ascolto siffatto del Verbo – raggiungibile mediante il silenzio

¹³¹ Cfr. 1 Cor 2,9.

¹³² Aug. Hipp., *Conf.* IX, x, 23 (p. 147, ll. 9-11): «qualis futura esset vita aeterna sanctorum, quam nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit».

¹³³ Sulla nozione agostiniana di *id ipsum*, cfr. J.-L. Marion, *Idipsum: The Name of God according to Augustine*, in *Orthodox Readings of Augustine*, ed. by G. Demacopoulos and A. Papanikolaou, Crestwood, New York 2008, pp. 167-189; D. Doucet, *Enquête pour une étude d'«idipsum» et de ses enjeux dans l'œuvre d'Augustin*, in M. Caron (ed.), *Saint Augustin*, sous la direction de M. Caron, Paris 2009, pp. 159-187; Id., «*Idipsum* chez Augustin jusqu'en 390,» in *Autos, idipsum: Aspects de l'identité d'Homère à Augustin*, sous la direction de D. Doucet & I. Koch, Aix-en-Provence 2014, pp. 129-147. Sul rapporto partecipativo tra l'*id ipsum* e le creature, cfr. R. Onesti, *Agostino e la participatio in idipsum. Sintassi di una relazione a partire dalle Enarrationes in Psalmos*, «Percorsi Agostiniani», VII/13 (2014), pp. 5-37.

¹³⁴ Cfr. Rm 8,23 e J. Pépin, «*Primitiae spiritus*». *Remarques sur une citation paulinienne des Confessions de saint Augustin*, «Revue de l'histoire des religions», CXL (1951), pp. 155-202.

¹³⁵ Cfr. Sap 7,27.

¹³⁶ Aug. Hipp., *Conf.* IX, x, 24 (p. 147, l. 19-p. 148, l. 32): «Et adhuc ascendebamus interius cogitando et loquendo et mirando opera tua et venimus in mentes nostras et transcendimus eas, ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis, ubi pascis Israhel in aeternum veritate pabulo, et ibi vita sapientia est, per quam fiunt omnia ista, et quae fuerunt et quae futura sunt, et ipsa non fit, sed sic est, ut fuit, et sic erit semper. quin potius fuisse et futurum esse non est in ea, sed esse solum, quoniam aeterna est: nam fuisse et futurum esse non est aeternum. Et dum loquimur et inhiamus illi, attingimus eam modice toto ictu cordis; et suspiravimus et reliquimus ibi religatas *primitias spiritus* et remeavimus ad strepitum oris nostri, ubi verbum et incipitur et finitur. Et quid simile verbo tuo, domino nostro, in se permanenti sine vetustate atque innovanti omnia?».

¹³⁷ Ivi, IX, x, 25 (p. 148, ll. 48-49).

di ogni cosa creata¹³⁸ –, reso però continuo e liberato da «altre visioni di genere di gran lunga inferiore», cosicché «quest'unica rapisca e assorba e riponga nelle gioie interiori il suo spettatore»¹³⁹. Anche nel caso della visione di Ostia, non vi fu un'estraniamento dal corpo comparabile a quella paolina, e nemmeno una sosta in una condizione paradisiaca sovrumana; eppure i due poterono formarsi un'idea di quest'ultima sulla base di un'esperienza vissuta, durante la quale, anche se per un solo istante, la loro «concentrazione sulle cose di lassù» fu tale che le «cose di quaggiù» scivolassero via dalla memoria, in esatta corrispondenza alla spiegazione del significato dell'estasi fornita da Agostino nel primo brano citato nel presente articolo¹⁴⁰.

André Mandouze, che ha confrontato accuratamente tra loro i racconti delle visioni di Milano e di Ostia¹⁴¹, è giunto alla conclusione che «si tratta nell'uno e nell'altro caso di stati che si situano a un'altezza eccezionale e prefigurano molti altri incontri di Agostino con Dio»¹⁴². Secondo Goulven Madec, Agostino si esercitò spesso nel metodo di ascesa verso Dio imparato grazie alla lettura dei *libri Platoniorum*, come risulta da alcune dichiarazioni del libro X delle *Confessiones*¹⁴³: «sono fermamente convinto», scriveva l'insigne studioso, «che sia la stessa esperienza (divenuta metodo) a compiersi qui (VII, xviii, 24) come là (X, xliii, 68) nell'adesione al Cristo mediatore»¹⁴⁴. Se davvero fu così, allora possiamo supporre che Agostino abbia ripetuto sovente le parole del salmo 30 e anche in relazione ad esse abbia realizzato quell'interazione tra esegesi biblica e interpretazione di sé che caratterizza la sua ermeneutica scritturistica¹⁴⁵.

6. Conclusioni

L'esame delle occorrenze del termine 'ectasis' negli scritti di Agostino ci ha consentito di notare che egli possiede una concezione articolata ma fondamentalmente coerente dell'esperienza estatica e del suo legame con la visione. L'estasi in senso biblico è sempre un *excessus mentis*, un distacco mentale inteso come passeggera estraniamento (*alienatio*) dai sensi del corpo, dovuta o a uno stato emotivo di sgomento che lascia storditi, o a una concentrazione così intensa su un oggetto diverso dai corpi che la coscienza del soggetto si assenta

¹³⁸ Cfr. *ibid.* (p. 148, ll. 33-43). Su questo aspetto, cfr. V. Capánaga, *El silencio interior en la visión agustiniana de Ostia*, «Augustinus», IX (1964), pp. 211-252 (anche in *Studia patristica*, vol. IX, Berlin 1966, pp. 359-392).

¹³⁹ Aug. Hipp., *Conf.* IX, x, 25 (p. 148, ll. 45-48): «si continetur hoc et subtrahantur aliae visiones longe imparis generis et haec una rapiat et absorbeat et recondat in interiora gaudia spectatorem suum».

¹⁴⁰ Vedi *supra* la nota 8.

¹⁴¹ Cfr. A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968, pp. 678-699.

¹⁴² *Ivi*, pp. 698-699.

¹⁴³ Cfr. Aug. Hipp., *Conf.* X, xl, 65 (p. 191, ll. 16-17): «Et saepe istuc facio».

¹⁴⁴ Madec, *Libro settimo* cit., p. 206.

¹⁴⁵ Cfr. I. Bochet, «*Le firmament de l'Écriture*». *L'herméneutique agustinienne*, Paris 2004, pp. 7-22.

per breve tempo dal mondo circostante. In questo secondo caso, le facoltà mentali sono tutt'altro che disattivate, ma al contrario sono impegnate in una visione di genere diverso da quello corporeo: una visione spirituale, che ha per oggetto immagini di corpi, oppure una visione intellettuale che prescinde da ogni immagine e ha per oggetto qualcosa di divino.

La visione estatica spirituale è di tipo profetico se le immagini viste (che il soggetto al momento non riesce a distinguere dai corpi a cui assomigliano) significano eventi futuri e sono simultaneamente comprese nel loro significato, attraverso una visione intellettuale dello stesso. Non sempre ciò accade: l'esempio emblematico è quello di Pietro a Giaffa, il quale comprese solo in un secondo momento, terminata l'estasi, ciò che in essa aveva visto spiritualmente. Quando la visione spirituale che si ha in un'estasi è indotta da uno spirito buono, tuttavia, il suo contenuto ha sempre un significato e va considerato come una rivelazione.

Se il distacco estatico dal corpo, invece, è così radicale che la mente si estrania non solo dai corpi ma anche dalle loro immagini, allora essa può giungere a vedere intellettualmente la luce stessa di Dio. In un tale stato, il soggetto abbandona momentaneamente la condizione terrena e viene rapito alla condizione propria degli angeli e dei beati, gustando le gioie del paradiso. Così capitò eccezionalmente a Mosè e a Paolo. A volte l'elevazione della mente fino all'intuizione della Verità divina che la sovrasta (intuizione che può anche essere descritta come ascolto puramente mentale del Verbo) dura solo per quel poco che serve a prendere coscienza di tutta la propria distanza da Dio: abbagliato dallo splendore della Sapienza creatrice, il soggetto ricade subito nell'uso dei sensi e può dire al Signore, con le parole del salmo 30, «Sono stato gettato via dalla faccia dei tuoi occhi». Agostino in persona ha provato questa esperienza a Milano, dopo la lettura dei «libri dei platonici»; a Ostia, con sua madre, e probabilmente in varie altre occasioni, da lui intenzionalmente ricercate.

Mai, infine, l'*excessus mentis* in cui l'estasi consiste è una totale fuoriuscita della mente da se stessa, una completa disattivazione delle proprie facoltà mentali o un trascendimento dell'intelletto per un'unione o fusione con una realtà divina superiore a ogni conoscenza. Anche quando la mente guarda al di sopra di se stessa, lo fa per vedere, non per andare oltre la visione. L'apice di un'estasi non è altro che uno sguardo.

Giovanni Catapano
Università degli Studi di Padova
✉ giovanni.catapano@unipd.it

Contributi/1

Visions de Dieu, visions par Dieu **Théophanie et déification chez Jean Scot Érigène**

Alessandro Valsecchi  0000-0001-7170-2307

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 22/10/2021. Accettato il 29/03/2022.

VISIONS OF GOD, VISIONS BY GOD. THEOPHANY AND DEIFICATION IN JOHN SCOTTUS ERIUGENA

When considering the possibility of a vision of God, a paradox seems to appear in John Scotus Eriugena's philosophy. On the one hand, God is said to be invisible, unthinkable, inaccessible to any creature, be it rational or intellectual, man or angel. On the other hand, a vision of God, a contemplation, is said to be the reward of all nature in paradise, and this very contemplation the condition of all future souls. The solution of this false problem is to be found in the notion of theophany. Its analysis and interpretation are the core of this article. Eriugena finds this ancient greek term, which means literally 'manifestation of God', in the corpus of the Pseudo-Dionysius and promptly uses it in a new philosophical way. Four different meanings of theophany may be found in John Scottus' writing. They are: the manifestation of the first principle, the sensible world, the Christ, and finally human nature deified. This order encompasses Eriugena's whole philosophical system: everything is a theophany, and the creatures participate in the creation of the creator. A theophany is thus a manifestation of God, as in a manifestation of himself to himself. According to Eriugena, God as principle isn't yet a being; for God to be, he has to show himself and see himself through humankind.

1. Jouer à cache-cache avec Dieu

Dans une des toutes premières pages du *Periphyseon*¹, Jean Scot Érigène s'interroge sur la possibilité d'une contemplation de Dieu. La question, traitée parmi maintes autres qui seront fondamentales pour le développement du dialogue, est de savoir si les esprits rationnels ou intellectuels peuvent accéder à une véritable vision du créateur. La réponse du *Nutritor*, le maître qui conduit le dialogue avec son *Alumnus* ou élève, est catégorique: aucune contemplation de

¹ Le texte de référence du *Periphyseon*, dont toutes nos citations sont tirées, est le suivant: Iohannes Scotus Eriugena, *Periphyseon*, édition par É. Jeuneau, 5 vol., Turnhout 1996-2003. Les traductions sont toujours les nôtres.

Dieu ne saurait être obtenue par aucun esprit, et Dieu reste incompréhensible dans les seins les plus cachés de sa nature. Il insiste sur ce point: cette exclusion concerne chaque esprit et toute forme de perception. Le verset biblique «personne n'a jamais vu Dieu» (Jn 1,18), souvent cité par Jean Scot, est universalisé par le philosophe. Personne ne verra jamais Dieu: ni les anges, qui lui sont les plus proches; ni les saints dans la vie future, avant et après la résurrection; ni non plus ces bienheureux qui, tels Jean ou Paul, ont reçu la grâce d'une vision divine qui doit rester nécessairement imparfaite. Pour chacune de ces créatures, obtenir une véritable vision de Dieu est impossible. Cela est si importante pour Jean Scot qu'il y revient plusieurs fois, et dans les *Periphyseon* et dans ses autres ouvrages, considérés comme mineurs, tels ses travaux sur l'Évangile de Jean². Dans tous ces écrits, Érigène déploie les détails physiques et métaphysiques des anges, des saints et des bienheureux et explique longuement les différences subtiles qui distinguent leurs capacités et incapacités respectives. Or, ce qu'ils partagent est clair: toute vision de Dieu leur est interdite. Ils peuvent certes s'en approcher, plus que toute autre créature et même presque jusqu'à la déité: presque, pourtant, et non pas jusqu'au bout, à savoir jusqu'à l'unité véritable, qui reste pour eux à tout jamais insaisissable. Ces créatures peuvent voir tout ce qui est, mais elles ne peuvent pas contempler la source de toutes les choses qui sont, qui est Dieu³.

On pourrait être tenté d'attribuer ce manque constitutif au monde postlapsaire, c'est-à-dire de considérer que l'incapacité à revenir vers Dieu par le regard, l'esprit ou la raison est une conséquence du péché originel. Certains passages du *Periphyseon* semblent aller dans cette direction: à cause du péché, l'homme ne peut plus comprendre ni sa position dans le monde ni la structure de la nature. Il doit donc reconstituer, par la philosophie⁴, l'univers dans son

² Dans le texte qui a ouvert la voie au renouvellement des études érigéniennes au XX^e siècle, M. Cappuyns présente l'œuvre de Jean Scot comme «un remarquable tryptyque» dont le *Periphyseon* (*De divisione naturae* dans l'originel) serait le centre, et les travaux sur Denys et Jean les volets. Cf. M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain 1933, p. 182. Bien que cette intuition soit correcte, le *Periphyseon* étant sans aucun doute le chef-d'œuvre du philosophe, les «volets» ne se limitent pas à enrichir la doctrine du dialogue, mais la complètent véritablement. La rédaction érigénienne de ces ouvrages est quasiment contemporaine, les renvois d'un texte à l'autre multiples. Nous utiliserons ainsi les principaux textes philosophiques d'Érigène de manière parallèle, sans considérer l'ordre strictement chronologique de ces sources.

³ Jean Scot parle indifféremment de vision, de pensée, de compréhension. Il distingue avec soin les capacités et les objets des sens, de la raison et de l'intellect; cependant, les trois contribuent à la même opération, la *theoria* (contemplation). Le philosophe est conscient que l'étymologie du terme renvoie à la vision, et donc nous pouvons aisément les utiliser comme des synonymes. Pour développer l'emploi de cette notion et son évolution chez Érigène, cf. W. Beierwaltes, *Duplex theoria*, dans W. Beierwaltes (sous la direction de), *Begriff und Metapher: Sprachform des Denkens bei Eriugena*, Heidelberg 1990, pp. 39-64.

⁴ Dans toute la biographie intellectuelle de l'Irlandais, la philosophie joue un rôle fondamental pour l'obtention du salut. Cela est vrai dès son premier ouvrage connu, un commentaire aux *Noces de Philologie et Mercure* de Martianus Capella, où il écrit que «personne n'entre au ciel sinon par la philosophie»: Iohannis Scotti *Annotationes in Marcianum*, II 57, 15, édition par C. E. Lutz, Cambridge 1939, p. 64; jusqu'à certains passages du *Periphyseon* et à l'*Homélie sur le prologue de Jean* que nous commenterons plus tard.

esprit, afin qu'ils (l'homme et l'univers) soient réunifiés dans la réalité physique. La faute de l'homme a modifié la nature humaine, et par là, l'univers entier. Pour cette même raison, chez Érigène, seulement certaines conséquences du péché sont considérées comme des châtements, réservés donc à la seule nature humaine. Au contraire, les conséquences du péché affectent chaque aspect de la physique et de la métaphysique érigéniennes. Y compris alors les anges et la structure sensible du monde: le temps et l'espace, par exemple. Nous reviendrons sur ce point. Pour l'instant, il est important de souligner que, même si la chute de la nature humaine a affecté toute contemplation, l'impossibilité radicale d'obtenir une vision de Dieu en soi ne dépend pas du péché originel. Aucune créature 'd'avant' la chute⁵ ne pouvait pas contempler Dieu, comme ne pourra pas le contempler aucun des esprits lors de la réunification finale de toutes les natures en Dieu. La contemplation de Dieu n'est pas seulement impossible dans le monde matériel, elle l'est même pour la nature au-delà de la matérialité: cette nature qui aurait pu se passer de tout corps matériel, c'est-à-dire la nature qui a précédé la chute et celle qui aura cours 'après' la réunification. L'impossibilité de franchir la limite qui sépare le créateur de la créature est un des aspects fondamentaux de l'univers philosophique érigénien. D'après l'auteur du *Periphyseon*, aucune créature ne pourra jamais réduire la distance qui la sépare de son créateur, indépendamment de sa volonté, ses mérites, voire même indépendamment de la volonté de Dieu. Cela est explicitement affirmé dans l'*Homélie sur le prologue de Jean*: l'apôtre Jean est dit s'approcher plus que tout autre esprit des profondeurs cachées de la trinité afin de la décrire dans son évangile. Et pourtant même ce Jean «à qui une grâce a été accordée⁶» ne voit pas, ne peut pas voir, Dieu comme il est dans sa nature.

L'impossibilité de voir Dieu aurait pu paraître une caractéristique intrinsèque aux esprits rationnels et intellectuels. Elle n'en est rien. Ce n'est pas un manque de la créature et ne dépend pas de sa nature, ni d'un des états métahistoriques du monde⁷. Nous le rappelons une dernière fois, Jean Scot affirme explicitement que même dans la réunification, dans l'état où l'homme (avec son univers) sera divinisé et «Dieu sera tout en tous⁸», les anges, la nature humaine, les bienheureux et en général tout esprit capable de contemplation

⁵ Jean Scot prend grand soin à expliquer le statut de l'univers qui a précédé le péché et la chute de la nature humaine, tout en considérant que, puisque la temporalité est propre à l'univers matériel, lui aussi conséquence de ce même péché, parler d'une nature 'd'avant' la chute revient à en parler improprement.

⁶ Dans le second chapitre de son *Homélie sur le prologue de Jean*, Jean Scot traduit le nom hébreu de Jean en grec comme ὁ ἔχαριστο, en latin *cui donatum est*. Tout le chapitre porte sur le sens du nom qui indique cette grâce particulière, accordée au seul théologien qui a pu s'approcher intellectuellement du sein de la trinité jusqu'au point de pouvoir la décrire dans le prologue de son évangile. Cf. Iohannes Scotus Eriugena, *Homilia et commentarius in evangelium Iohannis*, édition par É. Jeaneau, Turnhout 2008. Les traductions sont toujours les nôtres.

⁷ C'est-à-dire: le monde avant la chute; ce monde temporel et corruptible; le monde après la réunification.

⁸ 1 Cor. 15, 28. Cette citation paulinienne revient souvent sous la plume de Jean Scot: dans le seul livre V du *Periphyseon*, elle apparaît neuf fois pour désigner la condition ontologique de la nature réunifiée. Pour une étude de l'usage de ce verset chez Érigène, voir J. L. Cantón Alonso, *'Deus omnia in omnibus': les exempla naturalia dans le discours eschatologique de Jean Scot Éri-*

ne pourront pas avoir un accès direct à la déité. Même la nature universelle réunie dans l'homme divinisé ne pourra pas contempler la source de toutes les choses qui sont et qui ne sont pas⁹. L'origine de cette impossibilité doit alors être retrouvée dans la nature du créateur, ou plus précisément, dans le rapport spécifique entretenu entre Dieu et les esprits capables de compréhension.

Il s'agit d'une position éminemment problématique dans la philosophie d'Érigène. En effet, si, d'une part, la vision de Dieu est dite être impossible, d'autre part, la tentative de contempler, voir, comprendre le créateur est sans cesse recherchée, et son obtention explicitement promise, à la fois dans le monde futur et éternel que dans le monde historique et temporel. S'il est compréhensible que dans le monde postlapsaire les hommes ne peuvent pas accéder à l'unité du créateur, en même temps la contemplation de Dieu est très explicitement dite être la récompense offerte à la nature humaine, qui obtiendra une vision semblable à celle des anges. Même les méchants, soutient Érigène tout au long de sa production philosophique, du *De praedestinatione*¹⁰ au *Commentaire sur l'évangile de Jean*¹¹, auront accès à la contemplation de Dieu. Dans le *Periphyseon*, cette doctrine est présentée comme une certitude par le *Nutritor*: dans la vie future nous aurons une contemplation de Dieu¹²; et pourtant toute véritable contemplation nous est défendue. Inversement, le même problème devient évident pour ce qui concerne la contemplation du monde créé: toute perception sensible et intelligible que l'on peut obtenir dans le monde physique est clairement définie par le philosophe comme une vision de Dieu. Lorsque nous voyons la nature, nous voyons Dieu. Il faut faire attention: chez Érigène cela ne signifie pas, comme ce sera le cas chez maints autres philosophes médiévaux, que la contemplation de la nature renvoie à une connaissance du créateur comme par une image ou un reflet. L'Irlandais affirme sans aucune hésitation que toute vision, toute contemplation, toute intellection, toute compréhension des choses qui sont et des choses qui ne sont pas, ce qu'il appelle par le terme unique de *natura*¹³, est littéralement une manifestation de Dieu. Non seulement nous voyons la nature et ce qu'elle contient; mais nous la voyons dans sa vérité.

gène, dans M. Dunne, J. McEvoy (sous la direction de), *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and his Time*, Leuven 2002.

⁹ Le rapport de la déification avec le paradoxe de l'invisibilité et de l'indicibilité de Dieu a été souligné par R. Schmitz-Perrin, «Θεώσις hoc est deificatio». *Dépassement et paradoxe de l'apophase chez Jean Scot Érigène*, «Revue des sciences religieuses» LXXII, 1998/4, pp. 420-445. Nous discuterons plus tard la considération théophanique de la divinisation chez Jean Scot.

¹⁰ Iohannes Scotus Eriugena, *De divina praedestinatione*, édition par G. Madec, Turnhout 1978, IV 5; XVI.

¹¹ Iohannes Scotus Eriugena, *Homilia et commentarius in evangelium Iohannis*, cit., I xxxii; III vi. Pour les citations du *Commentaire* aussi, les traductions sont toujours les nôtres.

¹² *Periphyseon* V, 905c.

¹³ Il est évident que ce mot de *natura* soit fondamental pour Érigène, à partir du titre même du dialogue, *Periphyseon*. Puisque la nature est à la fois l'ensemble de toutes les choses qui sont et qui ne sont pas, et l'objet de toute perception et intellection, le terme est explicitement défini comme ambigu, dont les sens multiples ne peuvent pas être aisément discernés. Pour une analyse de cette notion, D. J. O'Meara, *The Concept of Natura in John Scottus Eriugena* (De divisione naturae *Book I*), «Vivarium» XIX, 2 (1981), pp. 126-145.

2. La théophanie, des Grecs à Érigène

La clé pour résoudre cette contradiction apparente peut être retrouvée dans le terme, translittéré du grec, que Jean Scot emploie pour définir toute manifestation de Dieu. C'est la notion de théophanie, parole si importante pour notre philosophe qu'elle revient, après sa découverte et son adoption, dans tous ses écrits. Pour comprendre comment il est possible que toute vision, terrestre et céleste, soit une vision de Dieu et que toute vision de Dieu soit cependant radicalement impossible il nous faut donc développer la notion de théophanie chez notre philosophe¹⁴.

Théophanie est un mot ancien, mais cette notion ne devient un véritable problème philosophique qu'à partir de Jean Scot Érigène. En grec θεοφάνεια signifie manifestation de dieu, n'importe quel dieu et dans n'importe quelle forme: même dans une image ou une statue. Après le développement de la première philosophie chrétienne, ce terme comme beaucoup d'autres de la théologie grecque est christianisé. Ainsi, chez les premiers auteurs chrétiens, théophanie désigne la seule manifestation du seul vrai Dieu, autrement dit, il devient tout simplement un synonyme de l'épiphanie. Dans leurs écrits, cette parole est employée pour désigner le fait que le Christ s'incarne et, ce faisant, manifeste Dieu. L'incarnation est un redoutable problème philosophique, voire même le problème central de la philosophie chrétienne: cela est bien connu. Cependant, l'expression (plus précisément, une des expressions) utilisée pour signifier l'incarnation n'est pas à son tour une question philosophique. Ce ne sera qu'à partir des écrits de Denys le pseudo-Aréopagite que le mot de théophanie commencera à être discuté. Citons un texte emblématique tiré de la *Hiérarchie céleste*:

Or donc la toute sage parole de Dieu, considérant que cette vision – qui a révélé, comme en lui donnant forme, la divine ressemblance des réalités sans forme qui était inscrite en elle – a élevé ainsi les voyants vers le divin, l'appelle à juste titre *apparition de Dieu*, car c'est par elle que les voyants reçoivent une illumination divine et qu'il leur

¹⁴ La notion érigénienne de théophanie a souvent attiré l'attention des chercheurs. Cf. notamment J. Trouillard, *La notion de théophanie chez Érigène*, et Id., *Érigène et la théophanie créatrice*, les deux imprimés dans Id., *Jean Scot Érigène. Études*, Paris 2014; J. M. Alonso, *Teofanía y visión beata en Escoto Eriugena*, Madrid 1952; T. Gregory, *Note sulla dottrina delle teofanie in Giovanni Scotto Eriugena*, «Studi medievali» 3^a s. IV (1963), pp. 75-91; É. Jeuneau, *Néant divin et théophanie (Érigène disciple de Denys)*, dans A. de Libera, A. Elamrani-Jamal, A. Galonnier (sous la direction de), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Paris 1997, pp. 331-337; H. A-M. Mooney, *Theophany: The Appearing of God According to the Writings of Johannes Scottus Eriugena*, Tübingen 2009. Pour une comparaison avec la phénoménologie contemporaine, E. Falque, *Jean Scot Érigène: la théophanie comme mode de la phénoménalité*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» LXXXVI (2002/3), pp. 387-421. Cela n'est pas sans raison: lorsque l'*Alumnus* interroge pour la première fois son *Nutritor* sur le statut des théophanies, celui-ci répond «qu'[il] ignore s'il y ait un sujet plus difficile à enquêter pour les êtres humains». *Periphyseon* I, 449a.

est accordé quelque sainte initiation aux réalités divines elles-mêmes. Mais ces visions divines, nos illustres pères ne les reçurent que par la médiation des vertus célestes¹⁵.

Ces pages ne sont pas le lieu pour commenter ce paragraphe avec la profondeur qu'il mérite. Il nous suffira de montrer le sens que le mot de théophanie (dans l'extrait cité, de 'apparition de Dieu') acquiert chez Denys. Pour ce philosophe, la théophanie est d'abord le nom du procès qui permet de remonter la hiérarchie et qui conduit ainsi le contemplateur vers son *hénosis*, littéralement sa réunification avec Dieu. Le schéma dionysien ne s'éloigne pas ici de la tradition néoplatonicienne. Le sujet de la vision remonte vers des réalités qui lui sont supérieures et qui lui donnent sa forme; par la contemplation, il arrive à s'y identifier. Cette montée n'est possible que par l'intervention des puissances intermédiaires entre l'Un et le voyant (ici, ces 'vertus célestes' dont il est question dans la plupart de la *Hiérarchie céleste*)¹⁶. Cette élaboration de la notion de théophanie se lie certes à la théologie apophasique proposée par Denys, selon laquelle l'homme (comme tout autre esprit) ne peut pas avoir un accès direct à l'unité créatrice, mais il peut uniquement s'en approcher de façon négative. Dans ce contexte, tout ce qui peut être perçu de Dieu, même dans et par les puissances hiérarchiques, n'est donc qu'une théophanie: une apparition de Dieu. Par conséquent, chez Denys le terme de théophanie est employé différemment que chez les autres auteurs chrétiens, mais la nouveauté de cet usage n'est pas problématisée davantage. Le mot est technique, pas encore philosophique. Le premier traducteur de Denys en latin, Hilduin, ne remarquera pas non plus le potentiel conceptuel du terme: dans sa traduction, dont la valeur est moins philosophique qu'historique, il ne s'attarde pas sur la notion qui nous intéresse et se limite à la traduire par *divinas apparitiones*, apparitions de Dieu¹⁷.

Ce sera la traduction érigénienne du *corpus dionysiacum*, ainsi que les travaux de l'Irlandais inspirés par cette lecture, qui donneront à la théophanie son statut de véritable notion philosophique. À l'encontre du choix d'Hilduin, Jean Scot s'approche du texte de Denys non pas comme d'une œuvre révélée qu'il faut transmettre au monde latin de la manière la plus identique possible, à savoir en en gardant la structure, la syntaxe et parfois même la grammaire en dépit du sens et de la compréhensibilité. Plutôt Érigène lit-il et traite-t-il le *corpus* dionysien comme un véritable livre sacré qui contient des vérités philosophiques décisives. La façon particulière dont Jean Scot travaille le texte de Denys a été

¹⁵ Denys l'Aréopagite, *La hiérarchie céleste* IV, 3, édition par R. Roques, traduction par M. de Gandillac, Paris 1958, pp. 96-97. Nous soulignons.

¹⁶ Nous pourrions développer davantage la ressemblance de ce texte de *Hiérarchie céleste* IV,3 avec la tradition néoplatonicienne qui précède Denys par l'examen de l'importance des textes des 'illustres pères', qui sont là Pythagore, Parménide, Platon, Orphée et ici les prophètes et les auteurs de l'Ancien Testament. Cf. entre autres, le recueil désormais classique de H.-D. Saffrey, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris 1990.

¹⁷ Dans la graphie «*diuinas appariciones*». Cf. G. Thery, *Études dionysiennes II: Hilduin traducteur de Denys. Édition de sa traduction*, Paris 1937, p. 25.

longuement étudiée¹⁸, et les chercheurs ont démontré que les choix linguistiques opérés par l'Irlandais ne dépendent que très rarement d'une incompréhension du sens d'un mot ou d'une expression, mais ils relèvent plutôt l'intention précise de transmettre un certain enseignement, même en allant à l'encontre de la doctrine dionysienne¹⁹; d'offrir en somme une certaine lecture de Denys, qui sera d'ailleurs celle de l'occident latin. Le cas du mot de théophanie rentre parfaitement dans ce cadre: Jean Scot le rencontre chez Denys et décide consciemment de ne pas le traduire, mais de le translittérer en *theophania*, lui donnant ainsi un statut sémantique propre. Comme nous l'avons dit, Érigène adopte le terme avec un véritable enthousiasme et l'emploie dans ses différentes déclinaisons plus de 50 fois dans le seul *Periphyseon*²⁰.

De plus, le terme de théophanie devient chez Jean Scot éminemment polysémique. Il peut être attribué à la vision contemplative de Dieu promise aux esprits déifiés, mais aussi, plus simplement, il peut correspondre à toute perception sensible ou intelligible du monde naturel. Mais cette division est à son tour une simplification. Nous pouvons en effet distinguer quatre usages principaux de ce terme dans l'œuvre du philosophe, et dont les différences sont remarquables. Les voici dans l'ordre hiérarchique et métahistorique érigénien: la manifestation du principe premier, la totalité du monde sensible, la personne du Christ, et finalement la nature humaine déifiée. Développer le sens profond de ces quatre usages, leur différence et leur rapport nous permettra de comprendre comment, selon Jean Scot Érigène, une véritable vision de Dieu est possible.

3. Les quatre théophanies érigéniennes

Premièrement, en suivant l'enseignement dionysien, une théophanie est la manifestation de Dieu dans la création, manifestation offerte aux esprits capables de la recevoir par l'ineffable unité du principe. Érigène accepte pleinement la doctrine de la théologie apophatique²¹ et l'insère dans son système philosophique.

¹⁸ Pour ne citer que des exemples fondamentaux, cf. R. Roques, *Traduction ou interprétation? Brèves remarques sur Jean Scot traducteur de Denys*, dans Id., *Libres sentiers vers l'érigénisme*, Rome 1975; É. Jeuneau, *Jean Scot Érigène: grandeur et misère du métier du traducteur*, dans G. Contamine (sous la direction de), *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, Paris 1989, pp. 99-108; J. Pépin, *Jean Scot, traducteur de Denys. L'exemple de la «lettre IX»*, dans G. H. Allard (sous la direction de), *Jean Scot, écrivain. Actes du IV^e colloque international*, Montréal-Paris 1986, pp. 129-141. Un texte plus récent est celui de J. I. Barstad, *Eriugena as Translator and Interpreter of the Greek Fathers*, dans A. Guiu (sous la direction de), *A Companion to John Scottus Eriugena*, Leiden 2020, pp. 267-295, voir en particulier les pp. 275-280.

¹⁹ Cet aspect du travail érigénien a été étudié, par le prisme d'une formule emblématique, dans R. Roques, «Valde artificialiter»: *le sens d'un contresens*, dans Id., *Libres sentiers*, cit.

²⁰ Cf. Johannis Scoti Eriugena *Periphyseon. Indices générales*, édition par G. H. Allard, Montréal-Paris 1983, pp. 553-554. Ces indices, établis avant l'édition critique de l'œuvre érigénienne, restent pourtant des outils fondamentaux pour constater la fréquence de certains termes chez l'Irlandais.

²¹ Il est aussi tout à fait possible d'affirmer qu'il la développe davantage que Denys, en poussant cette doctrine outre son domaine 'théologique' jusqu'à la reconverter en une véritable ontologie apophatique.

Ainsi, une théophanie est tout d'abord quelque chose qui est présent dans la création, et qui est dû au fait que les anges, les saints, les bienheureux et tous les esprits ne peuvent ni voir, ni connaître, ni intelliger le principe divin. Dans une des toutes premières pages du *Periphyseon* nous lisons cet échange:

N: C'est selon cette modalité [théophanique], il me semble, que les anges voient toujours Dieu, et ainsi les justes, et dans cette vie lorsqu'ils subissent l'extase de l'esprit, et dans le futur, quand ils le verront comme les anges.

A: Donc nous ne verrons pas Dieu en soi, puisque même les anges ne le voient pas ainsi – cela est impossible à toute créature [...] mais nous contemplerons certaines théophanies qu'il produit lui-même en nous.

N: Non. Chacun, selon le degré de sa sainteté et de sa sagesse, recevra sa propre forme de la seule et identique forme que toutes les choses désirent, je parle du Verbe. [...] Et autant se multiplieront les âmes sanctifiées, autant seront les théophanies divines qu'elles auront en elles-mêmes²².

Cet extrait est quasiment la paraphrase du texte dionysien de *Hiérarchie céleste* IV, 3 que nous avons cité auparavant. Nous y lisons l'explicitation de notre premier sens de théophanie: tout ce que les créatures peuvent connaître de Dieu. L'homme et les anges perçoivent l'univers, chacun avec son esprit et ses capacités, et ils y découvrent le créateur. La compréhension de la création, étape nécessaire pour revenir vers le créateur, est le premier sens de théophanie chez Jean Scot, et elle rentre parfaitement dans le cadre d'un néoplatonisme chrétien, qui identifie l'Un avec Dieu et nomme ainsi par conséquent la remontée du voyant vers l'*hénosis*, à savoir vers la déification. Mais dans la pensée de l'Irlandais ce mouvement, et les expressions nécessaires pour l'expliquer, se compliquent davantage. Cela est dû, cette fois-ci, au péché originel.

Nous avons vu plus haut que la chute de la nature humaine a entraîné, dans l'érigénisme, la multiplication de tout l'univers. Si la nature humaine a été créée afin de contempler (théophaniquement) son créateur, le péché originel consiste dans le détournement de l'intellect humain vers la matérialité, et il est donc cause de la multiplication de la totalité²³. Ainsi, puisque l'homme a péché, et ce faisant il a introduit la multiplicité dans l'unité, il lui revient également de résoudre cette multiplication. Et cela par sa pensée. Or l'homme ne peut pas le faire sans l'aide divine, et pour cette raison Dieu se manifeste dans la nature et dans l'écriture. C'est le deuxième sens de théophanie, qui est donc une spécification du premier: en effet, les deux termes *natura* et *scriptura* sont très souvent associés par Érigène pour soutenir cette idée²⁴. Il affirme que le monde

²² *Periphyseon* I, 448bd. Cette doctrine est reprise au début du livre V (*Periphyseon* V, 926cd), lorsque le dialogue traite des spécificités de la vision contemplative des bienheureux.

²³ Un résumé complet de la doctrine de la chute chez Jean Scot Érigène peut être repéré dans D. Carabine, *John Scottus Eriugena*, New York 2000; voir notamment les pp. 79-90.

²⁴ Nous avons déjà discuté l'ambiguïté du terme *natura* chez Jean Scot; afin d'approfondir le couple *natura* et *scriptura*, particulièrement important pour l'érigénisme, on pourra se référer à W. Otten, *The Pedagogical Aspect of Eriugena's Eschatology: Paradise between the Letter and the Spirit*, dans M. Dunne, J. McEvoy (sous la direction de), *History and Eschatology* cit., pp. 509-526; A. Guiu, "Reading the Two Books": *Exegesis and Natural Contemplation in the Periphyseon*,

est un livre qu'il faut lire à l'aide de la physiologie, et que l'écriture sacrée est un monde qu'il faut explorer par l'exégèse²⁵. Un passage de l'*Homélie sur le prologue de Jean* illustre parfaitement cette idée:

La lumière de la connaissance divine s'est éloignée du monde, lorsque l'homme a abandonné Dieu. Ainsi la lumière éternelle se déclare au monde, par l'écriture et par la créature. Car la connaissance divine ne se renouvelle en nous autrement que par les lettres de la divine écriture et par la vision du créé. Apprends le discours divin, comprends dans ton esprit son intelligence, et tu y connaîtras le Verbe. Discerne par tes sens les formes et les beautés des choses sensibles, et tu y intelligeras le Verbe de Dieu. Et dans toutes ces choses la vérité ne te présentera rien d'autre que celui qui a fait toutes les choses, en dehors duquel rien ne peut être contemplé, parce qu'il est lui-même toutes les choses. Dans toutes les choses qui sont, ce qui est, c'est lui-même²⁶.

Nous voyons que la connaissance divine est restaurée chez l'homme et par la lecture de la Bible et par l'étude rationnelle du monde sensible. Elle est «renouvelée» (*renovatur*), car elle a été perdue lors du péché mais elle peut (et doit) être récupérée. Voici donc le deuxième sens spécifique de théophanie: le monde physique et l'écriture sacrée sont des théophanies car ils permettent à l'homme de (re-)connaître Dieu. Il faut insister sur la différence entre les deux premiers sens: dans le premier, la théophanie est une image indifféremment perçue du principe unique, qui dépend finalement de l'agent individuel de la perception: l'homme (ou l'ange) voit Dieu autant qu'il lui est possible, selon ses mérites et par la grâce. Mais dans le second sens, c'est Dieu lui-même qui assume le monde sensible et l'écriture sacrée comme les formes de sa présentation aux hommes. *Natura* et *scriptura* ne sont pas les seules formes par lesquelles Dieu se manifeste en vue du salut des hommes, mais elles doivent nécessairement, dans un contexte chrétien, être liées à l'incarnation du Christ²⁷. Autrement dit, la

dans W. Otten, M. I. Allen (sous la direction de), *Eriugena and Creation. Proceedings of the Eleventh International Conference on Eriugenian Studies*, Turnhout 2014, pp. 263-290.

²⁵ Il est possible de retracer l'origine de ce rapport spéculaire dans la double formation philosophique d'Érigène, qui se situe au carrefour entre la patristique grecque et la latine. Ainsi, l'influence de la rhétorique de tradition cicéronienne et augustinienne le porte à donner de l'importance à l'étendue sémantique des mots, alors que l'intérêt vers le monde naturel de Basile de Césarée ou de Grégoire de Nysse est à l'origine de l'attention particulière prêtée par l'Irlandais à la philosophie naturelle. Tout cela n'est qu'un exemple de l'originalité du philosophe, qui reçoit des intuitions de ses sources et les développe dans la direction de sa propre philosophie.

²⁶ *Homélie sur le prologue de Jean* XI, 289c. Nous traduisons.

²⁷ En tant que traducteur et élève spirituel de Maxime le Confesseur, Jean Scot développe une christologie riche et développée. Pour une confrontation entre les deux auteurs, E. D. Perl, *Metaphysics and Christology in Maximus Confessor and Eriugena*, dans B. McGinn, W. Otten (sous la direction de), *Eriugena: East and West, Papers of the Eighth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies*, Notre Dame 1994, pp. 253-270. Pour une analyse du rôle du Christ dans le système du philosophe J. Gavin, *A Theologian's Itinerary: John Scottus Eriugena's Christological Ascent*, dans A. Guiu (sous la direction de), *A Companion to John Scottus Eriugena*, cit., pp. 134-152. Pour une approche qui réunit les deux, A. Guiu, *Eriugena reads Maximus Confessor: Christology as Cosmic Theophany*, dans *Ibid.*, pp. 296-325. Enfin, pour une réinterprétation récente de la christologie dans la structure de l'*Homélie* de Jean Scot cf. T. A. Giltner, *Intimae theologiae: the Christocentric Cosmology of John Scottus*

nature et l'écriture permettent certes le salut, mais c'est le Christ qui le cause et l'accomplit: chez Jean Scot, il l'accomplit par l'explication de la physiologie et de l'exégèse. Tout l'univers érigénien, du monde sensible au monde intelligible, a subi les conséquences de la chute, et donc tout l'univers doit participer au salut: et c'est encore l'univers qui est impliqué dans ces deux disciplines. L'incarnation du Christ est ainsi contemplée par tout l'univers, et fait commencer ce retour qui aboutit au salut. Encore une fois, il ne s'agit pas d'une image ou d'un symbole; chez Érigène, la nature et l'écriture (et par conséquent les sciences qui les comprennent et les expliquent) font littéralement partie du Verbe; elles participent directement de son incarnation. Le philosophe propose à plusieurs reprises des expressions remarquables qui considèrent la nature et l'écriture comme des membres du Verbe, par exemple:

Les deux pieds du Verbe sont la raison naturelle de la créature visible et l'intelligence spirituelle de l'écriture divine. L'un est caché au-dessous des formes du monde sensible, l'autre sous la superficie des lettres divines, c'est-à-dire de l'écriture. [...] Le Verbe est *comme incarné, c'est-à-dire matérialisé dans les lettres et dans les formes et les ordres des choses visibles*²⁸.

Les sciences et leurs objets sont la chair même du Christ, ils sont le moyen qui permet sa connaissance. Voici donc le troisième sens de théophanie selon Érigène, qui à son tour est un développement du second et qui se réapproprie en quelque sorte le sens originel, protochrétien du mot: le Christ est une théophanie, mieux encore il est la théophanie suprême. Si les hommes (et le monde) ignorent la vérité, le Christ s'incarne et la leur enseigne. Ainsi il manifeste Dieu. Toujours dans le *Commentaire*, Érigène explicite cette dernière idée: «C'est le Fils unique de Dieu qui a manifesté aux hommes Dieu le Père, qui était auparavant inconnu²⁹». Il serait difficile d'imaginer une théophanie plus précise et exacte que la véritable manifestation dans la nature humaine d'une personne même de la trinité.

Ces trois premiers sens de la notion de théophanie ne sont pas en contradiction l'un avec l'autre, mais au contraire ils peuvent être considérés comme un développement l'un de l'autre; mieux encore, comme une véritable hiérarchie, dans le sens dionysien du terme. En effet nous retrouvons d'abord le principe inconnaissable (premier sens); ensuite la diffusion de ce principe dans la création, à travers la nature et l'écriture (deuxième sens); et enfin le commencement du retour universel entraîné par l'incarnation du Christ (troisième sens). La doctrine des théophanies chez Érigène peut donc être conçue comme une reformulation d'un aspect fondamental de son néoplatonisme chrétien, et ainsi elle renvoie au schéma qui sous-entend tout le système philosophique de l'Irlandais.

Eriugena in the Homilia super «in principio erat verbum», «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» LXXXIII 2016/1, pp. 7-32.

²⁸ *Commentaire sur l'évangile de Jean* I xxix, 307b. Nous soulignons.

²⁹ *Commentaire sur l'évangile de Jean* I xxv, 300cd.

Pourtant, cette conception peut être poussée encore plus loin, par la discussion du quatrième et dernier usage de théophanie. Car, si la théophanie désigne sans doute la contemplation qui est la récompense des bienheureux dans le paradis, de même, la nature humaine déifiée et ainsi réunie au principe créateur peut être définie par le même terme. La nature humaine contiendra en soi l'univers dans son entièreté, le contempera, le contempera et, par conséquent, se contempera soi-même. Ce faisant, elle se fraiera finalement un accès privilégié à une vision de Dieu. À la fin des temps, l'homme et tout l'univers (y compris le monde sensible des effets, corruptible, temporel) seront réunis dans leurs causes respectives et Dieu «sera tout en tous³⁰». L'homme contiendra en soi toute nature et par sa contemplation il aura une vision théophanique. Par cette opération Érigène prend deux aspects classiques du néoplatonisme, qui sont d'une part l'unification (ou la réunification), d'autre part le procès hiérarchique, et les fusionne de manière originale. L'enseignement de tradition dionysienne qui identifie le processus d'unification avec l'unité ineffable qui en est la cause et la finalité est poussé par Érigène à ses extrêmes.

Dans le *Periphyseon* il expose un récit détaillé de sa conception métahistorique, de la création, à la multiplication, jusqu'à la réunification, qui commence par l'incarnation. Toutes ces étapes, comme nous venons de le voir, sont définies par Jean Scot avec le terme de théophanie: l'originalité de l'Irlandais réside dans le fait que l'accomplissement final de cette histoire extratemporelle rentre, lui aussi, dans cette notion. Ce n'est qu'après la réunification, affirme-t-il, que «Dieu, qui est en soi incompréhensible, sera compris d'une quelque manière dans la création, et la création elle-même par un miracle ineffable se transformera en Dieu³¹». La nature, déifiée dans et avec l'homme, montrera Dieu: voici le quatrième sens de théophanie, qui inclut et dépasse les trois précédents.

4. L'homme, atelier des théophanies

Une vision de Dieu aura donc lieu lors de la déification des natures, après l'accomplissement du retour universel. La question du retour et de ses modalités est un des problèmes philosophiques les plus ardues pour Érigène, qui y consacre la plupart des deux derniers livres du *Periphyseon*³². Trois aspects de cette doctrine sont fondamentaux pour résoudre le problème de la vision de

³⁰ Nous avons déjà vu qu'Érigène aime citer le verset paulinien de 1 Cor. 15, 28.

³¹ *Periphyseon* I, 451b.

³² L'importance du thème du retour dans la pensée de l'Irlandais est prouvée par le nombre d'études qu'y sont consacrées. Pour une introduction générale, cf. É. Jeuneau, *Le thème du retour*, dans Id., *Études Érigéniennes*, Paris 1987, pp. 365-394S; S. Gersh, *The Structure of the Return in Eriugena's Periphyseon*, dans W. Beierwaltes (sous la direction de), *Begriff und Metapher*, cit., pp. 108-125; P. Arfé, 'Triplex modus theoriae de reditu'. *The doctrine of universal return in Eriugena*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» LXXVIII (2011), pp. 7-45.

Dieu: ils concernent respectivement la théologie trinitaire, l'anthropologie et la physiologie de notre philosophe.

Tout d'abord le Christ, dont l'incarnation représente le moment d'échange entre le monde temporel et le monde éternel par l'inauguration du retour, n'est pas dans son humanité un individu, une 'personne', mais il assume la nature humaine tout entière: le Christ incarné constitue, ou mieux reconstitue, l'humanité originelle, qui précède le péché. Le deuxième aspect découle logiquement du premier: cette nature humaine reconstituée, qui est donc déifiée, hors du temps, est le paradis. L'homme au paradis ne sera pas dans un quelque lieu agréable, mais il sera dans sa propre nature, qui est apte à contempler et dont son péché l'avait éloigné. Finalement, l'essence véritable du monde, c'est-à-dire l'objet de contemplation de la nature humaine, est dans l'esprit contemplatif de cette nature humaine paradisiaque. Les choses sont, lorsqu'elles sont, car elles sont contemplées par l'homme. Les causes primordiales sont intelligibles: dans la contemplation finale, il n'y aura plus des effets sensibles qui remplissent nos perceptions, et le monde sera dans la vision parfaite de la nature humaine³³.

Nous avons donc vu que la déification de l'homme, à savoir le quatrième sens de théophanie chez Érigène, représente l'accomplissement des précédents. Le créateur et sa créature, par le moyen du Christ, participent à la déification de l'homme, et permettent la vision du Dieu invisible. La *théosis* érigénienne est à la fois un des points les plus spéculativement élevés de sa philosophie et l'accomplissement d'une tradition philosophique qui remonte au moins à Origène. Il ne faudrait pas la mécomprendre en direction d'une apologie du panthéisme, comme pourtant cela a été le cas depuis le Moyen Âge³⁴ jusqu'à l'âge moderne³⁵. Érigène est explicite et précis à ce sujet: les âmes humaines des bienheureux garderont leur individualité même au moment de la réunification universelle. La nature humaine, même lorsqu'elle sera comprise «comme une seule chose³⁶», contiendra en elle-même ces individus qui contemplent, en elle, le Dieu qui peut finalement se manifester de la manière la plus évidente possible³⁷. Voici donc le début de la solution à la contradiction apparente de la philosophie érigénienne. La nature de Dieu le rend insaisissable; l'esprit contemplatif

³³ Les études sur la conception paradisiaque de Jean Scot ne sont pas moins nombreuses que celles sur le retour. Voir notamment P. A. Dietrich et D. Duclow, *Virgins in Paradise: Deification and Exegesis in Periphyseon V*, dans G. H. Allard (sous la direction de), *Jean Scot, écrivain*, cit., pp. 29-49; P. Dronke, *Eriugena's Earthly Paradise*, dans W. Beierwaltes (sous la direction de), *Begriff und Metapher*, cit., pp. 213-229.

³⁴ D. Moran, *Pantheism from John Scottus Eriugena to Nicholas of Cusa*, «American Catholic Philosophical Quarterly» LXIV (1990/1), pp. 131-151.

³⁵ S. Lahey, *Eriugena's Condemnation and His Idealism*, dans A. Guiu (sous la direction de), *A Companion to John Scottus Eriugena*, cit., pp. 447-453.

³⁶ *Periphyseon V*, 989d.

³⁷ Voir à nouveau les discussions de la contemplation comme condition paradisiaque de *Periphyseon I*, 448bd et de *Periphyseon V*, 926cd. Pour approfondir la doctrine érigénienne concernant la permanence des individus lors de l'unification universelle, J. Pépin, 'Stilla aquae modica multo infusa vino, ferrum ignitum, luce perfusus aer'. *L'origine de trois comparaisons familières à la théologie mystique médiévale*, «Divinitas» XI (1957/1), pp. 332-375, en particulier les pp. 341-344.

remonte de ce monde sensible jusqu'au monde intelligible, ce faisant il voit des théophanies, des manifestations divines, et il modifie sa propre nature. Une fois divinisé, ce même esprit contempera sa propre nature et verra ainsi Dieu de la manière la plus exacte possible. Toutes ces visions sont appelées par Jean Scot des 'théophanies'.

Nous pouvons nous demander alors ce que n'est pas une théophanie dans le système du philosophe, et la réponse est: rien du tout. Ou plutôt, aucune des choses qui sont³⁸. Différemment que chez Denys et chez Hilduin, la théophanie érigénienne est plus qu'une 'simple' manifestation de Dieu. C'est pour cette raison qu'elle est indiquée dans l'œuvre de l'Irlandais par ce terme³⁹: parce qu'elle a un statut ontologique indépendant et autonome. Si tous les aspects de la nature (des objets sensibles à l'homme déifié) peuvent être désignés ainsi, alors la théophanie ne désigne plus l'empreinte du créateur sur le monde, mais indique un aspect propre de l'univers érigénien dans sa totalité. Autrement dit, la théophanie n'est pas une perception contingente, produite par un esprit rationnel à la recherche de son créateur. Elle est une partie nécessaire de la structure cosmologique. Elle est la manifestation, le dévoilement, du rapport de Dieu au monde. Rapport qui doit nécessairement avoir à son centre la nature humaine.

La production des théophanies soulève une nouvelle question. Car, afin qu'une manifestation puisse paraître, il est nécessaire d'avoir quelqu'un à qui se manifester et un endroit où apparaître. Chez Jean Scot, ce quelqu'un et cet endroit sont une seule et unique chose, à savoir la nature humaine. Pour qu'il y ait une théophanie, toute théophanie, l'homme doit être là. Sa présence et son engagement sont nécessaires autant que ceux de Dieu. Toujours dans les pages initiales du *Periphyseon*, nous retrouvons, lors de la toute première exposition de la doctrine théophanique, ce passage remarquable:

La théophanie ne se forme à partir de rien d'autre que Dieu, car elle advient par l'abaissement du Verbe divin, ce Fils unique qui est la sagesse du Père, qui descend vers le bas, vers la nature humaine qu'il a établie et purifiée, *et par l'élévation de la nature humaine vers le haut, vers le verbe, par l'amour divin*. Je parle de l'abaissement qui advient dans la *théosis*, c'est-à-dire la déification de la créature, non pas de celui qui est advenu dans l'incarnation⁴⁰.

Le mouvement qui conduit les hommes à reconnaître leur nature et leur place dans l'univers est défini par le terme de déification; son mécanisme est la contemplation théophanique. L'homme dont il est question dans ces pages n'est pas encore réunifié avec le principe unique de l'univers, il est l'homme vivant dans le monde sensible, qui pense intellectuellement les causes primordiales, et pour cette même raison il est celui à qui Dieu se manifeste. Ainsi, sans les

³⁸ Cette expression exclut volontairement la nature propre de la déité, qui ne peut pas être considérée comme une des 'choses qui sont', ni, d'ailleurs, comme une théophanie.

³⁹ Il ne faut pas oublier l'attention que cet auteur, maître des arts libéraux, poète, traducteur et surtout philosophe prête à ses choix linguistiques et sémantiques.

⁴⁰ *Periphyseon* I, 449ab. Nous soulignons.

hommes pour la recevoir, en accepter et en comprendre la manifestation, aucune théophanie ne serait possible⁴¹. Dieu ne pourrait pas se manifester. La nature humaine est donc le point de contact entre le créateur et la création: la théophanie est l'essence du monde, et elle ne peut exister que dans la vision de la nature humaine. Autrement dit, le monde est parce que l'homme le voit, le pense, le contemple.

Inversement, l'homme est parce que Dieu l'intelligé. La définition de la nature humaine que Jean Scot Érigène nous offre est une des plus étonnantes du Moyen Âge: «l'homme est une certaine notion intellectuelle éternellement faite dans l'esprit de Dieu»⁴². En un jeu de miroir, Dieu se manifeste dans la structure de l'univers, dans les choses qui sont; elles sont parce qu'elles sont pensées par l'homme; l'homme est une notion de Dieu; ce qui est, enfin, est pensé dans l'homme par Dieu. Érigène écrit: «Dieu connaît les choses qui sont non pas parce qu'elles subsistent, mais elles subsistent parce que Dieu les connaît. La cause de leur être est la science divine⁴³».

Nous pouvons lire cette doctrine comme un énième signe de la réception et de la réélaboration originale du néoplatonisme par Érigène. Il reçoit de ses sources la distinction entre l'émanation et le principe dont elle dérive; mais, également, la compréhension du rapport ontologiquement faible entre les deux. Ainsi, les causes primordiales et leurs effets sont conçus non pas comme deux réalités distinctes mais ils représentent plutôt deux aspects de la même opération, deux moments du même mouvement, deux états de la même essence⁴⁴. Ce cadre théorique apparaît dans toute son évidence dans le rapport de l'essence du monde à la nature humaine. La création ne peut certes pas exister sans le créateur, mais elle ne peut pas non plus être créée en dehors de la contemplation de l'homme. Nous savons que le péché originel n'affecte pas uniquement les hommes, mais qu'il entraîne la multiplication sensible dans un univers qui aurait dû être unitaire. L'homme doit résoudre cette division par sa compréhension rationnelle, et restituer à chaque créature sa véritable nature, parce que l'essence de toute chose est d'être pensée par l'homme. Érigène donne une nouvelle définition de l'homme, elle aussi inouïe au Moyen Âge, selon laquelle «l'être humain n'est pas appelé sans mérite *atelier de l'univers*, car la création tout entière est contenue en

⁴¹ Ainsi, lorsque nous parlons d'esprits capables de contempler des théophanies, nous pouvons simplement nous référer à la nature humaine, sans besoin de distinguer par exemple les anges. En effet, par son incarnation dans la nature humaine, le Christ s'est manifesté aussi aux anges, qui dépendent donc de l'homme par la réception de toute manifestation divine et par l'accomplissement du retour universel.

⁴² *Periphyseon* IV, 768b.

⁴³ *Periphyseon* II, 596b.

⁴⁴ Les causes primordiales sont un exemple emblématique de la réélaboration érigénienne des doctrines classiques du néoplatonisme chrétien. Voir à ce propos S. Gersh, C. Stéphany, *L'ordo naturalis des causes primordiales. La transformation érigénienne de la doctrine dionysienne des noms divins*, «Les études philosophiques» CIV, 2013/1, pp. 57-78.

lui»⁴⁵. L'homme est certes une notion de Dieu, mais il est tout autant l'atelier de l'univers, l'officine où toute la réalité est produite.

C'est par ce biais que nous pouvons comprendre la nécessité de l'intervention humaine dans le processus théophanique. La nature humaine est là où la création est créée, et donc permet au créateur de créer, et ainsi d'être⁴⁶. Inversement, le péché de l'homme modifie la structure de l'univers, et sa recomposition est la raison du salut. Par cette doctrine, l'Irlandais équilibre parfaitement le néoplatonisme par le christianisme: la réunification de la créature multipliée et multiple est spéculaire de la manifestation du créateur unique, et donc elle doit passer par l'activité de l'intellect humain. De plus, le retour de la créature vers son principe peut être aussi indiqué comme la déification de la nature humaine, c'est-à-dire, encore une fois, comme un processus parfaitement théophanique. Ou encore, comme la reconstitution d'une sagesse humaine, d'une connaissance véritable du monde: de ses effets, de ses causes et finalement de son créateur. Cette déification est alors un apprentissage de la vérité, elle est une vision de Dieu.

Pour résumer: l'homme est une notion intellectuelle dans l'esprit de Dieu, et sa nature est l'atelier où la création trouve son essence. Et, si l'essence du monde est la manifestation de Dieu, et, de même, le monde n'est véritablement que lorsqu'il est pensé par l'homme, alors la compréhension de la vision de Dieu devient nécessairement une question de compréhension de la pensée. Autrement dit, il s'agit de se demander qui pense chez Érigène pour comprendre qui peut et comment il est possible de voir Dieu.

5. Le Dieu qui voit pour être

L'homme, pensant, fait être le monde. Et puisque la substance de ce monde qu'il pense est la manifestation de Dieu, la pensée de l'homme n'est pas vraiment à lui. Il semble que les hommes pensent de leur plein gré, mais c'est en réalité Dieu lui-même qui pense (pour être plus précis, qui se pense) à travers leurs esprits. C'est le Christ lui-même qui l'affirme dans l'*Homélie sur le prologue de Jean*: «Ce n'est pas vous qui me connaissez, mais c'est moi-même qui me connais en vous par mon esprit⁴⁷». C'est Dieu qui pense, Dieu qui voit, Dieu qui contemple. Au point que l'image de Dieu en l'homme correspond à

⁴⁵ *Periphyseon* III, 733b. Nous soulignons. Pour développer ces deux définitions de l'homme dans l'œuvre érigénienne, D. Moran, *Officina omnium or notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta. The Problem of the Definition of Man in John Scottus Eriugena*, dans C. Wenin (sous la direction de), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, vol. 1, Louvain-la-Neuve 1986, pp. 195-204.

⁴⁶ Nous verrons que Jean Scot ne distingue pas l'essence de Dieu de son mouvement créateur.

⁴⁷ *Homélie sur le prologue de l'Évangile de Jean*, XIII 291a. Le terme 'esprit' de la citation traduit le latin *spiritus*.

son intellect, qui est identifié à son essence⁴⁸. La théophanie chez Érigène ne peut donc pas être considérée seulement comme une manifestation de Dieu puisqu'elle implique nécessairement un acte intellectuel: par sa pensée, l'homme ne découvre pas la substance du monde, mais il la fait véritablement être. Nous avons donc ces trois objets, dont il nous faut comprendre le rapport: Dieu, la nature humaine, l'univers⁴⁹. Les trois se montrent à la fois comme des agents de l'intellection, et également comme les objets intelligés. Tout acte de pensée est un acte de création – pour cette raison, d'ailleurs, l'univers physique se déploie selon un mouvement dialectique⁵⁰. Or les trois trouvent leur essence grâce à la pensée. Car, si l'univers et l'homme sont considérés comme des notions, les causes primordiales étant identifiées aux idées platoniciennes et l'homme étant défini comme une 'notion intellectuelle', de même, Dieu ne peut pas être sans ces pensées-là, sans sa création. Érigène parvient à renverser le rapport logique entre le créateur et sa créature, et il soutient que Dieu commence à être grâce à son acte créateur, par son faire. Dans le *Periphyseon* cela est affirmé sans aucun embarras dans cet échange, inédit au Moyen Âge:

N: Alors, Dieu n'était pas, avant de faire toutes les choses?

A: Il n'était pas. [...]

N: Son faire lui est donc coéternel et coessentiel?

A: Je le crois et je le pense.

N: Et Dieu et son faire (c'est-à-dire son action), sont deux choses ou bien une seule, simple et indivisible?

A: Une seule, me paraît-il. [...]

N: Alors en Dieu l'être n'est pas différent du faire, mais l'être est pour lui la même chose que le faire.

A: Je n'ose pas m'opposer à cette conclusion⁵¹.

Créer, pour Dieu, revient à être. Et nous venons de voir que créer signifie se manifester, se montrer aux hommes dans des théophanies. Et, par conséquent, se manifester à soi-même. Le principe suprême est et reste en soi-même impensable, inconnaissable, invisible. Il échappe à toute perception et à toute intellection – nous avons lu que nous ne pouvons en voir que des manifestations, des théophanies. Et pourtant toute perception et toute intellection ne peut que porter sur ce qui

⁴⁸ «En effet NOYC et OYCIA (c'est-à-dire l'intellect et l'essence) signifient la partie la plus élevée de notre nature. Car l'essence de notre âme est l'intellect, qui régit l'entière nature humaine.» *Periphyseon* II, 570a.

⁴⁹ Les causes primordiales sont décrites par Érigène comme des idées, en pleine continuité avec la tradition platonicienne. Voir W. Beierwaltes, *Eriugena's Platonism*, «Hermathena» CIL, 1990, pp. 53-72.

⁵⁰ Sur cette idée fondamentale chez Érigène, voir l'étude de C. Erismann, *The Logic of Being: Eriugena's Dialectical Ontology*, «Vivarium» XLV, 2007, pp. 203-218, et Id., *L'homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge*, Paris 2011, notamment les pp. 216-235. Un travail plus récent sur le rapport dialectique dans l'univers érigénien est S. Delcomminette, *La division créatrice dans le Periphyseon de Jean Scot Érigène*, dans S. Delcomminette, R. Van Daele (sous la direction de), *La méthode de division de Platon à Érigène*, Paris 2021, pp. 173-192.

⁵¹ *Periphyseon* I, 517c-518b.

est produit par ce principe, c'est-à-dire sur Dieu. Cela est le paradoxe à l'origine de notre problème: et Jean Scot Érigène montre d'en être absolument conscient. Quand il veut décrire la connaissance du Dieu inconnaissable, à savoir quand il veut apprendre qu'est-ce qui se passe lors d'une théophanie, il ne peut le faire que par une série impressionnante d'antinomies, d'oppositions, de paradoxes. Tout lecteur de l'œuvre de Jean Scot, et du *Periphyseon* en particulier, est frappé par des longues listes d'expressions qui interrompent soudain le dialogue afin de montrer l'inconcevable rapport de Dieu au monde, d'un Dieu qui est impossible à voir et dont la vision, pourtant, constitue l'essence du monde. Citons-en un exemple:

Dieu est donc tout ce qui existe véritablement, parce qu'il fait toutes les choses et dans toutes il est fait, comme le dit saint Denys l'Aréopagite. En effet tout ce que l'on comprend et l'on sent n'est rien d'autre qu'apparition du non-apparent, manifestation de l'occulte, affirmation du nié, compréhension de l'incompréhensible, discours de l'ineffable, accès de l'inaccessible, intellection de l'inintelligible, corps de l'incorporel, essence du suressentiel, forme de l'informe, mesure de l'incommensurable, nombre de l'innombrable, pesanteur sans poids, matérialisation du spirituel, visibilité de l'invisible, localisation du non-lieu, temporalité sans temps, définition de l'infini, circonscription de l'illimité, tout ce qui est pensé et perçu par le pur intellect, mais qui ne se laisse pas renfermer dans les creux de la mémoire et qui s'échappe à la prise de l'esprit⁵².

Érigène décrit ici ce qui advient lorsque nous contemplons Dieu, selon nos possibilités et capacités. Ces paradoxes sont le mécanisme de production des théophanies: cette liste contient tous les critères d'existence et de compréhensibilité de l'univers érigénien. Et, dans tous ces termes, Dieu passe de l'impossible au possible. Autrement dit, par la pensée Dieu obtient sa positivité: sa manifestation, comme nous l'avons vu, représente et signifie son acte créateur. Dieu commence à être dans la création⁵³. Pour utiliser le vocabulaire néoplatonicien qu'Érigène maîtrise: dans la créature, par la création, Dieu passe du néant suressentiel à l'essence la plus excellente. Et cela lui permet de se voir. Il existe un aspect de volonté dans ce processus, puisque c'est afin de pouvoir se contempler, se connaître, que Dieu crée l'homme et pose les causes primordiales dans son intellect. Sa propre essence est incompréhensible à tout esprit, et elle est même inaccessible à Dieu lui-même. Il est occulte, il est nié, il est informe, pour ne citer que quelques-uns des adjectifs de la liste précédente; mais avant tout, Dieu n'est pas hors de sa création. Pour cette raison, Jean Scot peut affirmer que

⁵² *Periphyseon* III, 633ab. Ce texte donne le titre à un article éclairant de W. Beierwaltes sur les paradoxes de la théologie érigénienne et leur rôle dans la création d'une théorie esthétique: W. Beierwaltes, *Negati affirmatio, Welt als Metapher. Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Aesthetik durch Johannes Scotus Eriugena*, dans R. Roques (sous la direction de), *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, Paris 1977, pp. 263-276.

⁵³ Pour une autre interprétation de cette doctrine érigénienne voir K. Trego, *Manifestation et existence – théophanie et dévoilement de l'ousia chez Jean Scot Érigène*, dans H. Gutschmidt, A. Lang-Balestra, G. Segalerba (sous la direction de), *Substantia – Sic et Non. Eine Geschichte des Substanzbegriffs von der Antike bis zur Gegenwart in Einzelbeiträgen*, Berlin 2008, pp. 105-132.

la théophanie est la véritable création de Dieu; Dieu est véritablement créé par la théophanie.

L'on observe que la nature divine est créée et crée. Elle est créée par soi-même dans les causes primordiales, et ainsi elle se crée elle-même, c'est-à-dire *qu'elle commence à apparaître dans ses théophanies parce qu'elle veut émerger des creux les plus occultes de sa nature, dans lesquels elle est même inconnue à soi-même, c'est-à-dire qu'elle ne se connaît en rien, parce qu'elle est infinie et surnaturelle et suessentielle et supérieure à tout ce que l'on peut et l'on ne peut pas penser*⁵⁴.

Par conséquent, la doctrine des théophanies chez Érigène peut finalement être lue comme l'aspect positif, dans le sens de cataphatique, de sa théologie. Si l'homme, pensant, fait être le monde, sa pensée n'est rien d'autre que ce que Dieu est. Le principe véritable de la divinité, nous le répétons, est et reste certes incompréhensible. Mais le principe unique produit, par nécessité, les effets, et ces effets ont une présence ontologique forte dans la philosophie érigénienne. Par conséquent Dieu est en même temps partout et nulle part; créateur et créé; inconnu et connu; non-être et être:

Rien n'est plus secret [que la volonté divine], rien n'est plus présent, [...] lumière ineffable toujours présente à tous les yeux intellectuels, et pourtant connue pour ce qu'elle est par aucun intellect, diffusée en toute chose à l'infini, elle devient tout dans toute chose et rien dans le rien⁵⁵.

Cette nouvelle liste d'expressions paradoxales se distingue de la précédente dans la mesure où elle ne signale plus le moment, toujours inconcevable, de la production théophanique, mais plutôt son résultat, sa conséquence. L'ajout fondamental de cet extrait amène le discours dans le champ lexical de la vision extatique: la lumière de la volonté divine, tout en restant ineffable, est toujours présente aux yeux intellectuels. Autrement dit, tout ce que Dieu est, y compris ces paradoxes dus à sa nature inaccessible, ne peut pas être hors de la vision intellectuelle. Voici le sens profond de la doctrine selon laquelle toute théophanie requiert la présence et l'engagement de l'homme: la substance des choses est leur pensée par Dieu, et inversement Dieu est la pensée de la nature humaine. Nature humaine dans laquelle tout l'univers est contenu et produit. La théophanie est ce que Dieu est, elle est l'essence divine.

Le principe divin ne peut pas être vu, conçu, contemplé justement parce qu'il n'est pas encore; lorsqu'il commence à être, il apparaît dans la création. Et inversement. L'homme ne peut pas le penser parce que tout ce qui est dans l'esprit des hommes est l'univers créé; il lui est donc impossible de sortir de l'univers existant, des choses qui sont, et d'accéder au principe. Faire cela ferait de la cause l'un des effets. Sa compréhension du monde naturel (et scripturaire) consiste dans sa divinisation: participant à la création de la nature, l'homme parvient à devenir Dieu. L'effet s'identifie à la cause. Pour l'homme, penser

⁵⁴ *Periphyseon* III, 689ab. Nous soulignons.

⁵⁵ *Periphyseon* III, 668c.

l'univers fait être l'univers, mais en même temps fait être Dieu. Par conséquent, toute discussion théologique et philosophique ne reflète pas simplement la structure de l'univers, mais elle la ramène à l'existence dans l'esprit du penseur – et donc en même temps à l'existence dans la réalité. Le discours suivant est donc parfaitement rationnel et cohérent: la théophanie est l'essence de Dieu; cette essence est produite par la pensée; penser Dieu le porte à être. C'est ainsi que Dieu crée le monde, en se pensant à travers les esprits des hommes.

Donc *nous ne devons pas penser Dieu et la création comme séparés l'un de l'autre, mais comme un seul et identique*. La création a en Dieu sa propre subsistance, et *Dieu est créé dans la création de manière merveilleuse et ineffable*, manifestant soi-même, rendant visible l'invisible, compréhensible l'incompréhensible, l'occulte ouvert, l'inconnu connu, ce qui n'a pas de forme et d'espèce l'obtient, et le suressentiel devient essentiel, le surnaturel naturel, le simple composé et ce qui est libre d'accidents subit les accidents et devient accidenté, et *l'infini devient fini*, le non-circonscrit devient circonscrit, le surtemporel temporel, le surlocal local, ce qui crée toute chose se fait créé en toutes, *l'éternel commence à être* et l'immobile se meut en toute chose et devient tout dans toutes les choses⁵⁶.

Cette dernière liste se distingue des précédentes par ceci, que le Dieu qu'elle présente n'est plus le Dieu qui doit encore se manifester, dont la compréhension est souhaitée et inaccessible aux hommes. Il est le Dieu qui s'est manifesté: le Dieu qui n'est plus autre chose que sa créature, parce qu'il est devenu tout dans toute chose. Ce qui était auparavant incompréhensible est devenu compréhensible: grâce à la pensée de la créature. Ce qui était auparavant invisible est devenu visible: grâce à la manifestation de Dieu.

6. Vision de Dieu, vision par Dieu

Qu'est-ce donc qu'une théophanie chez Jean Scot Érigène? Elle est bien une manifestation de Dieu: mais dans le sens d'une manifestation qui est à Dieu, et qui est créée par l'homme. La nature divine se manifeste à soi-même parce qu'elle ne peut pas se connaître; elle doit se reconnaître par la création du monde, c'est-à-dire de l'homme, et aussi de soi-même. C'est Dieu qui a voulu penser et voir, et donc qui s'est pensé et vu: on ne doit pas douter que Dieu soit toujours le principe. C'est la pensée de Dieu en l'homme qui le fait être ce qu'il est. Tout comme sa créature, Dieu est et n'est pas à la fois: et ce, parce qu'il est sa propre créature. Si nous le considérons en soi-même, il doit être appelé néant. Néant suressentiel, certes; cependant, Dieu n'est que, ne commence à être que, dans sa présence dans les esprits, les regards, la contemplation des hommes⁵⁷. L'importance que Jean Scot Érigène attache aux mots, à leur sens et à

⁵⁶ *Periphyseon* III, 678bc. Nous soulignons.

⁵⁷ O. Boulnois, *La rose du néant. Scot Érigène et la manifestation de l'invisible*, dans I. Moulin (sous la direction de), *Philosophie et théologie chez Jean Scot Érigène*, Paris 2016, pp. 55-82.

leur signification, est bien connue: partant la nature de Dieu est contenue dans son étymologie. Que signifie-t-il 'Dieu'? Érigène répond:

L'étymologie de ce nom [Dieu] dérive du grec. En effet dérive soit du verbe ΘΕΩΡΩ, (c'est-à-dire je vois) soit du verbe ΘΕΩ, (c'est-à-dire je cours) – ou bien, et cela est le plus probable, il dérive des deux, car leur sens est identique. Si nous le faisons dériver de ΘΕΩΡΩ, ΘΕΩΡ signifie celui qui voit. Il voit en effet toutes les choses qui sont en lui, alors qu'il ne voit rien au dehors de soi-même, parce que rien n'est au dehors de lui. Si ΘΕΩΡ dérive du verbe ΘΕΩ, il signifie celui qui court. Il court en toute chose et il ne s'arrête jamais, mais par sa course il remplit toutes les choses⁵⁸.

L'homme ne peut pas sortir intellectuellement de sa nature, au contraire Dieu y reste et y sort à la fois. Autrement dit, le créateur par un seul acte crée soi-même et crée le monde, un seul acte qui reçoit deux noms différents. D'une part, il voit le monde, et ce faisant il le fait être. D'autre part, il se voit, dans sa diffusion positive en l'univers, dans sa course⁵⁹, et ce faisant il se fait être: du non-essentiel, il obtient son essence. «La vision de Dieu, affirme le *Nutritior*, est la fondation de l'universalité. Car pour lui le voir n'est pas différent du faire, mais sa vision est sa volonté, et sa volonté est son opération⁶⁰». Cela est le sens profond de la doctrine érigénienne des théophanies: une théophanie est littéralement une manifestation de Dieu, dans la mesure où le principe commence à être et se dévoile dans sa production, devenant sa production. L'agent et le sujet de cette vision véritablement mystique coïncident. Nous pouvons lire l'histoire sacrée décrite dans les œuvres de l'Irlandais comme un auto-dévoilement du créateur, comme le parcours par lequel Dieu parvient à obtenir sa contemplation.

Considérons les très célèbres quatre natures de l'incipit du *Periphyseon*: elles peuvent être lues comme le mouvement de sortie de soi-même de Dieu, voire comme un véritable mouvement extatique. Le schéma est le suivant: la première est la nature qui crée sans être créée; la deuxième la nature qui est créée et qui crée; la troisième qui est créée et qui ne crée pas; la quatrième enfin est la nature qui ne crée pas et qui n'est pas créée⁶¹. Cette quadruple opposition résume la métahistoire érigénienne, il décrit sa vision du monde, de sa naissance et de sa fin. Or cela est aussi le récit de l'extase divine: nous avons un principe créateur, qui commence à être par sa création, se manifeste totalement dans ce qui existe et qui arrêtera d'être, de créer et de contempler lorsqu'il aura ramené à soi l'univers.

Dieu sort de soi-même (de son principe), devient créateur et revient en soi (ramenant par cela la nature déifiée) et il devient différent de ce qu'il était au

⁵⁸ *Periphyseon* I, 452c.

⁵⁹ La tradition philosophique a donné une grande importance à la vision de Dieu. Mais il ne faut pas oublier que l'idée de la course divine, qui fait être l'univers, a eu une influence non négligeable, notamment à Cluny. Cela a été étudié par A. Montoux, *Réordonner le cosmos: itinéraires érigéniens à Cluny*, Paris 2016.

⁶⁰ *Periphyseon* III, 704b.

⁶¹ Les quatre natures apparaissent en *Periphyseon* I, 441b, la première page du dialogue. Le schéma est vite analysé, mais il constitue tout de même le fondement théorique de tout l'ouvrage.

début (car il commence à être). Cela n'est rien d'autre que la description d'une extase, d'un parcours mystique. Dans la pensée de Jean Scot Érigène, c'est Dieu celui qui chez d'autres philosophes reçoit le nom de mystique: c'est la divinité transcendante qui se contemple dans son incompréhensibilité et invisibilité, qui sort de sa nature pour pouvoir se voir, pour pouvoir véritablement être. Et ce, dans l'intellect de l'homme. Le philosophe irlandais renverse les rôles du sujet contemplateur et de l'espace de sa contemplation, et il offre une reconfiguration totalement nouvelle d'un des paradigmes de la tradition philosophique occidentale, d'un paradigme qui dépasse la période de l'antiquité tardive et du Moyen Âge.

Qu'est-ce que donc une théophanie? Une vision de Dieu, une vision par Dieu; l'univers entier. Et dont les esprits, les hommes et les anges, peuvent également bénéficier.

Que voient donc les hommes et les anges, ou que verront-ils, puisque saint Ambroise et Denys l'Aréopagite affirment très clairement et sans aucun doute que Dieu, je dis la suprême trinité, n'est jamais apparu en lui-même, n'apparaît jamais, n'apparaîtra jamais? Il apparaîtra certes dans ses théophanies, c'est-à-dire dans les divines manifestations, dans lesquelles Dieu apparaîtra selon les degrés de purification et de vertu de chacun. Ces théophanies sont toutes les créatures visibles et celles invisibles, par lesquelles – et dans lesquelles – Dieu est souvent apparu, il apparaît, il apparaîtra. Également les âmes les plus purifiées et les intellects sont des théophanies; en eux, qui le cherchent et l'aiment, Dieu se manifeste soi-même⁶².

Alessandro Valsecchi
Sorbonne-Université
✉ alessandro.valsecchi@sorbonne-universite.fr

⁶² *Commentaire sur l'Évangile de Jean* I xxv, 302a.

Articoli/3

Visione ed estasi nel Sufismo

Francesco Alfonso Leccese  0000-0002-2120-7524

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 05/02/2021. Accettato il 14/04/2022.

VISION AND ENSTASIS IN SUFISM

Sufism is the esoteric current of Islam that aims to perfect the individual via the process of 'becoming a 'Sufi'. This is the meaning of the original Arabic word *tasawwuf*, which we translate as *Sufism*. The actual and proper Sufi is the one who walks the spiritual path (*sulūk*) witnessing the esoteric meaning of the concept of the oneness of God (*tawhīd*). In this path, the spiritual asceticism of the Sufi saint recalls the visionary experience and *mi'rāj* of the Prophet Muhammad, defined by Sufism as *al-insān al-kāmil* (perfect man), i.e. a synthesis between the totality of humankind and the divine, as well as an unattainable model of spiritual perfection.

1. Visione profetica e rivelazione: un modello islamico

Il concetto di visione (*ru'yā*) nell'Islam è presente sin dalla rivelazione ricevuta da Muhammad e destinata a diventare il Libro sacro dell'Islam. Il Corano¹ – archetipo del modello di trasmissione sapienziale e letterale trascrizione della Parola di Dio secondo i musulmani – è infatti una «recitazione»² (questo il significato primario del termine arabo *Qur'ān*) rivelata nel corso di una visione: quella dell'Angelo. L'esempio del Profeta, ritiratosi nella caverna di al-Hirā' sul Jabal al-Nūr («monte della Luce») per meditare e ricevere la rivelazione attraverso una visione in stato di veglia, diverrà il modello a cui i sufi si ispireranno per definire la pratica del ritiro spirituale (*khalwa*) e dell'ispirazione spirituale (*ilhām*) per mezzo di una visione veridica (*ru'yā*).

Secondo la tradizione islamica, il Profeta Muhammad ricevette la prima rivelazione nel 610 in una caverna cui si accedeva da una fenditura lunga e

¹ Per un'introduzione generale al testo sacro dell'Islam si veda R. Tottoli, *Leggere e studiare il Corano. Una guida*, Roma 2021.

² Cfr. G. Schoeler, *The Oral and the Written in Early Islam*, London-New York 2006.

stretta, quasi totalmente avvolta nell'oscurità. In quel luogo, ancora oggi meta di pellegrinaggio per i fedeli, Muhammad vide per la prima volta Gabriele sotto le sembianze di un essere vestito di broccato e con uno scritto tra le mani. Muhammad, atterrito da tale visione, non comprese inizialmente di chi si trattasse; quell'essere lo strinse a sé, quasi soffocandolo, intimandogli per ben due volte di leggere, ricevendo il diniego del Profeta che proclamò la sua incapacità di farlo.³ Infine, la terza volta, dalla bocca del Profeta uscirono le parole ritenute dalla maggioranza dei commentatori coranici le prime rivelazioni del Libro Sacro: «Recita nel nome del tuo Signore che ha creato,/ ha creato l'uomo da un grumo di sangue./ Recita. Il tuo Signore è il generosissimo,/ ha insegnato l'uso del calamo,/ ha insegnato all'uomo quel che non sapeva» (*Cor.*, 96:1-5).⁴

Inizialmente, il Profeta temette di essere un invasato (*majnūn*), simile ai poeti che, ispirati dai *jinn*, si aggiravano nell'Arabia preislamica declamando versi. Mentre scendeva dal Jabal al-Nūr, udì una voce provenire dall'alto: «O Muhammad, tu sei l'inviato di Dio, e io sono Gabriele». Muhammad rimase immobile e, ovunque puntasse lo sguardo, riconosceva Gabriele nella figura di un uomo immenso che si estendeva tutta attorno. Solo quando l'angelo sparì, il Profeta poté fare ritorno a casa.⁵ Nell'Islam, pertanto, la profezia è strettamente correlata alla visione angelica: Muhammad riceve la visita dell'angelo, intermediario prescelto per trasmettere la Parola di Dio destinata a diventare Libro.

2. La *ru'yā*: sogno veridico e visione

Sin dalle origini, gli studiosi musulmani concepirono il sonno profondo come uno stato della coscienza altra e non come un momento di incoscienza. Non a caso, la lingua araba ricorre al termine *ru'yā* sia per indicare il sogno veridico, sia per indicare la visione: in ultima istanza, la *ru'yā* sarebbe prodotta dalla *basīra*, la vista interiore o «vista del cuore». Tale aspetto *visionario* viene colto ed elaborato dal sufismo sulla base di un celebre *hadīth* del Profeta, riportato da al-Bukhārī, secondo cui «il sogno veridico è un quarantesimo della profezia».

Secondo i sufi, infatti, la *ru'yā* («visione») rappresenta una pratica essenziale per comunicare con il mondo invisibile e per procedere lungo il sentiero spirituale (*sulūk*). Essa è importante tanto per colui che aspira a percorrere la via spirituale (*sālik* o *murīd*), quanto per il maestro (*shaykh* in arabo, *pīr* in persiano, *dede* in turco). È attraverso la *ru'yā* che il discepolo viene guidato nella scelta del maestro e, una volta riconosciuto, quest'ultimo lo affianca nel cammino mistico. La visione di un santo del passato può verificarsi regolarmente nel corso della vita di un maestro sufi o dei discepoli di una confraternita sufi: offre sostegno e

³ A. Ventura, *Vite e detti di Maometto*, a cura di A. Ventura, traduzioni di R. Tottoli e M. Laria, Milano 2012, pp. XIV-XXII.

⁴ Le citazioni del Corano sono state riportate secondo la traduzione di Ida Zilio Grandi, cfr. *Il Corano*, a cura di A. Ventura, traduzione di I. Zilio-Grandi, commenti di A. Ventura, M. Yahia, I. Zilio-Grandi, M. Ali Amir-Moezzi, Milano 2010.

⁵ A. Ventura, *Il Corano*, introduzione, cit., p. XVI.

incoraggiamento per la crescita spirituale o, nel caso di un futuro maestro, può rivelare la vocazione futura.⁶ La stessa apparizione del Profeta Muhammad è spesso narrata nelle agiografie dei più celebri maestri sufi ed è avvalorata da un celebre *hadīth* che recita: «Chi mi vede in sogno mi vede realmente».

La *ru'yā* si manifesta nel mondo immaginativo, *'ālam al-khayāl*, definito anche mondo dei simboli, *'ālam al-mithāl*, a metà tra il nostro mondo sensibile e quello delle realtà divine.⁷ Pur se di rado, può accadere che la funzione di guida spirituale venga assolta da un profeta o da una guida non più vivente. Nella terminologia sufi, colui che beneficia di tale via è detto *uwaysī*, con riferimento a Uways al-Qaranī, contemporaneo del Profeta da cui ricevette la direzione spirituale, pur non avendolo mai incontrato di persona.⁸

L'importanza del sogno veritiero è affermata anche nel Corano, in particolare, nella *sūra* di Giuseppe⁹ (12:6, 37ss), dove si fa menzione della straordinaria abilità di quest'ultimo nell'interpretazione onirica. La centralità del sogno nell'Islam è tale da aver condotto allo sviluppo di una vera e propria onirocritica islamica, *'ilm al-ta'bīr*, scienza religiosa annoverata tra le discipline studiate dagli enciclopedisti musulmani.¹⁰ Anche all'interno del sufismo è frequente il riferimento a forme di guarigione onirica o all'incontro con santi: molti grandi maestri sostengono di essere stati iniziati dall'entità spirituale (*rūhāniyya*) di un santo sufi vissuto diversi secoli prima.

3. Il viaggio celeste del Profeta e la visione di Dio

In tale prospettiva, il miracoloso viaggio ultraterreno di Muhammad è definito dal Corano come una «visione del cuore» (*Cor.*, 53:11-12 e 17-18), precisando in seguito: «La visione che ti abbiamo mostrato non è che una tentazione per gli uomini» (*Cor.*, 17:60). Il versetto cui hanno attinto gli esegeti musulmani recita inoltre: «Gloria a Colui che rapì di notte il Suo servo dal tempio sacro al tempio più remoto, del quale Noi abbiamo benedetto il recinto,

⁶ Per il caso della guarigione onirica nel sufismo del subcontinente indiano cfr. F. Speziale, *Le médecin des rêves. Culte des saints et guérison onirique chez les musulmans du Deccan*, in *Divins remèdes. Médecine et religion en Asie du sud*, a cura di I. Zupanov, C. Guenzi, coll. Purusārtha, 27, Paris 2008, pp. 163-189.

⁷ Si veda H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Paris 1958 e A. Ventura, *L'esoterismo islamico*, Milano 2017, pp. 156-178 e R. Revello, *Ciò che appare nello specchio. Docetismo e metafisica nell'immagine di Henry Corbin*, Napoli-Salerno 2019, pp. 79-123.

⁸ Sul sufismo centroasiatico che si richiama alla figura di Uways al-Qaranī si veda J. Baldick, *Imaginary Muslim. The Uwaysi Sufi of Central Asia*, London-New York 1993.

⁹ Sulla figura del Profeta Giuseppe nell'Islam cfr. M. Campanini, *Il profeta Giuseppe. Monoteismo e storia nel Corano*, Brescia 2007.

¹⁰ Sulla funzione dei sogni veridici nell'Islam si veda P. Lory, *Le rêve et ses interprétations en Islam*, Paris 2003; J. C. Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, New York 2002 e F. Toufic, *La divination arabe*, Sindbad, Paris 1987. Per la traduzione italiana del *Kitāb Tafṣīr al-ru'yā* si veda, Muhammad ibn Sirīn, *Il libro del sogno veritiero*, a cura di I. Zilio Grandi, Torino 1992.

per mostrargli parte dei Nostri segni. Dio è Colui che ode, Colui che vede» (*Cor.*, 17:1).

Nel corso dei secoli, il lessico enigmatico che contraddistingue questo passo del Libro Sacro è stato oggetto dello studio di biografi come Ibn Ishāq (704-768), trasmettitori di *hadīth* come al-Bukhārī (810-870), storici come Ibn Sa'd (784-845) ed esegeti come al-Tabarī (839-923). Tra le diverse interpretazioni proposte, la più accreditata rinvia al duplice viaggio compiuto dal Profeta in una notte da Mecca a Gerusalemme (*isrā'*) e, in un'ascensione (*mi'rāj*), attraverso i cieli fino alla visione di Dio nell'Empireo.¹¹ In realtà, il versetto alluderebbe soltanto al primo viaggio, dal «tempio sacro» (Mecca) al tempio più remoto (Gerusalemme). Gli esegeti e i teologi si confrontarono a lungo sulla natura di tale viaggio notturno, domandandosi se l'*isrā'* fosse una visione (*ru'yā'*) sopraggiunta in fase di veglia o durante un sogno o, ancora, se spirituale o fisica.¹²

L'esperienza visionaria del Profeta fu individuata anche in altri passaggi coranici e messa in relazione con il primo versetto della *sūra* 17 («Il viaggio notturno»), come con alcuni versetti della *sūra* 53 («La stella»): «insegnata da un forte, un potente/ pieno di vigore che si librava/ sul più alto orizzonte/ e poi si avvicinò e rimase sospeso./ Stava alla distanza di due archi o meno/ e rivelò al Suo servo quel che rivelò./ Il cuore non ha smentito quel che vide./ Vorreste contestare quel che vide?/ Lo aveva visto ancora, quando era disceso/ al loto del termine/ presso il giardino di Ma'wā/ quando il loto velava quel che velava./ Lo sguardo non deviò, non andò oltre/ ed egli vide il più grande segno del suo Signore» (*Cor.*, 53:5-18). Così si legge anche nella *sūra* 81 («Il riavvolgimento»): «questo è il discorso di un messaggero nobile,/ di chi ha potenza presso Chi ha il trono, saldo,/ ubbidito lassù, e degno di fede» (*Cor.* 81:19-21). Anche in quest'ultimo caso, il versetto «ed egli vide il più grande segno del suo Signore» fu sottoposto a varie letture esegetiche: si trattava di una visione angelica o divina e, in quest'ultimo caso, della visione di Dio o soltanto del suo trono?

È opinione diffusa che Muḥammad ebbe una visione diretta di Dio seduto sul Suo trono, nel cielo empireo, dunque, al di là di quel «loto del termine» (*sidrat al-muntahā*, *Cor.*, 53:14) «che nella cosmologia coranica simboleggia il

¹¹ Sull'elaborazione del tema del *mi'rāj* nell'Islam e in Ibn 'Arabī si veda M. Ali Amir-Moezzi, a cura di, *Le voyage initiatique en terre d'islam. Ascensions célestes et itinéraires terrestres*, Louvain-Paris 1996 e, Ibn 'Arabī, *Le Dévoilement des effets du voyage*, a cura di Denis Gril, Combas 1994. Per la prima elaborazione letteraria dell'ascensione del Profeta si deve far riferimento a un'opera attribuita a Ibn 'Abbās (m. 688) intitolato *Il viaggio notturno e l'ascensione del Profeta*, per la traduzione italiana cfr. I. Zilio-Grandi, a cura di, *Il viaggio notturno e l'ascensione del Profeta*, prefazione di C. Segre, postfazione di Maria Piccoli, Torino 2010. Per l'influenza dei resoconti dell'ascensione del Profeta nell'Europa cristiana attraverso alcune traduzioni in latino e in volgare, in grado in ultima istanza di influenzare la struttura generale della *Divina Commedia*, si veda M. Asín Palacios, *Dante e l'Islam*, Parma 1994 e C. Saccone (a cura di), *Il Libro della Scala di Maometto*, Milano 1999.

¹² Cfr. AAVV, *Mi'rādj*, in *Encyclopaedia of Islam*, ed. by P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs etc, II edizione [d'ora in poi *EI2*], Leiden 1960-2005, vol. 7 Mif-Naz, pp. 97-104.

limite estremo dell'universo creato e il passaggio al dominio della divinità».¹³ Nella letteratura sufi fu data particolare rilevanza all'immagine evocata dal passo coranico «alla distanza di due archi o meno» (*qāba qawsayn aw adnā*, Cor., 53:9). Per i sufi, in tale espressione si condensa il più elevato grado di vicinanza tra l'umano e il divino, realizzabile dal Profeta, incarnazione dell'«Uomo Perfetto» (*al-insān al-kāmil*),¹⁴ sintesi tra la totalità del genere umano e il divino. Muhammad, in ultima istanza, impersona per i sufi l'espressione della realtà o luce eterna del verbo, la verità o luce muhammadiana (*haqīqat muhammadiyya, nūr muhammadī*), sulla scorta di un celebre *hadīth* riportato da Jābir ibn 'Abd Allāh a cui il Profeta si sarebbe rivolto dicendo: «La prima cosa che Dio creò prima di ogni altra cosa fu la luce del tuo profeta, dalla Sua Luce».¹⁵

4. Abū Yazīd al-Bistāmī e l'archetipo dei viaggi visionari

All'interno della tradizione sufi, il *mi'rāj* del Profeta assurse a modello di ascensione spirituale; nell'esegesi i santi musulmani (gli amici di Dio, *'awliyā Allāh*), eredi dei profeti, la compiono in spirito, mentre Muhammad la compì in corpo. Il primo sufi cui si attribuisce un *mi'rāj* è Abū Yazīd al-Bistāmī (m. 875),¹⁶ maestro celebre per le *shatahāt* (affermazioni estatiche o locuzioni teopatiche), proprie della corrente sufi definita «ebbra», poiché ritiene che chi sperimenta la visione parla come se fosse Dio.¹⁷

Così, mentre al-Husayn ibn Mansūr al-Hallāj (m. 922)¹⁸ fu reso celebre dall'affermazione estatica *anā al-Haqq* («io sono il Vero»; quindi «io sono Dio» essendo al-Haqq uno dei novantanove bei nomi di Dio), nella storia del sufismo ebbro, la figura di al-Bistāmī rimase associata alla celeberrima *subhānī* («sia gloria a me»), calco della più ortodossa invocazione islamica *subhāna Allāh*: «sia glorificato Iddio». L'idea di un'ascensione spirituale che guida alla visione di Dio è presente in tre sillogi del *Kitāb al-nūr* («Il libro della luce»), raccolta dei precetti orali di al-Bistāmī messi per iscritto dopo la sua morte da autori sufi posteriori:

¹³ A. Ventura, *L'esoterismo islamico*, cit., p. 158.

¹⁴ Termine tecnico coniato da Ibn 'Arabī in uno dei suoi più celebri trattati *Fusūs al-Ḥikam* («I castoni delle saggezze») e chiarito da due dei maggiori esponenti della sua scuola, Ṣadr al-Dīn Qūnawī (1210-1274) e 'Abd al-Karīm al-Gīlī. Cfr. Ṣadr al-Dīn Qūnawī, *Kitāb al-fukūk*, s. I. s.d. «Il libro delle redenzioni» è uno dei primi commentari ai *Fusūs al-Ḥikam* mentre al-Gīlī elaborerà in modo sistematico l'opera di Ibn 'Arabī. Cfr. 'Abd al-Karīm al-Jīlī, *al-Insān al-Kāmil fī ma'rīfat al-awākhir wa 'l-awā'il*, [«L'uomo perfetto nella conoscenza delle ultime cose e delle prime»], al-Matba'a al-Azhariyya al-Miṣriyya, Il Cairo 1316 h. Cfr. Michel Chodkiwicz, *Il sigillo dei santi. Profezia e santità nella dottrina di Ibn 'Arabī*, Brescia 2009.

¹⁵ Sono queste le prime parole del celebre e controverso «*hadīth* di Jābir» nel quale il Profeta fa coincidere la propria creazione con la luce primordiale.

¹⁶ Cfr. Abū Yazīd al-Bistāmī, *Le parole dell'estasi*, a cura di A. Iacovella, Napoli 2011.

¹⁷ L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1954, pp. 119-120.

¹⁸ Si veda L. Massignon, *La passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj*, II ed. in 4 voll., Paris 1975 e Al-Husayn ibn Mansūr al-Hallāj, *Il Cristo dell'Islam. Scritti mistici*, a cura di A. Ventura, Milano 2007.

Egli [Dio] mi rapì una volta e, postomi davanti a Sé mi disse: O Abu Yazid! Le mie creature desiderano vederti. E io gli dissi: abbelliscimi della Tua unicità, rivestimi della Tua ipseità, e rapiscimi nel tuo monoteismo, affinché quando le Tue creature mi vedranno, diranno: «Noi ti abbiamo visto – che Tu sia Questo, che io non sia più là».¹⁹

Non appena mi diressi verso la sua Unicità, divenni un uccello, il cui corpo è la moneità e le cui ali sono la sempiternità, e non smisi per dieci anni di volare nel cielo della modalità, al punto che mi ritrovai negli stessi cieli milioni di volte; non smisi di volare finché raggiunsi la spianata della Preeternità e vi scorsi l'albero della moneità [...]. Lo guardai e compresi che tutto questo era un inganno.²⁰

Raggiunsi la spianata del Non-essere e non smisi di volarvi per dieci anni, fino a passare dal «Non» nel «Non» e per il «Non». Poi raggiunsi la privazione, che è la spianata del *tawhid*, e non smisi di volare per il «Non» nella Mancanza, fino a mancare della mancanza nella Mancanza ed essere privato della privazione attraverso il «Non» nel «Non», nella mancanza della Privazione. Raggiunsi allora il *tawhid*, nel distacco della creazione dall'iniziato [al-Bistami stesso] e dal distacco dell'iniziato dalla creazione.²¹

La scrittura di al-Bistāmī ripercorre il *mi'rāj* del Profeta senza porre l'accento sul compimento di un viaggio o un'ascensione, ma incentrandosi su un'esperienza vissuta interiormente ed espressa attraverso i suoi detti. Queste *shatahāt* sono l'espressione vivida del tentativo di spoliatura del sé per raggiungere il grado del *fanā'* (l'«estinzione» del sé in Dio), seguito dal *baqā'* (la «permanenza», ritorno tra le creature dopo aver vissuto l'esperienza dell'*enstasi*). Successivamente, perlopiù a partire dall'opera di Farīd ad-dīn al-'Attār (m. 1221) e dal suo *Tadhkirāt al-'awliyā'* («Memoriale degli amici di Dio»),²² gli autori sufi daranno vita a un vero e proprio resoconto del *mi'rāj* di al-Bistāmī, convertendo l'esperienza interiore in un genere letterario simile al *Libro della scala* o *Libro dell'ascensione* delle tradizioni letterarie araba e persiana (rispettivamente, *Kitāb al-mi'rāj* o *Mi'rāj-nāme*).²³

¹⁹ Testo arabo in Abū Nasr al-Sarrāj, *Kitāb al-Luma' fī al-tasawwuf*, a cura di Reynold A. Nicholson, «Gibb Memorial», London-Leiden 1914, p. 382, riprodotto in 'Abd al-Rahman Badawī, *Al-Shatahat al-sufiyya*, [«Le locuzioni teopatiche dei sufi»], coll. «Darasat islamiyya», n. 9, Maktaba al-Nahda al-Misriyya, Il Cairo 1949, p. 20, 2; traduzione francese in L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1954, p. 278, 3.

²⁰ Testo arabo in Abū Nasr al-Sarrāj, *Kitāb al-Luma' fī al-tasawwuf*, cit., p. 384, riprodotto in 'Abd al-Rahman Badawī, *Al-Shatahat al-sufiyya*, cit., p. 20, 1; traduzione francese in L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, cit., p. 1.

²¹ Testo arabo in Abū Nasr al-Sarrāj, *Kitāb al-Luma' fī al-tasawwuf*, cit., p. 387, riprodotto in 'Abd al-Rahman Badawī, *Al-Shatahat al-sufiyya*, [«Le locuzioni teopatiche dei sufi»], coll. «Darasat islamiyya», n. 9, Maktaba al-Nahda al-Misriyya, Il Cairo 1949, p. 20-21, 3; traduzione francese in Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1954, p. 278, 2.

²² Farīd ad-Dīn 'Attār, *Parole di Sūfi*, a cura di L. Pirinoli [traduzione dal testo uiguro dell'opera *Tadhkirah al-'awliyā'*], Torino 1964, pp. 198-201.

²³ Cfr. R. A. Nicholson, *An Early Arabic Version of the Mi'rāj of Abū Yazid al-Bistāmī*, «Islamica», 2, 1926, pp. 402-15; N. Norozi, *Il mi'rāj del mistico iranico Abū Yazid Bistāmī nelle redazioni di al-'Arīf e di Farīd al-Dīn 'Attār*, *Sguardi su Dante da Oriente*, a cura di C. Saccone, «Quaderni di Studi Indo-Mediterranei» IX (2016), Alessandria 2017, pp. 97-119.

5. La visione come investitura spirituale: il caso di un maestro sufi contemporaneo

Anche in epoca contemporanea, l'esperienza spirituale affonda le radici nel mondo immaginativo e visionario, autentica manifestazione della vocazione dell'amico di Dio (*wālī Allāh*). La visione riveste un ruolo capitale nell'investitura spirituale del sufi sudanese Muḥammad 'Uthmān 'Abduhu al-Burhānī (1904-1983), caso esemplare di iniziazione *uwaysī* del ventesimo secolo.²⁴ Egli può essere considerato il successore più autorevole di Ibrāhīm al-Dusūqī,²⁵ maestro sufi del tredicesimo secolo, che guida il proprio erede spirituale sudanese attraverso sogni veritieri. Non è quindi casuale che le vicende dell'iniziazione spirituale di Muḥammad 'Uthmān, tramandate oralmente, l'abbiano reso uno tra i maestri sufi più venerati dell'intero Egitto, paese natale di Ibrāhīm al-Dusūqī. Muhammad 'Uthmān è un esempio di istruzione spirituale (*rūhānī*) forte di una matrice visionaria restituita come testimonianza agiografica (*manāqib*)²⁶ sufi di estremo interesse sia per il carattere autobiografico, sia per i continui riferimenti all'esperienza profetica.

Alla ricerca di una guida lungo il sentiero sufi, il maestro sudanese narra in prima persona le tappe del proprio cammino spirituale: seguendo l'esempio del Profeta, si reca per meditare all'interno di una grotta sul Jabal Awliyā' («Monte dei Santi»), località nei pressi di Khartum. Si tratta di un luogo che richiama alla memoria la grotta di al-Ḥirā, sul Jabal al-Nūr,²⁷ dove il Profeta ricevette la prima rivelazione nel corso di un sogno veritiero (*ru'yā*): Muḥammad 'Uthmān racconta di una fenditura nella roccia creata appositamente per lui da un celebre maestro sufi della tradizione nilotica Ahmad al-Badāwī (m. 1276).²⁸ È il principio di un sentiero di iniziazione che raggiunge l'apice nel corso di una visione in stato di veglia in cui il maestro sudanese viene investito della missione di vivificare la confraternita di cui sarà maestro. Muhammad 'Uthmān inizialmente rifiuta un compito tanto gravoso, per poi accettare l'investitura affidatagli da un consesso di santi (*majlis al-'awliyā'*)²⁹ facente capo ad al-Husayn, nipote del Profeta e

²⁴ F. A. Leccese, *Un maestro sufi contemporaneo, biografia e agiografia dello ṣayḥ Muḥammad Uthmān 'Abduhu al-Burhanī (1904-1983)*, «Oriente Moderno», vol. XCII, n. 1 (2012), pp. 75-96.

²⁵ Cfr. H. Hallenberg, *Ibrāhīm al-Dasūqī (1255-1296). A Saint Invented*, Helsinki 2005.

²⁶ Per una classificazione di questo genere letterario che illustra la vita di un santo e in cui sono tramandate le sue *karāmāt* («prodigi», azioni miracolose) da vivo o dopo la sua morte si veda C. Pellat, *Manāqib*, in *EI2*, vol. 6 Mah-Mid, pp. 349-357.

²⁷ Per un'analisi delle montagne come simbolo islamico e sufi si veda, A. Ventura, *Dal Monte della Luce al Monte Qāf. Le montagne nella storia, nei riti e nei simboli della religione islamica*, in *Religioni e Sacri Monti*, a cura di A. Barbero e S. Piano, Ponzano Monferrato 2006, pp. 129-137. Si veda anche D. G. Prior, *Travels of Mount Qāf: From Legend to 42° 0' N 79° 51' E*, «Oriente Moderno», n. s. 89, 2, «Studies on Islamic Legends», 2009, pp. 425-444.

²⁸ Cfr. C. Mayeur-Jaouen, *L'intercession des saints en Islam égyptien: autour de Sayyid al-Badawī*, «Annales Islamologiques», 25, 1991, pp. 363-388 e C. Mayeur-Jaouen, *Al-Sayyid al-Badawī*, Il Cairo 1994.

²⁹ Il consesso di santi sufi è un chiaro riferimento al *Dīwān al-'awliyā'* («il consiglio dei santi»), un'assemblea di santi sufi appartenenti a una gerarchia ben definita, vedi Muhyī al-Dīn Ibn 'Arabī, *Kitāb al-futūḥāt al-makkiya*, II, Cairo 1911, pp. 16-39. Tale *dīwān*, secondo l'agiografia

figura centrale nelle catene iniziatiche del sufismo della Valle del Nilo. Queste le parole con cui il maestro sudanese descrive tale visione:

Un giorno, durante una mia visione, ricevetti un incarico stupefacente. Mi ero svegliato da poco ed ero intento alla recitazione degli *awrād* quando vidi un treno proveniente da Dusūq, formato da un solo vagone, che mi correva incontro. Dapprima cercavo di allontanarlo da me, poi vi salivo sopra e vedevo che al suo interno vi era una salma avvolta in un lenzuolo bianco. Lo scostavo, e trovavo un secondo lenzuolo di colore verde il quale a sua volta lasciava intravedere un lenzuolo giallo». Erano questi i tre colori della *tariqa* Burhāniyya Dusūqiyya Shādhiliyya: il bianco, il colore che il Profeta Muhammad donò a Ibrāhīm al-Dusūqī e che simboleggia la *sharī'a*; il verde, che rappresenta la nobiltà di nascita ed è associato ad al-Husayn; il giallo che è il simbolo delle conquiste delle sette *anfus* (anime) lungo il cammino spirituale e che è associato ad Abū 'l-Hasan al-Shādhilī.

Sollevo l'ultimo lenzuolo, e rimanevo colpito nell'osservare che i piedi del defunto erano identici ai miei. Mentre continuavo a guardarli sconcertato, qualcuno mi si avvicinava e mi afferrava per un orecchio, mi voltavo e vedevo che si trattava di *sīdī* Abū 'l-Hasan al-Shādhilī e che alle sue spalle vi erano degli altri santi. Egli si rivolgeva a me dicendo: «Ti distrai mentre noi ti stiamo aspettando?». Guardavo nella sua direzione e verso quelli che erano intorno a lui e chiedevo: «Cosa volete da me?», rispondeva: «Noi siamo venuti per te». Chiedevo allora chi fosse il defunto e mi veniva risposto che si trattava di *sīdī* Ibrāhīm al-Dusūqī.

Allora dicevo: «Sono stato tanto tempo ad affannarmi a recitare i suoi *awrād* ed ora egli è morto». Quindi un uomo faceva schioccare le dita dietro la mia testa, e voltandomi verso di lui mi accorgevo che si trattava proprio di *sīdī* Ibrāhīm al-Dusūqī e così gli dicevo: «Sei dunque vivo, non avevano detto che eri morto?». Egli rispondeva: «La salma che vedi non è la mia ma è in verità la mia *tariqa*». Chiedevo: «E che c'entro io con questo?», e lui: «Tu assolverai alla funzione di vivificarla». Gli replicavo: «Questo compito è superiore alle mie capacità. Io sono un uomo di Halfā, non sono stato educato alla scuola di al-Azhar e non ho studiato in Egitto. Ci sono migliaia di *'ulamā'* e di discendenti del Profeta, ed i problemi della guida di una confraternita sono moltissimi». Tutti i presenti mi sollecitavano a dare il mio consenso ad intraprendere questa missione. «Liberatemi per il volto di Dio da questa incombenza», pregavo, ma nessuno ascoltava la mia richiesta. Quindi parlavo con *sīdī* Abū 'l-Hasan al-Shādhilī e gli dicevo: «Dispensami tu, nella tua generosità, è un compito troppo oneroso per me». Ma a quel punto tutti si volgevano verso *mawlānā* al-Husayn, e vedendolo pensavo tra me e me: «È ormai impossibile un cambiamento della decisione presa», in quanto sapevo bene che quando egli era presente e impartiva un ordine non c'era da scherzare. Quindi egli si rivolse a me e mi disse: «Figlio mio, non indugiare oltre e non sminuirti, chiedi ciò che desideri per l'amore di Dio e non per vanagloria». Avanzavo allora più di sessanta richieste ed egli le accoglieva tutte e così faceva anche *sīdī* Ibrāhīm al-Dusūqī. Tra queste condizioni, che nessuno della mia *tariqa* diventasse *majdhūb*, che fossero abolite la *khalwa* e la *siyāha*, e che i miei discepoli non provenissero dalle classi più povere ed ignoranti.

Dopo aver acconsentito a tutte le mie richieste, essi mi imposero le loro condizioni: che i miei *murīd* non stringessero il patto con altre confraternite, che non avessero una cattiva opinione del loro maestro e che si impegnassero nella recitazione degli *awrād*, altrimenti i peccati dei negligenti sarebbero rimasti pendenti a loro carico. Così ricevuta

sufi, si riunirebbe nella grotta di al-Hīrā' luogo della prima rivelazione coranica; da questo luogo, epicentro dell'esperienza visionaria e profetica, il *Dīwān al-awliyā'* influenzerebbe spiritualmente le sorti del mondo. Cfr É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les Mamelouks et les premiers Ottomans: orientations spirituelles et enjeux culturels*, Damasco, 1995, p. 137.

l'autorizzazione ad assumere la guida spirituale della *ṭarīqa*, il mattino seguente chiesi che essa mi fosse confermata, e ottenuta l'assicurazione, mi misi all'opera. Mi recai nella moschea, e vi trovai due uomini ai quali trasmisi tutti gli *awrād* della *ṭarīqa* che essi diligentemente presero a recitare. Questo fu il primo segno positivo.³⁰

Tale visione, che secondo il maestro sudanese si protrae per quaranta giorni, è estremamente significativa ed evocativa. Muḥammad 'Uthmān apprende che la sua missione sarebbe stata quella di vivificare la *ṭarīqa* Burhāniyya Dusūqiyya Shādhiliyya in un dialogo diretto con i santi consiglieri della catena iniziatica (*silsila*) della sua confraternita. La visione supplisce all'incapacità di trovare una guida nel mondo di quaggiù (*dunyā*) e permette al giovane mistico di entrare in contatto con il fondatore della via sufi cui ricondurrà i propri precetti. Questa ricerca disperata di un maestro, è il riflesso di un antico aforisma sufi che recita: «chi non ha un maestro, ha Shaytān (Satana) per maestro». L'ispirazione spirituale (*ilhām*) – rammenta lo scritto autobiografico di Muḥammad 'Uthmān – è in grado di far raggiungere al sufi un grado di conoscenza precluso agli stessi dotti al-Azhar. Nel sufismo, infatti, la vera sapienza (*ma'rifa*) si situa nel cuore e non nello studio mnemonico dei testi di scienze religiose.

6. L'estasi come incontro con Dio: il *wajd*

Nei trattati del sufismo classico sono riportate le stazioni o tappe (*maqamāt*) che l'aspirante (*sālik*) deve percorrere lungo il sentiero spirituale (*sulūk*) e gli stati (*hal*), le «condizioni» temporanee cui si accede attraverso un'intuizione immediata.³¹ Un termine che ricorre spesso nelle opere e nelle trattazioni degli autori sufi è *kashf*: può essere tradotto letteralmente come «disvelamento» o anche «visione intuitiva». Tale disvelamento è opera del cuore ed è un metodo conoscitivo superiore a quello razionale, l'unico in grado di distinguere gli afflussi provenienti dalla conoscenza immaginale, quelli divini e angelici e quelli psichici e demoniaci.³²

L'obiettivo del sufi, in ultima istanza, è attestare l'Unicità di Dio (*tawhīd*) non solo in senso esteriore, ma anche in senso esoterico e metafisico: Dio non potrà essere definito unico fintanto che esiste un soggetto esterno che ne proclami l'Unicità. Tale processo è definito nel lessico sufi con il termine *fanā'*, «estinzione»:

³⁰ F. A. Leccese, *Il santo sufi della Valle del Nilo. Ṣayḥ Muḥammad 'Uthmān 'Abduhu al-Burhānī (1904-1983) e la ṭarīqa Burhāniyya*, Milano 2017, pp. 49-50.

³¹ Questa classificazione mostra elaborazioni che riportano uno numero variabile di *maqamāt* e *hal* in base alle differenti scuole sufi. Cfr. Abū Bakr al-Kalābādhī, *Kitāb al-ta'arruf li-madhhab abl al-taṣawwuf*, ed. A. J. Arberry, Khanaji, Il Cairo 1934 (in particolare il capitolo ventunesimo); Abū 'Abd al-Rahmān al-Sulamī, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Sūfiyya*, ed. J. Pedersen, Leiden 1960; R. A. Nicholson, *Kashf al-mahjūb of Al-Hujwiri: The Oldest Persian Treatise on Sufism*, «Gibb Memorial Series», XVII, London 1911; Abū Nu'aym al-Isfāhānī, *Hilyat al-'awliyā wa ṭabaqāt al-aṣfiyā'*, 10 voll., Beirut 1967.

³² William C. Chittick, *Il sufismo*, a cura di F. A. Leccese, Torino 2009, p. 37.

il sufi deve allontanarsi dalle creature e dal proprio sé per poter annullarsi in Dio. L'estinzione dell'ego è un *topos* ricorrente nella poesia sufi simboleggiato dalla falena che, attratta dalla luce della fiamma, finisce per esserne incenerita: allo stesso modo, il sufi si annulla nell'Essenza Divina. Non si tratta tuttavia di un'estasi, ma di un «incontro» con Dio corroborato dagli usi della terminologia araba che contempla la radice *w-j-d*, «trovare». Un «ritrovamento», pertanto, che consente al sufi di riconoscere e attestare l'Essenza Divina:

Ciò che nel linguaggio esoterico viene definito il «ritrovamento» (*wajd*) rappresenta dunque l'esatto contrario di un'estasi, come il più delle volte questo termine viene tradotto: un'uscita da se stessi – che è il vero significato di «estasi» – è puramente impossibile, perché un essere non può, in nessun caso, divenire altro che se stesso. Così, la vera esistenza (*wujūd*) di ogni essere, non dunque la sua esistenza condizionata, ma quel principio in virtù del quale esso esiste, viene definita come «il ritrovare il Vero nel ritrovamento» (*wijdān al-Haqq fi 'l-wajd*).³³

Francesco Alfonso Leccese
Università degli Studi della Calabria
✉ francesco.leccese@unical.it

³³ A. Ventura, *L'esoterismo islamico*, cit., p. 19.

Articoli/4

Estasi di Dio e rapimento dell'uomo nella teologia di Alberto Magno

Anna Rodolfi*  0000-0002-8036-0756

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 27/07/2021. Accettato il 13/03/2022.

ECSTASY OF GOD AND HUMAN RAPTURE IN THE THEOLOGY OF ALBERT THE GREAT

In chapter four of the commentary on Dionysius's *De divinis nominibus*, Albert the Great explains that ecstasy, understood as a phenomenon that originates from love, belongs only to God, properly speaking. Divine ecstasy takes on a cosmological dimension through which world's creation can be understood as exclusive effect of God's absolute goodness. Even if the ecstasy belongs properly only to God, Albert remains deeply interested in those experiences of elevation to the limit of himself that man *viator* can experience. Experiences of this kind are contemplation, *raptus*, prophecy and the beatific vision. By examining the *quaestio de raptu* and commentary on Dionysius' *Mystica theologia*, the essay investigates the relationships and differences between ecstasy, rapture and mystical contemplation in Albert's thought.

Nell'ambito della teoria medievale sulla visione di Dio, tra le varie modalità di contatto noetico tra uomo e Dio sono annoverati l'estasi e il *raptus*: nella tradizione teologica tra XII e XIII secolo figure bibliche di queste due esperienze estreme sono considerati l'apostolo Paolo, ma anche profeti come Mosè, Ezechiele, Isaia, e ancora Adamo e l'apostolo Pietro.

Alberto Magno, estremamente attento, nell'intero arco della sua riflessione teologica, a definire la meccanica gnoseologica di tutti quegli stati mentali che portano l'uomo *viator* al compimento del suo destino escatologico, cioè alla *visio Dei*, considera il fenomeno dell'estasi e del *raptus* in alcuni contesti specifici della sua opera: si tratta in particolare del commento al capitolo quarto del *De divinis nominibus* (1249), del commento al capitolo primo della *Theologia Mystica* (1250) dello pseudo-Dionigi e infine nella *quaestio de raptu*

* Desidero ringraziare i revisori anonimi che con le loro osservazioni e suggerimenti hanno contribuito a migliorare la prima versione di questo studio.

(1242-1250). All'analisi di questi luoghi è dedicato il presente saggio. Come è noto, l'opera di Alberto, lungo un arco temporale di quasi quattro decenni, presenta una stratificazione complessa, che sarebbe scorretto voler ricondurre a una sistematica unità. Tuttavia, in questo saggio, per esigenze di spazio e di chiarezza di esposizione, privilegeremo un approccio tematico alla questione, con l'intento di ricostruire le principali accezioni in cui Alberto parla di estasi, contemplazione e rapimento, nonché il posto che queste nozioni specifiche occupano all'interno del genere più ampio della visione di Dio. La vicinanza del tempo dei principali testi considerati, per lo più risalenti alla seconda metà degli anni '40, legittima almeno in parte la deroga a una ricostruzione diacronica più lineare. Sono questi gli anni in cui Alberto, passando da Parigi a Colonia, inizia a commentare le opere di Dionigi ed è in questa stagione della sua produzione che si concentrano i testi più rilevanti per la tematica qui trattata. Riferimenti ad altre opere, giovanili o più tarde, serviranno da termine di paragone o conferma, senza pretesa di esaustività.

1. Estasi

La prima definizione dell'estasi si incontra all'interno del commento di Alberto al quarto capitolo del *De divinis nominibus* di Dionigi. L'approccio è ermeneutico, come vuole il genere del commento e Alberto affronta dunque il tema dell'estasi nel contesto della trattazione dionisiana dell'amore di Dio (*amor*)¹: l'estasi si presenta infatti innanzitutto, insieme allo zelo, come un effetto dell'amore di Dio:

Est autem faciens et extasim etc. In parte superiori determinavit de divino amore, in parte ista determinat de effectibus eius. Et dividitur in duas: in prima determinat de effectu amoris, quem habet in amante, scilicet de extasi, in secunda de effectus quam habet respectu amati, scilicet de zelo, ibi: *Propter quod qui fortes sunt in divinis etc.* Prima autem dividitur in duas; in prima determinat de extasi, quam facit divinus amor in amante homine, vel angelo, in secunda de ea quam facit in amante deo, ibi: *Audendum autem et hoc etc.*²

Da questo passo emergono subito due elementi importanti. In primo luogo, l'estasi è un fenomeno che, all'interno del rapporto amoroso che essa rappresenta, investe principalmente il soggetto, cioè colui che ama. Al contrario, lo "zelo" riguarda piuttosto l'altro elemento della coppia amante-amato, ovvero ciò che è oggetto dell'amore, nella misura in cui – come chiarirà Alberto più

¹ Come è noto, per Dionigi, Amore (*éros e agápe*) insieme a Bontà, Bello e Bellezza è innanzitutto uno dei nomi divini e solo secondariamente è considerato una proprietà delle creature superiori, come l'uomo e l'angelo (cfr. S. Dionysii Areopagitae *De divinis nominibus*, IV, 12, in *Corpus Dionysiacum*, I, hrsg. von B. R. Suchla, Berlin 1990, p. 151).

² Albertus Magnus, *Super Dionysium De divinis nominibus*, Münster 1972, IV, 126, p. 219, rr. 33-36. I corsivi nella citazione corrispondono al testo di Dionigi che Alberto sta commentando.

avanti sempre sulla scorta di Dionigi³ – lo zelo è effetto di un amore intenso che vuole tenere per sé, in modo esclusivo, l'oggetto del proprio amore. In secondo luogo, il soggetto dell'amore può essere l'uomo, l'angelo o Dio. Il problema diventa dunque capire l'eventuale differenza fra questi tre tipi di soggettività rispetto all'estasi. Interviene qui una ulteriore distinzione, dopo quella fra estasi e zelo. Alberto infatti specifica subito che il fenomeno dell'estasi di cui parla Dionigi non ha nulla a che vedere con l'*excessus mentis* (potremmo tradurlo 'uscita della mente da sé') di cui parla la Glossa a II *Corinzi* 5,13. Con *excessus mentis* s'intende un fenomeno diverso, ovvero la situazione durante la quale la mente si eleva alla contemplazione delle realtà celesti: «Sciendum est autem, quod ipse non intendit hic de extasi, de qua loquitur in glossa II ad Cor. V, 13 super illud: 'Sive mente excedimus, deo'; ubi dicit excessum mentis»⁴.

Il *raptus* o rapimento può essere considerato un caso di *excessus*, come vedremo. Ma è solo in un'accezione ampia o impropria che il termine *excessus* può essere usato per designare l'estasi: prendendo la parola *excessus* come traduzione del termine greco *ekstasis*, osserva infatti Alberto, si può usare in senso ampio il termine 'estasi' per indicare il fenomeno in cui la mente eccede se stessa fino a contemplare il mistero divino (*lumen incircoscriptum*) in virtù di una forza superiore alla sua natura che non riesce da sola a conoscere (cioè a 'circoscrivere' con la mente) ciò che per sua natura sfugge a ogni determinazione: «Et secundum hoc extasis, ut ex verbis glossae haberi potest, est, quando mens elevatur in contemplatione ab eo quod est sibi secundum naturam, virtute superioris naturae in incircoscriptum lumen»⁵. Alberto precisa però subito che Dionigi non si riferisce a questo fenomeno, perché egli parla nella sua opera dell'estasi di Dio, a cui evidentemente l'accezione in questione non si applica: «Et quod sic non accipiatur hic extasis, patet ex hoc quod ponit extasim hanc de qua loquitur, in deo»⁶.

Vi è dunque, secondo Alberto, un'estasi in senso ampio che è riconducibile a quell'esperienza di superamento di sé, o meglio di elevazione o uscita da sé (*excessus*) di cui parla la Glossa e che è propria solo della mente umana la quale, in virtù di una forza superiore (il lume divino), supera se stessa fino a vedere ciò che la sua natura non gli consente. Poi c'è l'estasi in senso proprio, quella di cui parla appunto Dionigi nel capitolo quarto del *De divinis nominibus*, che riguarda soltanto Dio. In questa accezione, l'estasi possiede tutta un'altra dinamica: non può infatti implicare un'elevazione, dal momento che, come specificato da Alberto, non vi è niente di superiore a Dio, ma si tratta piuttosto di una sorta di dislocamento spaziale, un'uscita da sé, verso l'oggetto dell'amore che diventa, per così dire, il luogo in cui l'amante si 'diffonde' e manifesta il proprio amore:

³ *Ibid.*, IV, 131, p. 221, rr. 48-67.

⁴ *Ibid.*, IV, 127, p. 219, rr. 45-48.

⁵ *Ibid.*, IV, 127, p. 219, rr. 50-54.

⁶ *Ibid.*, IV, 127, p. 219, rr. 54-56.

Haereticum autem esset dicere, quod deus excederet a seipso in aliquid quod est supra se, et ideo sciendum, quod extasis, secundum quod hic sumitur, componitur “ex” praepositione latina, et “tesis” graeco, quod est “positio”. Unde dicitur amor facere exstasim, quod in se sine amore contineretur, per amorem ponitur extra se, diffundens se in amatum⁷.

Se dunque nell'estasi dell'uomo o *excessus* vi è un'ascesa che prevede l'intervento di una forza superiore che consente un mutamento verticale, cioè di grado, nell'ambito della conoscenza, nell'estasi di Dio vi è come il trasferimento a un luogo altro, lontano da sé (*extra se*). Nel primo caso l'estasi si configura come un'esperienza tutta mentale, un viaggio della mente che rimanendo quasi se stessa acquisisce, per quanto non in modo autonomo, un oggetto di conoscenza ad essa superiore. Nel secondo caso, quello dell'estasi *stricte*, l'esperienza non è affatto mentale, ma solo dell'amore e della volontà, e dunque affettiva, dovuta ad un desiderio intenso e incontenibile.

Per chiarire meglio la distinzione enunciata tra estasi e *excessus* (o, se si vuole, tra due accezioni, propria e impropria, di estasi) Alberto introduce nel suo commento una breve *quaestio* e si domanda apertamente se si dia l'*excessus* nell'amore: «Sed quia quidam exponunt hoc verbum secundum primum accipiendi, quaeratur, utrum in amore possit esse excessus»⁸. Gli argomenti a favore che prende in esame cercano di stabilire una relazione, e al limite un'equivalenza, fra la dimensione intellettuale o noetica e quella affettiva legata all'amore, ad esempio tra un *habitus* conoscitivo (la fede) e un *habitus* affettivo (la *caritas*): in quanto superiore per potenza alla fede, la carità potrà ancor di più della fede rappresentare per il fedele la via all'*excessus mentis*. A questa tesi risponde il secondo argomento in contrario, rovesciando, attraverso il rimando al *De Genesi ad litteram* di Agostino, la supposta superiorità della carità sulla virtù intellettuale per evidenziare il carattere solo concomitante della carità nell'*excessus* che rimane invece di natura intellettuale: «sicut dicit Augustinus, nihil diligitur nisi cognitum; ergo oportet, quod secundum gradum cognitionis crescat gradus caritatis; et ita videtur quod ad minus excessus non possit fieri in caritate prima». Nella sua *solutio* Alberto è perentorio nel negare la radice affettiva dell'*excessus*: «Dicendum quod in amore proprie loquendo non potest fieri excessus»⁹ e la sua *responsio* è articolata proprio a partire dal secondo argomento in contrario. Il punto fondamentale è che per Alberto non è possibile per la nostra natura raggiungere in vita il perfezionamento che avremo in patria, a meno di un intervento esterno e superiore alla nostra natura. La carità è infatti quell'amore che appartiene alla nostra natura e, in quanto tale, non può dunque costituire quella 'forza propulsiva' che consente all'anima di superare se stessa

⁷ *Ibid.*, IV, 127, p. 219, rr. 56-63.

⁸ *Ibid.*, IV, 128, p. 220, rr. 1-3.

⁹ Il rifiuto di Alberto rimanda alle parole dello stesso Dionigi che nella nona epistola contrapponeva l'ebbrezza con cui Dio trascende tutto, anche il pensiero, oltre all'essere, e positiva in quanto donatrice di beni, all'ebbrezza solo negativa per l'uomo intesa come perdita di senno e sinonimo di smisuratezza, cfr. Albertus Magnus, *Super Dionysii Mysticam theologiam et Epistulas*, ed. P. Simon, Münster 1978, ep. IX, 5, pp. 544-545, rr. 57-58.

fino all'*excessus*: «non est autem aliquis modus caritatis supra facultatem nostrae naturae, etiam secundum quod in hac via sumus, quia idem est modus caritatis in via et in patria, quamvis ibi perficiatur».

Nel considerare la carità e l'amore come una *virtus* incapace intrinsecamente di trascendere la natura umana, Alberto prende implicitamente le distanze dalla tradizione teologica rappresentata dalla scuola dei Vittorini, per la quale è invece l'amore la fonte del superamento dei propri limiti da parte della natura umana, e perciò appunto causa di estasi o *excessus*¹⁰. L'amore per Alberto è invece solo successivo all'esperienza dell'*excessus* e casomai solo preparatorio in senso ampio, come lo sono due condizioni materiali, quali il digiuno e la veglia¹¹. Passa anzi da qui la linea di distinzione fra l'esperienza umana dell'*excessus* e la condizione dei serafini, l'ordine angelico gerarchicamente più prossimo a Dio¹²: negli uomini la conoscenza precede sempre l'amore, ribadisce Alberto, e preclude quella prossimità a Dio attraverso un rapporto diretto di amore che è invece concessa ai serafini: «*elevatio ad seraphim a statu viae est secundum cognitionem praecedentem amorem et secundum delectationem consequentem et non secundum amorem ipsum, quia aliter in statu viae potest habere ita magnam caritatem sicut seraphim, sicut forte Paulus habuit*»¹³. Per Alberto dunque l'estasi e l'amore sono connessi fra loro e vanno tenuti distinti dall'*excessus mentis*.

Risolta la *quaestio*, Alberto può riprendere la spiegazione della *littera* di Dionigi, per precisare questa volta in positivo in cosa consista l'esperienza estatica. Nella sua interpretazione, l'estasi provocata dall'amore di cui parla Dionigi è l'estasi di Dio. Essa si manifesta nell'ordine della provvidenza divina che crea il mondo secondo un ordine di connessioni reciproche, all'interno delle quali ogni livello gerarchico della realtà è attraversato dall'amore estatico di Dio e spinto quasi per contagio ad uscire da sé, fino al grado inferiore. Attraverso la provvidenza di ciò che è superiore, anche i gradi inferiori partecipano dei doni divini, volgendosi così verso l'alto, verso Dio, e partecipando ad un fine che li trascende, cioè al mantenimento dell'ordine creato secondo un processo di reciprocità analogo a quello che ha luogo nella conservazione della specie, dove «*unum adiuvat alterum*»:

¹⁰ Questa tradizione, come è noto, aveva concepito la conoscenza di Dio come una unione di tipo affettivo, attraverso cioè un'esperienza che oltrepassa i confini dell'intelletto e che si radica invece nel cuore dell'uomo. Su questo tipo di approccio, cfr. ad esempio B. Faes de Mottoni, *Aspetti dell'esperienza e della conoscenza sperimentale di Dio in Tommaso Gallo, Bonaventura, Ugo di Balma e Gerson*, in L. Bianchi, C. Crisciani (a cura di), *Forme e oggetti della conoscenza nel secolo XVI. Studi in ricordo di Maria Elena Reina*, Firenze 2014, pp. 257-304.

¹¹ Cfr. Albertus Magnus, *Super Dionysium De divinis nominibus*, IV, 128, ed. cit., p. 220, rr. 63-68.

¹² L'assimilazione tra l'amore e l'ultima gerarchia angelica è ribadito da Tommaso Gallo, sulla scia di Dionigi, nel prologo al commento al *Cantico dei cantici*, cfr. *Thomas Gallus, Commentaires du Cantique des cantiques*, texte critique avec introduction, notes et tables par J. Barbet, Paris 1967, *prologus* N, p. 109.

¹³ Cfr. Albertus Magnus, *Super Dionysium de divinis nominibus*, IV, 128, ed. cit., pp. 220-221, rr. 86-83.

Littera sic exponitur: *Autem*, idest sed, *et*, idest etiam, *divinus amor est faciens extasim*, idest extra se ponens secundum providentiam, quae fit in alios, *non dimittens amatores esse sui ipsorum* tantum, scilicet quod sibi solis sua bona habeant, *sed* facit eos esse *amatorum*, idest amatorum rerum, quibus seipsos impendunt; *et monstravit quidem* amor, sicut causa monstrat effectum, superiora pati extasim providentiae, idest providentia *minus habentia facta*, quasi dicat: monstratur extasim pati, secundum quod provident superiora inferioribus, et monstravit *coordinata* secundum ordinem eiusdem speciei pati extasim *continentiae*, id est continentiam *sui invicem*, idest secundum quod unum adiuvat alterum ad conservationem speciei, et monstravit subiecta, idest inferiora, pati extasim *divinioris conversionis*, idest ad superiora, ut scilicet diviniorum conversionem, *ad prima*, idest ad superiora, ut scilicet ab eis diviniora efficiantur magis in participatione divinorum donorum¹⁴.

Una volta stabilita l'accezione di estasi come *extra se positio* (e non come *excessus* e perfezionamento verso l'alto)¹⁵, ci si deve chiedere in che senso essa possa riferirsi a Dio, cioè in che senso Dio si pone fuori di sé o si aliena nell'estasi? In modo del tutto incondizionato e gratuito, non certo per ricambiare il nostro amore verso di lui, precisa Alberto. L'estasi di Dio si manifesta nella processione di tutto il creato a partire dalla sua bontà: «Deinde ponit quomodo amor facit extasim in deo amante, dicens [...] *quod et ipse, omnium causa, scilicet deus, fit extra seipsum* non per defectum a seipso per coniunctionem ad aliquid superius, sed *providentiis*, idest donis, quae providendo communicat *ad omnia existentia*»¹⁶. La sovrabbondanza del suo amore del tutto gratuito per noi – e non la congiunzione *ad aliquid superius* – lo porta ad uscire da sé: «Non enim propter nostram bonitatem nos amat 'quasi nos' prius 'dilexerimus' eum, sed propter suam, *et ipse, omnium causa, trahitur sicut* sua *bonitate et dilectione et amore*»¹⁷. Si tratta di un'uscita da sé che, precisa Alberto, non comporta da parte dell'amante, cioè da parte di Dio, una perdita, un decadimento (*minoratio*), né d'altro canto implica (panteisticamente) in ciò che riceve da lui la medesima nobiltà delle sue perfezioni¹⁸. È, al contrario, la sovrabbondanza di essere che si manifesta nella processione da sé, come estasi di Dio, come qualcosa di divino senza però essere Dio stesso¹⁹. L'amore smisurato con cui Dio ama (anzi, è amore) è dunque la radice dell'estasi. L'estasi divina è l'intero creato nel quale ogni creatura, a sua volta toccata da essa, diviene manifestazione della provvidenza divina, nella misura in cui, uscendo da sé, provvede a ciò che è altro da sé nell'ordine divino: «Amor

¹⁴ *Ibid.*, IV, 128, p. 221, rr. 6-23.

¹⁵ L'accezione è, secondo Alberto, confermata dal rimando che Dionigi compie alle parole di Paolo il quale, nella lettera ai Galati, ispirato da Dio, si definisce suo amante, perché partecipando dell'amore statico di Dio, non vive più la sua vita per sé, ma a esclusivo servizio di Dio: «Deinde confirmat per exemplum et auctoritatem Pauli, dicens: *Propter quod magnus Paulus apostolus factus incontinentia divinis amoris*, idest incontinens propter divinum amorem, qui non sinit eum intra se menti morari [...]. Hoc, dico, dicit *sicut verus amator et extasim passus, sicut ipse dicit* de se [...] quia scilicet vitam suam totam in ipsius obsequium expendere diligebat», (cfr. *ibidem*, IV, 129, p. 221, rr. 24-28, 30-32, 33-34).

¹⁶ *Ibid.*, IV, 129, p. 221, rr. 35-60.

¹⁷ *Ibid.*, IV, 129, p. 221, rr. 44-46.

¹⁸ *Ibid.*, IV, 129, p. 221, rr. 49-51.

¹⁹ *Ibid.*, IV, 129, p. 221, rr. 54-60.

autem movit ipsum, scilicet deum, ad operandum secundum excessus generativum omnium, id est secundum causam producentem et excedentem omnia»²⁰.

Questa nozione di estasi, che potremmo definire cosmologica, è richiamata a più riprese da Alberto in quei contesti di natura teologica della sua opera in cui è tematizzata la creazione, con maggior frequenza nella *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei* (1274 circa)²¹. Un elemento ulteriore per comprendere la portata cosmologica dell'estasi (e dello zelo) si trova proprio in quest'opera, non a caso in una delle *quaestiones* che fanno da corollario alla trattazione del bene. Di fronte alla domanda se la conoscenza del bene e l'amore per esso siano innati in tutte le creature²², Alberto risponde positivamente: nei vari piani della realtà (del movimento, dell'intelletto, del bene) si trova sempre un principio primo che è allo stesso tempo principio dei mutamenti e oggetto di desiderio, causa efficiente e causa finale; ma, per la definizione aristotelica di moto, ciò che fa parte della natura del motore si trova anche, transitivamente e in potenza, in ciò che è mosso («*motus secundum quod motus actus est moventis, est in eo quod movetur ab ipso*»); ne segue la presenza naturale dell'amore e del bene (in quanto motori) in ogni cosa. Abbiamo dunque un amore che provoca estasi e zelo in ogni cosa, nell'intero ordine provvidenziale dell'universo:

*actus ille amor est naturalis secundum Dionysium et Ierotheum [...]. Unde extasis et zelus effectus amoris sunt. Et ideo conceditur, quod haec per naturam impressa sunt omnibus: intellectualibus [...] sensibilibus [...] vegetabilibus [...] existentibus [...] et non existentibus sive privativis secundum quod habent ad bonum et pulchrum aptitudinem*²³.

Con l'enumerazione dei gradi dell'essere (dall'intelligibile al privativo), Alberto non fa che riformulare l'idea dionisiana secondo cui, attraverso l'estasi, l'amore divino penetra tutto l'universo in una molteplicità di direzioni: dall'alto

²⁰ *Ibid.*, IV, 118, p. 214, rr. 41-43.

²¹ Vale la pena segnalare, tra le varie occorrenze, l'uso del concetto di estasi dionisiana per 'correggere' il modello platonico di produzione del mondo che, come è noto, prevede da parte del demiurgo il coinvolgimento di cause esterne o seconde a lui (il modello ideale, ma anche gli dei inferiori), cfr. Albertus Magnus, *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, II, tr. 1, q. 4, m. 1, art. 2, ed. A. Borgnet, Paris 1895, p. 76b: «Plato enim externas causas, quae Deum opificem ad creandum impellerent, posuit et hoc est error, ut dictum est cum non impulerit eum ad creandum, ut dicit Dionysius, nisi exstasis amoris summi boni, sibi per naturam insit nec duxit ab extrinseco exemplo». Un secondo uso interessante si incontra in una *quaestio incidens* sull'eternità del mondo, tra gli argomenti a favore: il mondo è eterno come eterna è la processione trinitaria, primo effetto dell'estasi divina: «Dupliciter autem fecit exstasim, ut ipse dicit Dionysius, ad generationem Filii et processionem Spiritus sancti [...] Ergo sicut ab aeterno fecit exstasim generationem Filii [...] sic ab aeterno fecit exstasim creationis mundi»; contro l'argomento, Alberto precisa la natura ordinata dell'amore di Dio che ha prodotto dalla propria natura eterna il Figlio e lo Spirito Santo e invece il mondo come effetto non eterno: «Unde licet ab aeterno fecit exstasim ad generationem Filii et processionem Spiritus sancti, propter identitatem naturae et essentiae, in qua generatus Filius et procedit Spiritus sanctus: tamen non ab aeterno debuit facere exstasim ad creationem mundi, propter causas quae dicta sunt», cfr. *ibid.*, II, tr. 1, q. 4, m. 2, art. 5, ed. cit., p. 103a e p. 105a.

²² Cfr. *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, I, tr. 6, q. 26, ed. cit., p. 242a.

²³ *Ibid.*, p. 244a.

verso il basso in quanto provvidenza, ma anche all'interno dell'ordine mondano stesso dove l'amore mette in comunione i vari gradi dell'essere dal superiore all'inferiore, i quali, nel loro complesso, aspirano attraverso l'amore del grado superiore ad unirsi in modo mediato a Dio, producendo una solidarietà dell'ordine stesso. Nella sua brevità il brano della *Summa* ribadisce dunque il dato emerso già nel commento al *De divinis nominibus*, cioè che l'estasi fondata sull'amore di Dio va accuratamente distinta dall'*excessus mentis*, l'esperienza di elevazione che è visione di Dio, di cui parla l'apostolo Paolo. Per Alberto in senso proprio non vi è dunque l'estasi dell'uomo.

2. La contemplazione

Anche se l'estasi si dice propriamente solo di Dio, Alberto resta profondamente interessato a quelle esperienze di elevazione al limite di sé che anche l'uomo può sperimentare, *in via* o *in patria*. Esperienze di questo tipo sono la contemplazione, il *raptus*, la profezia e la visione beatifica. In generale si nota che sono tutte forme di conoscenza, più precisamente sono *visioni* di Dio, cioè tutti fenomeni di natura intellettuale, per quanto tra loro eterogenei. Tale eterogeneità trova fondamento in una molteplicità di ragioni specifiche, illustrate in un *corpus* di testi molto ampio, e schematizzabili come segue: 1. *ex parte subiecti* (la condizione esistenziale dell'uomo *in via* o *in patria*), 2. *ex parte obiecti* (l'oggetto visto: Dio visto faccia a faccia o per mezzo di intermediari, i futuri contingenti o i misteri divini), 3. *ex parte actus* (la modalità mediante cui si vede Dio: attraverso una qualità stabile come un *habitus* o in modo solo sporadico, attraverso un *actus* solo temporaneo), 4. *ex parte temporis* (la dimensione in cui la conoscenza avviene: l'oggetto visto nell'eternità o visto nel tempo), 5. *ex parte finis* (la dimensione pubblica o privata della finalità della visione). Agli elementi di questa griglia sono riconducibili, come loro criteri di distinzione, anche i fenomeni che stiamo prendendo in considerazione in questa sede, come apparirà dalla trattazione che segue.

Esclusa per l'uomo la via estatica prodotta dall'amore, resta dunque per Alberto la sola via noetica per un contatto tra Dio e uomo. All'interno di questa, contemplazione e *raptus* sono le due esperienze estreme che appaiono più prossime all'estasi stessa, rappresentate emblematicamente nella tradizione biblica da due figure centrali della storia della salvezza quali Mosè e l'apostolo Paolo²⁴. Si tratta dunque in primo luogo di individuare cosa distingua *raptus* e contemplazione

²⁴ Sulla diversa trattazione che il *raptus* di Paolo ha ricevuto tra alto e basso medioevo, ora inteso come esperienza paradigmatica per la vita monastica, ora come esperienza unica e irripetibile nel suo genere, e sugli elementi teorici e culturali che l'hanno determinata, cfr. C. Németh, *Paulus Raptus to Raptus Pauli: Paul's Rapture (2 Cor 12: 2-4) in the Pre-Scholastic and Scholastic Theologies*, in *A Companion to St. Paul in the Middle Ages*, ed. by S. R. Cartwright, Turnhout 2013, pp. 349-394; pp. 384-391. Id., *Ascending to the Third Heaven? A Missing Tradition of Latin Mysticism*, in M. Vassányi, E. Sepsi, A. Daróczy (eds.), *The Immediacy of Mystical Experience in the European Tradition*, Cham 2017, pp. 39-62 (con particolare riferimento Andrea di San Vittore, Tommaso Gallo, Ugo di Balma, Bonavenura e David di Duisburg).

dall'estasi propriamente detta. Della contemplazione, anche in rapporto al *raptus*, Alberto si occupa incidentalmente quando commenta il luogo testuale dedicato per eccellenza alla visione di Mosè, cioè il capitolo primo della *Mystica theologia*²⁵ dove Dionigi espone l'ascesa del profeta sul monte Sinai, secondo il racconto dell'Esodo. Nella questione settima, sulla scia di Dionigi, Alberto afferma che Dio può essere visto solo da coloro che trascendono sia le creature materiali che quelle immateriali e che giungono finalmente al di sopra di ogni «vetta angelica»: dove per vetta si intende il punto estremo in cui, secondo l'assioma dionisiano di continuità, ciò che è inferiore tocca nel suo vertice il punto più basso di ciò che è superiore. La salita di Mosè viene analizzata da Alberto in sette tappe²⁶: a partire da una sua preliminare e necessaria purificazione intellettuale rispetto a ciò che è terreno, con un movimento di separazione sempre maggiore, Mosè giunge nell'ultima tappa alla contemplazione del luogo in cui Dio si trova, la tenebra divina dove Egli resta ignoto, una tenebra che riempie le facoltà naturali dell'anima separate da tutto il resto: «Et sic remotus ab omnibus intrat ad caliginem ignorantiae, de qua dicitur, quod ibi erat deus, quia nobis ignotus est, quae caligo vere est mystica, idest occulta in qua claudit Moyses omnes cognitivas susceptiones»²⁷.

Qui, aderendo mediante l'intelletto a ciò che è invisibile, Mosè vive attraverso il proprio intelletto un'esperienza che Alberto descrive ricorrendo a sintagmi apparentemente tipici del linguaggio estatico: Mosè esce da sé e diventa totalmente di colui che è sopra a ogni cosa, cessando di appartenere a sé stesso²⁸. Mosè conosce la tenebra divina al di sopra della sua mente, grazie all'intervento della grazia divina che consente alla mente di innalzarsi sopra di sé: «*super mentem cognoscens*, idest supra naturam suae mentis, lumine divino

²⁵ Per quanto riguarda l'approccio complessivo di Alberto Magno a quest'opera, cfr. É.-H. Wéber, *L'interprétation par Albert le Grand de la Théologie Mystique de Denys le ps.-Aréopagite*, in G. Meyer, A. Zimmermann (hrsg.), *Albertus Magnus Doctor Universalis: 1280-1980*, Mainz 1980, pp. 409-439. Per un commento approfondito delle questioni VII e VII, cfr. Th. D. Humbrecht, *Albert le Grand commentateur de la Théologie Mystique*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 90 (2006), pp. 225-271: pp. 242-247. Sull'influenza esercitata dalla teologia dello pseudo Dionigi su Alberto Magno, nella trattazione specifica di alcune tematiche tra cui la creazione, il rapporto tra Dio e il mondo e con particolare riferimento al *De divinis nominibus*, cfr. H. Anzulewicz, *Pseudo-Dionysius Areopagita und das Strukturprinzip des Denkens von Albert dem Großen*, in T. Boiadjev, G. Kapriev und A. Speer (hrsg.), *Die Dionysius-rezeption im Mittelalter*, Turnhout 2000, pp. 251-295. Sul senso in cui è possibile parlare di "mistica" nell'opera di Alberto e sul nesso dell'autore con la cosiddetta mistica renana considerata attraverso una ricostruzione del dibattito storiografico, cfr. H. Anzulewicz, *Scientia mystica sive theologia – Alberts des Grossen Begriff der Mystik*, «Roczniki Filozoficzne», 63, (2015), pp. 37-58.

²⁶ I sette livelli esposti da Alberto, che ripercorrono i tre gradi di purificazione, illuminazione e perfezione di cui Dionigi parla nella terza parte del *De caelesti hierarchia*, sono oggetto di un'analisi dettagliata da parte di B. Faes de Mottoni, «*Excessus mentis*», «*alienatio mentis*», «*estasi e "raptus" nel Medioevo*», in *Per una storia del concetto di mente*, a cura di E. Canone, Firenze 2005, pp. 164-187: pp. 179-180.

²⁷ Albertus Magnus, *Super Dionysii Mysticam theologiam*, ed. cit., p. 462, rr. 16-20.

²⁸ *Ibid.*, p. 462, rr. 26-27.

desuper infuso, quo mens supra se elevatur»²⁹. Mosè all'apice del suo percorso fisico e conoscitivo fa esperienza di un'elevazione della mente, un'esperienza che Alberto nel commento al *De divinis nominibus* aveva esplicitamente collegato all'*excessus mentis* (e al *raptus*): «Raptus sive excessus fit virtute superiori naturae [...] quando excessus fit elevatio mentis ad id quod est supra facultatem viae»³⁰. La somiglianza con le alcune caratteristiche della condizione estatica non deve dunque trarre in inganno: anche l'esperienza di contemplazione di Mosè rientra, come il *raptus*, nell'ambito dell'*excessus mentis*. Non è dunque un caso che come corollario del suo commento all'ascesa di Mosè descritta nella questione settima, Alberto dedichi la questione successiva a precisare il rapporto tra contemplazione e *raptus*³¹. Gli argomenti a favore dell'identità tra contemplazione e *raptus* (e dunque, se si vuole, tra esperienza di Mosè e esperienza di Paolo, anche se il confronto non è in realtà esplicito nel testo di Alberto³²), si fondano sull'idea secondo cui le due modalità di visione intellettuale condividerebbero alcuni tratti comuni: a) la condizione esistenziale del soggetto che conosce, evocata dal primo argomento (l'astrazione dalle potenze inferiori dell'anima³³), b) la causa efficiente della conoscenza (l'azione di una forza superiore che fa trascendere al soggetto le cose naturali e la propria dimensione naturale³⁴ cui si accenna nel secondo argomento), e infine c) l'oggetto di tale conoscenza (la luce divina che non può essere ricevuta dal senso³⁵). Ma Alberto si esprime in modo netto contro l'identità tra i due stati mentali subito nell'apertura della *solutio*: «Dicendum quod non in omni divina contemplatione communiter est raptus et ea quae hic de contemplatione dicuntur, conveniunt omni contemplationi et non raptui, qui est melior pars contemplationis»³⁶. Il *raptus* rappresenta dunque la *melior pars* di quella vetta dell'anima che è la contemplazione, il suo culmine, per così dire. Alberto ravvisa infatti almeno due elementi discriminanti tra contemplazione e *raptus*. Innanzitutto vi è diversità nel grado di astrazione: mentre nel *raptus* vi è astrazione totale dall'uso delle potenze inferiori dell'anima, essendo la *mens*

²⁹ *Ibid.*, p. 462, rr. 36-37.

³⁰ Cfr. Albertus Magnus, *Super Dionysium De divinis nominibus*, IV, 127, p. 220, rr. 13-14.

³¹ Per un commento più esteso, cfr. B. Faes de Mottoni, *Mosè e Paolo figure della contemplazione e del rapimento nelle teologie del secolo XIII*, «Mélanges de l'Ecole française de Rome», 117 (2005), pp. 83-113; pp. 89-92.

³² È invece esattamente in questa prospettiva esplicita che Alessandro di Hales, prima di Alberto Magno, si interroga sul rapporto tra le due visioni, costituendo un riferimento per il maestro tedesco, cfr. Faes de Mottoni, *Mosè e Paolo*, cit., pp. 88-90.

³³ Cfr. Albertus Magnus, *Super Dionysii Mysticam theologiam*, ed. cit. p. 462, rr. 47-52: «Videtur quod in omni tali contemplatione sit raptus. Quandoque enim sola superiori potentia remanente in actu fit abstractio ab inferioribus potentiis, est raptus; sed hoc contingit in tali contemplatione dei, quia contemplator omnis cognitionis vacatione secundum melius ignoto deo coniungitur»

³⁴ Cfr. *ibid.*, p. 462, rr. 54-57: «quandoque inferior natura sequitur impetum superioris, tunc rapitur in illam; sed hoc contingit in dei contemplatione, quia fit totus eius qui est super omnia»

³⁵ Cfr. *ibid.*, p. 462, rr. 59-65: «videtur quod caligo incircumscripti luminis non claudit omnes cognitivas susceptiones [...] ergo non clauditur eius caligine, et si clauditur per otium ipsius, videtur semper esse raptus»

³⁶ Cfr. *ibid.*, p. 462, rr. 81-84.

radicalmente tratta verso l'alto, nella contemplazione vi è invece ancora un uso di tali potenze, per quanto estremamente debole: «in raptu fit abstractio ab usu potentiarum inferiorum, quia secundum nihil utitur. Sed in divina contemplatione communiter non fit abstractio ab usu ipsarum, quia remanent secundum aliquem usum, sed tantum ad actum secundum intensionem»³⁷. Per quanto riguarda poi il ruolo della luce superiore come causa efficiente, esso risulta variabile. È meno forte nella contemplazione, dove la luce divina diviene anche oggetto (l'unico) della contemplazione stessa da parte dell'anima che si volge verso di essa. Nel caso del *raptus*, invece, la luce divina provoca una sospensione così radicale da immobilizzare l'anima, la quale resta presso di lei («circa eam stans»³⁸), cioè al suo stesso livello: «in divina contemplatione sequitur natura inferior impetum naturae superioris sicut obiecti, quia in ipsam solam sicut in obiectum se convertit; non tamen sequitur impetum eius sicut circa eam stans et a suo usu segregata, sicut fit in raptu»³⁹.

3. Il rapimento

Contemplazione e *raptus* sono entrambi fenomeni in cui il soggetto sperimenta di essere eterodiretto, prova cioè una disappropriazione di sé e, in questo senso, sono entrambi fenomeni 'estatici', anche se non nel senso proprio dell'estasi d'amore. Il *raptus* è però un fenomeno più radicale rispetto alla contemplazione perché l'essere sospesi allo stesso livello della luce superiore comporta necessariamente un cambiamento di stato esistenziale («supra facultatem viae»⁴⁰), una perdita dell'uso delle facoltà inferiori che invece nel caso della contemplazione sono conservate e solo sopite, cioè non usate in atto, analogamente a quanto accade durante il sonno⁴¹. Il livello a cui il rapito giunge trascinato *per impetum* dalla forza superiore e restando immobilizzato presso la luce divina è quello dei beati, come viene esplicitato da Alberto nel *Super Lucam*

³⁷ Cfr. *ibid.*, p. 462, rr. 85-90. Più avanti Alberto precisa che le potenze inferiori nella contemplazione non cessano dall'essere usate, anche se non sono esercitate in modo attivo: «contemplator segregatur etiam a virtutibus naturalibus, non quantum ad usum ipsarum, sed quantum ad actum», *ibidem*, p. 463, rr.15-17.

³⁸ Cfr. nota 40. L'espressione torna laddove si parla del movimento dei serafini che hanno un moto circolare e stabile quanto al suo essere perpetuo, cfr. *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, II, tr. 10, q. 39, m.1, art. 4; ed. cit., p. 447a: «Quaeritur de hoc quod dicit Dionysius, *ibidem* quod 'prima caelestium essentialium dispositio in circuitu Dei, et circa Deum immediate est stans [...] In his verbis est contrarietas: dicit enim stare et circumire: quae duo simul non possunt'».

³⁹ Cfr. Albertus Magnus, *Super Dionysii Mysticam theologiam*, ed. cit., p. 463, rr. 3-8.

⁴⁰ Cfr. *supra*, p. 7, nota 31.

⁴¹ Come è noto al sogno Alberto ha dedicato un'ampia e complessa trattazione, cfr. ad esempio S. Donati, *Albert the Great as a Commentator of Aristotle's De somno et vigilia: The Influence of the Arabic Tradition*, in B. Bydén-F. Radovis (eds.), *The Parva naturalia in Greek, Arabian and Latin Aristotelianism*, Cham 2018, pp. 169-210; Ead. *Dreams and Divinatory Dreams in Albert the Great's Liber de somno et vigilia*, in R. Hoffmeister Pich-A. Speer (eds.), *Contemplation and Philosophy: Scholastic and Mystical Modes of Medieval Philosophical Thought. A Tribute to Kent Emery, Jr.*, Leiden 2018, pp. 178-215.

(1264-1268) dove incontriamo un'articolata definizione di *raptus*: «Raptus autem est, quando excedentes omne quod creatum est, in nullo a corpore retenti, videmus eum sicuti est, et sicut in coelesti hierarchia vident eum beati. Et hoc est rapi cum Paulo ad tertium coelum. Sed hoc contingit raptim, et non diu permanet»⁴².

Nella sua brevità, questa definizione, mentre specifica la natura del *raptus*, stabilisce anche un rapporto tra quest'ultimo e la *visio* beatifica. Essa contiene vari elementi relativi alla natura del rapimento che devono essere chiariti: si accenna infatti ad un distacco dal corpo («in nullo a corpore retenti»), ad un 'luogo' che si raggiunge attraverso l'eccesso di sé («ad tertium coelum»), all'elevazione goduta dai beati che non sono più sulla terra («vident eum beati»), tutti cambiamenti che situano il rapito oltre i limiti della sua natura umana, al livello di coloro che sono *in patria*. Alberto tematizza tutti questi aspetti nella cornice specifica della sua *quaestio de raptu* nella quale, secondo una tendenza tipica del secolo XIII, più che occuparsi della vicenda specifica del rapimento di Paolo con gli interrogativi che essa pone, viene considerato il *raptus* come fenomeno in sé⁴³. Senza ripercorrere in modo sistematico la sua trattazione⁴⁴, vorremmo valutare soprattutto le caratteristiche che per Alberto fanno del rapimento un'esperienza irriducibile a quei fenomeni limitrofi come l'estasi, l'*excessus mentis* e la profezia. Da questo punto di vista, le parti più rilevanti della *quaestio* sono, a nostro avviso, il primo interrogativo del secondo articolo («utrum secundum quodlibet genus visionis fiat raptus») e il terzo punto del medesimo articolo («utrum

⁴² Albertus Magnus, *Super Lucam* 9, 28, ed. A. Borgnet, Paris 1984, p. 655.

⁴³ In questo senso, Alberto si inserisce pienamente all'interno della tradizione di quei maestri del secolo XIII che studiano i fenomeni connessi alla *visio Dei* (profezia, *raptus*, visione beatifica) in modo tecnico, nella modalità della *quaestio*. La considerazione di questi fenomeni da parte degli autori medievali tra XII e XIV secolo, può contare su una serie di studi autorevoli e imprescindibili. Per quanto riguarda i nuclei tematici più rilevanti della riflessione attorno al *raptus* si rimanda ai numerosi studi di Barbara Faes de Mottoni (oltre a quelli già citati fino a qui, si veda ancora della stessa autrice *Per una storia della dottrina del raptus in Tommaso d'Aquino*, «Bruniana & Campanelliana», 12 (2006), pp. 411-30; *Figure e motivi della contemplazione nelle teologie medievali*, Firenze 2007; *Le raptus dans les Quaestiones theologiae d'Etienne Langton*, in L. J. Bataillon, N. Bériou, G. Dahan, R. Quinto, (éd. par), *Etienne Langton prédicateur, bibliste, théologien*, Turnhout 2010, pp. 645-668. Per quanto riguarda la riflessione attorno alla nozione di profezia, cfr. J.-P. Torrell, *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La contribution d'Hugues de Saint-Cher*, Leuven 1977; Id., *Recherches sur la théorie de la prophétie au moyen âge, XII-XIV siècles: études et textes*, Fribourg 1992; M. Schlosser «*Lucerna in caliginoso loco*». *Aspekte des Prophetie-Begriffes in der scholastischen Theologie*, Schöning, Paderborn, 2000 e mi sia consentito di rimandare a A. Rodolfi, *Cognitio obumbrata. Lo statuto epistemologico della profezia nel secolo XIII*, Firenze 2016. Riguardo alla visione beatifica di riferimento fondamentale è C. Trottmann, *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Roma 1995; Id. *Facies et essentia dans le conceptions médiévales de la vision de Dieu*, «*Micrologus*», 5 (1997), pp. 3-18. Per una considerazione sul modello di mente implicato dalla dottrina della *visio Dei* e l'influenza che la riflessione tardo medievale sulla gnoseologia degli angeli e dei beati ha avuto in età moderna sull'epistemologia di Malebranche, Cartesio e Spinoza, cfr. M. Priarolo, *Visioni divine. La teoria della conoscenza di Malebranche tra Agostino e Descartes*, Pisa 2004; E. Scribano, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Bari-Roma 2006; S. Guidi, *L'angelo e la macchina. Sulla genesi della res cogitans cartesiana*, Milano 2018.

⁴⁴ I punti salienti sono esaminati attentamente da Faes de Mottoni, *Mosè e Paolo*, cit., pp. 92-94.

raptus sit existentis in gratia»). Prima di considerarli, è utile precisare che nel primo articolo, in conformità alla Glossa a II Corinzi 12, 2, Alberto presenta il *raptus* come un fenomeno contraddistinto dalla violenza, una prospettiva che differenzia la sua posizione da quella di altri teologi suoi contemporanei⁴⁵. In ogni caso, egli adotta un atteggiamento rispettoso e inclusivo verso la tradizione che lo precede: «videtur secundum magistros qui fuerunt ante nos, quod raptus est ab eo quod est secundum naturam, in id quod est praeter naturam, elevatio vi superioris naturae. Unde elevatio haec est quodammodo praeter naturam, in quodam modo supra, et quodammodo contra»⁴⁶. Il rapimento per Alberto è sopra la natura (*supra*), perché il rapito vede Dio senza la mediazione di quei *phantasmata* mediante cui per natura conosce ogni cosa. Ma è anche oltre la natura (*praeter*), nella misura in cui il rapito vede Dio facendo a meno della via enigmatica – mediata, ma superiore a quella naturale – possibile *in via* secondo I Corinzi 13, 12 («videmus nunc in speculo et in aenigmate»). Infine, e soprattutto, il rapimento è un fenomeno contro la natura: esso infatti non consiste tanto, per Alberto, in un perfezionamento o in un accrescimento della natura (dovuto ad esempio al dono divino di un *lumen* addizionale, come per la fede o la profezia), quanto in una perdita della natura stessa, perché si vede Dio come coloro che non sono più vivi (*in via*), ma sono nell'al di là⁴⁷. Questa violenza del *raptus* dipende direttamente dall'oggetto della visione che è Dio, non in quanto oggetto d'intellezione pura, bensì in quanto oggetto di beatitudine, esattamente come lo vedono i beati: «intelligentia naturalissime coniungitur deo per quamcumque cognitionem [...]. Sed coniungi deo tali cognitione, qualis est in raptu, scilicet ut obiciatur, prout est obiectum beatitudinis, non est de natura intelligentiae secundum statum viae»⁴⁸.

Nell'articolo secondo il *raptus* è messo alla prova della dottrina agostiniana delle tre visioni e questo confronto serve ad Alberto per precisarne il *proprium* noetico. È in particolare in riferimento al rapporto tra *raptus* e visione intellettuale che emergono i dati più interessanti. Alberto nega innanzitutto che il *raptus* possa aver luogo mediante visione corporea e visione immaginativa, cosa del tutto impossibile per lui, in ragione della natura fuori dall'ordinario dell'oggetto specifico verso cui si è rapiti⁴⁹.

⁴⁵ L'affermazione di questo tratto è prerogativa in particolare dell'anonimo di Alessandro di Hales e Rolando da Cremona, cfr. B. Faes de Mottoni, *Discussioni medievali sulla violenza del raptus: Alessandro di Hales, Rolando da Cremona, Tommaso d'Aquino*, in F. Vermigli (a cura di), *Le parole della mistica*, Firenze 2007, pp. 31-52.

⁴⁶ Albertus Magnus, *Quaestio de raptu*, in Albertus Magnus, *Quaestiones*, ed. A. Fries, W. Kübel, H. Anzulewicz, Münster 1985, p. 86, rr. 45-50.

⁴⁷ Questa differenza tra accrescimento e mutamento di stato è reso evidente da Alberto con alcune espressioni presenti nel secondo e nel terzo argomento alla *responsio* del secondo articolo (cfr. *ibidem*, p. 90): il rapimento è una elevazione non «quoad obiectum»; e ancora: «superius dicitur duobus modis, scilicet supra statum viae vel supra posse acceptionis virium, quae date sunt in natura» (*ibidem*).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 87, rr. 13-17.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 90, rr. 11-18: «Dicendum videtur, quod in visione corporali et imaginaria non sit raptus. Cuius ratio est, quia raptus principaliter consideratur penes excellentiam obiecti ad statum viae. Obiectum enim secundum illum modum quo beatificat beatos, excedit omnem

In conformità con la tesi di Agostino secondo cui l'uomo è *capax Dei*, resta vero anche per Alberto che l'intelligenza umana possiede una tensione innata (*naturalissime*) ad unirsi a Dio. Tuttavia, nel rapimento questa tensione innata appare completamente priva di elementi di mediazione: è senza immagini, a differenza della conoscenza naturale; non passa per lo *speculum* e l'*aenigma*, a differenza degli altri modi in cui si può conoscere Dio *in via*. Ciò fa del rapimento un'esperienza violenta: «contra naturam huiusmodi exitus ad actum»⁵⁰. Il fatto che il *raptus* si trovi in una condizione caratterizzata da un profondo scarto rispetto alla natura viene implicitamente ribadito da Alberto anche contro l'affermazione della possibilità di conoscere Dio per il tramite delle creature (cioè per mezzo della filosofia), come affermato dall'autorevole passo biblico di Romani I, 20⁵¹. Sempre rispetto a questo scarto, c'è ancora da notare che la potenza specifica del rapimento non è l'intelletto, ma l'intelligenza. Questa tesi, ripresa dalla Glossa a II Cor. 12, 2, serve ad Alberto per ribadire l'assoluta soprannaturalità del *raptus*, irriducibile anche alla forma umana di conoscenza più perfetta, quella dell'intelletto naturale, in grado di conoscere le prime verità, ma pur sempre inferiore alla conoscenza propria dei beati⁵². Solo la parte più semplice dell'anima, cioè l'intelligenza, è adeguata alla visione della realtà assolutamente semplice di Dio: «omnes dicunt quod secundum intelligentiam est raptus, et verum est. Necessarium enim est, quod secundum simplicissimam sui partem coniungatur anima simplicissimo. Et ad denotandam simplicitatem illam Augustinus nominat intelligentiam»⁵³. L'*intelligentia* preposta al *raptus* non è solo diversa dall'intelletto agente, ma anche dall'accezione che questo termine assume in *Metafisica* XII, dove si definisce l'intelligenza come facoltà in grado di conoscere Dio, in quanto è ciò che ha per oggetto le verità immutabili («intelligentia est de rebus quae sunt eodem modo. Et hoc modo intelligentia principaliter est de deo qui semper eodem modo est per naturam»⁵⁴). Ciò significa che l'*intelligentia* propria del *raptus* non può riguardare i filosofi perché, come precisa Alberto, non avendo inteso la trinità divina, non poterono unirsi a Dio e conoscerlo in modo perfetto: «tamen philosophi defecerunt in tertio signo et modum coniunctionis cum deo in gratia et gloria non perfecte cognoverunt»⁵⁵.

statum viae et modum. Cum igitur in visione corporali et imaginaria nihil obiciatur super statum viae, in illis non erit raptus».

⁵⁰ *Ibid.*, p. 87, rr. 6-7.

⁵¹ Sul complesso legame tra insegnamento biblico, filosofia e conoscenza di Dio, cfr. ad esempio R. Imbach, «Audiens sapiens sapientior erit». La Bibbia ispiratrice della filosofia nel Medioevo?, in R. Imbach, «Minima mediaevalia». *Saggi di filosofia medievale*, Canterano (RM) 2019, pp. 79-127.

⁵² Un analogo riferimento al nesso tra *raptus* conoscenza dei filosofi (per escluderne la pertinenza) è presente nell'anonimo autore di una *quaestio de raptu*, cfr. B. Faes de Mottoni, *Il ms. Douai, Bibliothèque municipale 434/II e la quaestio 480 de raptu*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 73 (2006), pp. 165-201: pp. 169-170.

⁵³ Albertus Magnus, *Quaestio de raptu*, ed. cit., p. 90, rr. 68-74.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 91, rr. 7-8 (il riferimento è a *Metafisica*, XII, 8, 1073a 23-24).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 91, rr. 10-12.

Si dà dunque una demarcazione netta tra estasi e *raptus*, nella misura in cui esso non ha per Alberto una radice affettiva⁵⁶. Ma *raptus* non risulta neppure essere coestensivo a *excessus mentis*, che indica piuttosto il genere sommo per tutti quei fenomeni estremi, di natura intellettuale, che hanno per oggetto Dio o la verità divina. Alberto introduce questa precisazione contro la possibilità che il *raptus* si possa dare mediante visione immaginaria, come nella visione di Pietro che, in sogno, vede scendere dal cielo una tela con raffigurati animali di ogni sorta⁵⁷. L'*excessus* di Pietro concerne per Alberto solo il suo modo di recepire, ma non l'oggetto della visione come nel caso del rapimento di Paolo. Pietro vede immagini e non Dio direttamente, ha cioè una visione mediata più adeguata allo stato di via e alla conoscenza mediata che lo contraddistingue: la sua visione è dunque un caso di *excessus mentis*, ma non un *raptus*.

Ed è esattamente sotto questo punto di vista che il *raptus* si distingue anche dalla profezia. La profezia è senza dubbio una conoscenza fuori dall'ordinario (ed è dunque anch'essa un *excessus*) in particolare per quanto attiene la recezione da parte del soggetto: i sensi, l'immaginazione e l'intelletto sono infatti confortati dal *lumen propheticum*, ma non tolti⁵⁸ o appunto rapiti. Non è altrettanto fuori dall'ordinario però *quoad obiectum*, poiché la visione del profeta non riguarda in senso proprio Dio, bensì qualcosa della prescienza divina⁵⁹. Mentre dunque nella profezia vi è proporzione tra la visione immaginaria e il proprio oggetto (proporzione rispetto alla condizione *in via* in cui si trova il profeta), essa manca del tutto nel caso del rapporto tra il soggetto del rapimento e l'oggetto della sua visione, cioè Dio, visto *sicut est*. Per questo, precisa Alberto, «non dicimus prophetam esse raptum»⁶⁰. Oltretutto, mentre si dà il caso di profeti moralmente

⁵⁶ All'interno di questa digressione sull'intelligenza troviamo un'ulteriore precisazione volta ad escludere il carattere estatico, nel senso proprio dell'amore, del *raptus*. Contro l'argomento incentrato sul diletto procurato dalla visione di Dio, fondato sulla considerazione che il *raptus*, in quanto ascesa al paradiso (*locus deliciarum*), non scaturisca dall'intelligenza quanto piuttosto dalla volontà alla quale sono riconducibili il desiderio e il diletto, Alberto ribadisce quanto aveva già affermato nel commento alla *Mystica theologia* e cioè che l'amore segue la visione, senza esserne la radice (*ibid.*, p. 91, rr. 26-27).

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, p. 90, rr. 41-47: «Ad illud quod obicitur de Petro, dicendum, quod excessus mentis ad raptum se habet sicut genus. Excessus enim mentis est sive excedit modum acceptionis naturae communis sive statum viae. Et iste excessus contrahitur in raptu ad excessum secundum statum viae. Unde Petrus non excessit mente nisi quoad modum acceptionis tantum».

⁵⁸ L'immaginazione, come è noto, riveste addirittura un ruolo centrale nel fenomeno profetico, nel momento della recezione del messaggio, come nel momento del suo annuncio. Su questo aspetto, in riferimento alla dottrina di Tommaso d'Aquino, cfr. S.-Th. Bonino, *Le rôle de l'image dans la connaissance prophétique d'après saint Thomas d'Aquin*, «Revue thomiste», 89 (1989), pp. 533-568.

⁵⁹ Proprio per evitare questo e dunque l'appiattimento tra profeti e beati, i profetologi tra fine XII e inizio XIII coniano lo *speculum aeternitatis* come *medium* specifico della visione profetica, cfr. Torrell, *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance*, cit., pp. 188-207.

⁶⁰ La negazione così decisa da parte di Alberto che il *raptus* possa avvalersi di immagini è interessante se si pensa alla categoria del profeta estatico elaborata in modo particolare da Guglielmo d'Alvernia che afferma la naturalità del rapimento e della profezia in un quadro più complesso all'interno relativo all'unione tra anima e corpo, cfr. B. Faes de Mottoni, *Guglielmo d'Alvernia e l'anima rapita*, in *Autour de Guillaume d'Auvergne (†1249)*, éd. par F. Morenzoni et J.-Y. Tilliette, Turnhout 2005, pp. 55-74.

malvagi, come Caifa⁶¹, solo colui che si trova in uno stato di grazia perfetto può godere del rapimento ovvero della visione di Dio, perché il peccato non sanato dalla grazia è incompatibile con l'*habitus* della gloria che consente ai beati di vedere Dio: «in raptu obicitur animae deus, prout est obiectum bonorum in patria, tantae perfectionis anima humana non perceptibilis sine maxima gratia»⁶².

Nella gerarchia dei visionari, il rapito è dunque superiore al profeta e assurge al livello dei beati, per quanto in modo solo temporaneo. Inoltre, secondo la Glossa a II Cor. 12, 2-4: «Raptus immediate videt deum sicut vident angeli summi», egli vede Dio come lo vedono gli angeli *summi* che si trovano al vertice della gerarchia angelica⁶³. Gli angeli *summi* a cui la Glossa allude, sono i serafini che si muovono continuamente attorno a Dio, in virtù di quell'eccellenza d'amore per lui (estatica in senso stretto) che è il loro *proprium*⁶⁴. L'accostamento pare dunque riproporre un'equivalenza fra lo stato del rapimento e l'estasi come la concepisce Alberto. Ma il passo della Glossa sembra avere per lui un valore in una certa misura estrinseco, solo di omaggio alla tradizione, ma non veramente esplicativo della dinamica della visione del rapito, in particolare della genesi di tale dinamica. Il passo ha la funzione di rendere esplicito il trascendimento di sé che vive il rapito, mediante l'evocazione di uno spazio (o livello) che non gli appartiene per natura, lo spazio in cui si situano anche gli angeli. La condivisione del livello di visione non deve dunque far pensare che nel rapimento vi sia una assimilazione in tutto e per tutto alla condizione dei serafini. Serafini e rapiti sono uguali perché si trovano vicino a Dio e lo vedono in modo immediato, ma la modalità della loro visione è diversa: affettiva e propriamente estatica per i serafini⁶⁵, intellettuale per il rapito⁶⁶. Vedere Dio come gli angeli *summi* non

⁶¹ Il profeta infatti, come semplice strumento della provvidenza di Dio, può non essere in grazia di Dio: su questo aspetto, cfr. Albertus Magnus, *Quaestio de prophetia*, in *Quaestiones*, ed. cit., p. 64, rr. 15-39.

⁶² Albertus Magnus, *Quaestio de raptu*, ed. cit., p. 93, rr. 52-55.

⁶³ Per quanto riguarda la nozione di gerarchia angelica e i modelli che furono di riferimento per gli autori del secolo XIII, cfr. B. Faes de Mottoni-T. Suarez-Nani, *Hiérarchies, miracles et fonction cosmologique des anges au XIIIe siècle*, «Mélanges de l'Ecole française de Rome», 114 (2002), pp. 717-751.

⁶⁴ Cfr. ad esempio *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, II, tr. 10, q.39, m.1, art. 1; ed. cit., p. 427b: «charitas supremum est in donis, a quo supremi Angeli denominantur».

⁶⁵ Nel commento alla *Gerarchia celeste*, Alberto chiarisce che la dinamica conoscitiva del serafino è caratterizzata da un *calidum amoris* che contribuisce al movimento circolare intorno a Dio, un movimento che una dinamica desiderativa e al tempo stesso conoscitiva, cfr. Albertus Magnus, *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, ed. P. Simon et W. Kübel, Munster 1993, pp. 96-97, rr. 64-69.

⁶⁶ A ciò si aggiunge che gli angeli non fungono da causa ascensionale (e questa è una prova dello scarto qualitativo della loro visione) per il rapito, come dimostrato nel terzo articolo della *quaestio*: «licet lumen angelicum elevat intellectum hominis supra posse naturae, non tamen potest rapere, quia ultra viam non est nisi status patriae, secundum quem aequalis est homo angelo», cfr. Albertus Magnus, *Quaestio de raptu*, ed. cit., p. 94, rr. 69-71). Questa posizione risulta più chiara alla luce di un passo della *Summa de creaturis* laddove Alberto, interrogandosi sull'influenza illuminatrice che l'angelo può svolgere sull'uomo («Utrum angelis faciant in nobis intellectum divinum»), precisa che tale influenza non può mai consistere in quel perfezionamento dell'amore che porta alla grazia, ma casomai solo ad un perfezionamento di tipo noetico: «Concedimus, quod gratia non est ab angelis, nec etiam remissio peccati, sed a solo

significa perciò vedere Dio mediante l'estasi d'amore. Il rapimento riguarda la mente, mentre la capacità di fissare il lume divino che caratterizza la visione dei serafini dipende, secondo l'insegnamento di Dionigi, da un amore *acutum*, un amore incessante e per questo penetrante tanto quanto una mente al vertice della sua potenza: «licet acutum aequivoce sit in illis quae praedicta sunt, tamen *acutum* accipitur hic in speciali significatione, scilicet in affectu»⁶⁷.

4. Conclusione

L'impegno che Alberto mette nella ricerca e alla classificazione dei tratti distintivi delle diverse forme di visione – l'estasi, l'*excessus mentis*, la contemplazione, il *raptus*, la profezia... – costituisce un'attitudine teorica tipica delle sue riflessioni gnoseologiche. Un esempio di questo suo stile intellettuale è la tassonomia dei fenomeni di conoscenza naturale del futuro illustrata nel *De somno et vigilia* (1256)⁶⁸. Altri e forse meno noti esercizi di classificazione analoghi si trovano nel commento al terzo libro delle *Sentenze* (1243), a proposito del rapporto tra la fede, la visione intellettuale e il *raptus* di Paolo⁶⁹, o nella *quaestio de visione Dei in patria* (1242-1250) dove la visione beatifica è distinta dalla visione naturale corporea e intellettuale, e dalla fede⁷⁰. Ma un tentativo articolato di stilare una distinzione in qualche modo sistematica tra le forme di conoscenza e/o visioni è presente già nel giovanile *De resurrectione* (1242-1245), a riprova che si tratta di un elemento che caratterizza l'approccio di Alberto con una certa costanza lungo la sua produzione, anche al di là della diversità degli strumenti concettuali di cui si avvale di volta in volta, nei distinti momenti della sua opera. Nel *De resurrectione* Alberto prima distingue la *veritas affectiva* che caratterizza la visione faccia a faccia di Dio, in cui Egli è conosciuto come oggetto

Deo. Unde purgare Angelorum inest ex parte intellectus, non ex parte affectus», cfr. Albertus Magnus, *Summa de creaturis*, ed. cit., tr. IV, q. 34, p. 526). Sul 'limite' della potenza angelica rispetto alla carità nell'uomo, cfr. anche *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, II, tr. VI, q. 27, ed. cit., p. 300: «dicendum quod ignem charitatis in corde non potest facere, nisi Deus, vel creando eam in nobis [...]. Sic enim angeli possunt disponendo operari, sed charitatem dare non possunt».

⁶⁷ Cfr. *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, II, tr. 10, q. 39, m.1, art. 1, ed. cit., p. 431. Sul valore conoscitivo dell'amore, cfr. anche *De IV coaequaevis*, tr. 4, q. 37, art. 2, ed. cit., p. 546a: «Secundum autem comparisonem amoris ad subiectum in quo est, sunt duae proprietates. Una secundum comparisonem ad intellectum quem trahit amor, secundum quod dicitur: Ubi amor, ibi oculus».

⁶⁸ Cfr. Albertus Magnus, *De somno et vigilia*, III, tr. I, cc. 7-12, ed. A. Borgnet, Paris 1890, pp. 176-189. Per uno studio specifico, cfr. T. Gregory, *I sogni e gli astri*, in *I sogni nel Medioevo*, a cura di T. Gregory, Roma 1985, pp. 111-148; Th. Ricklin, *Albert le Grand commentateur. L'exemple du «De somno et vigilia, III, 1»*, in *Albert le Grand et sa réception au moyen âge*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 45 (1998), pp. 31-55; Donati, *Dreams and Divinatory Dreams*, cit.

⁶⁹ Cfr. Albertus Magnus, *Commentarius in quatuor libros Sententiarum*, ed. A. Borgnet, Paris 1894, III, a. 14, p. 431 e a. 15, pp. 433-434.

⁷⁰ Cfr. Albertus Magnus, *Quaestio de visione Dei in patria*, in *Quaestiones*, ed. cit., pp. 98-99, rr. 31-29.

di beatitudine e di diletto, dalla *veritas speculativa* propria della conoscenza naturale. Poi dedica un intero paragrafo a distinguere ulteriormente la visione beatifica da altri tipi di visione intellettuale (naturale, di fede, di sapienza)⁷¹. Si tratta di un esempio di tassonomia in cui Alberto fonda la diversità delle visioni su specifiche differenze *ex parte videntis*. In altri contesti classificatori o comparativi tra forme di conoscenza la spiegazione della differenza fra i soggetti della visione fa appello allo stato esistenziale generale del vedente stesso (*in via* o *in patria*), oppure all'intervento o meno di un supporto intellettuale dovuto ad un certo tipo di *lumen* divino. Questa volta Alberto, assumendo alla lettera la metafora della conoscenza intellettuale come visione, incentra invece la propria attenzione direttamente sull'occhio, organo specifico della visione.

Aristotelicamente, la visione sensibile ha bisogno per realizzarsi della presenza della luce come *medium* e la capacità dell'occhio di trattenere la luce. Allo stesso modo, l'intelletto necessita per vedere le cose di una potenza visiva interna e di un *medium* che rende visibili gli oggetti. Ma la potenza dell'occhio, in natura, si diversifica per le caratteristiche della specie animale. Così la lince ha un occhio talmente potente per capacità di vedere da non aver bisogno di una luce esterna (vede infatti anche al buio). Altri animali invece necessitano della presenza di un lume esterno affinché si dia la visione, e diversi sono anche gli effetti che il lume produce a seconda della capacità dell'occhio di adattarsi ad esso⁷²: l'occhio dell'aquila ha una grande capacità di incamerare la luce esterna e per questo può fissare direttamente il sole nel suo cerchio; quello dell'uomo non può fissare il sole direttamente, ma può vederlo solo per la mediazione delle cose esterne⁷³; quello di un animale notturno come la civetta è in sé debole e non è in grado di sostenere la luce esterna, ma può vedere quasi nel buio, nella luce debole della notte e del mattino, mista all'ombra⁷⁴. Vi è poi il caso estremo dell'occhio della talpa che non solo è debolissimo in sé, ma non ha nemmeno alcuna capacità di incamerare la luce esterna e così, per evitare di essere accecato dalla luce, ha bisogno di una membrana sull'occhio e di vivere sotto terra, lontano dalla luce⁷⁵. La visione dipende poi dal modo in cui l'oggetto si offre alla vista, se visto direttamente o riflesso in altro, come in uno specchio⁷⁶.

⁷¹ Cfr. Albertus Magnus, *De resurrectione*, tr. IV, q.1, a. 9, par. 3, ed. W. Kübel, Münster 1958, pp. 330-331, rr. 50-12.

⁷² *Ibid.*, p. 330, rr. 53-59: «quaedam enim est virtus visiva in oculo confortata per lumen, quod est in ipso oculo, calcatum et densum et adunatum, sicut est virtus visiva in oculo lyncis. Est iterum quaedam virtus visiva, non habens in oculo sufficiens lumen, sed indigens lumine exteriori».

⁷³ *Ibid.*, p. 330, rr. 68-72: «In herodio enim, ut dicit Philosophus, est ut multum, et ideo aspicit solem in rota; in homine autem non sic est, et ideo non potest aspicere solem sic, sed videt in lumine solis, quod diffunditur in aere».

⁷⁴ *Ibid.*, p. 330, rr. 72-75: «In quibusdam etiam oculis non est densum, sed tamen adunatum, sicut in oculo noctuae, et ideo reverberatur a multo lumine, sed directe videt in lumine permixto umbris».

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 330-331, rr. 76-2: «Et quaedam est virtus visiva in oculo cum lumine debili non adunato, et hoc indiget velo tenebroso ad hoc [...] sicut est virtus visiva in oculo talpae».

⁷⁶ *Ibid.*, p. 331, rr. 5-12.

Analogamente, anche le diverse modalità di visione intellettuale devono la loro peculiarità alla combinazione del modo in cui si dà l'oggetto e della capacità intellettuale. Così ad esempio la visione della fede è caratterizzata da una massima capacità di ricevere il lume divino (come l'occhio dell'aquila), anche se vede il proprio oggetto per la mediazione dello specchio delle realtà create. Quanto alla visione beatifica, essa si distingue da tutte le altre per due motivi: rispetto al modo di darsi dell'oggetto perché Dio è visto senza la mediazione di similitudini, cioè in modo immediato, e rispetto al modo di vedere perché la luce che rende possibile la visione all'intelletto è un lume (il *lumen gloriae*) che fa seguire all'atto della conoscenza la beatitudine dell'amore che unisce a Dio.

Ai fenomeni che abbiamo analizzato in questo saggio (estasi, *excessus mentis*, contemplazione, rapimento) non corrisponde esplicitamente una casella specifica nella tassonomia della visione intellettuale esposta nel *De resurrectione*. Ciò si deve probabilmente alla natura estrema di tali fenomeni conoscitivi, in cui il processo della visione è spinto fino ai limiti dell'umano, ma ancora di più al loro carattere temporaneo o puntuale (*raptim*) che impedisce di farne delle modalità stabili di visione, analoghe a quelle che si trovano nel mondo animale per la visione corporea. Nei testi qui commentati è come se Alberto avesse spinto oltre la sua attitudine a costruire tipologie e classificazioni, includendo nella sua tassonomia delle visioni intellettuali anche le varie forme-limite che erano rimaste escluse dall'opera giovanile. Il senso dell'operazione svolta nelle opere della seconda metà degli anni '40 appare duplice. Da una parte, l'individuazione di un senso proprio dell'estasi, che si dice soltanto di Dio, marca un confine tra il divino e l'umano che Alberto non mette mai in discussione, nemmeno nel caso che più sembra avvicinarsi a travalicarlo, quello del *raptus*, dove l'esperienza del rapito resta pur sempre distinta dalla visione di Dio dei serafini, affettiva ed estatica in senso proprio. A maggior ragione secondo Alberto vanno respinte come estasi false o improprie tutte quelle apparenti esperienze di trascendimento fusionale e irrazionale di sé, in cui l'umano si perderebbe nel divino per amore, desiderio o volontà. Dall'altra parte, all'uomo resta tuttavia per Alberto quello che è il suo ambito proprio, che coincide con l'attività dell'intelletto. Non è poco, anche perché tale attività si rivela, al suo sguardo analitico e classificatorio che è qui di nuovo operante, straordinariamente differenziata al suo interno, come i vari modi in cui gli animali vedono la luce e le cose. Quella di cui finiscono per fare parte anche la contemplazione, il rapimento, la profezia è una gamma di esperienze conoscitive intellettuali in grado di modulare il complesso rapporto conoscitivo fra l'uomo e Dio in forme molteplici, che si spingono talora al di là dei confini abituali della mente (*excessus mentis*) senza però che la natura propria dell'attività intellettuale venga mai meno, né l'umanità si smarrisca al cospetto di Dio.

Anna Rodolfi
Università degli Studi di Firenze
✉ anna.rodolfi@unifi.it

Articoli/5

Dio e Natura

Estasi come visione interiore nel pensiero di Meister Eckhart

Alessandra Beccarisi*  0000-0002-6764-8472

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 26/02/2022. Accettato il 19/05/2022.

GOD AND NATURE. ECSTASY AS INNER VISION IN THE THOUGHT OF MEISTER ECKHART

Recent studies on Meister Eckhart's sources have shown that Eckhart's so-called 'speculative mysticism' moves within a constant dialogue between pagan philosophy and Holy Scripture, between natural philosophy and theology. This is a consequence of the conviction, expressed several times by the Dominican master, of a close correspondence between *naturalia* and *divina*, between Nature and God. This is the reason why the final outcome of ecstasy is not an elevation beyond the natural possibilities of human faculties, but an 'emptying', an annihilation of the soul and its determinations, which 'forces' God to take its place in the depth of the soul itself. The aim of my contribution will be to show that the so-called mystical contemplation is not an exceptional state for exceptional men and women, but a state of nature that occurs, like any natural phenomenon, under certain conditions, which Meister Eckhart described with coherence both in his German and Latin works.

Introduzione

Nel Proemio alla sua *Expositio super elementationem theologicam Procli*, Bertoldo di Moosburg riferisce che Proclo sperimentò la contemplazione in *vita praesenti*¹. Come Paolo e Mosè, modelli della contemplazione *in via* e del

* Desidero ringraziare i revisori anonimi che con le loro osservazioni e suggerimenti hanno contribuito a migliorare la prima versione di questo studio.

¹ Bertholdus de Moosburg, *Expositio super Elementationem Theologicam Procli*, Prop. 202, Roma, 1974 (Temi e testi, 18), pp. 244-245, 20-32: «Hec auctor (Proclo in *De fato et providentia*), qui licet loquatur de contemplatione possibili anime in vita presenti, tamen nichilominus verum est de contemplatione eternali prout talis contemplatio stat fixa immobiliter secundum unum et idem obiectum. Talis enim anima simplicem et beatum adeptam intellectum sive in sui in esse constitutione, sicut omnis anima totalis se habet sive sui ab hoc ergastulo liberatione operans contemplatione divinissima, qualis est anima humana beata, omnis inquam talis anima non est quietans seipsam ab exterioribus motibus vel interioribus qui nulli ibi sunt, sed deus facta,

raptus nelle teologie medievali del XIII secolo², anche il filosofo pagano può, in determinate condizioni, esperire una *visio immediata Dei*³. Nell'atto della *contemplatio*, l'assimilazione a Dio avviene nel senso di una *unio*, che è sia grazia e dono divino, ma anche un tipo di conoscenza (*cognitio*) superiore alla *ratio* discorsiva e all'intelletto aristotelico, così come si legge nel *De fato et providentia* procliano.

È il tema della deificazione, *theosis*, intesa «come possibilità del soggetto nel duplice aspetto dell'unione con Dio nella vita presente e in quella futura»⁴. Bertoldo di Moosburg vede nell'esperienza di Proclo la possibilità di una convergenza tra la teologia cristiana dello Pseudo Dionigi e l'insegnamento della filosofia pagana⁵. Bertoldo di Moosburg documenta, così, l'influenza della teologia dello Pseudo-Dionigi sullo sviluppo di un'interpretazione cristiana della filosofia di Proclo, conosciuta come “mistica speculativa”.

Come altre etichette storiografiche, anche questa è stata ampiamente dibattuta, soprattutto per quanto riguarda l'insegnamento di Meister Eckhart, oggetto del presente contributo. Negli anni '80, la questione del misticismo di Eckhart appariva così importante che il germanista Kurt Ruh scrisse nella sua *Geschichte der abendländischen Mystik*⁶:

Während es wenig Sinn hat, das vom Hegel-Schüler Karl Rosenkranz im Jahre 1831 eingeführte historiographische Etikett 'Deutsche Mystik' trotz vielfachem Missbrauch durch ein passenderes zu ersetzen [...], ist es erkenntnisfördernd und eine unabweisbare wissenschaftliche Aufgabe, sich Gedanken darüber zu machen, ob und inwieweit es eine ‚Mystik‘ Meister Eckharts gibt.

Kurt Ruh aveva certamente ragione riguardo a “misticismo tedesco”, ma il concetto di “misticismo speculativo” come etichetta storiografica sembra altrettanto problematico.

Molto probabilmente, essa fu coniata da Rosenkranz che dipende, a sua volta, dalle *Lezioni sulla filosofia della religione* in cui Hegel scrive⁷: «Die Neuplatoniker haben mystisch den spekulativen Begriff genannt. Die oberflächliche Bedeutung

unde anime possibile, cognoscet solum qualiter dii omnia indicibiliter cognoscunt singuli secundum le unum quod sui ipsorum. Sic enim tales anime semper assequentes sunt diis».

² B. Faes de Mottoni, *Mosè e Paolo figure della contemplazione e del rapimento nelle teologie del secolo XIII*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, Roma 2005, pp. 83-113.

³ Cf. Bertholdus de Moosburg, *Expositio super Elementationem Theologicam Procli, Prologus*, ed. M. R. Pagnoni-Sturlese / L. Sturlese, p. 5,5-8.

⁴ L. Sturlese, *Berthold of Moosburg, the unum animae and the deificatio*, in D. Calma and E. King (ed.), *The Renewal of Medieval Metaphysics Berthold of Moosburg's Expositio on Proclus' Elements of Theology*, Leuven, 2021, pp. 285-303, in particolare p. 287.

⁵ Cf. Bertholdus de Moosburg, *Tabula contentorum in expositione super Elementationem theologicam Procli*, ed. A. Beccarisi, Pisa, 2000, p. 36,2: «Contemplationis intente consecutio secundum Dyonisium et auctorem De fato et providentia».

⁶ K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 3: *Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, München, 1996, p. 227.

⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 3 Teile, in W. Jaeschke (Hrsg.), *Hegel: Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bde. 3-5, Hamburg, 1983-1985,

ist die, dass es etwas Unbekanntes sei. Aber Mysterium ist gar nichts wahrhaft Unbekanntes, Unbegreifliches». Nel senso hegeliano, 'mistico' è la conoscenza di ciò che è ancora un segreto, ciò che ancora non è pienamente rivelato. Mistico è quindi esattamente il contrario di nascosto. Nella *Fenomenologia dello Spirito*, Hegel sottolinea ancora: «Das Mystische ist nicht Verborgenheit eines Geheimnisses oder Unwissenheit, sondern besteht darin, dass das Selbst sich mit dem Wesen eins weiß, und dieses also geoffenbart ist»⁸. Secondo Hegel, la mistica speculativa è, dunque, una modalità di conoscenza che va di pari passo con il divenire uno.

Hegel, tuttavia, non era in realtà preoccupato di una definizione "geografica" della mistica speculativa come specificamente "tedesca": per Hegel era piuttosto importante distinguere tra i diversi tipi di mistica. Voleva sottolineare che il misticismo e la speculazione nel loro significato originale (cioè neoplatonico) non erano affatto opposti⁹.

Tuttavia, già a metà del XIX secolo, il misticismo speculativo, di cui qui si discute, acquisisce un'ulteriore connotazione regionale e viene riferito a un gruppo di pensatori di area tedesca, operanti tra il XIII e il XIV secolo, di cui Meister Eckhart è sicuramente la figura più significativa. Sotto il titolo *Wesen der speculativen Mystik im allgemeinen und der deutschen insbesondere*, Wilhelm Preger, nella sua *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, riassume bene l'importanza attribuita a questa etichetta:¹⁰

[Die spekulative Mystik] will den Grund aller Dinge, die Gottheit, durch unmittelbare Berührung gewinnen, und glaubt erst dann das Wesen aller Dinge verstehen und annähernd in die Sprache des Denkens fassen zu können. [.] so gewinnt [die spekulative Mystik] bei den Deutschen nicht nur ihren religiösen und theurgischen Charakter wieder, sondern auch in den höchsten Fragen neue und tiefere Erkenntnisse der Wahrheit“.

Questa definizione ha profondamente influenzato tutta l'interpretazione del misticismo che ne è seguita. L'opera di Preger fu persino considerata un modello da Kurt Ruh per la sua *Storia della mistica tedesca*. Come Preger, anche Ruh ha mostrato quanto sia stata centrale e importante la teologia mistica dello Pseudo Dionigi per Alberto Magno, Teodorico di Freiberg, Bertoldo di Moosburg e soprattutto per Meister Eckhart, il gruppo di domenicani tedeschi conosciuto come *Scuola di Colonia*.

Su questa base, Ruh ha formulato la sua definizione di mistica speculativa¹¹:

⁸ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in W. Bonsiepen / R. Heede (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Hamburg 1980, p. 386.

⁹ Cf. W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a.M., 2. Aufl., 2004 (Philosophische Abhandlungen, 40), pp. 154-187; Id., *Procliana. Spätantikes Denken und seine Spuren*, Frankfurt a.M., 2007, pp. 65-84.

¹⁰ W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. I Teil: Geschichte der deutschen Mystik bis zum Tode Meister Eckharts*, Leipzig, 1874.

¹¹ K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, cit., p. 17.

Der Begriff der spekulativen Mystik hat seinen guten Sinn, wenn man unter *speculatio* Erhebungen des Geistes (d.h. intellectus) mit dem Ziel der Einswerdung mit dem Göttlichen versteht (Henologie).

Secondo il grande germanista tedesco, ha senso usare il concetto di ‘mistica speculativa’ se con termine *speculatio* si intende un innalzamento dello spirito, ovvero dell’intelletto, allo scopo di raggiungere una unione con Dio. Le parole chiave sono dunque: innalzamento dello spirito e unione con il divino.

Da questa prospettiva, la contemplazione delle *substantiae separatae* di Alberto Magno, il *procedere ut imago* di Dietrich von Freiberg, il *patire (leiden)* Dio di Eckhart e l’*unum animae* di Bertoldo di Moosburg si muovono insieme in una corrente mistica indifferenziata, insieme a Bonaventura, Hugo de Balma e altri.

Per salvare almeno Eckhart da questa corrente mistica, Kurt Flasch tentò di ancorarlo ad un solido terreno filosofico, evidenziando i debiti del maestro domenicano nei confronti della filosofia di Aristotele e Averroè¹².

Recenti studi sulle fonti di Meister Eckhart hanno mostrato, tuttavia, che la cosiddetta mistica speculativa eckhartiana si muove all’interno di un dialogo costante tra filosofia pagana e Sacra Scrittura, tra filosofia naturale e teologia¹³. Modelli tratti dalla filosofia naturale e dalla scienza dell’epoca (l’unione anima-corpo, la fisiologia della digestione e della visione, i processi cosmologici, i movimenti dei pianeti e l’influenza dei corpi celesti sul mondo naturale) sono utilizzati da Eckhart come chiavi esplicative del rapporto tra Dio e le creature e

¹² K. Flasch, *Meister Eckhart und die Deutsche Mystik: Zur Kritik eines historiographischen Schemas*, in O. Pluta (Hrsg.), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert: In Memoriam Konstanty Michalski 1879-1947*, Amsterdam, 1988, pp. 439-463, in particolare p. 445: «Für diese Arbeit braucht es einen historisch fundierten, theoretisch konsistenten Leitfaden: Eckhart als Philosoph des Christentums mit strengem Argumentationsanspruch, unter den kontingenten Rahmenbedingungen der Aristoteles- und Averroesstudien Alberts, der Augustin- und Liber de causis-Rezeption Alberts und Dietrichs von Freiberg.» Si veda anche K. Flasch, *Meister Eckhart. Philosophie des Christentums*, München 2010. Gli studi di Alessandro Palazzo hanno di molto relativizzato la portata dell’influenza del pensiero di Averroè sul pensiero di Meister Eckhart. Si veda esempio A. Palazzo, *Eckhart’s Islamic and Jewish sources: Avicenna, Avicbron. and Averroes*, in J. Jaccottet (ed.), *A Companion to Meister Eckhart*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 253-298. Per quanto riguarda Aristotele si veda A. Beccarisi, *Der hoehste under den meister. II De anima di Aristotele nell’opera di Meister Eckhart*, in: Alessandro Musco / Carla Compagno / Giuliana Musotto (ed.), *Universalità della Ragione. Pluralità delle Filosofie nel Medioevo*, Palermo 2012, pp. 587-594; N. Bray, “Disputat pulchre et diffuse Tullius: Eckhart e Cicerone”, in: L. Sturlese, *Studi sulle fonti di Meister Eckhart* (ed.), a II, Fribourg 2012 (Dokimion 37), pp. 39-72. La tesi di un forte razionalismo eckhartiano di stampo aristotelico-averroistico è stata discussa da A. Beccarisi, *Ex Germano in rebus divinis. „Spekulative“ und „deutsche“ Mystik im Kontext*, in *Quaestio* 15 (2016), pp. 169-184, a cui si rimanda.

¹³ A. Beccarisi, *Nuditas*, in I. Atucha-D. Calma-I. Zattero (ed.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Porto-Turnhout, 2011 (Textes et Etudes du Moyen Âge 57), pp. 473-484; P. Palazzo, *Sub metaphora mulieris adulterae: la materia e la forma in Meister Eckhart*, in Id. (cur.), *Il desiderio nel Medioevo*, Roma, 2014 (Temi e Testi 54), pp. 75-96; D. Gottschall, *Dö gedächte ich ein glichnisse. Gleichnisse des Sehens in den deutschen Predigten Meister Eckharts*, «Meister Eckhart Jahrbuch», 9 (2015), pp. 47-69; A. Beccarisi, *Meister Eckhart über Körperlichkeit und Erkenntnis*, «Meister Eckhart Jahrbuch», 11 (2017), pp. 319-336.

dei rapporti intertrinitari, che per Eckhart rappresentano applicazioni particolari di leggi metafisiche e fisiche generali. Con questo non intendo parlare di un 'razionalismo' eckhartiano, etichetta anacronistica quanto fuorviante. Si tratta piuttosto della convinzione, espressa più volte dal maestro domenicano, di una stretta corrispondenza tra il mondo dei *naturalia* e il mondo dei *divina*, tra Natura e Dio. Nel sermone tedesco n. 103 (il n. 15 secondo il nuovo ordine liturgico nella edizione Sturlese¹⁴), Eckhart afferma che *Dio e la natura* («got und diu natûre») odiano il vuoto: «Got und diu natûre enmügen daz niht lîden, daz ihtes iht îtel oder lære sî» («Dio e la natura non possono patire che qualcosa sia non riempito o vuoto»)¹⁵. In tutte le sue opere sia latine che tedesche Eckhart rimane fedele al principio, che sarà più tardi spinoziano, del *Deus sive natura*.

È il motivo per cui l'esito finale dell'estasi dello spirito (o dell'anima) non è un innalzamento, ma uno svuotamento che 'obbliga' Dio a prendere il posto lasciato vuoto dal distacco dalle determinazioni.

Scopo del mio contributo sarà mostrare che per Eckhart la cosiddetta contemplazione mistica non è uno stato eccezionale per uomini e donne eccezionali, ma uno stato di natura che si verifica, come un qualsiasi fenomeno naturale, a determinate condizioni.

Vediamo come.

1. Vedere è conoscere

Al pari di altri teologi a lui contemporanei¹⁶, Meister Eckhart sviluppa la sua riflessione sulla *visio dei* nel contesto di un confronto serrato con i processi fisiologici della visione, facendo esplicito riferimento, sia nelle opere latine che in quelle tedesche, alla teoria sviluppata da Aristotele nel II libro del *De anima*¹⁷. La visione di Dio, infatti, sia 'mistica' *in via* che beatifica *in patria*, ha sempre, per Eckhart, il suo modello nella visione naturale, con alcune limitazioni o cambiamenti che lo stesso Eckhart mette in evidenza nella sua discussione.

Sarà opportuno, dunque, riprendere brevemente lo stato della questione sulla visione al tempo di Eckhart.

Nell'incipit della *Metafisica* Aristotele dimostra l'universalità e naturalità del conoscere tramite un riferimento alle sensazioni, segno di una esperienza piacevole di per sé, indipendentemente dall'utilità che ne possa derivare. Tra

¹⁴ E. Grant, *Medieval Explanations and Interpretations of the Dictum that 'Nature Abhors a Vacuum'*, «Traditio», 29, (1973), pp. 327-355.

¹⁵ Meister Eckhart, *Predica 15 [S 103]*, in L. Sturlese (ed.), *Le 64 prediche sul tempo liturgico*, Milano, 2014. Il testo in tedesco è alla p. 230, la traduzione italiana alla p. 231.

¹⁶ Cf. C. Trottmann, *Sciences Optinque et Theologie de la Visione Beatifique à la Court Pontificale de Viterbe*, «Mediaevalia. Textos e Estudos», 7-8 (1995), pp. 361-401.

¹⁷ Cf. D. Gottschall, *Dô gedâhte ich ein glichnisse*, cit., pp. 51-52, a cui si rimanda anche per ulteriori indicazioni bibliografiche.

i cinque sensi la vista è considerato quello più importante, perché presenta all'uomo direttamente il mondo che ci circonda¹⁸.

In realtà, come Aristotele spiega nel II libro del *De anima*¹⁹, una forma di mediazione tra l'oggetto e il soggetto è necessaria, perché si possa verificare una visione in atto, ovvero perché l'oggetto sia effettivamente 'visto' e 'percepito' dal senso della vista. Perché avvenga la visione, ovvero il 'contatto' attuale tra un oggetto visibile in potenza e un osservatore, è necessario, secondo Aristotele, un corpo indeterminato trasparente il quale funga da medio tra l'oggetto e l'osservatore²⁰. Questo medio è la trasparenza (o diafano), ovvero una proprietà che è caratteristica dell'aria, dell'acqua, dell'etere, che sono elementi indeterminati. Il medio diventa trasparente in atto, ovvero capace di 'mostrare' il colore e la figura dell'oggetto, solo in presenza della luce e di un oggetto colorato, che trasmette all'occhio dell'osservatore, per il tramite del medio stesso, le proprie qualità visibili, ossia la figura e il colore. Tramite il medio, dunque, l'oggetto diventa visibile e percepibile, mentre l'osservatore rimane passivo, ossia confinato in un ruolo ricettivo. Più specificamente, il medio trasparente è mosso dall'oggetto colorato.

L'essenza del colore, infatti, consiste proprio in tale attitudine a 'muovere' il trasparente in atto. Ciò che dunque propriamente si vede non è l'oggetto in sé, ma solo quegli aspetti dell'oggetto, come il colore e la figura, che possono modificare la natura del medio rendendolo adatto a trasmettere le informazioni dall'oggetto alla vista. Secondo Aristotele un semplice esperimento dimostra che senza il trasparente, ovvero il medio, la visione è impossibile (419a11-12). Se infatti si pone un oggetto colorato a diretto contatto con il bulbo oculare, esso non viene visto (a12-13). Ciò significa che la visione è la conseguenza di una trasmissione a distanza attraverso un medio. Se si ammette che un mezzo

¹⁸ Aristoteles, *Metaphysica*, I 1, 980a21, in Albertus Magnus, *Metaphysica* I 1, ed. B. Geyer (*Alberti Magni Opera Omnia* 16,1), Münster, 1960, p. 6: «Omnes homines natura scire desiderant. Signum autem est sensuum dilectio. Praeter enim et utilitatem propter seipsos diliguntur et maxime aliorum, qui per oculos. Non enim solum, ut agamus, sed et nihil agere convenientes ipsum videre prae omnibus, ut dicam, aliis concupiscimus. Causa autem est, quod hic maxime sensuum conoscere nos facit et multas differentias demonstrat». Per una efficace e sintetica presentazione della questione nella storia del pensiero si rimanda a G. Stabile, *Teoria della visione come teoria della conoscenza*, in A. Paravicini Bagliani (ed), *La visione e lo sguardo nel Medioevo – View and Vision in the Middle Ages* «Micrologus» 5 (1997), pp. 225-246.

¹⁹ Aristoteles, *De anima* II, 419 a2 e seguenti, in Albertus Magnus, *De anima* II 3 14, ed. B. Geyer (*Alberti Magni Opera Omnia* 7,1), Münster, 1968, p. 118 e p. 121: «Nunc autem in tantum manifestum est, quoniam, quod in lumine videtur quidem, color est. Unde non videtur sine lumine. Hoc enim erat ipsi color esse, quod est motivum esse secundum actum lucidi. Perfectio autem lucidi lumen est. Signum autem huiusmodi manifestum est. Si enim aliquis ponat habens colorem super ipsum visum, non videbitur; sed color lucidum movet ut aerem. Ad hoc continuo existente movetur, quo sentimus». 419a15: «Non enim bene dicit Democritus opinatus, si esset vacuum medium, perspicui utique certe, etsi formica esset in caelo. Hoc enim impossibile est. Patientem enim aliquid quo sentimus, fit ipsum videre. Ab ipso quidem igitur quod videtur colore, impossibile est. Relinquitur ergo, quod a medio, quare necesse est aliquid esse medium».

²⁰ A. Jori, *La teoria aristotelica dei colori tra fisica e fisiologia*, «Journal of History of Medicine and Medical Humanities», 32/2 (2020), pp. 491-542, in particolare 528.

è necessario per la visione dei colori, allora significa che “il colore muove il trasparente, per esempio l’aria, e da questo, poiché è continuo, l’organo di senso è mosso” (419a13-15). Il colore dell’oggetto visibile agisce sul mezzo, che a sua volta agisce sull’organo di senso: il mezzo è il corpo trasparente illuminato che si trova tra l’oggetto e l’occhio. L’occhio è continuo con il mezzo non solo perché è in contatto con esso ma anche perché il corpo dell’occhio è esso stesso trasparente, in quanto costituito in gran parte d’acqua. Questo è il motivo per cui non è possibile vedere attraverso il vuoto, come invece sosteneva Democrito, secondo cui (stando alla testimonianza di Aristotele) se non ci fosse il medio sarebbe possibile vedere una formica in cielo (419a15)²¹.

Questa dottrina divenne nota al Medioevo europeo nel contesto della ricezione di Aristotele a partire dalla metà del XII secolo, affiancandosi, senza sostituirla del tutto, alla vecchia teoria dell’emissione, la quale considerava l’occhio come un organo attivo che emette una specie di pneuma visivo infuocato. Tramite questo raggio infuocato, il nervo ottico si estende sino all’oggetto e vi produce un’immagine. Questa teoria rimase influente fino alla diffusione delle opere di Aristotele ed era ancora insegnata nelle scuole di medicina al tempo di Eckhart²².

Uno dei primi ad abbracciare la teoria moderna della visione è Alberto Magno che, nel suo commento al *De anima*, si sofferma diffusamente sul funzionamento della visione, precisando alcuni passaggi e introducendo il concetto di *species visibilis*, assente nel testo aristotelico, per indicare l’elemento intermedio tra l’oggetto e il soggetto, e che è ciò che viene effettivamente visto. Parafrasando Aristotele, infatti, Alberto insiste molto sul fatto che il colore agisce sulla vista non tramite un contatto fisico, ma tramite un’azione formale e spirituale. Prima di essere percepito, dunque, l’oggetto deve essere dematerializzato, perché l’oggetto sensibile non può agire direttamente sull’organo di senso, ma qualcos’altro deve agire sul senso²³: «Color autem non fit in visu per actionem physicam, sed per actionem formalem et spiritualem, et ideo indiget corpore, in quo prius efficiatur spiritualis, antequam in oculo generetur»

Ciò che propriamente agisce sull’organo di senso sono, dunque, le *species visibilium* che si formano *spiritualiter* nel medio per effetto della cose visibili. Ciò che è propriamente visto e percepito non sono, dunque, le cose in sé, ovvero le cose nella loro materialità, ma le *species*, immagini spirituali della cose materiali, che, di tutti gli aspetti possibili dell’oggetto visibile, trasmettono *solo* quelli che possono, per così dire, viaggiare attraverso il medio ed essere poi ‘visti’ dall’occhio, ossia il colore e la figura dell’oggetto²⁴.

Nos autem ostendimus, quod non fit visus nisi aliquid patiente et suscipienti visu. Ostendimus etiam, quod a re materiali visa non potest immediate pati visus. Ergo

²¹ R. Polansky, *Aristotle’s De anima*, in particolare il capitolo 7 *Vision, medium, and Object*, pp. 276-284, in particolare p. 276.

²² D. Gottschall, *Dô gedächte ich ein glichnisse*, cit., p. 51.

²³ Albertus Magnus, *De anima* II 3 14, ed. B. Geyer, p. 119,37-39.

²⁴ Albertus Magnus, *De anima* II 3 14, ed. B. Geyer, p. 121,62-67.

relinquitur, quod medium patitur a re visa et visus a medio spiritualiter habente species visibilium.

Questo aspetto, su cui mi permetto di insistere, è molto importante perché centrale nella riflessione eckhartiana sul fenomeno della visione, sia fisica che spirituale.

2. Mosé e il *lumen gratiae*

Nel *Commento all'Esodo*, nell'ambito di un'ampia esposizione del versetto *Omnipotens nomen eius*, Eckhart affronta una duplice questione: quella della *potentia dei* e quella dei nomi divini, tema quest'ultimo che gli permette di approfondire il rapporto tra le parole e le cose, ovvero il rapporto tra gli enti e il loro essere, e i predicamenti delle cose e la loro predicazione: «Primum est quod aliter loquendum est et sentiendum de entibus sive de rebus et ipsarum esse, aliter de predicamentis rerum et ipsarum praedicatione»²⁵.

In questo contesto Eckhart avvia una riflessione sullo statuto degli enunciati, che, sostiene, «per loro natura, non riflettono le cose, ma i nostri concetti delle cose». Le parole, infatti, sono segni e proprietà delle immagini evocate nell'anima. Per questo, prosegue Eckhart, gli enunciati non sono considerati veri o falsi, corretti o non corretti, sulla base delle cose, ma piuttosto sulla base delle nostre rappresentazioni delle cose e dell'essere.

Segue un esempio a sostegno di questa riflessione sulla funzione del linguaggio, che si riferisce direttamente ai concetti e solo indirettamente alle cose, le quali, per tale ragione, sono inattuabili dal linguaggio stesso. L'esempio è il fenomeno della visione. Come infatti il linguaggio si riferisce sempre e primariamente non alle cose in sé, ma ai concetti delle cose, allo stesso modo il senso della vista si riferisce solo indirettamente al visibile, cioè alla cosa vista. La sostanza della cosa vista, infatti, (*substantia rei visae*) non contribuisce né al vedere (come atto), come invece fa il *visibile proprium*, ovvero l'immagine che si forma nel trasparente e che è ciò che effettivamente viene percepito, né al modo di vedere, come fanno i sensibili comuni come la grandezza, il movimento e simili²⁶.

²⁵ Meister Eckhart, *In Ex.* n. 54, *LW* (=Die deutschen und lateinischen Werke, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart, 1936- [Die lateinischen Werke (*LW*), Die Deutschen Werke (*DW*)] II, p. 58,1-2.

²⁶ Meister Eckhart, *In Ex.* n. 55, p. 61,6-15: «Secundo praenotandum est quod orationes sive propositiones respondent primo et per se non rebus, sed rerum conceptionibus. Sunt enim voces signa et notae earum quae sunt in anima passionum». Propter quod ipsam conceptionem notant et indicant et significant. Et idcirco etiam iudicantur esse verae vel falsae, compactae vel incompactae orationes sive propositiones non ex rebus sive ex entibus absolute, sed ex rerum et entium conceptionibus, quas significant primo et per se. Sic visus non respicit ipsum visibile, rem scilicet visam, nisi per accidens. Propter quod substantia rei visae nihil facit ad ipsam visionem, sicut visibile proprium, nec etiam facit aliquid quantum ad modum videndi, sicut facit visibile commune, puta quantitas, motus et huiusmodi».

Possiamo ricavare due considerazioni preliminari: la prima è che tutta la conoscenza umana, sensibile e intellettuale, è mediata dalle immagini ricavate dalle cose (le loro *species*), la seconda è che la conoscenza del mondo così come esso è veramente è inattingibile. Nel sermone tedesco n. 101 (9 secondo la numerazione Sturlese), *Dum medium silentium tenerent omnia*, Eckhart rielabora questa riflessione così²⁷:

Perché quando le virtù dell'anima entrano in contatto con le creature, esse prendono e producono immagini e similitudini dalle creature e le incamerano, e così conoscono le creature. Più vicino all'anima la creatura non può venire, né mai l'anima si avvicinerebbe ad alcuna creatura, se non ne avesse prima ricevuto volontariamente in sé la sua immagine. A partire dalle immagini presenti si avvicina così alle creature – perché immagine è una cosa che l'anima produce dalle cose con le virtù, si tratti di una pietra, di una rosa, di un uomo o qualsiasi cosa che vuole conoscere –, poi tira fuori l'immagine, che prima ha tratto dentro, e così può unirsi a loro.

‘Virtù,’ in tedesco *krefte der sêle*, sono le facoltà tramite cui l'anima percepisce le cose esterne ad essa. Non c'è un giudizio di valore, ma solo la constatazione che l'oggetto conosciuto e percepito (la creatura) e il soggetto conoscente e percipiente (l'anima) non si incontrano mai direttamente, ma hanno bisogno di un medio, l'immagine appunto, tramite cui soggetto e oggetto si uniscono.

Questo naturalmente ha delle conseguenze. La prima l'abbiamo già vista. La sostanza delle creature è inattingibile e inconoscibile. La seconda è che l'anima non può conoscere se stessa, in quanto non può produrre immagini di sé. Questo è dovuto al fatto che le immagini si producono dall'esterno attraverso il gioco tra sensi e medio. Per questo l'anima può conoscere tutte le cose tranne se stessa. E questo, dice Eckhart, è a causa del medio. La terza conseguenza, ovvia, è che anche Dio come le creature, è inattingibile nella sua essenza, non solo perché Dio non ci si può formare una rappresentazione, ma soprattutto perché, come vedremo più avanti, Dio non è, come qualsiasi oggetto, esterno a noi, ma è ciò che è più intimo di noi stessi. Ma se Dio è inattingibile tramite rappresentazione è in qualche modo conoscibile tramite un'immagine?

Si tratta di una questione complessa, che la teologia medievale del XIII secolo affronta a partire da due figure esemplari del Vecchio e Nuovo Testamento, Mosè e Paolo, i quali avevano esperito una conoscenza di Dio ‘faccia a faccia’ in vita. La visione estatica di Mosè e il *raptus* di Paolo rappresentavano, infatti, «un laboratorio concettuale»²⁸ per verificare alcune questioni fondamentali: legame anima e corpo, ruolo dei sensi nella conoscenza, possibilità conoscitiva dell'intelletto.

Come ha ben ricostruito Barbara Faes de Mottoni²⁹

²⁷ Meister Eckhart, *Predica 9 [S 101]*, in L. Sturlese (ed.), *Le 64 prediche sul tempo liturgico*, cit. Il testo in tedesco è alla p. 138, la traduzione italiana alla p. 139.

²⁸ L. Sturlese, *Maitre Eckhart en questions. Questions et réponses “allemandes” des “Discours” d’Erfurt aux “Sermons” de Cologne*, Paris, 2022, p. 109.

²⁹ B. Faes de Mottoni, *Mosè e Paolo figure della contemplazione e del rapimento nelle teologie del secolo XIII*, p. 113.

si sviluppano nel '300 due linee dottrinali: una rappresentata da Alessandro di Hales, Alberto Magno e Bonaventura di ascendenza maggiormente dionisiana, che pone la visione di Dio di Mosè a un grado inferiore rispetto a quella di Paolo, rapito al terzo cielo; l'altra rappresentata da Tommaso d'Aquino e da Matteo d'Acquasparta, di più di immediata derivazione agostiniana, che li pone sullo stesso piano. La prima linea si muove all'interno di una riflessione sulla teoria della visione e delle sue modalità, la seconda cerca invece la sua giustificazione in un motivo di convenienza propriamente esterno alla dottrina della visione, perché chiama in causa primogeniture bibliche (Mosè e Paolo appunto) in un equilibrio che legittima l'Antico Testamento alla stessa stregua del Nuovo.

Eckhart sembra seguire la linea albertina non tanto nello stabilire una gerarchia tra la visione di Mosè e il *raptus* di Paolo (i testi non lasciano margine per una interpretazione in questo senso, anche se la figura di Paolo è centrale quando il discorso verte sull'Uno, e sulla unione tra uomo e dio, tema che non emerge mai nel contesto del racconto mosaico), quanto nel sottolineare che nemmeno Mosè ha goduto in via della conoscenza dell'essenza divina.

Vediamo i testi.

Abscondit Moyses faciem suam. Il contesto è il commento al passo dell'*Esodo* in cui Mosè incontra Dio e si presenta con il volto velato. Anche in questo caso, per spiegare il versetto alla lettera, Eckhart fa riferimento alla fisiologia della visione. Come l'occhio vede male se percepisce l'oggetto attraverso un mezzo diverso dal diafano, così l'uomo vede, ovvero conosce male, quando contempla Dio tramite un medio inappropriato, ovvero la ragione naturale. Per questo Mosè, avvicinandosi a Dio, dovette tenere il capo velato. La ragione naturale, scrive Eckhart, deve essere soggiogata, se si vogliono vedere *secretioria et profundiora dei*, per i quali essa non rappresenta il medium più adeguato. Dio può essere visto solo nel *lumen gratiae*, che, scrive Eckhart, solleva l'intelletto umano oltre le sue possibilità. Per questo Mosè dovette coprire il capo, ovvero la ragione naturale, al cospetto di Dio.

Ad litteram: quando oculus obducitur humore aliquo aut lingua infirmi, male iudicat. Propter quod etiam universaliter visibile, quod videtur per media diversae diaphanitatis, curvum apparet, cum sit rectum. Adhuc autem posset dici quod 'Moyses', accedens sive appropians ad deum, 'abscondit faciem suam'. Oportet enim captivare intellectum sive rationem naturalem, faciem scilicet propriam, volentem videre secretiora et profundiora dei in lumine gratiae, in spiritu scilicet, propter quod et supernaturalia dicta sunt³⁰.

Il *lumen gratiae* è, dunque, per Eckhart il mezzo *in cui* (*in lumine gratiae, in spiritu scilicet*) si contempla Dio in questa vita perseguendo una linea che non è né quella di Alberto né quella di Tommaso. Secondo Alberto, infatti, il *lumen* non è «l'intermediario nel quale (*in quo*) Dio è contemplato, ma il mezzo grazie

³⁰ Meister Eckhart, *In Ex.* n. 12-13, *LWII*, p. 18.

alla cui azione (*sub quo*) l'intelletto può contemplare Dio»³¹. Secondo Tommaso, invece, Dio si mostra immediatamente a Mosé in una visione per essenza, senza alcun intermediario³².

Ma c'è di più: Eckhart inserisce esplicitamente la funzione della grazia, ovvero sollevare e sostenere la ragione naturale, in un più ampio contesto filosofico-metafisico e non teologico, formulando una legge universale: ciò che è superiore sostiene e innalza ciò che inferiore. L'azione della grazia è così messa sullo stesso piano dell'azione naturale dei corpi celesti sui corpi inferiori. Essa, dunque, potenziando la facoltà dell'intelletto e della ragione naturale oltre le proprie possibilità, agisce allo stesso modo della luna sull'acqua del mare (fenomeno delle maree) o del primo motore sulle orbite inferiori (movimento di rotazione).

Gratia enim inspirat et allevat naturam, et universaliter superius suum inferius: sicut calor in virtute formae substantialis, magis autem in virtute corporis caelestis et animae, sic mare in virtute lunae et orbis inferiores in virtute primi mobilis.³³

Un'ultima considerazione. Per Eckhart la *visio dei in via* non è l'esperienza eccezionale di un uomo eccezionale: Mosé non è un'eccezione, ma un modello, ed è precisamente il modello di un essere umano che, *in via*, desidera vedere Dio. L'azione della grazia, infatti, non è una deroga alla legge di natura (e dunque un'eccezione), ma è, possiamo dire, l'applicazione di una legge di natura più generale. Ciò che è *supernaturalis*, infatti, non è l'azione della grazia, ma l'ambito in cui si esercita, ovvero *secretioria et profundiora dei* e non la natura.

Vediamo il passaggio successivo. Siamo sempre nel contesto del racconto mosaico e questa volta il versetto analizzato è *Ostende mihi faciem tuam* (Ex. 33,18). Si tratta della richiesta di Mosé a Dio di mostrargli il suo volto. Eckhart commenta soprattutto il pronome *mihi* nel modo seguente:³⁴

Item notandum quod per hoc docemur quod ad videndum deum per essentiam – de quo iam supra: 'ostende mihi faciem tuam' – requiritur lumen gloriae. Ait enim: 'ostende mihi gloriam tuam'. Quod autem ait 'mihi', docet quod talis visio datur mundis et puris corde. Pronomen enim puram substantiam excluso omni alio significat. Adhuc autem ait 'mihi', id est Moysi. Moyses autem sonat sumptus ab aquis et significat elevatum super omne quod mutabile est. Et talis esse debet qui vult videre faciem dei. Rursus tertio dictum est 'mihi'. Homo enim per intellectum est homo. Et hoc suum est et sibi proprium est, habere intellectum. Intellectu autem proprie videtur claritas dei. 'Ostende', inquit, 'mihi gloriam tuam'. Rabbi Moyses l. III c. 52 sic dicit: «intellectus, qui effusus est super nos», «coniungit nos cum creatore, secundum quod nos apprehendimus ipsum cum luce intellectus», «sicut David dixit: 'in lumine tuo

³¹ A. Rodolfi, *Mente e conoscenza di Dio in Alberto*, «Aisthesis» 11(1) 2018, pp. 121-132, in particolare p. 128; cf. anche B. Faes de Mottoni, *Mosè e Paolo figure della contemplazione e del rapimento nelle teologie del secolo XIII*, p. 97. Sulla visione in Alberto Magno si veda anche l'articolo di A. Rodolfi in questo numero alle pp. 101-119.

³² Cf. B. Faes de Mottoni, *Mosè e Paolo figure della contemplazione e del rapimento nelle teologie del secolo XIII*, p. 104.

³³ Meister Eckhart, *In Ex.* n. 13, *LW* II, p. 19.

³⁴ Meister Eckhart, *Ex.* n. 276-277, *LW* II, p. 222-223.

videbimus lumen'. Et similiter ipse cum hoc eodem lumine respicit super nos, et per ipsum est semper nobiscum».

Nonostante Eckhart stia parlando, nel primo senso di *mihī*, del *lumen gloriae*, mi pare evidente che non stia esaminando il caso della visione beatifica, ma stia affrontando la questione più generale della possibilità di una conoscenza di Dio per essenza³⁵. Che questa possa avvenire in questa o in un'altra vita poco importa. Le condizioni necessarie perché questa si verifichi sono, in ogni caso, le stesse e sono le seguenti: essere puri di cuore, essere pura sostanza senza alcun accidente, non essere soggetto alla mutevolezza del divenire, e, soprattutto, ricevere il *lumen gloriae*.

Cos'è, allora, per Eckhart il *lumen gloriae*? Chi pensasse che qui Eckhart stia riprendendo la ben nota teoria di Tommaso d'Aquino, sarebbe fuori strada. Prima di tutto per Tommaso, come per Alberto Magno³⁶, il *lumen gloriae* agisce esclusivamente *in patria*, nel paragrafo per supportare la visione beatifica, questione che, come abbiamo visto, Eckhart non sembra affrontare nel passo appena commentato. Secondariamente il riferimento esplicito a Mosè Maimonide lascia pochi dubbi sul fatto che sia lui e non Tommaso l'autorità di riferimento.

Un ulteriore modo di interpretare il pronome personale *mihī*, infatti, è intenderlo come un rimando al termine *homo*, ovvero 'un essere dotato di intelletto'. L'intelletto è il medio tramite cui la *claritas dei* diventa visibile. Eckhart, però, non si sta riferendo all'intelletto come facoltà dell'anima (considerato un medio inappropriato per la visione di Dio), quanto all'intelletto di cui parla Mosè Maimonide, ovvero di una luce che si riversa su di noi e che ci congiunge con il creatore nella misura in cui noi lo cogliamo con la luce dell'intelletto. Il senso del versetto è dunque il seguente: *Ostende mihi* (ovvero al mio intelletto) *gloriam tuam* (ovvero il tuo intelletto). Il *lumen gloriae*, in altre parole, non è un aiuto divino unilaterale, che sostiene la debolezza dell'intelletto naturale nella visione beatifica, ma è una relazione intellettuale tramite la quale noi vediamo Dio e Dio vede noi. E questa relazione di reciprocità non è qualcosa che si aggiunge posteriormente, in un momento particolare dopo la morte (la visione beatifica), ma la dinamica propria dell'intelletto in quanto tale, come vedremo.

³⁵ È probabile che Eckhart abbia qui presente il passo di Alberto Magno, *Summa Theologiae* 1, 3, 13, 4, p. 49,9-25: «Concedimus enim quod per speciem videre est per essentiam videre; in ipso enim essentia et esse et id quod est et esse idem sunt. Unde si species pro essentia accipiat, et idem est videre per speciem quod videre per essentiam. Et sicut in hac vita non videtur per essentiam, ita non videtur per speciem. Si autem species dicatur species intelligibilis theoriae vel theophaniae, secundum quod videre per speciem dividit visionem divinam cum visione sensibili, quae est per corporis figuram, et cum visione imaginaria, quae est per imagines corporum etiam corporibus sensibilibus non praesentibus, tunc nihil prohibet multos in hac vita deum per speciem vidisse. Omnes enim qui intellectualiter in theoriis et theophaniis deum viderunt, per speciem deum viderunt, ut dicit Augustinus de Moyse». Cf. *infra* la questione della *species intelligibilis* secondo Meister Eckhart. Cf. B. Faes de Mottoni, *Mosè e Paolo figure della contemplazione e del rapimento nelle teologie del secolo XIII*, cit., p. 100.

³⁶ C. Trottmann, *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoit XII*, Roma, 1995, p. 295-336.

Conclusioni preliminari

La conoscenza di Dio e delle cose è una forma di visione (classicamente) e in quanto visione si fonda sullo stesso meccanismo/fisiologia, che prevede un oggetto visibile/conoscibile in potenza un soggetto vedente/conoscente, e un mezzo che permette il contatto virtuale tra oggetto e soggetto. Quello che il soggetto effettivamente vede e conosce non è la sostanza dell'oggetto, ma la sua figura e colore, la specie, che si forma nel diafano o trasparente, ovvero il medio che permette la visione/conoscenza. Questo meccanismo, si badi, vale per le cose, per gli oggetti materiali, ma vale anche per Dio. Per la visione degli oggetti il *medium*³⁷ è il trasparente, per la conoscenza/visione degli oggetti il *medium* è l'intelletto naturale o la ragione naturale. Nel caso di Dio l'intelletto naturale non è più il medio più appropriato (esempio del bastone diritto che appare curvo in un medio non appropriato). Per vedere/conoscere Dio è necessario un medio diverso, sempre intellettuale, il quale mette in relazione simultaneamente Dio e uomo. È il *lumen gloriae*, ovvero un intelletto in cui gli esseri umani e Dio si contemplanò a vicenda. La differenza tra *lumen gratiae* e *lumen gloriae*, dunque, non consiste nel loro ambito di azione (il *lumen gratiae* nella contemplazione mistica *in via*, il *lumen gloriae* nella visione beatifica *in patria*), ma piuttosto nella loro diversa modalità di azione: il *lumen gratiae* agisce a potenziare le capacità naturali dell'essere umano, il *lumen gloriae* è invece l'esplicitazione di una reciprocità intellettuale tra l'intelletto umano e quello divino. Per il primo è modello Mosé, uomo determinato dallo spazio e dal tempo, individuo mortale che si avvicina a Dio con il capo velato, per il secondo è modello lo stesso Mosé considerato senza le proprietà individuali e individuanti ma «pura sostanza senza accidente».

3. La *species visibilis*

Nel secondo commento al *Genesi* (*Liber Parabolarum Genesis*, composto con ogni probabilità dopo il primo magistero parigino, verso il 1306), Eckhart torna sulla questione della visione *facie ad faciem* nel contesto dell'esegesi al versetto *Vidi dominum facie ad faciem* (Gen. 32,30), che interpreta in due modi diversi. Secondo un primo senso la visione di Giacobbe non ha colto l'essenza di Dio, ma è stata una pura contemplazione intellettuale. E questa è dottrina tomista, come emerge dall'accurato apparato delle fonti dell'edizione latina³⁸.

³⁷ Si è scelto una traduzione letterale del termine *medium* con *medio* per mantenere l'ambiguità terminologica che si riscontra anche nelle opere di Eckhart sia latine che tedesche. La traduzione italiana, infatti, non riesce a mantenere uniti i due significati del termine *medium* (*mittel* in alto tedesco medio), ovvero «mezzo» e «medio». In questo caso *medio* significa «mezzo» tramite cui oggetto e soggetto entrano in contatto nell'atto della vista, ma nell'interpretazione di Eckhart, che vedremo nei prossimi paragrafi, è anche un «medio» tra l'oggetto e il soggetto, e che in quanto medio, deve essere eliminato. Si veda il riferimento a Democrito nel paragrafo successivo. Per la questione della traduzione di *medium* o *mittel* si rimanda a L. Sturlese, *Introduzione alla predica 9*, in *Le 64 prediche sul tempo liturgico*, Milano, p. 130.

³⁸ Meister Eckhart, *In Gen. II*, n. 218, LWI, p. 696, nota 3.

Un secondo modo di interpretare il versetto fa riferimento ad una reciprocità tra uomo e Dio che nella visione faccia a faccia vicendevolmente si guardano, si conoscono e riconoscono³⁹: «Posset tamen hoc sic exponi quod 'videre facie ad faciem' dicitur qui in deum se aspicientem respicit, qui deo loquenti sibi respondet».

È una sola mutua visione (vedere ed essere visto), ed un solo mutuo dialogo (parlare e rispondere). Si tratta precisamente della manifestazione della gloria divina (il *lumen gloriae*), prima esaminata.

In cosa consiste questa mutua visione (di Dio e dell'uomo), questo reciproco contemplarsi? Eckhart lo definisce qui con il termine *proles* (figlio, prodotto, frutto, concepimento), che nelle opere in tedesco diventa e viene interpretato come la nascita della parola di Dio nell'uomo, la nascita del Figlio nell'uomo, il parto divino nell'uomo, il *göttliches Geburt*. Ed è in questa nascita, in questa prole che uomo e dio si uniscono e sono uno.

Rimarrebbe però deluso chi cercasse in questa teoria la rappresentazione di una esperienza mistica.

Eckhart, infatti, la descrive precisamente, ancora una volta, nei termini della fisiologia della visione, prima presentata: se un essere umano volge il suo sguardo direttamente verso un oggetto visibile, si forma, sostiene Eckhart in accordo con la teoria aristotelica letta tramite il commento di Alberto Magno, un'immagine (*species*) che può essere considerata quasi il frutto dell'unione (*proles*) tra l'oggetto visibile e il senso della vista. In questa *species* l'essere umano vede e conosce l'oggetto. Ciò che vale nell'ambito della visione fisica vale anche nell'ambito della conoscenza, come testimonia, questa volta, Agostino: quando conosciamo un oggetto, esso congnera (*congenerat*) in noi il concetto (*notitia*) di quell'oggetto, frutto dell'interazione tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto. Il concetto, come la *species* visibile, è dunque il risultato di una procreazione, in cui soggetto ed oggetto sono uno⁴⁰.

Sic enim videmus quod in homine convertente faciem suam directe ad visibile formatur in oculo species quasi proles obiecti visibilis et visus, in qua homo videt et cognoscit visibile. Et hoc est quod Augustinus dicit IX l. De trinitate c. 11: »omnis res, quamcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito«. Verba sunt Augustini.

Il vedere in atto (la *visio* propriamente detta) è, dunque, per Eckhart, la stessa *species visibilis*, che, come prole dell'oggetto visibile, viene recepita dalla vista.

Da ciò si può ricavare una duplice riflessione: la prima è che, come abbiamo visto, la sostanza dell'oggetto (e di Dio) è inattingibile per l'uomo che ne conosce e vede solo l'immagine, la seconda, però, è che nell'immagine (la prole di soggetto

³⁹ Meister Eckhart, *In Gen. II*, n. 219, LWI, p. 696.

⁴⁰ Meister Eckhart, *In Gen. II*, n. 219, LWI, p. 697.

e oggetto) soggetto e oggetto sono un uno in atto. Sono la medesima relazione, e in questa relazione si vedono e si conoscono reciprocamente.

Da quanto detto emerge che l'immagine, la prole, il prodotto della relazione tra soggetto e oggetto nella visione sensibile e intellettuale è, per Eckhart, il medio *in cui* l'essere umano percepisce e comprende l'oggetto visibile o conoscibile.

Cosa accade, però, quando l'oggetto della conoscenza non è un ente qualsiasi, ma è Dio stesso?

Benché si tratti, evidentemente, di due ambiti molto diversi (quello della creatura, caratterizzato da un conoscere esteriore, orientato alle cose, e quello del divino orientato invece all'interiorità dell'uomo, alla sua anima), la dinamica è esattamente la stessa. La differenza sta tutta nella considerazione del medio, ovvero dell'immagine.

4. Democrito e la questione del medio

Il contesto è questa volta il commento alla Sapienza, in particolare la lunga esegesi al versetto *Cum enim quietum silentium contineret omnia* (Sap. 22,14)⁴¹, che ha un esatto corrispettivo nel sermone tedesco n. 101 prima citato.

Come sempre Eckhart presenta diversi modi di interpretare il versetto. Prenderò in considerazione in particolare il quinto e il sesto.

Adhuc autem quinto oportet quod quies et silentium contineat omnia ad hoc, ut verbum in mentem veniat per gratiam et filius nascatur in anima.

Abbiamo già visto, nel paragrafo precedente, che cosa significa, per Eckhart, il dono della grazia nell'atto della visione di Dio *in via* (su questo torneremo successivamente). Qui vorrei concentrarmi sul significato del *quietum silentium* che contiene ogni cosa (*omnia*). Secondo Eckhart 'ogni cosa' può essere inteso sia complessivamente come moltitudine, che discretamente come ogni singolo ente. Nel primo caso il versetto significa che nel quieto silenzio, che è l'Uno (*Deus unus est*), il molteplice (come contrapposto all'Uno) 'tace'. Nel secondo caso 'ogni cosa' si può interpretare nel senso di 'ogni singolo ente determinato', che Eckhart definisce sin dal suo ingresso a Parigi, come *ens hoc et hoc*⁴². In questo caso, il versetto significa che nel silenzio quieto 'tace' ogni ente determinato, che in quanto tale si presenta sempre distinto da ogni altro ente e quindi anche da Dio. La determinazione, però, è anche negazione (come Eckhart afferma in altri luoghi)⁴³: quindi ogni ente mentre afferma e determina se stesso, nega

⁴¹ Meister Eckhart, *In Sap.* n.279-285, pp. 607-619.

⁴² Sulla questione dell'ente determinato mi permetto di rimandare al mio saggio *L'ente determinato secondo Meister Eckhart*, in C. Altini, B. Cavarra, G. Cerro (ed.), *Labirinto della materia. Il dibattito filosofico e teologico dall'antichità all'età moderna*, Roma, 2021, pp. 55-78, e alla bibliografia ivi indicata.

⁴³ Cf. A. Beccarisi, *Proclus and the Liber de causis in Meister Eckhart's Works*, in D. Calma (ed.), *Reading Proclus and the Liber de Causis*, Leiden, 2019, pp. 340-375 a cui si rimanda per la bibliografia sul tema.

tutto ciò che è altro da sé. È e al tempo stesso non-è, è un essere, ma anche un non essere, come insegna Boezio⁴⁴. Dio, invece, è pura affermazione, è una negazione della negazione⁴⁵ (la negazione nel senso di determinazione è propria della creatura), e dunque è indistinto e indeterminato. Ora se l'anima vuole conoscere Dio, ovvero essere uno e diventare uno con Dio deve odiare (*odit*) l'ente particolare e determinato. La dimostrazione di questa 'necessità' è ancora una volta tratta dalla fisiologia della visione: come abbiamo visto, oggetto della vista non è propriamente l'ente determinato, se non per accidente. Ciò che viene propriamente visto, infatti, non è la sostanza dell'ente, ma il suo colore. Nel linguaggio di Eckhart: «hoc et hoc coloratum quodlibet omnino est omnino per accidens oculo vel visui». Ovvero: la vista vede l'oggetto colorato non in quanto ente determinato ma in quanto colorato. È il colore ad essere visto propriamente, il quale «absolute e simpliciter, formaliter et per se est obiectum visum»⁴⁶.

Se applichiamo questo modello, tratto dalla filosofia naturale, alla conoscenza di Dio, se ne ricava che Dio è conosciuto dall'anima non in quanto qualcosa di determinato, come se fosse un *hoc et hoc*, ma in quanto indeterminato, ovvero come *unum ed esse*.

Sulla stessa linea interpretativa, ovvero l'inconciliabile opposizione tra determinato e indeterminato, *ens hoc et hoc* ed *ipsum esse* o *unum*, si muove il sesto significato del versetto *quietum silentium continet omnia*, relativo alla questione dell'immagine, centrale nella speculazione eckhartiana.

È necessario, infatti, che un quieto silenzio contenga tutte le cose affinché avvenga il parto divino nella mente, la nascita del Figlio divino nell'anima. Il Figlio è infatti immagine del Padre, mentre l'anima è propriamente a immagine. Qual è lo statuto ontologico dell'*imago dei*? Per Eckhart essa indica propriamente uno dei tre modi in cui si manifesta la causalità divina che egli chiama *bullitio*, *ebullitio*, *factio sive creatio*.

Bullitio è il processo per cui una cosa si gonfia e bolle da e in se stessa senza riversarsi al fuori da sé ed è applicato da Eckhart all'attività interiore di Dio, che produce da, fuori e dentro di sé la sua immagine, natura pura e nuda senza alcuna determinazione, ovvero il Figlio a lui consustanziale. *Bullitio*, in altre parole, designa l'emanazione formale del Figlio, un'emanazione che esclude qualsiasi

⁴⁴ Severinus Boethius, *De Sancta Trinitate*, 2, ed. C. Moreschini, München-Leipzig, 2005, p. 169,83-89; cf. K. Albert, *Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum*, Saarbrücken-Kastellaun, 1976, p. 140.

⁴⁵ Sul tema della *negatio negationis* in Meister Eckhart esiste un'ampia bibliografia. K. Hedwig, *Negatio negationis. Problemgeschichtliche Aspekte einer Denkstruktur*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 24 (1980), pp. 7-33; F. Retucci, *Her üf sprichet ein heidenischer meister in dem buoche, daz dâ heizet daz lieht der liehte: Eckhart, il Liber de causis e Proclo*, in L. Sturlese (ed.), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, vol. I, Freiburg, 2008, pp. 135-166; C. Steel, *Negatio negationis. Proclus on the Final Lemma of the First Hypothesis of the Parmenides*, in J. J. Cleary (ed.), *Traditions of Platonism. Essays in honour of John Dillon*, Farnham, 1999, pp. 351-368; W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main, 1972, p. 42; Id., *Platonismus in Christentum*, Frankfurt am Main, 1998, pp. 100-129, in particolare pp. 112-119; A. Beccarisi, *Proclus and the Liber de causis in Meister Eckhart's Works*, cit., pp. 352-360.

⁴⁶ Meister Eckhart, *In Sap.* n. 282, LW II, p. 615.

tipo di causalità efficiente e finale, e dunque esclude anche il concorso della volontà, proprio perché si svolge totalmente all'interno della divinità. *Ebullitio*, invece, descrive l'attività di Dio che produce 'volontariamente' qualcosa fuori da sé secondo le modalità della causa efficiente e finale, attività che Eckhart chiama *factio* (il fare qualcosa da un'altra cosa), o *creatio* (la produzione di qualcosa dal nulla). Questa modalità è propria della creatura. Ne consegue che l'emanazione delle persone divine è una emanazione formale (*generatio*), per cui le tre persone sono un *unum*, mentre la produzione delle creature (*creatio*) non avviene per modo formale, ma tramite la causalità efficiente e finale (*alteratio*). Eckhart sottolinea, inoltre, che il primo momento è il presupposto del secondo, ovvero che la creazione dell'ente *hoc et hoc* ha come fondamento ontologico la dinamica divina intertrinitaria⁴⁷.

Il *quietum silentium* del versetto della *Sapienza* allude dunque alla generazione del Figlio nel silenzio (ovvero nell'assenza) della causalità efficiente e finale, propria invece della produzione della creatura.

Adhuc autem sexto principaliter ad hoc, ut deus filius in nobis nascatur, in mentem veniens, oportet 'quietum silentium continere omnia'. Filius enim imago est patris, et anima ad imaginem dei. Imago autem ex sui ratione et proprietate est formalis quaedam productio in silentio causae efficientis et finalis, quae proprie creaturam extra respiciunt et significant ebullitionem. Imago autem, utpote formalis emanatio, sapit proprie bullitionem. Hoc est ergo quod hic dicitur: 'cum quietum silentium contineret omnia', et infra: 'sermo tuus', domine, id est verbum, filius, venit⁴⁸.

Una seconda interpretazione del versetto si basa sulla lezione dell'*Officium*, ovvero della liturgia della Chiesa (*Introitus*) che recita: «Dum medium silentium tenerent omnia» ed esamina il significato della parola *medium*. Secondo questa seconda variante del versetto (che ha *medium* invece di *quietum*), l'avvento del Figlio nella mente, la nascita divina nell'uomo deve avvenire senza medio.

L'esistenza del medio, della mediazione è, infatti, una delle caratteristiche della creatura. Lo abbiamo visto a proposito della visione (ma vale per qualsiasi esperienza percettiva): l'essere umano non potrebbe vedere senza la presenza di un 'medio', ovvero il diafano e in generale nell'ambito del divenire (*in fieri*) è necessaria l'azione di un medio, secondo una teoria che Alberto Magno riprende da Averroè⁴⁹ e che Eckhart doveva conoscere bene. La materia, infatti, non è un nudo *subiectum* della forma, ma è in potenza ad essa avendo in sé l'attitudine

⁴⁷ Cf. A. Beccarisi, *L'ente determinato secondo Meister Eckhart*, cit., p. 67.

⁴⁸ Meister Eckhart, *In Sap.* n. 283, LW II, p. 616.

⁴⁹ Albertus Magnus, *Super Porphyrium De V universalibus. Tractatus de differentia 4*, ed. M. S. Noya (*Alberti Magni Opera Omnia* 1.1a), Münster, 2004, p. 93,35-41: «Materia non est materia per hoc quod est nudum subiectum formae ab omni forma denudatum, sed potius materia in potentia ad formam per incohesionem formae in ipsa. Et ideo dicitur in fine I Physicorum quod 'materia desiderat formam, sicut femina masculum', non in quantum est femina, sed in quantum est imperfecta [...] Nec perfici potest, in quo nihil est aptitudinis ad perfectionem. Sul concetto di materia in Alberto Magno si rimanda al pregevole lavoro di A. Rodolfi, *Il concetto di materia nell'opera di Alberto Magno*, Firenze, 2004.

a essere perfezionata dalla forma. Allo stesso modo Eckhart afferma che *in fieri* l'agente non può agire sulla materia senza un medio⁵⁰. Per questo tra la materia e la forma quanto al divenire vi deve essere un medio, l'attitudine appunto della materia ad essere portata all'atto dalla forma. Nell'ambito dell'*esse*, invece, tra l'atto primo, che è lo stesso essere, e la materia non vi è alcuna mediazione, ma forma e materia sono rispettivamente 'nudi', ovvero senza medio. La nudità ontologica di materia e forma, esclusa nell'ambito del divenire, è necessaria nell'ambito dell'essere perché si realizzi una unità sostanziale: «Videmus quod omnis forma substantialis spernit medium et sine medio afficit omne quod informat et cui esse suum et operationem communicat»⁵¹. È a questa legge metafisica che si riferisce il versetto: perché avvenga l'unione sostanziale tra il Figlio (*imago dei*) e anima (*ad imaginem*) ogni medio deve tacere, e l'uno deve rapportarsi all'altra *in esse* ovvero come la forma (il Figlio) si rapporta alla materia (l'anima dell'uomo) senza il concorso della causalità efficiente e finale, condizione metafisica per la realizzazione di un «unum vere et simpliciter».

Democrito aveva, ragione, dunque, quando (secondo la testimonianza di Aristotele)⁵² aveva affermato che, se non ci fosse un mezzo tra noi e l'oggetto, noi potremmo vedere una formica in cielo⁵³.

Nel sermone tedesco n. 69 Eckhart torna sulla questione del medio, e in particolare sul passo di *De anima* II 7, 419,18-19, in cui Aristotele critica la teoria di Democrito contrapponendogli la propria:⁵⁴

Un sapiente dice nel *Libro dell'anima*: 'Se non ci fosse medio, l'occhio vedrebbe una formica o una zanzara nel cielo': ed egli diceva il vero, perché intende il fuoco e l'aria e il molto che sta fra il cielo e l'occhio. Il secondo sapiente dice: 'Se non ci fosse medio, il mio occhio non vedrebbe'. Entrambi intendono il vero. Il primo dice: 'Se non ci fosse medio, l'occhio vedrebbe una formica nel cielo'; e intende il vero. Se non ci fosse medio fra Dio e l'anima, subito ella vedrebbe Dio, perché Dio non ha medio; egli non può soffrire alcun medio.

Eckhart ritiene che entrambi, sia Aristotele che Democrito, abbiano ragione.

⁵⁰ Meister Eckhart, In Ioh. n. 325, LW III, p. 273: «verum ad esse impossibile est cadere medium quomodolibet. Differenter enim se habet omnis res in natura, ut dictum est, in suo fieri et in suo esse. Materia quantum ad fieri sub aliqua forma indiget dispositionibus quibusdam mediantibus, tum quia actus activorum sunt in patiente disposito, tum etiam quia agens physicum non posset agere nec tangere quidem materiam nudam. Quantum autem ad esse non sic, quin immo cum esse ex sui natura sit actus primus, necesse est, ut inter esse et substantiam materiae nullum cadat medium nec dispositio; esse autem formae est et ipsamet forma. Propter quod inter ipsam materiam et formam suam quantum ad fieri quidem cadit medium, quantum».

⁵¹ Meister Eckhart, *In Sap.* n. 284, p. 618.

⁵² Cf. *supra*

⁵³ Meister Eckhart, *In Sap.* n. 284, LW II, p. 617.

⁵⁴ Meister Eckhart, *Predica 39 [Q 69]*, cit. Il testo in tedesco è alla p. 564, la traduzione italiana alla p. 565.

Democrito ha ragione perché, come abbiamo visto precedentemente, il medio è segno della creaturalità, ovvero della condizione esistenziale di ogni individuo, anzi di ogni ente *hoc et hoc*, determinato non solo dallo spazio e dal tempo, ma anche, nel caso dell'essere umano, da pensieri, azioni, sentimenti, ovvero da un complesso di determinazioni senza le quali, sicuramente, l'individuo non potrebbe vivere, né pensare, ma che al contempo costituiscono un ostacolo alla visione immediata di Dio. Questo è esemplificato nel riferimento a Democrito, secondo il quale se non ci fossero aria, acqua, fuoco, elementi che secondo la cosmologia del tempo riempiono *per natura* lo spazio che c'è tra il cielo e l'occhio, l'occhio potrebbe vedere con chiarezza una formica in cielo. Allo stesso modo tutto ciò che si frappone tra 'l'occhio dell'anima' e Dio fa parte *naturalmente* dell'essere creatura, ma se fosse possibile eliminare ogni medio l'anima potrebbe contemplare Dio *direttamente*. Ma questo, evidentemente, non è possibile.

Ecco perché l'essere umano che rimane confinato nel suo stato di creatura, non può 'vedere' Dio (ricordiamo che Mosé si avvicina a Dio con il capo coperto). Perché si compia la visione di Dio, che corrisponde alla nascita di Dio nell'uomo, è necessario che l'anima sia *entblæzet und entdeckt*, 'spogliata e scoperta', ovvero priva di ogni determinazione, anche se naturale, anche se necessaria alla sua condizione di creatura. La determinazione, infatti, in quanto medio, impedisce l'unione immediata e completa con Dio.

Ora l'unione di cui parla qui Eckhart è esattamente la stessa unione tra forma e materia prima descritta. Forma e materia, infatti, sono principi univoci delle cose, costituiscono un *unum in esse et unum operari*. O detto in altri termini sono due principi in potenza, ma costituiscono una unità in atto. Così il senso della vista e l'oggetto visto, l'intelletto e l'oggetto dell'intelletto sono due principi separati in potenza, ma un'unica realtà in atto, che accade simultaneamente e che solo logicamente si può scomporre in un momento totalmente attivo e totalmente passivo⁵⁵:

Materia et forma sic sunt rerum duo principia, quod nihilominus sunt unum in esse et ipsorum est unum esse et unum operari. Cuius enim est esse, eius est et operari. Et hoc est quod infra capitulo secundo in figura dicitur: 'erunt duo in carne una'. Sic enim et sensus et sensibilis, intellectus et intelligibile, duo in potentia, unum sunt actu et actus unus est utriusque. Eodem enim actu simplici et simpliciter et visus actu videns et visibile actu visum.

Vediamo ora in che senso anche Aristotele ha ragione nell'affermare che senza medio, ovvero senza un mezzo, l'uomo non potrebbe vedere.

Eckhart riprende un esperimento citato nel primo paragrafo e che viene dal *De anima*: Se pongo una mano direttamente sul mio occhio, essa non più è visibile. Per Aristotele questa è la dimostrazione che tra l'oggetto e il soggetto vi deve essere un medio (il trasparente o diafano), che 'trasporti' l'immagine della

⁵⁵ Meister Eckhart, *In Gen. II*, n. 33, p. 501,7-13.

cosa dall'oggetto all'occhio, in quanto, come sappiamo, è impossibile percepire la cosa nella sua materialità. Ciò che io percepisco è piuttosto una immagine spiritualizzata della cosa⁵⁶, la sua *species visibilis*. Eckhart, che ha ben presente il commento di Alberto Magno al *De anima*, parafrasa così⁵⁷: «Questo deriva dalla grossolanità che sta nella mano: e perciò deve essere purificata e divenir sottile nell'aria e nella luce e venir portata come immagine nel mio occhio».

Si tratta della ben nota teoria aristotelica, ma mediata da Alberto. Aristotele, infatti, non parla di immagine, né di *species*, ma parla solo di colore, che è ciò che modifica il trasparente, il quale a sua volta modifica l'occhio. Eckhart, però, piega ulteriormente la teoria alle sue esigenze⁵⁸:

L'occhio, come l'anima, è uno specchio tale per cui vi appare tutto quello che vi viene tenuto di fronte. Perciò io non vedo la mano o la pietra: ma piuttosto vedo un'immagine della pietra. Ma questa stessa immagine non la vedo in un'altra immagine o in un medio: ma piuttosto, la vedo senza medio e senza immagine, perché l'immagine è il medio e non un secondo medio, e questo è perché immagine è senza immagine, e correre è senza corsa, ma rende corrente, e grandezza è senza grandezza, ma rende grande. Così anche immagine è senza immagine, perché non viene vista in un'altra immagine. La parola eterna è il medio e l'immagine stessa, che là è senza medio e senza immagine, per cui l'anima comprende e conosce senza medio e senza immagine Dio nella parola eterna.

Eckhart insiste sul fatto, già ampiamente sottolineato, che ciò che viene visto non è l'oggetto in sé (una mano o una pietra), ma l'immagine dell'oggetto (*Bild*). Questo accade sia per l'occhio che per lo specchio, anzi si può dire che l'occhio sia una specie di specchio nel quale si riflette l'immagine del mondo, degli oggetti. Ora l'immagine che si specchia nel mio occhio non viene vista tramite qualche altra immagine o medio, ma essa stessa è l'oggetto della visione. Ovvero, per utilizzare il linguaggio della scolastica, l'immagine dell'oggetto che si riflette nel mio occhio o in uno specchio, non è il medio tramite cui (*sub quo*) vedo l'oggetto, ma è ciò in cui vedo l'oggetto.

Ecco perché Eckhart, con il suo tipico gusto per il paradosso, afferma che l'immagine che si riflette nel mio occhio è una immagine (*species*) senza immagine, ovvero una immagine che non rimanda ad altro, che non è mezzo per vedere altro, ma è medio nel senso che mi manifesta tutto ciò che c'è da vedere e nient'altro, ovvero il suo essere immagine. Medio precisamente nel senso descritto nel secondo paragrafo: vedere in atto è l'unione tra soggetto e oggetto nell'immagine, nella specie.

Troviamo una sintesi e una conferma di questa lettura del testo eckhartiano nel commento al vangelo di Giovanni, in particolare nell'ambito dell'esegesi del

⁵⁶ Cf. Albertus Magnus, *De anima* II 3 14, ed. B. Geyer, cit., p. 121,63-68: «Ostendimus etiam quod a re materiali visa non potest immediate pati visus. Ergo relinquatur quod medium patitur a re visa et visus a medio spiritualiter habente species visibilium».

⁵⁷ Meister Eckhart, *Predica 39 [Q 69]*, cit., ed. L. Sturlese. Il testo in tedesco è alla p. 566, la traduzione italiana alla p. 567.

⁵⁸ *Ibidem*

versetto *Cognosco oves meas, sicut novit me pater, et cognoscunt me meae, sicut agnosco patrem*'.

Eckhart esamina la relazione di conoscenza tra Padre, Figlio (il buon pastore) e le pecore (le creature) e la inserisce immediatamente nel contesto di una legge metafisica generale, esemplificata da due modelli: quello del rapporto tra giusto (termine concreto) e giustizia (termine generale), e quello, *directius*⁵⁹, della relazione tra oggetto che è visto e soggetto che vede⁶⁰:

Vediamo in particolare il secondo modello. Come afferma Agostino ogni cosa che conosciamo genera in noi la nozione di sé. È un passo già analizzato nel secondo paragrafo. Da entrambi, ovvero dal soggetto e dall'oggetto, il concetto viene generato. Il soggetto che conosce e l'oggetto conosciuto, dunque, si uniscono nel concetto e nel concetto sono un uno, ma soggetto e oggetto in quanto tali (i genitori per così dire del concetto) rimangono separati. Il concetto è, prosegue Eckhart, *proles*, specie o immagine in cui l'oggetto visibile viene visto e conosciuto e in cui il soggetto vedente in potenza vede in atto⁶¹. Perciò vedere ed essere visto sono una sola relazione, l'uno esiste per l'altro, e l'uno cade senza l'altro, ma senza la specie intellegibile e senza la specie visibile, la vista sarebbe cieca e l'oggetto sarebbe invisibile.

Così tra l'oggetto e il soggetto della conoscenza si realizza una unità intellettuale ancora più perfetta della unità ontologica tra materia e forma⁶², come dimostra il versetto *ego et pater unum sumus*.

A questo punto Eckhart insiste nel chiarire i termini della questione, presentando una precisa corrispondenza tra il rapporto Padre-Figlio e la fisiologia della visione, che (a questo punto mi pare chiaro) non è semplicemente una metafora esplicativa.

Et hoc est quod hic infra dicitur: 'ego et pater unum sumus', quia pater, obiectum -, filius, proles genita, - species sive actus, visio ipsa - in visu et vidente unum sunt. Rursus: quia visibile actu, in quantum obiectum, se totum, in quantum obiectum, obicit visui, constat quod in prima specie sive imagine, qua visus videt, et ipsum visibile, si esset cognoscens; se ipsum videret et videntem videret et omnia quae videret et in ipsa eadem specie qua videret, ab omnibus videretur. Et hoc est quod Cor. 3 dicitur: 'nos omnes revelata facie gloriam dei speculantes in eandem imaginem transformamur'.

⁵⁹ Josef Koch traduce *directius* con *unmittelbarer*, ovvero 'più immediatamente' (rispetto al modello giusto-giustizia). Uno dei significati di *directe* è, però, anche 'secondo natura', 'in modo naturale', che mi pare più appropriato visto il contesto.

⁶⁰ Meister Eckhart, *In Ioh.* n. 504-505, LW III, p. 435-436: «Secundum exemplum est directius ad propositum de visibili et vidente, potentia et obiecto. Constat enim, sicut et Augustinus IX l. De trinitate c. 3 dicit »quod omnis res quamcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito. Haec Augustinus. Est ergo proles notitia species sive imago eadem prorsus qua visibile obiectum cognoscitur et qua videns sive visus potentia videt actu. Et hoc est quod philosophus dicit: visibile actu et visus actu unum sunt. Et iterum quod potentia et actus, intelligens et intellectum unum sunt magis quam materia et forma, ut ait commentator».

⁶¹ E questo è ciò che dice il Filosofo: l'oggetto visibile in atto e la vista in atto sono uno.

⁶² Cf. D. Gottschall, *Dô gedâhte ich ein glîchnisse*, cit., p. 66.

Il Padre corrisponde all'oggetto (che deve essere visto e conosciuto), il Figlio invece è la prole generata, specie o atto, (il vedere in senso proprio), ed entrambi sono una unità in atto. Poiché la prole generata dall'oggetto conoscibile (Dio) è il suo verbo (il Figlio), ne consegue che nella stessa specie o immagine visibile o conoscibile (*in ipsa specie sive imagine visibilis sive cognobilis*)⁶³ l'oggetto ama se stesso e si compiace di sé. La definizione del Figlio, seconda persona della Trinità, nei termini della filosofia scolastica come *species visibilis sive cognoscibilis*⁶⁴ consente di dedurre che qui Eckhart non sta esaminando solo i rapporti intertrinitari alla luce della filosofia naturale, ma anche il rapporto tra il Figlio e le creature («io conosco le mie pecore, come il padre conosce me, ed esse conoscono me come io conosco il padre»).

Nell'unica e medesima immagine (*imago*), nell'unico e medesimo volto (*facies*), infatti, Dio vede noi e noi lui, secondo una relazione reciproca indissolubile che «né Dio né la natura né l'intelletto possono separare»⁶⁵. Si tratta, evidentemente, della medesima relazione di cui parla Mosé Maimonide⁶⁶, secondo cui la gloria di Dio (il *lumen gloriae*) è un intelletto che viene da Dio, e con cui Dio vede noi e noi lui. La medesima relazione è espressa in tedesco nel sermone n. 12 (Quint)⁶⁷ «l'occhio con cui vedo Dio è l'occhio con cui Dio vede me. Il mio occhio e l'occhio di Dio è un unico occhio e una unica visione o vedere ed un solo conoscere e amare», secondo una formulazione che dovette suonare sospetta alle orecchie degli inquisitori di Colonia⁶⁸, ma che molti secoli dopo affascinò Hegel, che credette di aver trovato ciò che cercava⁶⁹.

Per Eckhart, invece, questo è anche il senso del celeberrimo verso paolino: «videmus nunc per speculum et in aenigmate, tunc autem faciem ad faciem», dove quel *tunc* non rinvia ad un al di là, allo stato della creatura *in patria*, ad una futura visione beatifica, ma indica piuttosto lo stato di un'anima che ha superato tutte le determinazioni, e si è liberata da tutte le immagini. Un'anima

⁶³ Meister Eckhart, *In ioh.* n. 506, LW III, p. 437.

⁶⁴ Cf. M. Pickavé, *Von der Erkenntnis der Engel. Der Streit um die species intelligibilis und eine quaestio aus dem anonymen Sentenzenkommentar in ms. Brügge, Stadtbibliothek 491*, in J. Aertsen, K. Emery, jr., A. Speer (ed.), *Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, Berlin, 2001, pp. 125-177; L. Spruit, *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge*, Leiden, 1996.

⁶⁵ Meister Eckhart, *In Ioh.* n. 102, LW III, p. 97: «Videre et videri unum sunt, idem, id est: simul incipiunt, stant, cadunt et resurgunt, simul oriuntur et moriuntur. Nec natura nec intellectus nec deus ista separare potest».

⁶⁶ Cf. *supra*.

⁶⁷ Meister Eckhart, *Predica n. 12 (Quint)*, DW I, p. 201,5-8.

⁶⁸ Il passaggio compare nel dossier messo insieme nel 1326 dagli inquisitori di Colonia nell'ambito di un processo per eresia intentato contro Meister Eckhart. Nei documenti del processo il passaggio venne tradotto in latino: «Oculus, in quo video deum, est ille idem oculus, in quo me deus videt. Oculus meus et oculus dei est unus oculus et una visio vel videre et unum cognoscere et unum amare» *Acta Echardiana* 45, ed. L. Sturlese, LW V, p. 327. La citazione di Hegel, abbastanza esatta, si legge nelle sue lezioni berlinesi sulla filosofia della religione del 1824. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, ed. W. Jescke, Hamburg, 1985, p. 248; *ivi*, p. 402: «Da haben wir es ja, was wir suchen».

⁶⁹ C. O'Regan, *Eckhart Reception in the 19th Century*, in J. Hackett (ed.), *Companion to Meister Eckhart*, Leiden, 2013, pp. 629-667, in particolare p. 640.

che, ritornando in se stessa, nel proprio abissale fondo interiore si scopre una con Dio, attraverso l'unica mediazione possibile: quella dell'*imago dei*.

5. Paolo e il *raptus*, ovvero dello specchio e dell'eco

Per Eckhart, dunque, esiste un chiaro e preciso parallelismo tra i processi fisiologici della visione nel mondo naturale e la cosiddetta contemplazione mistica (*Deus sive Natura*).

Sin qui abbiamo visto, però, soltanto un aspetto dei fenomeni ottici oggetto dell'interesse di Eckhart, ovvero quei processi che coinvolgono il soggetto come controparte, insieme all'oggetto, del fenomeno che chiamiamo 'vedere'. Abbiamo anche constatato che in questo processo ciò che effettivamente viene visto, non è tanto l'oggetto visibile, ma la sua immagine nella quale oggetto e soggetto sono uno.

Ora nel processo fisiologico della visione il soggetto non è completamente passivo, come vuole la dottrina aristotelica, descritta nel paragrafo 1. Il soggetto, certo, riceve passivamente, tramite il diafano, l'immagine dell'oggetto, la *species visibilium*, ma al contempo la vede attivamente (*volontariamente* afferma Eckhart nella pr. 101)⁷⁰, la conosce e la riconosce. Se è vero, come testimoniano Agostino e Averroé, che nell'atto del vedere soggetto conoscente/vedente e oggetto visibile/conoscibile sono un uno, è altrettanto vero che soggetto e oggetto al di fuori della relazione del vedere sono e rimangono del tutto separati. Ricordiamo, infatti, che per Eckhart la sostanza della cosa, nell'atto del vedere, è e rimane inattingibile.

Orbene: che cosa succede quando al posto del soggetto, dotato di senso della vista e di consapevolezza (il soggetto sa di vedere e sa di sapere), poniamo uno specchio? Chi è che vede, e che cosa viene visto?

In termini generali abbiamo una dinamica molto simile a quella fin qui descritta: abbiamo un oggetto che 'genera' un'immagine nel trasparente. Questa immagine, però, nel caso dello specchio, non viene recepita da un soggetto senziente, ma da un oggetto che si limita esclusivamente a riflettere l'immagine di qualcosa che si pone dinanzi.

In questa riflessione dell'immagine non vi è alcuna intenzionalità da parte dello specchio riflettente, e, inoltre, non vi è alcun concorso dello specchio nella formazione dell'immagine. Ricordo, infatti, che secondo la dottrina agostiniana la specie visibile (l'immagine) è prole del visibile e della vista.

Possiamo dedurre, dunque, alcune differenze importanti tra la ricezione dell'immagine in un occhio, e la stessa in uno specchio. Eckhart valorizza queste differenze nei termini di due diversi modi di rapportarsi a Dio da parte dell'anima, come ha egregiamente dimostrato Dagmar Gottschall⁷¹.

Nel sermone tedesco n. 81 Eckhart ricorre al modello della riflessione delle immagini in un occhio o in uno specchio per esaminare le caratteristiche

⁷⁰ Cf. *supra*

⁷¹ G. Gottschall, *Dô gedâhte ich ein glîchnisse*, cit., p. 55-56.

che l'anima deve avere per 'riflettere' adeguatamente Dio. L'occhio 'riflette' le immagini perché è costituito sia da una componente trasparente che trasmette l'immagine dal diafano al senso della vista, sia da una componente 'compatta' che fa sì che l'immagine dell'oggetto si rifletta nell'occhio. È il motivo per cui io posso vedere anche la mia immagine riflessa nell'occhio di un mio interlocutore. Ma la riflessione dell'immagine è solo una, e non certo l'unica, 'attività' dell'occhio, il quale oltre a riflettere le immagini, le vede e le percepisce attivamente.

Anche uno specchio riflette, e lo fa precisamente perché, oltre la superficie trasparente, vi è uno strato di piombo che fa 'rimbalzare indietro l'immagine': «Quando guardo in uno specchio, la mia faccia viene riflessa. Questo non accadrebbe mai se non ci fosse uno strato di piombo dietro, ovvero una superficie compatta e opaca, che non lascia passare la luce»⁷².

A differenza però dell'immagine che si riflette in un occhio, solo quella che si riflette in uno specchio è 'perfetta', perché lo specchio accoglie puramente e passivamente l'immagine senza alcun intervento proprio.

Un fenomeno simile a quello dello specchio è l'eco, fenomeno studiato da Aristotele nel II libro del *De anima*, e che Eckhart sembra conoscere attraverso il commento di Alberto Magno.

Il fenomeno dell'eco (assimilabile al fenomeno della riflessione della luce in uno specchio), è una *reflexio soni* che si manifesta chiaramente soltanto quando un suono colpisce una superficie solida contenente aria. Alberto Magno aggiunge all'analisi di Aristotele una ulteriore considerazione (in corsivo le parole che si trovano nel testo aristotelico)⁷³:

Si igitur, sicut dictum est, echo est talis reflexio soni, *videtur sempre fieri echo, licet non manifestum*; non enim est manifestum, nisi quando reflectitur idem aer primo percussus ab aliquo obviante solido et aliquantulum concavo.

L'eco dunque si manifesta solo quando incontra un corpo solido e concavo, che fa rimbalzare il suono sempre presente nell'aria, ma in forma occulta.

Eckhart doveva avere ben presente questo passo, quando compose il sermone latino n. LV *Nisi granum frumenti cadens in terram*, lasciato però in stato di bozza. Commentando le parole *in terram*, egli sostiene che la terra, tra tutti gli elementi, è quella che porta più frutto. E questo in ragione della sua solidità, grazie alla quale essa conserva e riflette (nel senso di donare a tutti gli esseri che ospita) ciò che riceve dalla virtù delle stelle. Come esempi Eckhart cita lo specchio, in cui l'immagine si manifesta solo quando si riflette la luce, e l'eco, che si forma quando incontra un monte che, da una parte, è concavo o vuoto 'per umiltà', e dall'altro è chiuso, compatto⁷⁴.

⁷² Meister Eckhart, Predica n. 81, *DW* III, pp. 396,6-397,3

⁷³ Albertus Magnus, *De anima* II 3 19, pp. 126,74-127,2

⁷⁴ Meister Eckhart, *Sermo LV Nisi granum frumenti cadens in terram* n. 542-543, *LW* IV, p. 454-455.

‘In terram’. Dic quare terra prae ceteris elementis varios habet fructus. Quia in ipsa concurrunt virtus stellarum omnium, quia solida receptum conservat, repercutit etc. Exemplum de speculo, in quo tunc solum imago relucet, quando repercutit. Item exemplum de echo. Ubi nota: si mons fuerit concavus per humilitatem sive vacuitatem et clausus ex opposito, fit echo. ‘Si autem mortuum fuerit, multum fructum affert’.

Applichiamo ora il modello dello specchio e dell’eco all’anima e al suo rapporto con Dio: in gioco è sempre l’immagine (ovvero il Figlio), ma, secondo i modelli naturali della riflessione della luce su uno specchio, o del suono su una superficie concava, l’anima deve, da una parte, essere chiusa e compatta in se stessa, ovvero non frammentata in molteplici sensazioni e intellezioni, dall’altra deve essere perfettamente passiva, per essere una pura superficie riflettente dell’immagine divina. Secondo questi modelli, l’anima, vuota come la superficie concava di una montagna, chiusa alle influenze esteriori e compatta, come il sostrato di piombo di uno specchio, perde del tutto la sua individualità, cessa di essere un soggetto intenzionale che conosce e ama.

L’esito più perfetto del nostro conoscere Dio si rivela essere, in un’ultima analisi, un non conoscere. La conoscenza più alta a cui possiamo pervenire è una ignoranza, ovvero l’assenza assoluta di ogni intenzionalità e di ogni intellezione, l’unica condizione possibile che lasci manifestare completamente il divino.

Mentre, infatti, le immagini delle cose sensibili vengono generate e recepite dai sensi e dalla ragione naturale volgendosi all’esterno, ovvero verso le cose, il Figlio, l’*imago dei*, viene generata e recepita nell’intimo dell’anima, in ciò che Eckhart chiama *castellum*, *templum*, *grund*, ovvero il fondo dell’anima. Nel vuoto infinito del proprio fondo, l’anima non ha più bisogno di immagini, ma è *ledic und vri*, affrancata e libera⁷⁵ da ogni immagine e da ogni mezzo.

Come nel caso dell’immagine riflessa in uno specchio o dell’eco è necessaria una superficie riflettente solida e concava, così l’anima si presenta impenetrabile a tutte le influenze esterne (le immagini delle cose sensibili), ma ‘aperta’ e ‘vuota’, ‘umile’ e ‘passiva’, per poter riflettere propriamente l’immagine divina, ovvero il Figlio. Ma come la natura rifugge il vuoto, anche Dio, scrive Eckhart, dove trova un’anima ben disposta, ovvero vuota e priva di immagini (determinazioni, qualità, proprietà, mediazione), si deve *necessariamente* riversare completamente e deve *necessariamente* generare suo Figlio senza il concorso della causalità efficiente e finale.

Ma come viene generata l’immagine perfetta, ovvero il Figlio, nel fondo dell’anima? La dinamica è precisamente quella della *bullitio*, descritta nel paragrafo n. 3, ovvero un ‘ribollire interiore’ che, nella pr. 101 viene descritto come «perfetta e abissale intuizione che Dio ha di se stesso»⁷⁶. Conoscendo se stesso, Dio genera suo Figlio, perfetta immagine della divinità.

⁷⁵ Cf. Meister Eckhart, *Predica 9 [S 101]*, cit., ed. L. Sturlese. Il testo in tedesco è alla p. 138, la traduzione italiana alla p. 139.

⁷⁶ Meister Eckhart, *Predica 9 [S 101]*, cit., ed. L. Sturlese. Il testo in tedesco è alla p. 140, la traduzione italiana alla p. 141.

Da qui l'invito di Eckhart a cercare e scoprire in sé stessi la condizione di possibilità di una unione essenziale di Dio⁷⁷, che conduce nelle tenebre e nel silenzio. La cosiddetta contemplazione mistica non è mai per Eckhart un'*extasis*, nel senso di una uscita fuori di sé, e non né nemmeno un innalzamento dello spirito, ma piuttosto è un abbassamento, un ritorno nel fondo abissale della propria anima, dove Dio genera immediatamente e necessariamente il proprio Figlio, l'*imago dei*.

Questo è il motivo per cui Eckhart descrive, sempre nella pr. 101, il *raptus* paolino non nei termini di una visione estatica, ma piuttosto nei termini di uno sprofondamento nella propria interiorità, dove nessuna immagine e nessun medio può entrare. Ma come Mosé, anche Paolo rappresenta un modello e non un'eccezionalità, ovvero un modello per chi desidera *in via* essere uno con Dio.

A questo ci ammonisce san Paolo: di seguire le sue tracce sino a quando lo scoviamo, e mai smettere sino a quando non lo abbiamo compreso. Quando egli fu rapito al terzo cielo nella cognizione di Dio ed ebbe visto tutte le cose, e quando ritornò, non aveva dimenticato alcunché. Ma egli era così lontano dentro nel fondo, dove il suo intelletto non poteva entrare. Gli era occultato. Per questo lo dovette rincorrere e raggiungere in se stesso, non al di fuori di sé. È completamente dentro, non fuori, anzi tutto dentro⁷⁸.

Il passo che segue lo dimostra. Si tratta di un luogo della predica tedesca n. 12 (Quint), in cui Eckhart descrive il *raptus* di S. Paolo nei termini di una rinuncia al bene più grande, e cioè Dio stesso. Ma proprio nel momento in cui Paolo ha rinunciato a Dio come 'oggetto' a lui contrapposto, proprio allora rimane in Dio, che è, scrive Eckhart con un neologismo pregnante, *istic sîn selbes*, cioè l'identico e riflesso su se stesso di se stesso. A questo livello devono necessariamente sparire tutte le determinazioni anche generalissime. Qui, in questo stato, non è più possibile distinguere tra creatura e Dio, a cui si è già rinunciato: c'è soltanto l'immobile unità e la perfetta identità, l'Uno⁷⁹:

Dove egli lascia questo, là egli lascia Dio tramite Dio, là rimane in Dio, dove Dio è è-ale di se stesso, non secondo quanto riceve da se stesso, né secondo quanto acquisisce da se stesso. Piuttosto: in una è-alità (*istischeit*), che è Dio in se stesso. Egli non dà nulla a Dio, né riceve nulla. È un unico uno e una pura unione. Qui l'essere umano (*der mensche*) è un vero essere umano e in questo essere non cade nessuna sofferenza.

A mo' di conclusione

⁷⁷ Augustinus Hipponensis, *De vera religione* XXXIX 72, ed. D. Daur, Turmhout, 1964, (CCSL, 32), p. 234,12

⁷⁸ Meister Eckhart, *Predica 9 [S 101]*, cit., ed. L. Sturlese. Il testo in tedesco è alla p. 148, la traduzione italiana alla p. 149.

⁷⁹ Meister Eckhart, Predica n. 12 Quint, *DW I*, p. 197,2-10; Sul significato di *istic* e *istischeit* rimando al mio articolo A. Beccarisi, *Philosophische Neologismen zwischen Latein und Volkssprache: 'Istic' und 'Isticheit' bei Meister Eckhart*, «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales», 70 (2003), pp. 358-361.

C'è un prezzo da pagare per tutto questo. Ed è l'annientamento totale della propria individualità. Fin tanto che ci si pone come soggetti, non si può 'vedere' veramente Dio. Contemplare per Eckhart è fondamentalmente un lasciar risplendere, ma in questo splendore, in questa luce, in questa gloria ci perdiamo come individui, ma ci riconquistiamo come divini. E c'è ancora una considerazione che il modello dello specchio e dell'eco sollecitano. Come afferma Aristotele l'eco è un suono che si trasmette nell'aria, ma in modo occulto, come l'immagine si trasmette nel trasparente anche se non si vede. Entrambi si manifestano solamente quando incontrano un ostacolo, una superficie riflettente (una montagna, o uno specchio). Ecco, alla fine mi pare che tutto il valore dell'individualità, per Eckhart, stia qui: essere una superficie riflettente senza la quale il divino non potrebbe manifestarsi, ma sarebbe, meramente, «un oceano infinito di Sostanza».

Alessandra Beccarisi
Università degli Studi di Foggia
✉ alessandra.beccarisi@unifg.it

Articoli/6

«*Tamquam speculum sine macula*»

La visione *in* Dio secondo Guglielmo di Alnwick

Davide Riserbato  0000-0001-5596-9474

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 17/11/2021. Accettato il 01/03/2022.

TAMQUAM SPECULUM SINE MACULA. THE VISION IN GOD ACCORDING TO WILLIAM OF ALNWICK

The question about the secondary object of the beatific vision, variously reposed during the 13th century, was expressed by the Franciscan William Alnwick in these terms: “Does the created intellect, seeing the essence of God, see everything that God sees?” (Utrum intellectus creatus videns Deum per essentiam possit videre omnia quae Deus videt). His position is especially interesting because of the consequent circumscription of the scope and limits of the human intellect in relation to divine ideas as objects of vision.

Introduzione

La questione circa l’oggetto secondario della visione beatifica, variamente riproposta nel corso del secolo XIII¹, viene formulata dal francescano Guglielmo di Alnwick² in questi termini: «l’intelletto creato, vedendo l’essenza di Dio,

¹ Cfr. C. Trottmann, *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, École française de Rome, Roma 1995, pp. 361-364, note 69-81; per un’ampia bibliografia sull’argomento rimandiamo alle pp. 829-862 del volume citato e a S. Kitanov, *Beatific Enjoyment in Medieval Scholastic Debate*, Lexington Books, Plymouth 2014, pp. 263-278.

² Sulla vita e le opere del francescano, cfr. A. Ledoux, *Praefatio*, in Guglielmo Alnwick, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quodlibet*, ed. A. Ledoux, Firenze (Quaracchi) 1937 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 10), pp. X-XLVI; A. G. Little, *The Grey Friars in Oxford*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1892, p. 167; W. J. Courtenay, *Schools and Scholars in Fourteenth-Century England*, Princeton University Press, Princeton 1987, p. 153; G. Alliney, È necessario amare Dio? *Una questione inedita di Guglielmo di Alnwick sulla fruizione beatifica*, in *Parva Mediaevalia. Studi per Maria Elena Reina*, Università degli Studi di Trieste, Trento 1993, pp. 87-111: p. 87, nota 2; pp. 88-89, note 3 e 5; Id., *Introduction*, in *Time and Soul in Fourteenth-Century Theology. Three Questions of William of Alnwick on the Existence, the Ontological Status and the Unity of Time*, Olschki, Firenze 2002, pp. XI-LXIV, in particolare pp. XI-XIII; P. Porro, *Guglielmo di Alnwick*, in *Enciclopedia filosofia*, 12 voll., Bompiani, Milano

può vedere tutto ciò che Dio vede?» («*utrum intellectus creatus videns Deum per essentiam possit videre omnia quae Deus videt*»)³. La sua posizione si rivela particolarmente interessante a motivo della conseguente circoscrizione della portata e dei limiti dell'intelletto umano in relazione alle idee divine quali oggetto di visione⁴. La connotazione gnoseologica della questione è subito precisata nel suo stesso enunciato, il quale esplicita la risoluzione dell'atto di visione in quello di conoscenza:

«si intende la questione sull'atto di visione secondo l'accezione comunemente intesa di atto di conoscenza e non in quanto la conoscenza ottenuta dalla visione si distingue dalla conoscenza intellettuale in quanto tale»⁵.

La scelta e l'articolazione degli argomenti *pro* e *contra* fornisce una presentazione sintetica del problema: rispondere affermativamente all'interrogativo comporterebbe il conferimento dell'attributo dell'infinità all'intelletto creato, prerogativa però che non sembra appartenergli: soltanto un intelletto infinito può compiere un atto infinito di conoscenza distinta di oggetti infiniti⁶. Al contrario, se non si vuole negare la possibilità stessa della fruizione beatifica, il cui oggetto proprio, l'essenza divina, intensivamente infinito, eccede la capacità dell'intelletto creato, non si potrà negare che la conoscenza degli infiniti creati rientri nelle possibilità dell'intelletto finito, dal momento che, come sembra, l'infinità delle realtà creabili non supera l'eccedenza che sussiste tra l'essenza divina – oggetto principale della *visio* – e le possibilità dell'intelletto umano⁷. La questione si sviluppa attraverso il confronto critico con le posizioni di tre autori: Goffredo di Fontaines, Tommaso d'Aquino e Giovanni Duns Scoto. Ne esamineremo il contenuto per rilevarne le principali linee teoretiche.

1. Goffredo di Fontaines e Tommaso d'Aquino

Guglielmo si misura anzitutto con la posizione del maestro secolare, Goffredo di Fontaines, il quale non sembra avere dubbi sulla necessità di

2006, IV, pp. 5065-5066; S. F. Brown, *William of Alnwick (ca. 1275-1333)*, in S. F. Brown, J. C. Flores (edd.), *Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology*, The Scarecrow Press, Lanham, Maryland, 2007, pp. 297-298; S. D. Dumont, *William of Alnwick*, in J. J. E. Gracia, T. B. Noone (edd.), *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, Blackwell Publishing, Oxford 2003, pp. 676-677.

³ Guglielmo Alnwick, *Quodl.*, q. 10, ed. Ledoux cit., p. 552.

⁴ Su Guglielmo di Alnwick e le idee divine, cfr. D. Riserbato, *Lo statuto ontologico dell'idea e la critica di William Alnwick all'esemplarismo nelle questioni disputate de esse intelligibili (quaestio iv)*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», 44, 2019, pp. 181-241.

⁵ Guglielmo Alnwick, *Quodl.*, q. 10, ed. Ledoux cit., p. 552: «et intelligitur quaestio de actu videndi ut accipitur communiter pro actu intelligendi non ut notitia visionis distinguitur contra notitiam simplicis intelligentiae».

⁶ Cfr. *ibid.*

⁷ Cfr. *ivi*, p. 553.

attribuire all'intelletto del beato la conoscenza delle realtà che Dio stesso conosce e che sono rappresentate mediante la sua essenza:

ogni intelletto che vede l'essenza divina vede anche tutte le realtà che naturalmente vi risplendono e che per essa sono naturalmente rappresentate. Ora, poiché le cose che Dio può creare sono infinite, per questa ragione egli ammette che colui che vede l'essenza divina vede anche infinite realtà; non tutte, però, ma soltanto quelle che sono naturalmente rappresentate tramite essa⁸.

Non viene però precisato quali siano le realtà *non naturaliter* rappresentate, e risulta difficile immaginarne altre che siano state escluse dal novero indicato da Guglielmo (*quidditates rerum, individua omnia possibilis*)⁹. In ogni caso, dopo aver illustrato le ragioni che il maestro di Fontaines adduce a sostegno della propria tesi¹⁰, Alnwick presenta un'opinione opposta (*contra praedictam viam*)¹¹. È la posizione di Tommaso d'Aquino:

L'anima di Cristo non può conoscere nel Verbo divino tutte le realtà che si trovano nella potenza produttiva di Dio, perché 'comprendere tutte le realtà che Dio può creare equivale a comprendere la virtù divina e, di conseguenza, l'essenza divina stessa'¹².

Per quanto implicita, l'obiezione a Goffredo è chiara: se è necessario assegnare un limite alla conoscenza alla quale Cristo può attingere in virtù dell'unione ipostatica (*in Verbo*), a maggior ragione si dovrà riconoscere l'impossibilità che l'intelletto del beato conosca tutte le realtà che risplendono nell'essenza di Dio. L'argomentazione – nota il francescano – si rivela però in contrasto con altre due osservazioni dello stesso Aquinate nella medesima questione, le quali, come un'arma a doppio taglio (*gladius Goliath*)¹³, sembrano ritorcersi contro di lui:

L'anima di Cristo conosce nel Verbo tutto ciò che Dio può conoscere mediante una scienza di visione, che riguarda le realtà che sussistono nel tempo; e tuttavia non conosce nel Verbo tutte le cose che Dio conosce mediante una conoscenza di intelligenza assoluta, che riguarda tutte le cose che possono essere create da Dio¹⁴.

⁸ *Ibid.*: «quilibet intellectus videns divinam essentiam videt omnia quae naturaliter relucunt in ea et quae per eam naturaliter repraesentantur. Et quia talia sunt infinita quae Deus potest facere, ideo concedit quod videns divinam essentiam videat infinita, non autem videt omnia quae non naturaliter repraesentantur per eam». Cfr. Goffredo di Fontaines, *Quodl.* X, q. 3, in *Le Huitième Quodlibet de Godefroid de Fontaines*, ed. J. Hoffmans, Institut supérieur de philosophie de l'Université, Louvain 1924 (Les Philosophes Belges, 4), pp. 307-314: p. 310.

⁹ Cfr. Guglielmo Alnwick, *Quodl.*, q. 10, ed. Ledoux cit., pp. 553-554.

¹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 553-557.

¹¹ *Ivi*, p. 557.

¹² *Ibid.*: «anima Christi non potest cognoscere in Verbo divino omnia quae sunt in productiva potentia Dei, quia 'hoc comprehendere omnia quae Deus potest facere, quod esset comprehendere divinam virtutem et per consequens divinam essentiam, nam omnis virtus cognoscitur per cognitionem eorum in quae potest'». Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, III, q. 10, a. 2, Resp. («Utrum anima Christi in Verbo cognoscat omnia»), in *Id.*, *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, XI, Typographia Polyglotta, Roma 1903, pp. 149-150.

¹³ Cfr. *1 Sam* 21,9.

¹⁴ Guglielmo Alnwick, *Quodl.*, q. 10, ed. Ledoux cit., p. 557: «anima Christi cognoscit in Verbo omnia quae Deus cognoscit per scientiam visionis, quae est de illis quae sunt secundum

Questa distinzione attenua la categoricità del suo precedente asserto. Molto più significativa però appare la risposta di Tommaso a un argomento che pretende che la quantità di conoscenza dipenda dal numero delle realtà conosciute. Se cioè l'anima di Cristo conoscesse *nel Verbo* tutte le cose che conosce *il Verbo*, la conoscenza dell'anima di Cristo sarebbe equiparabile alla conoscenza divina, cosa che l'obiezione ritiene appunto impossibile¹⁵:

“la quantità di conoscenza non dipende soltanto dal numero delle realtà conoscibili – risponde Tommaso citato dal francescano –, ma anche dalla sua chiarezza. Sebbene dunque la scienza che l'anima di Cristo ha nel Verbo eguagli la scienza di visione che Dio possiede in sé stesso, quanto al numero delle realtà conoscibili, tuttavia la scienza di Dio eccede all'infinito, quanto a chiarezza, la scienza dell'anima di Cristo, perché la luce increata dell'intelletto di Dio eccede all'infinito la luce creata presente nell'anima di Cristo”¹⁶.

Per l'Aquinate si può dunque affermare che la *scientia Christi* eguagli la *scientia visionis divinae* da un punto di vista estensivo/quantitativo, ma non intensivo/qualitativo. Su ciò si fonda l'obiezione di Guglielmo: esattamente istruendo una distinzione tra vedere/conoscere e comprendere, è possibile sostenere che la *conoscenza* di Cristo estensivamente congruente alla conoscenza di Dio non implica tuttavia la *comprensione* della potenza di Dio e della sua essenza¹⁷.

In secondo luogo, Guglielmo rivolge contro Tommaso un'argomentazione che lo stesso maestro domenicano aveva indirizzato all'opinione che anche Goffredo di Fontaines avrebbe sostenuto: «quanto più una causa è vista in modo chiaro e limpido, tanti più sono gli effetti che nello stesso tempo sono

aliquam differentiam temporis, non tamen cognoscit omnia in Verbo quae Deus cognoscit per notitiam simplicis intelligentiae, quae est de omnibus quae a Deo possunt fieri»; cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, III, q. 10, a. 2, ad 2^{um}, in Id., *Opera Omnia* cit., XI, p. 150.

¹⁵ Cfr. Guglielmo Alnwick, *Quodl.*, q. 10, ed. Ledoux cit., p. 557; cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, III, q. 10, a. 2, 3 in opp., in Id., *Opera omnia* cit., XI, p. 149.

¹⁶ Guglielmo Alnwick, *Quodl.*, q. 10, ed. Ledoux cit., pp. 557-558: «quantitas scientiae non solum attenditur secundum numerum scibilium, sed secundum claritatem cognitionis. Quamvis igitur scientia animae Christi quam habet in Verbo parificetur scientiae visionis quam habet Deus in seipso, quantum ad numerum scibilium, tamen scientia Dei excedit in infinitum, quantum ad claritatem cognitionis, scientiam animae Christi, quia lumen increatum intellectus Dei excedit in infinitum lumen creatum in anima Christi»; cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, III, q. 10, a. 2, ad 3^{um}, in Id., *Opera Omnia* cit., XI, p. 150.

¹⁷ Guglielmo Alnwick, *Quodl.*, q. 10, ed. Ledoux cit., p. 558: «Anima Christi novit omnia in Verbo quae Deus novit scientia visionis, et tamen non comprehendit scientiam visionis divinae; igitur quamvis cognoscat omnia quae sunt in potentia Dei, non sequitur quod comprehendat virtutem divinam»; e ancora, *ibid.*, p. 559: «non magis cognoscitur virtus per cognitionem eorum in quae potest quam scientia per cognitionem eorum ad quae extendit se; si ergo cognoscere omnia quae Deus cognoscit scientia visionis non est comprehendere scientiam visionis divinae, et cognoscere omnia quae Deu potest facere non est comprehendere virtutem divinam, nec cognoscere omnia quae Deus novit est comprehendere scientiam Dei simplicis intelligentiae. Per hoc patet responsio ad rationem suam, quia non sequitur: cognoscit omnia quae Deus potest facere, ergo comprehendit virtutem et essentiam Dei».

visti in atto o che si possono vedere”¹⁸. Guglielmo respinge questa presunta proporzionalità conoscitiva tra chiarezza di visione della causa e conseguente quantità di effetti conosciuti. Delle tre ragioni addotte per tale rifiuto¹⁹, la terza risulta maggiormente significativa, nella misura in cui il già citato testo di *Summa*, III, q. 10, a. 2, ad 2^{um}, cioè quello in cui si ammette la possibilità che Cristo conosca tutto ciò che Dio conosce²⁰, viene messo in parallelo con un passaggio di *Summa*, I, q. 14, a. 12, in cui si afferma che Dio conosce infinite realtà²¹. Da questi raffronti testuali non si potrà che dedurre che Cristo conosca tutte le infinite realtà che Dio stesso conosce²². Da qui Alnwick conclude:

Poiché, dunque, secondo lui, si è dimostrato che l’anima di Cristo può conoscere infinite realtà, ne consegue che l’anima di Cristo (...) *conosce* tanto quanto Dio, anche se *non comprende* Dio che è la causa di tutte le realtà. Ne consegue allora che chi conosce più perfettamente la causa di tutte le realtà non conosce i molteplici effetti in quella causa. Risulta chiaro quindi che, nonostante gli argomenti di Tommaso, è ragionevolmente possibile sostenere l’opinione di Goffredo, il quale asserisce che ogni intelletto creato che vede l’essenza divina vede in essa le infinite realtà che vi risplendono naturalmente²³.

Se si volesse ora riassumere la posizione di Guglielmo, guadagnata e precisata mediante il confronto con le opinioni di Tommaso, si direbbe che egli ritiene: 1) che la *visio* dell’essenza divina non comporti una *comprehensio* dell’essenza divina stessa²⁴; e 2) che a una conoscenza *qualitativamente* migliore di una causa non corrisponda necessariamente una *quantitativamente* maggiore conoscenza degli effetti di quella stessa causa²⁵.

¹⁸ Ivi, p. 560: «quanto aliqua causa clarius et limpidius videtur, tanto plures effectus in ea simul in actu videntur aut videri possunt»; cfr. Tommaso d’Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 12, a. 8, Resp. («Utrum videntes Deum per essentiam omnia in Deo videant»), in Id., *Opera Omnia* cit., IV, Typographia Polyglotta, Roma 1988, p. 128.

¹⁹ Cfr. Guglielmo Alnwick, *Quodl.*, q. 10, ed. Ledoux cit., pp. 561-564.

²⁰ Cfr. *supra* nota 14.

²¹ Guglielmo Alnwick, *Quodl.*, q. 10, ed. Ledoux cit., p. 563: «Sed secundum eundem, in I parte *Summae*, q. 14, a. 12, Deus novit infinita scientia visionis»; cfr. Tommaso d’Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 12, Resp. («Utrum Deus possit cognoscere infinita»), in Id., *Opera Omnia* cit., IV, p. 185.

²² Cfr. Guglielmo Alnwick, *Quodl.*, q. 10, ed. Ledoux cit., p. 563.

²³ Ivi, p. 564: «Cum ergo, secundum ipsum, anima Christi, ut probatum est, possit intelligere infinita, sequitur quod anima Christi (...) *intelligit* tot quot Deus etiam *non comprehendens* Deum qui est causa omnium; ergo sequitur quod cognoscens perfectius causam omnium non cognoscit plures effectus in illa causa. Sic igitur patet quod non obstantibus rationibus Thomae, rationabiliter potest sustineri opinio Godefredi, dicentis quod intellectus quicumque creatus videns essentiam divinam videt infinita in illa essentia quae naturaliter relucet in essentia divina» (*corsivo mio*).

²⁴ Ivi, p. 558

²⁵ Ivi, p. 563: «non est verum quod perfectius cognoscens essentiam divinam sive causam omnium plures effectus cognoscit in ea».

2. Giovanni Duns Scoto

La critica all'opinione dell'Angelico non determina però in Guglielmo un assenso a favore di quella di Goffredo di Fontaines, pur considerata ragionevole, dalla quale egli prende comunque le distanze premurandosi di esplicitare la propria:

Ora, tuttavia, non condivido questa opinione, anzi affermo l'opposto, che cioè nessun intelletto creato che vede l'essenza di Dio possa vedere *tutte le infinite realtà* che risplendono nella stessa essenza divina²⁶.

A sostegno della sua tesi, che esclude la possibilità di una visione onnicomprensiva degli oggetti della conoscenza divina, il francescano di Alnwick procede in questi termini: dopo aver constatato come ogni intelletto che *conosce* o *comprende* («cognoscit vel comprehendit») contemporaneamente una molteplicità di oggetti intelligibili possa anche conoscerne uno soltanto la cui perfezione eguagli (o comunque non ecceda) la somma di quelle di tutti gli altri²⁷, è possibile affermare che, se l'intelletto che *vede* l'essenza divina *vedesse* contemporaneamente l'infinità delle specie producibili delle creature – è di nuovo l'opinione di Goffredo di Fontaines –, tale intelletto potrebbe anche *comprenderle* (*comprehenderet*)²⁸. Proprio come potrebbe *conoscere/comprendere* («potest cognoscere/comprehendere») un oggetto che adegui in perfezione quella delle infinite specie producibili. Ora, tale oggetto dotato di perfezione infinita, e di cui non è possibile pensare uno più perfetto («quo maius in perfectionem cogitari non potest»)²⁹ – evocativamente definito con formula anselmiana – altro non sarebbe che la stessa essenza divina. Ne conseguirebbe che l'intelletto creato potrebbe non solo *conoscere*, ma persino *comprendere* l'essenza divina; il che è impossibile³⁰.

A tale argomentazione Guglielmo oppone quella di Giovanni Duns Scoto, il quale a sua volta sembra postulare la necessità di una distinzione tra

²⁶ Ivi, p. 564: «Hanc tamen opinionem [sc. Godefredi] non teneo ad praesens, immo oppositum, scilicet quod nullus intellectus creatus videns essentiam Dei potest videre *omnia* quae relucet in ea essentia divina videndo essentiam divinam, nec *infinita* relucet in ea» (*corsivo mio*). Alnwick sviluppa quattro articolate argomentazioni contro l'opinione di Goffredo (cfr. ivi, pp. 564, 571, 579, 585), si seguirà la prima soltanto nella quale istituisce il confronto più diretto con Duns Scoto (per un ulteriore esteso confronto con il Sottile si veda ivi, pp. 579-585).

²⁷ Cfr. ivi, p. 564.

²⁸ Cfr. ivi, pp. 564-565: «quicumque intellectus cognoscit vel comprehendit plura obiecta simul, potest cognoscere unum obiectum, si eis sit in perfectione adaequatum. (...). Sed si intellectus videns essentiam divinam videret simul omnes species creaturarum in infinitum producibiles, ut tenet prior opinio, talis intellectus quamlibet illarum comprehenderet, quia intellectus creatus videns essentiam divinam potest cognoscere quodlibet aliud obiectum cognoscibile per essentiam divinam quantum est cognoscibile, quia perfectissima cognitio obiecti creati est per essentiam divinam».

²⁹ Ivi, p. 566.

³⁰ Ivi, pp. 565-566.

vedere/conoscere da una parte e *comprendere* dall'altra, distinzione che accosta immediatamente a quella tra infinito inteso in senso intensivo e in senso estensivo:

L'infinità intesa in senso intensivo compete a Dio più direttamente rispetto all'infinità intesa in senso estensivo, che include gli infiniti effetti rappresentabili o producibili, perché Dio, nel primo istante di natura, secondo il Damasceno, è *pelago di sostanza infinita*. E questa infinità è la condizione dell'altra infinità: Dio, infatti, intensivamente infinito, può rappresentare infiniti effetti e quindi produrli, e non viceversa. Ma nessun intelletto beato che *conosca* Dio lo *comprende* sotto la nozione di infinito intesa in senso intensivo. Pertanto, il beato, se anche *vedesse* Dio, nel quale risplendono le infinite specie producibili, così da *vedere* in lui tutti quegli infiniti effetti, *non comprenderebbe* tuttavia l'essenza divina³¹.

Ne risulta pertanto che la possibilità di *vedere/conoscere* l'infinità delle idee divine non implichi nemmeno per il Dottor Sottile la *comprensione* dell'essenza divina. In ciò consiste l'unico elemento che Guglielmo tratterrà dalla recensione della sua posizione. D'altra parte, Alnwick osserva come Duns Scoto non concordi nemmeno con l'affermazione secondo cui un oggetto che adegui in perfezione quella delle infinite specie delle realtà producibili sia dotato in senso assoluto di una perfezione infinita («non sequitur quod illud sit infinitum simpliciter in perfectione»)³². La comprensione di questo *unum obiectum* non potrà infatti implicare quella di ciò che è assolutamente infinito quanto a perfezione – cioè l'essenza divina –, perché tale comprensione sarà limitata alle sole specifiche perfezioni delle infinite specie producibili che non rappresentano però l'infinita totalità delle perfezioni³³.

Quanto alla prima delle due *rationes* scotiane Guglielmo rileva però che l'argomentazione sembra colpire lo stesso Duns Scoto³⁴:

³¹ Ivi, p. 567: «Sed infinitas secundum intensionem immediatius convenit Deo quam infinitas secundum extensionem ad infinitos effectus repraesentandos sive producendos, quia in primo instanti naturae Deus est *pelagus infinitae substantiae*, secundum Damascenum, c. 9. Et haec infinitas est ratio alterius infinitatis; quia enim Deus est infinitus intensivo, ideo potest infinitos effectus repraesentare ac successive producere et non e converso. Sed nullus intellectus beatus *cognoscens* Deum sub ratione infiniti intensivo *comprehendit* ipsum; ergo beatus si *videret* Deum prout in ipso relucent infinitae species producibiles ita quod illos infinitos effectus *videret* in Deo, *non* tamen divinam essentiam *comprehenderet*» (*corsivo mio*). Cfr. Duns Scoto, *Ordinatio*, III, d. 14, q. 2, n. 42 («Utrum possibile sit intellectum animae Christi videre omnia in Verbo quae vidit Verbum»), in Id., *Opera Omnia*, ed. Commissione Scotista, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 2006, pp. 442-443; Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa*, I, 9, 2, PG 94, col. 836B, ed. E. M. Buytaert, in Id., *De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Cerbanus*, The Franciscan Institute, Louvain-New York 1955, p. 49.

³² Guglielmo Alnwick, *Quodl.*, q. 10, ed. Ledoux cit., p. 567.

³³ Cfr. *ibid.*

³⁴ Ivi, p. 568: «ratio sua aeque efficaciter concludit contra ipsum».

egli, infatti, durante le sue lezioni parigine, dove ha peraltro formulato anche tale ragionamento, ha sostenuto che, vedendo Dio, il beato non vede in lui le infinite realtà in atto. Pertanto, provo che il suo argomentare conduce alla tesi opposta³⁵.

Così posta, la sua posizione ‘parigina’ si assimilerebbe infatti piuttosto alla tesi sostenuta da Tommaso d’Aquino, contro la quale peraltro egli si era schierato³⁶. Più precisamente, la critica di Guglielmo mira alla connessione postulata da Duns Scoto tra la *visione/conoscenza* di Dio quale oggetto intensivamente infinito e la conseguente possibilità di *conoscere* la serie infinita degli oggetti presenti alla sua essenza³⁷:

non è infatti necessario che un intelletto che possa, non dico *comprendere*, ma *conoscere* la potenza o la natura di una causa, allo stesso tempo possa *conoscere* in atto e distintamente anche tutti gli effetti che sono virtualmente inclusi in essa. Ciò appare ancor più chiaramente nel nostro caso, perché nell’essenza divina sono virtualmente inclusi infiniti effetti, dunque non è necessario che *vedendo* l’essenza divina [il beato] possa allo stesso tempo *vedere* tutti gli effetti³⁸.

Ma la critica colpisce anche la seconda obiezione del Sottile, nella misura in cui Guglielmo sostiene l’impossibilità di una implicazione tra la *comprensione* dell’essenza e quella della serie infinita di oggetti:

dato un oggetto che sia adeguato alle infinite specie di natura intellettuale, una più perfetta dell’altra, questo sarebbe infinito quanto a perfezione di natura intellettuale, e di conseguenza infinito in senso assoluto. Perciò non segue che vedendo l’essenza divina, l’intelletto creato vedrebbe e comprenderebbe le specie delle realtà producibili all’infinito, perché potrebbe comprendere l’essenza infinita in perfezione, che altro non è che Dio³⁹.

3. Guglielmo di Alnwick e la conoscenza delle idee divine

Dopo aver anzitutto stabilito che la possibilità di *vedere/conoscere* la molteplicità delle realtà rappresentate dall’essenza divina – che non a torto,

³⁵ *Ibid.*: «Ipse enim tenuit legendo sententias Parisius, ubi etiam fecit illam rationem, quod beatus videndum Deum non vidit in eo actu infinita. Probo igitur quod ratio sua concludit oppositum».

³⁶ Ivi, p. 566: «Contra praedictam rationem videtur esse ratio Fratris Ioannis, quam facit contra rationem Thomae».

³⁷ *Ibid.*: «Cum ergo beatus cognoscat Deum infinitum intensive, sequitur per rationem suam quod cognoscat vel cognoscere possit infinita in divina essentia relucencia».

³⁸ Ivi, pp. 569-570: «Non enim oportet quod intellectus potens, non dico comprehendere, [sed] intelligere virtutem vel naturam alicuius causae, quod possit simul intelligere actu et distincte omnes effectus qui in ea virtualiter includuntur. Sic est in proposito manifestius, quia infiniti effectus virtualiter includuntur in essentia divina, ideo non oportet quod videns essentiam simul possit videre omnes effectus».

³⁹ Ivi, p. 570: «si esset aliquod obiectum adaequatum infinitis speciebus naturae intellectualis, quarum quaelibet esset perfectior alia, illud esset infinitum in perfectione naturae intellectualis, et per consequens simpliciter infinitum. Quare non sequitur quod si intellectus creatus videns essentiam divinam videret et comprehenderet species rerum in infinitum producibiles, quod comprehendere posset essentiam infinitam in perfectione, quae non est nisi Deus».

nella prospettiva di Guglielmo, possiamo identificare con le idee divine⁴⁰ – non implica una *comprensione* dell'essenza divina, il francescano conclude: «nessun intelletto creato che vede Dio può vedere *tutte* le infinite realtà che Dio vede»⁴¹. D'altra parte, non poterle vedere tutte non esclude che l'intelletto del beato ne possa perlomeno vedere *alcune*, le quali costituiscono l'oggetto secondario della sua visione. La difficoltà consiste nel rendere ragione di tale limite conoscitivo («*aliqua et alia non*»)⁴². Tuttavia, non esiste un criterio discriminante per determinare quali oggetti l'intelletto creato possa vedere e quali invece gli siano preclusi, proprio perché l'essenza divina glieli offrirebbe tutti («*aut videt omnia... aut nullum*»). Risiede qui la nota alternativa del «*tout ou rien*» già sostenuta da Enrico di Gand, Durando di San Porciano e Pietro Aureolo⁴³.

Per questa ragione, Alnwick individua tre possibili vie per determinare la questione. Di queste tre sarà la prima quella che inizialmente gli sembrerà in grado di fornire una risposta adeguata al problema («*ante enim mihi videbatur...*»). Egli distingue anzitutto due modalità di visione, una cioè che salvaguarda la distinzione attuale degli oggetti: proprio come in uno specchio realtà distinte sono rappresentate da riflessi distinti; l'altra caratterizzata invece da una conoscenza indistinta di queste realtà: come una molteplicità di effetti è conosciuta nell'unità della causa che li produce. In questo caso solo una comprensione adeguata della causa potrà rendere possibile la visione distinta di tutti i suoi effetti⁴⁴. È proprio la seconda modalità di visione, sul tipo dionisiano dell'*una continentia*⁴⁵, rappresentata dall'immanenza degli effetti nella causa, quella a cui inizialmente egli preferiva ricorrere:

le diverse realtà sono conosciute nell'essenza di Dio come gli effetti sono conosciuti nella causa e mediante la causa piuttosto che come sono conosciute in uno specchio. Per questa ragione, non occorre concedere che chi vede l'essenza divina veda tutte le realtà in essa contenute e rappresentate, a meno di comprenderla, cosa che non compete all'intelletto creato. Ogni intelletto creato, tuttavia, vedendo Dio, conosce tanti più effetti quanto più perfettamente e limpidamente ne vede l'essenza⁴⁶.

⁴⁰ Cfr. C. Trottmann, *La vision béatifique* cit., p. 361: «De la vision de l'essence de Dieu à celle des ses idées».

⁴¹ Guglielmo Alnwick, *Quodl.*, q. 10, ed. Ledoux cit., p. 589: «Sic igitur teneo quantum ad conclusionem principalem quod nullus intellectus creatus videns Deum potest videre omnia nec infinita quae Deus videt»; cfr. inoltre *ivi*, p. 585.

⁴² Cfr. *ivi*, p. 589.

⁴³ Cfr. C. Trottmann, *La vision béatifique*, cit., p. 363.

⁴⁴ Guglielmo Alnwick, *Quodl.*, q. 10, ed. Ledoux cit., pp. 589-590.

⁴⁵ Cfr. Dionigi Areopagita, *De divinis nominibus*, 7, 2, PG 3, col. 869B, ed. B. R. Suchla, in *Corpus Dionysiacum*, 2 voll., Berlin-New York 1990-1991, I, p. 196.

⁴⁶ Guglielmo Alnwick, *Quodl.*, q. 10, ed. Ledoux cit., p. 590: «res cognoscuntur in essentia Dei magis sicut effectus cognoscuntur in causa et per causam quam sicut res cognoscuntur in speculo, et ideo non oportet quod videns essentiam divinam videat omnia in ipsa contenta et representata nisi comprehendat eam, quod non convenit intellectui creato; sed quilibet intellectus creatus videndo Deum tanto plures effectus cognoscit quanto perfectius et limpidius eam videt».

La rappresentazione degli oggetti che, secondo il modello ‘speculare’, il medio conoscitivo determina corrisponderebbe così a una rappresentazione formale, in cui la similitudine rappresentante riproduce formalmente la realtà rappresentata. L'altra modalità di rappresentazione sarebbe invece virtuale, dove la perfezione della realtà rappresentata è offerta soltanto virtualmente, cioè nella misura in cui si conosce (soltanto) la rappresentazione della realtà rappresentata. L'essenza di Dio sarebbe pertanto un rappresentativo virtuale non formale (*repraesentativum virtuale non formale*), qual è la causa nei confronti degli effetti che essa produce⁴⁷. È così escluso l'*aut-aut* caratteristico della visione mediata da un rappresentativo formale («videt omnia... aut nullum»), perché la visione dell'essenza divina da parte del beato *non* implica la visione totale degli oggetti da essa rappresentati⁴⁸.

Tuttavia, questa prima soluzione, che fonda l'ampiezza estensionale della visione degli oggetti secondari (*tanto plures*) sulla qualità intensionale della visione dell'essenza (*quanto perfectius*) – che avevamo già visto all'opera in Tommaso⁴⁹ – non soddisfa pienamente Guglielmo, dal momento che gli sembrerà inadeguata a tematizzare la corrispondenza tra la presenza attuale e distinta delle realtà nell'essenza divina e la loro rappresentazione anch'essa distinta:

Non mi sembra che questa modalità sia pienamente adeguata, l'essenza divina infatti, sia come rappresentativo virtuale, sia come formale, sia cioè che rappresenti come causa, sia come specchio, sia inoltre che gli oggetti in essa rappresentati siano uniti, sia che vi si distinguano in qualche modo, tuttavia contiene tutte le diverse realtà non in modo confuso e in potenza, ma distintamente e in atto. E così, le rappresenta distintamente come se in essa fossero distinte come le immagini in uno specchio, e come se fosse un oggetto rappresentativo formale, perché, in qualunque modo le diverse realtà vi risplendono, essa le indica in un modo più espressivo rispetto a qualunque altra similitudine⁵⁰.

A ciò si aggiunga – prosegue – che gli oggetti che l'essenza divina rappresenta si offrono all'intelletto umano non solo *distincte*, ma anche *indifferenter et aequaliter*, cioè con il medesimo grado di chiarezza rappresentativa. Perciò, di nuovo, occorrerà ammettere che l'intelletto beato vedrà tutte le realtà o, per assurdo, non ne vedrà nessuna⁵¹. Né del resto sarebbe sufficiente ribattere che, pur ammettendo che l'essenza divina rappresenti *indifferenter et aequaliter* ogni altra realtà, l'intelletto creato non sia tuttavia in grado di coglierla nel modo in

⁴⁷ Ivi, p. 590.

⁴⁸ Ivi, p. 591.

⁴⁹ Cfr. ivi, p. 560.

⁵⁰ *Ibid.*: «Sed non videtur mihi quod ille modus omnino sufficiat, nam divina essentia, sive sit repraesentativum virtuale, sive formale, sive repraesentet ut causa, sive ut speculum, sive etiam repraesentata in ipsa uniantur, sive aliquo modo distinguantur, tamen verum est quod non confuse et potentialiter sed distincte et actualiter omnia alia continet, et ita distincte ea repraesentat sicut si essent in ea distincta sicut imagines in speculo et sicut si esset obiectum repraesentativum formale, quia quocumque modo alia relucet in ea, expressius indicat quamlibet rem quam similitudo aliqua alia ipsius rei».

⁵¹ Cfr. ivi, pp. 591-592.

cui essa la rappresenta, in quanto per natura esso conosce prima ciò che è più manifesto (*manifestiora*)⁵². Anche in questo caso, però, attribuire questo limite all'intelletto umano non costituisce una ragione sufficiente per sostenere che l'intelletto del beato sia incapace di conoscere tutte le realtà presenti all'essenza divina. Sebbene infatti esso conosca prima gli oggetti più manifesti, ciò non si verifica nel caso della rappresentazione 'prodotta' dall'essenza divina («ipsa non repraesentat quaedam clarius, quaedam obscurius») ⁵³, anzitutto perché si deve riconoscere una corrispondenza tra la qualità della sua rappresentazione e la qualità della visione («si aequae clare repraesententur, aequae clare videntur») ⁵⁴.

Ora, la seconda via che Guglielmo individua per risolvere la questione, e dimostrare così che non ogni realtà presente nell'essenza divina sia conosciuta per ciò stesso anche dall'intelletto del beato, fa ricorso alla volontà divina:

c'è un altro modo di sostenere che, anche se tutte le realtà risplendano parimenti nell'essenza divina, tuttavia, poiché questa le presenta liberamente, può presentarle all'intelletto alcune in modo determinato e non altre. Essa è infatti uno specchio volontario: «se vuole si fa vedere, se non vuole non si fa vedere» – come afferma Agostino, in *La visione di Dio* –, e dunque, come Dio si mostra a chi vuole, così mostra in sé ciò che vuole⁵⁵.

Guglielmo prende le distanze anche da questa interpretazione dell'essenza divina quale *speculum voluntarium*: la volontà di rappresentare alcune realtà e occultarne altre costituirebbe una deroga all'infinita perfezione di Dio⁵⁶. D'altronde, se anche si leggesse il concorso della volontà divina come una sorta di influenza orientativa dell'atto di visione solo verso determinati oggetti⁵⁷, la soluzione si dimostrerebbe ancora una volta insoddisfacente: non si può infatti ammettere un'influenza 'selettiva' di Dio sugli oggetti secondari della visione beatifica, perché tale visione termina direttamente all'essenza divina e, soltanto

⁵² Cfr. *ivi*, p. 592.

⁵³ Cfr. *ivi*, pp. 592-593.

⁵⁴ *Ivi*, p. 593; cfr. inoltre pp. 593-594 per le altre quattro motivazioni addotte. Sulla *claritas* che caratterizza la *visio Dei*, cfr. M. Dyckmans, *Le dernier sermon de Guillaumed'Alnwick*, «Archivum Franciscanum Historicum», 63, (1970), pp. 259-279: p. 278: «Anime [...] sancte, per visionem anime Christi, sicut per distinctam similitudinem, vident illum clare non obscure, distincte non confuse. Ergo anime sancte, a corporibus exute, modo vident Deum clare». Cfr. C. Trottmann, *La vision béatifique* cit., pp. 363-537 e p. 543. L'attribuzione di questo sermone a Guglielmo è stata messa in dubbio, in particolare, da Annaliese Maier, cfr. A. Maier, *Schriften Daten und Personen aus dem Visio-Streit unter Johann XXII*, «Archivum Historiae Pontificiae», 9, (1971), pp. 143-186: pp. 171-174.

⁵⁵ Guglielmo Alnwick, *Quodl.*, q. 10, ed. Ledoux cit., p. 594: «Est autem aliud modus dicendi quod, licet omnia aequaliter reluceant in divina essentia, tamen quia offert ea libere, potest offerre intellectui aliqua de ipsis determinate et non alia; est enim speculum voluntarium, nam «si vult videtur, si non vult non videtur», ut dicit Augustinus, De videndo Deum, et sicut Deus ostendit se cui vult, ita in se ostendit quae vult»; cfr. Agostino di Ippona, *Epistola 147*, 6, 18 (*De videndo Deo*), *PL* 33, 603, ed. A. Goldbacher, in *Id.*, *Epistulae (ep. 124-184A)*, F. Tempski, G. Freytag, Vindobonae-Lipsiae 1904 (CSEL 44), p. 289, 17.

⁵⁶ Cfr. Guglielmo Alnwick, *Quodl.*, q. 10, ed. Ledoux cit., p. 594.

⁵⁷ *Ivi*, pp. 594-595.

in virtù di questa (*per unam rationem*), agli oggetti – *indifferenter et aequaliter* – ivi rappresentati⁵⁸.

Questi rilievi critici conducono Guglielmo a formulare una terza e ultima via, che si rivelerà agli antipodi rispetto alla prima⁵⁹:

le realtà create e creabili risplendono naturalmente nell'essenza divina più come immagini in uno specchio che come gli effetti in un principio efficiente, perché Dio conosce in sé stesso tutte le cose, ma non anzitutto come in una causa: Dio conosce sé stesso secondo una ragione assoluta prima che secondo la ragione relativa di una causa⁶⁰.

Secondo la distinzione di istanti di natura o di ragione (*signa naturalium rationis*), già cari a Duns Scoto e, prima ancora, a Enrico di Gand⁶¹, l'istante in cui Dio conosce sé stesso non come causa, ma, in assoluto, come perfezione infinita, è il medesimo in cui egli conosce tutte le perfezioni create immanenti alla sua essenza⁶². In quell'unica ragione assoluta secondo la quale Dio conosce perfettamente sé stesso, cioè la sua essenza, egli rappresenta come in uno specchio (*sicut in speculo*) privo di imperfezioni (*sine macula*) tutto ciò che in essa virtualmente risplende. L'intelletto creato però, a causa della sua finitezza, pur scorgendo in essa tutte le perfezioni, le potrà comprendere soltanto diacronicamente (*alia post alia*):

L'essenza divina secondo un'unica ragione infinita rappresenta, offre ed esprime tutto ciò che virtualmente risplende in essa, come uno *specchio senza macchia* in cui splendono le perfezioni di tutte le creature. L'intelletto beato creato, però, come si è mostrato in precedenza, non può comprenderle tutte nello stesso tempo: infatti, sperimentiamo in noi che comporta una potenza maggiore conoscere in una realtà molte cose insieme, e con la stessa chiarezza, piuttosto che conoscerne meno. Per questo, tale intelletto, a motivo della sua finitezza, conosce un numero finito di cose, ma poiché queste risplendono tutte nell'essenza divina come in uno specchio, il beato può conoscere nel Verbo tutto ciò che vuole, ma non tutto contemporaneamente. Pertanto, per la limitatezza della sua potenza conosce soltanto un numero finito di cose, ma per la libertà di rivolgersi a tutto ciò che splende nell'essenza divina, può conoscere tutto ciò che vi risplende una cosa dopo l'altra⁶³.

⁵⁸ Ivi, p. 595.

⁵⁹ Ivi, p. 596: «Ideo videtur mihi aliter dicendum, et quasi modo contrario primo modo».

⁶⁰ Ivi, p. 596: «res creatae et creabiles relucunt naturaliter in essentia divina magis sicut imagines in speculo quam sicut effectus in principio effectivo, quia Deus cognoscit omnia in se ipso, non autem primo sicut in causa, quia prius cognoscit Deus se ipsum secundum rationem absolutam quam respectivam alicuius causae». Cfr. inoltre ivi, p. 580.

⁶¹ Cfr., per esempio, Duns Scoto, *Ordinatio, Prologo*, pars 3, qq. 1-3, n. 200, in Id., *Opera Omnia*, ed. Commissione Scotista, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1950, p. 135; Enrico di Gand, *Quodlibet*, X, q. 7, ed. R. Macken, in Id., *Opera Omnia*, Leuven University Press, Leuven-Leiden 1981, XIV, p. 189, 42-45.

⁶² Cfr. Guglielmo Alnwick, *Quodl.*, q. 10, ed. Ledoux cit., p. 596.

⁶³ Ivi, p. 597 «Ergo [essentia] divina per rationem unam infinitam repraesentat et offert et exprimit omnia quae virtualiter relucunt in ea, *tamquam speculum sine macula* in quo splendent omnes perfectiones creaturarum omnium. Intellectus autem creatus et beatus non potest simul omnia illa comprehendere, ut praecostensum est, quia experimur in nobis quod maioris virtutis

Non è ben chiaro, tuttavia, in che senso sia impossibile vedere *simul*, ma solo *successive*, tutte le immagini riflesse in uno specchio, a meno ovviamente di ipotizzare una superficie riflessiva talmente ampia da impedire che lo sguardo possa abbracciarla tutta contemporaneamente («nisi comprehendat virtutem repraesentativa speculi»). E in effetti sembra corretto cogliere in questa linea il senso di tale similitudine:

Se in uno specchio sono riflesse molte immagini, chi guarda lo specchio non vede tutte le immagini ivi riflesse, a meno che *comprenda* la potenza rappresentativa dello specchio; egli può tuttavia voltarsi a vedere qualunque immagine che sia riflessa nello specchio⁶⁴.

Guglielmo sottolinea dunque molto chiaramente come la possibilità di *conoscere* una molteplicità di intelligibili mediante un'unica *ratio cognoscendi*, non implica né una *conoscenza* sincronica di tale molteplicità, né – come già ampiamente ribadito – una *comprensione* della potenza rappresentativa⁶⁵. D'altra parte, nemmeno varrebbe obiettare che questa visione diacronica sarebbe impossibile in ragione dell'unità/unicità di questo atto di visione⁶⁶. L'unità/unicità della visione beatifica infatti è garantita dall'immutabile permanere dell'essenza divina, oggetto primo della visione e *ratio cognoscendi* di tutti quelli secondari⁶⁷. Si può allora concludere che, per Guglielmo di Alnwick, la conoscenza di un oggetto intensivamente infinito quale l'essenza divina non implica la possibilità per l'intelletto creato di conoscere *simul* tutti gli infiniti oggetti che risplendono nell'essenza divina stessa. Essa sola possiede la *ratio unius intelligibilis* e, in quanto tale, eccede sì, ma in misura minore – non già «in perfectione», ma «in proportione intelligibilis ad intellectum»⁶⁸ –, la capacità dell'intelletto creato rispetto all'infinità degli oggetti da essa rappresentati, la cui totalità simultanea e sincronica sfugge invece alle prese di quest'ultimo.

Davide Riserbato
Università Cattolica del Sacro Cuore
✉ davide.riserbato@unicatt.it

est intelligere plura simul et aequae clare in aliquo uno quam intelligere pauciora, ideo talis intellectus propter sui finitatem intelligit finita; sed quia omnia relucet in essentia divina sicut in speculo, ideo beatus potest intelligere in Verbo quaecumque sibi placuerint, sed non omnia simul. Propter ergo finitatem virtutis intelligit tantum finita, sed propter libertatem in convertendo se ad quodcumque splendens in essentia divina, potest intelligere quodlibet relucens in ea et alia post alia»; (*corsivo mio*).

⁶⁴ *Ibidem*: «Si in aliquo speculo resultarent multae imagines, non oportet quod videns speculum videat omnes imagines ibi resultantes, nisi *comprehendat* virtutem repraesentativam speculi; potest tamen convertere se ad videndum quaecumque imaginem in speculo resultantem» (*corsivo mio*).

⁶⁵ Cfr. *ivi*, p. 597.

⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 599.

⁶⁷ *Ivi*, p. 602: «manente ratione videndi eadem numero et eodem modo praesente intellectui, manet visio eadem; sed quantumcumque creaturae successive obiciantur, sive aliquando cognoscantur et aliquando non ab intellectu beati, semper essentia divina, quae est ratio cognoscendi alia, est eodem modo praesens intellectui beati».

⁶⁸ *Ivi*, p. 605. È la risposta all'argomento *contra*, cfr. *ivi*, p. 553.

Articoli/7

Union mystique et béatitude dans le De calculo de Ruusbroec

Christian Trottmann  0000-0002-2352-4507

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 05/04/2021. Accettato il 03/12/2021.

MYSTICAL UNION AND BEATITUDE IN RUUSBROEC'S *DE CALCULO*

Do the last chapters of *The Ring or the Shining Stone* show an effort by the author to justify his orthodoxy just after the Constitution *Benedictus Deus*? Does Gerson's critique rather have the decretal of 1311 in mind, as André Combes claims? This article takes up the question afresh and shows that it is rather an amalgam of the two bulls, which in no way affects the Brabant master's conception of mystical union, which is perfectly orthodox and subtly Trinitarian. He by the way criticised the Begards, to whom Gerson and Combes tried to assimilate him, as well as their Eckhartian source. The indistinction of enjoyment in no way reduces the difference of essences, nor that of the divine persons. Each blessed creature thus receives in the union without confusion its true identity inscribed on the calculus, in the eternal face to face.

Le rayonnement de la mystique de Jan van Ruusbroec est considérable¹ et pourtant, sa doctrine fut suspectée dans un premier temps par le chancelier Jean

¹ Cf. A. Ampe, *Jean Ruusbroec*, dans *Dictionnaire de spiritualité*, t. VIII, Paris 1974, col. 659-697; Id., *De mystieke leer van Ruusbroec over den zieleopgang*, Tiel 1957, Id., *Ruusbroec: Traditie en werkelijkheid*, Anvers 1975; P. Mommaers et N. de Paepe (éds.), *Jan van Ruusbroec. The Sources, Content and Sequels of his Mysticism*, Leuven 1984; P. Verdeyen, *Ruusbroec l'admirable*, Paris 1990; R. Van Nieuwenhove, *Jan Van Ruusbroec, Mystical Theologian of the Trinity*, University of Notre Dame 2003; B. Beyer de Ryke, *Ruusbroec, en son temps et dans les siècles*, «Textyles», 28, 2005, p. 19-29; C.-H. Rocquet, *Ruusbroeck l'admirable*, Paris 2014; pour la bibliographie Cf. W. Schulz, *Jan (Johannes) van Ruysbroek (Ruusbroec, Rusbrochius) (1293-1381)*, dans le *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, version en ligne, Traugott Bautz [http://www.bautz.de/bbkl/], J. Alabaster et R. Faesen (éds.), *A companion to John of Ruusbroec*, Leiden-Boston 2014. Au-delà de la vie, de l'œuvre et des sources de Ruusbroec, les recherches ont porté majoritairement sur sa mystique dont la dimension trinitaire a été mise en avant dès les travaux de L. Reypens, *Ruusbroec's mystieke leer*, dans J. van Ruusbroec, *Leven-Werken*, Amsterdam 1931, p. 151-177 et P. Henry, *La mystique trinitaire du bienheureux Jean Ruusbroeck*, dans «Recherches de Science Religieuse», 40, 1951-52, p. 335-368 et 41, 1953, p. 51-75, tandis que Paul Mommaers s'en tient à une description phénoménologique dans *Waar naartoe is nu de gloed van de liefde? Fenomenologie van de liefdegemesenschap volgens de mysticus Ruusbroec*, Anvers 1973 et Krijn Elzard Bras propose une approche d'esprit protestant dans *Mint de minne. Eros en agape bij Jan Van Ruusbroec*, Kampen 1993. Pyong Wan Pak insiste sur le côté vernaculaire

Gerson et ultérieurement par Bossuet. Nous voudrions revenir ici sur son rapport à la Constitution *Benedictus Deus* par laquelle le Pape Benoît XII fixa la doctrine de la vision béatifique en vue d'explorer une lecture de sa conception de l'union mystique qui préserve son orthodoxie quant à la question de la vision de Dieu. Les traducteurs bénédictins des Œuvres de Ruusbroec se plaisent à reconnaître dans les derniers chapitres de *L'anneau ou la pierre brillante*, un effort de l'auteur pour justifier son orthodoxie au lendemain de la Constitution *Benedictus Deus*. Mais dans son imposant dossier consacré aux critiques de Ruusbroec par Gerson, Mgr. A. Combes² conteste cet élément de datation pour des raisons qu'il nous faudra examiner. En tout état de cause, les précisions doctrinales apportées par Ruusbroec dans le *De calculo*, venant compléter sa lutte contre les doctrines du libre esprit³ menée notamment dans *L'ornement des noces spirituelles*, sont de la première importance pour la réception ultérieure de son œuvre. Il prend ainsi sa distance avec une mystique qu'il considère comme fautive dans un contexte délicat puisque le procès d'Eckhart n'est pas loin. Mais s'il y a un impact de quelque décrétale du début du XIV^e siècle concernant la vision béatifique, sur la mystique brabantonne de Ruusbroec, en quoi consiste-t-il? S'agit-il seulement d'une précision de la différence entre la vision des bienheureux dans la patrie et les sommets de la contemplation ici-bas? Une telle précision n'en amène-t-elle pas une autre sur l'essence de l'union mystique à Dieu, ou plus précisément sur les rapports de l'essence et du sursensible dans l'union mystique? Cette précision doctrinale n'est-elle qu'une précaution prudente et passagère de la part de Ruusbroec, ou se retrouve-t-elle ailleurs dans son œuvre? Nous espérons que l'examen de ces quelques interrogations suscitées par la lecture de l'introduction au volume 3 de l'édition de Saint-Paul de Wisques et de sa contestation par André Combes pourra contribuer à préciser l'impact de la théologie de la vision béatifique élaborée progressivement par les maîtres scolastiques et finalement proclamée par Benoît XII sur la mystique de Ruusbroec.

et pratique de la théologie mystique de Ruusbroeck, dans *The Vernacular Mystical Theology of Jan Van Ruusbroec: Exploring Sources*, Boston 2008, alors que sa dimension systématique déjà développée par Ampe, est mise en avant par d'autres (Bras et surtout Rik Van Nieuwenhove *supra* et n. 30).

² A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, t. 2, Paris 1948, p. 102 sq.; Albert Ampe lui répond sur le plan doctrinal, *Ruusbroec: Traditie...*, cit., p. 66 sq. en faisant référence principalement à saint Thomas d'Aquin, mais il conviendra ici de revenir précisément, à la fois sur le contexte historique et doctrinal, dans la ligne de la mise au point sur la controverse par Kees Schepers dans son introduction à la traduction de Willem Jordaens du *De ornatu spiritualium nuptiarum Wilhelmo Jordani interprete*, éd. K. Schepers, avec Be. Desoer, trad. W. Jordaens, Turnhout 2004 (*Corpus christianorum. Continuatio Mediaevalis*, 207).

³ Sur le rôle contesté de Bloemaerdinne et celui des écrits de Marguerite Porette, Cf. P. Verdyen, *Essai de biographie critique*, dans P. Mommaers et N. de Paepe (éds.), *Jan Van Ruusbroec, The sources*, cit., p. 1-13, ainsi que les mises au point de J. Alabaster et R. Faesen (éds.), *A Companion to John of Ruusbroec*, cit., p. 52 sq. Il est aujourd'hui établi que Ruusbroec, sans être le pourfendeur d'hérétiques décrit par Pomerius, a lutté tout au long de sa vie contre ceux qui prétendaient se passer de l'Église et de ses sacrements. Cf. par exemple R. Van Nieuwenhove, *Jan Van Ruusbroec, Mystical Theologian...*, cit., p. 161, citant comme nous le ferons plus loin le *Livre de la plus haute vérité*.

1. D'une Décrétale l'autre: De Ruusbroec à Gerson et retour

Rappelons tout d'abord l'essentiel du contexte historique et du contenu doctrinal de la constitution *Benedictus Deus* proclamée en 1336 par le Pape Benoît XII. Celle-ci vient mettre un terme à la controverse déclenchée par son prédécesseur, Jean XXII. Formé au droit canonique, il considérait qu'une même cause ne saurait être jugée deux fois et avait prétendu que les âmes des saints ne pourraient voir Dieu avant le jugement dernier⁴. La constitution proclamée par son successeur affirmait au contraire que:

Toutes (les âmes) aussitôt après leur mort et l'expiation susdite pour celles qui avaient besoin de cette expiation, même avant la résurrection de leur corps et le jugement général, et cela depuis l'Ascension de Jésus Christ notre Sauveur, sont et seront au ciel, au Royaume des cieus, et au céleste paradis avec le Christ admises dans la société des anges; et depuis la mort et la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, elles ont vu, voient et verront la divine essence d'une vision intuitive et même faciale, sans aucune créature dont la vue s'interpose, mais immédiatement, grâce à la divine essence qui se manifeste elle-même à nu, clairement et ouvertement. En outre, par le fait même de cette vision, les âmes de ceux qui sont déjà morts jouissent de la divine essence, et par le fait même de cette vision et de cette jouissance, elles sont vraiment bienheureuses et possèdent le repos et la vie éternelle...⁵

De ce passage central de la constitution de Benoît XII, nous retiendrons trois points. Son but principal est de définir le moment de la vision béatifique: immédiatement après la mort pour les âmes suffisamment purifiées ou après le temps de purgatoire requis pour les autres; en tout état de cause avant le jugement dernier. Est assumé au passage l'héritage de la condamnation de 1241-44 et de l'abondante réflexion théologique produite depuis par les maîtres sur l'objet et la modalité de la vision des bienheureux: celle-ci porte sur l'essence même de Dieu et elle est sans intermédiaire créé. Enfin, la béatitude véritable requiert non seulement l'acte intellectuel de vision, mais aussi la jouissance de la volonté qui s'ensuit. Les disputes qui se poursuivirent jusqu'à la fin du XIVe siècle et conduisent Gerson à faire consister la béatitude en ces deux actes, opposaient volontarisme et intellectualisme depuis la naissance de l'université parisienne dans les années 1230, et étaient devenues particulièrement virulentes à partir de la querelle des *Correctoires* au cours des années 1270. Nous ne trouvons certes aucune allusion explicite de Ruusbroec à la constitution proclamée par Benoît XII. Pouvons-nous pour autant en conclure que son influence est totalement absente des derniers chapitres du *De calculo*? Avant d'interroger le texte à ce sujet rappelons l'argumentation de Mgr. Combes.

⁴ Cf. M. Dykmans, *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*, Rome 1973 et Ch. Trottmann, *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, «Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome», 289, 1995.

⁵ Nous citons ici la traduction du *DTC*, en y pratiquant éventuellement quelques modifications de détail. X. Le Bachelet, *Benoît XII*, dans *DTC*, II, 1, 1932, col. 658.

1.1 D'une illusion rétrospective à l'autre

Elle concerne avant tout Gerson qui oppose à Ruusbroec, sans la nommer, une décrétale concernant la vision béatifique. Les lecteurs érudits de Gerson y ont presque unanimement reconnu *Benedictus Deus*. Pourtant, Mgr. A. Combes fait justement remarquer que la doctrine reprochée par Gerson à Ruusbroec avait déjà été condamnée en 1311 au concile de Vienne. Ce serait donc la clémentine *Ad nostrum* qui serait en fait évoquée implicitement par Gerson. L'argument de datation qui voudrait que le *De ornatu* soit antérieur à *Benedictus Deus* tandis que le *De calculo* lui serait postérieur semble tomber dès ce premier coup asséné par l'argumentation de Mgr. A. Combes, ce que confirment les datations plus récentes⁶. Avant d'en reprendre l'examen de plus près, rappelons ici que la clémentine de 1311 visait les Bégards, dont Gerson, non sans quelques nuances rapprochait la doctrine de celle qu'il dénonçait chez Ruusbroec. Sur les huit articles condamnés en 1311, les trois premiers concernent l'ascèse et l'obéissance à l'Église, les trois derniers, la morale et la piété eucharistique. Mais au cœur de cette condamnation, nous trouvons deux articles relatifs à la vision béatifique dont voici la traduction:

Toute nature intellectuelle est naturellement bienheureuse en elle-même, et l'homme n'a pas besoin de la lumière de gloire pour s'élever à la vision et à la jouissance béatifique de Dieu⁷.

De ces propositions condamnées, nous retiendrons en particulier trois points: la condamnation d'une assimilation hâtive des plus hauts degrés de la contemplation ou de l'union *in via* à la béatitude *in patria*; celle du refus naturaliste du *lumen gloriae*; mais aussi le caractère très allusif de l'évocation d'une distinction des opérations constitutives de la béatitude (vision et jouissance). Nous pouvons maintenant revenir à l'argumentation de Mgr. A. Combes. Commençons d'abord par deux arguments de poids. La constitution *Benedictus Deus* ne concernerait que le moment de la vision béatifique, non son contenu ou sa modalité. Ainsi que nous l'avons souligné par ailleurs⁸, le rôle du *lumen gloriae* y semble oublié, ce qui permet à Mgr. Combes d'écrire:

Ne pouvant croire que Ruusbroec ait écrit sa troisième partie après la constitution *Benedictus Deus* et sans en tenir compte, on a considéré cette impossibilité morale comme la preuve que la *Gheestelike Brulocht* fut écrite avant 1336. Seuls à ma connaissance, Mgr. Vernet et M. Jordan ont su résister à la contagion. Si l'on s'en tient à cette *Epistola I*, il faut leur donner raison. D'abord parce que la formule qu'emploie ici Gerson ne correspond pas au texte de Benoît XII: ni *beatitudo* ni *lumen gloriae*

⁶ Sur la datation des œuvres de Ruusbroeck, Cf. H. Kienhorst et M. M. Kors, *De chronologie van Ruusbroecks werken volgens de Groenendaalse codex*, dans «Ons Geestelijk Erf», 75, 2001, p. 69-101 et le Chapitre de John Alabaster et Rob Faesen sur la vie et les œuvres du maître Brançon dans *A companion to John of Ruusbroec*, cit., p. 47. sq.

⁷ Clémentine, *Ad Nostrum*, trad. F. Vernet, article *Bégards...*, dans *DTC*, II, 1, 1932, col. 532.

⁸ Cf. Ch. Trottmann, *La vision béatifique*, cit., p. 808-809.

ne paraissent dans *Benedictus Deus*. Rien d'étonnant: ce n'est pas la béatitude ou ses constitutifs formels que ce document entend définir, mais seulement l'état des âmes avant le jugement dernier. Ensuite parce que Gerson parlera plus loin d'une décrétale et précisera qu'elle était dirigée contre les Bégards, et tout particulièrement contre leur conception de la béatitude. Or tout invite à penser que ces deux références portent sur le même document. Mais la constitution *Benedictus Deus*, on le sait assez, répondait à de tout autres questions⁹.

Tout en concédant à ce premier argument l'oubli du *lumen gloriae* dans *Benedictus Deus*, nous lui opposons toutefois que la question du temps de la vision n'est pas totalement indifférente à la critique de Gerson envers Ruusbroec. Entre la prétention des Bégards à atteindre la béatitude en cette vie et la tendance de Jean XXII à renvoyer la vision béatifique définitive après le jugement dernier, la constitution *Benedictus Deus* apparaît comme une position sagement médiane. Par ailleurs nous avons rappelé d'emblée (et suffisamment montré par ailleurs) comment la constitution de Benoît XII assumait en son texte même un siècle de réflexion scolastique sur le contenu et la modalité de la vision béatifique.

Le second argument de poids de Mgr. A. Combes est que précisément, le lien entre union mystique, béatitude et *lumen gloriae* est déjà présent dans la clémentine de 1311. Ce serait donc elle que Gerson opposerait à Ruusbroec. De fait la référence de Gerson à cette clémentine est aisément reconnaissable dans les dernières pages de l'*Epistola ad Bartholomaeum*¹⁰. Ce sont explicitement les Bégards qui sont visés, mais il ajoute que ce texte canonique considère déjà la béatitude comme constituée de deux actes. Or ce second recours de Gerson à l'autorité de droit canonique est rapproché du passage du début de la lettre où celle-ci fait office de «document-massue»¹¹.

Le principal enjeu doctrinal de cet «argument massue» semble donc bien pour Gerson la précision canonique de la dualité des actes constituant la béatitude éternelle. Or celle-ci n'est explicite dans aucune des deux décrétales citées. À peine évoquée par la condamnation de 1311, elle reste encore implicite dans la bulle de 1336. En revanche, lus à la lumière des débats scolastiques entre les docteurs antérieurs, mais aussi postérieurs à la définition dogmatique de Benoît XII, ces documents paraissent annonceurs du compromis entre volontarisme et intellectualisme qui semble acquis à l'époque de Gerson. Cela donne lieu entre ces deux arguments sinon à une hésitation, du moins à une précision de Mgr. A. Combes:

⁹ A. Combes, *Essai sur la critique...*, t. 2, cit., p. 103-104.

¹⁰ «Erant autem de secta Begardorum quae olim per ecclesiastica decreta damnata est. Erat sicut existimo auctor iste proximus eorum temporis, potuitque fieri ut contra suam imaginationem de beatifica visione, vel contemplativa, quae forte tunc sibi communis erat cum multis, decretalis expresse condita sit, constituens beatitudinem in duobus actibus», J. Gerson, *Epistola ad Bartholomaeum*, A. Combes éd., *Essai sur la critique...*, t. 1, Paris 1945, p. 628, l. 1-7.

¹¹ «Verum alia potior est ratio quae me ita sentire compellit. Siquidem tertia pars ejusdem libri prorsus repudianda respiciendaque est, tamquam vel male explicata, vel plane abhorrens et discrepans a doctrina sana doctorum sanctorum qui de nostra beatitudine locuti sunt. Nec stat cum determinatione expressa decretalis ponentis beatitudinem nostram consistere in duobus actibus, visione et fruitione scilicet cum lumine gloriae.» Id., *ibid.*, p. 618, l. 4-10.

On ne doit pourtant pas négliger d'observer que lorsque, vers la fin de sa vie, Gerson rappellera la doctrine officielle de la Béatitude, c'est la constitution *Benedictus Deus* qu'il citera expressément et qu'il découvrira en ses pages la preuve que l'Église enseigne une doctrine de la béatitude où les deux actes de vision et de fruition sont requis. Résulterait-il de ce fait que dans son *Epistola I*, c'est également à la constitution *Benedictus Deus* qu'il se référerait déjà? Non, sans doute, car les différences sont trop accusées pour que cette réduction s'impose ou soit même plausible. Dans le *Collectorium super Magnificat*, en effet, Gerson ne se préoccupe ni des Bégards ni du *lumen gloriae*. Or ces deux points ont la valeur de critères différentiels qui obligent à écarter la constitution *Benedictus Deus* au profit de la clémentine *Ad nostrum* comme source de Gerson en son *Epistola I ad Bartholomaeum*¹².

Tout se passe donc comme si historiens et éditeurs avaient été victimes d'une cascade de ce que Bergson appelait «illusions rétrospectives». Dans son *Collectorium super Magnificat*, Gerson voit en la Bulle *Benedictus Deus* l'autorité permettant de fonder la dualité des actes béatifiants. Elle éclipse donc la vraie référence à la clémentine *Ad nostrum* dans l'*Epistola I*. Cette première illusion rétrospective gersonienne conduit les éditeurs de Ruusbroec à une seconde: l'évocation du thème de la clarté des saints et de la différence entre leur vision *in patria* et toute contemplation *in via* dans le *De calculo*, alors que ce thème était absent du *De ornatu*, induit les éditeurs de Ruusbroec à faire passer entre ces deux œuvres le glaive dogmatique de la constitution proclamée par Benoît XII en 1336.

L'hésitation même de Mgr. A. Combes nous semble porter en elle-même la possibilité d'une contestation de sa critique aux éditeurs de Ruusbroec. Car on est en droit de se demander si Gerson lui-même ne fut pas victime de cette illusion rétrospective. Plus exactement, dès l'*Epistola I*, le théologien n'a-t-il pas en tête une synthèse des deux décrétales dont il ne cite aucune précisément? Cette synthèse théologique peut être ainsi formulée: la première affirme la nécessité du *lumen gloriae*, excluant toute union naturelle avec Dieu pouvant être le fait d'une faculté dont l'acte dépasserait ceux de l'intelligence et de la volonté. Ces actes sont donc tous deux requis pour la béatitude ainsi que l'indique la seconde décrétale, précisant ainsi ce que suggérerait la première. Gardons à l'esprit ce trait caractéristique de la *Théologie mystique* de Gerson voulant que ce soit non par une confusion des essences, mais par les actes suprêmes de son intelligence pure et de sa syndérèse que la créature rationnelle opère son retour contemplatif vers Dieu¹³.

¹² A. Combes, *Essai sur la critique...*, t. 2, cit., p. 104.

¹³ Certes, nous risquons encore d'être victime d'une illusion rétrospective en projetant sur le Gerson de l'*Epistola I* une conception de la mystique qui est le fruit d'une lente évolution ponctuée par bien des crises. Cette évolution est indéniable et amène d'ailleurs un adoucissement du jugement de Gerson à l'égard de Ruusbroeck, comme l'a magistralement montré Mgr. A. Combes. Pour autant, devons-nous penser que Gerson n'avait pas perçu d'emblée l'opposition radicale à toute tendance panthéiste d'une conception de la béatitude comme acte? L'évolution de la conception gersonienne de la mystique se poursuit d'ailleurs bien au-delà de la synthèse promue par sa *Théologie mystique* mettant en avant le rôle des deux facultés. La place de la syn-

Dans ces conditions la question devient: à partir de quand l'amalgame théologique des deux décrétales fut-il opéré dans l'esprit de Gerson, mais aussi de ses confrères? La perspicacité de la plupart d'entre eux nous inciterait à dire immédiatement¹⁴. Dans cette perspective, si l'objection de Mgr. Combes garde sa force quant à la datation des ouvrages de Ruusbroec, la présence même du rapprochement entre le thème de la vision béatifique et celui de la contemplation dans le *De calculo* offre un intérêt doctrinal de premier ordre. Quittant ainsi le domaine de l'argumentation historique en direction de la réflexion philosophique, nous substituerons donc à la question: les derniers chapitres de l'*Anneau ou la pierre brillante* sont-ils écrits sous la pression de la Bulle *Benedictus Deus?*", celle plus fondamentale: quel est l'impact de la théologie de la béatitude sur la mystique de Ruusbroec?

1.2 D'une illusion rétrospective à l'autre: retour de Gerson à Ruusbroec

Tout en nous gardant d'une nouvelle illusion rétrospective dont l'évidence serait cette fois flagrante, rappelons avant de revenir au texte de Ruusbroec la teneur principale des reproches théologiques que lui opposait le chancelier de l'Université de Paris. Rapprochant comme nous l'avons vu le *De ornatu* de la mystique hétérodoxe des Bégards, le chancelier faisait à la dernière partie de ce livre essentiellement un reproche. L'âme du contemplatif cesserait d'exister dans son genre propre d'être lorsqu'elle est absorbée en Dieu et y rejoindrait l'être idéal qu'elle avait de toute éternité dans l'essence divine¹⁵. Il assimilera plus tard cette doctrine qu'il entend lire chez Ruusbroec au panthéisme formel d'Amaury de Bène, condamné dès le début du XIIIe siècle¹⁶. Mais à part cette condamnation

dérègle en particulier est ensuite abandonnée au profit d'une psychologie trinitaire d'inspiration augustinienne. Cf. M. Vial, *Jean Gerson, théoricien de la théologie mystique*, Paris 2006.

¹⁴ Cf. en guise d'exemple, la dextérité avec laquelle l'auteur du traité anonyme *De visione Beata* dirigé contre Annibal de Ceccano durant la controverse déclenchée par Jean XXII manie à la fois références scripturaires, théologiques et canoniques, assimilant sans délai tout nouveau document. Cf. M. Dykmans, *Pour et contre Jean XXII en 1333, Deux traités avignonais sur la vision béatifique*, Cité du Vatican, Bibliotheca Apostolica Vaticana 1975.

¹⁵ «Imaginatür enim, sicut scripta sonant, quod anima tunc desinit esse in illa existentia quam prius habuit in proprio genere, et convertitur seu transformatur et absorbetur in esse divinum et in illud esse ideale defluit quod habuit ab aeterno in essentia divina.», J. Gerson, *Epistola ad Bartholomaeum*, A. Combes éd., *Essai sur la critique...*, t. 1, cit., p. 618, l. 17- 619, l. 1.

¹⁶ «Fuerunt enim qui dicerent spiritum rationalem, dum perfecto amore in Deum fertur, deficere penitus a se, ac reverti in ideam propriam quam habuit immutabiliter ac aeternaliter in Deo, juxta illud Johannis: «Quod factum est in ipso vita erat». Dicunt ergo quod talis anima perdit se et esse suum, et accipit verum esse divinum, sic quod jam non est creatura nec per creaturam videt aut amat Deum, sed est ipse Deus. Hanc insaniam voluerunt aliqui trahere ex verbis Bernardi in Epistola ad fratres carthusienses de Monte Dei. Hanc autem nisis fuit ponere Almaricus haereticus ab Ecclesia condemnatus, quem propterea Augustinus inter haereticos nominavit et numeravit. Hanc et nisis est renovare auctor tractatus illius cujus titulus est *De Ornatu spiritualium nuptiarum...*», Id., *Mystica Theologia*, Cons. 41., A. Combes éd., *Essai sur la critique...*, t. 1, cit., p. 666-669. Sur la doctrine amauricienne et son contexte, Cf. G.-C. Capelle, *Autour du Décret de 1210: III. Amaury de Bène, étude sur son panthéisme formel*, Paris 1932. Sur le procès contre les Amauriciens, J. M. Thijssen, *Master Amalric and the almaricians:*

contemporaine des toutes premières interdictions d'Aristote à l'Université de Paris, dénichée d'ailleurs plus tard dans la *Mystica Theologia*, le chancelier ne trouve, au moment où il répond à Barthélémy Clantier, aucun texte canonique visant le point de noétique précis qu'il incrimine.

Il avoue même qu'il n'a jamais rencontré aucun texte de théologien qui envisageât cette théorie, voire dans ses objections¹⁷. Aussi est-ce la doctrine de la vision béatifique qu'il lui oppose, car elle a fait l'objet de définitions doctrinales. Ruusbroec accorderait aux contemplatifs *in via* un mode d'union à Dieu que tout théologien doit refuser même aux bienheureux *in patria*. Dieu en effet n'est pas leur acte de vision et d'amour, de plus la lumière de gloire dans laquelle il est atteint reste créée. Mgr. A. Combes s'étonne de cette méthode du théologien. Cherchant à condamner, il devrait aller fouiller en un terrain voisin de la mystique, celui de la vision béatifique les textes canoniques faisant autorité¹⁸. Faut-il vraiment s'en étonner? Si en effet il ne se trouve aucun maître parisien pour défendre, ni même envisager une telle théologie de la mystique, c'est tout naturellement que le chancelier va être amené à la rapprocher de celle des Bégards. On sait qu'il n'identifie pas absolument la thèse développée dans la troisième partie du *De Ornatu* et celles condamnées en 1311 à Vienne. Mais il les rapproche naturellement: vue de Paris, une telle conception de l'union à Dieu doit être située dans son contexte, et c'est ce que fait Gerson, non sans nuances, dès la première lettre à Barthélémy. Or précisément, la clémentine *Ad nostrum* reprochait aux Bégards de prétendre atteindre dès cette vie la béatitude, rendant inutile toute médiation et en particulier celle du *lumen gloriae*.

Vue de Paris, donc, la théorie de l'union contemplative à Dieu que Gerson lit dans la troisième partie du *De Ornatu* peut à ses yeux être assimilée à celle des Bégards et il lui oppose tout naturellement la clémentine de 1311, voire aussi la constitution *Benedictus Deus* de 1336 (qui dans l'esprit de tout théologien de son temps vient, nous l'avons vu, préciser la nécessité des deux actes de volonté et d'intelligence pour atteindre la béatitude plénière). Ajoutons que sur le plan doctrinal même, la question de l'articulation entre les états d'union à Dieu les plus ultimes susceptibles d'être atteints *in via* et la vision *in patria*, ne peut manquer de se poser, indépendamment de ce contexte historique et géographique. Et elle se pose effectivement, en son contexte propre dans le *De calculo* de Ruusbroec, que nous examinerons bientôt.

Mais si vue de Paris, la mystique du prieur de Groenendael semble assimilable à celle des Bégards, vue de Bruges, il n'en sera pas de même. Mgr. A. Combes a

Inquisitorial procedure and the suppression of heresy at University of Paris, «Speculum», LXXI, 1996, n° 1, p. 43-65.

¹⁷ «Nulum autem usquam invenio theologum qui non dico posuerit, sed qui ullam omnino fecerit quaestionem quod per talem modum qualis explicatur ab hoc auctore anima posset Deum videre ac beatificari in eo, neque de facto neque de possibili, tamquam videlicet anima desineret existere in esse proprio, et transformaretur in illud esse divinum ideale quale habuit ab aeterno in Deo...», J. Gerson, *Epistola ad Bartholomaeum*, A. Combes éd., *Essai sur la critique...*, t. 1, cit., p. 623, l. 14-624, l. 1.

¹⁸ A. Combes, *Epistola ad Bartholomaeum*, *Essai sur la critique...*, t. 2, cit., p. 105 sq.

montré que très tôt, et sans doute dès avant son séjour comme doyen de Saint-Donatien de Bruges, le chancelier avait pris conscience que dans d'autres écrits, Ruusbroec ne défendait nullement la thèse hérétique qu'il avait cru relever dans le *De Ornatu*. La critique de Gerson s'adoucit et finit par disparaître presque totalement dans les dernières versions de l'*Annotatio* de la *Mystica Theologia*. Cette évolution a été suffisamment analysée par Mgr. A. Combes pour que nous n'ayons pas à y revenir. En revanche ces remarques historiques et doctrinales nous conduisent à poser pour elle-même la question philosophique de fond: quel est l'impact de la théologie de la béatitude sur la mystique de Ruusbroec?

2. Mystique contemplative et théologie de la béatitude chez Ruusbroec

Repartons donc du chapitre XI de *L'anneau ou la pierre brillante*. Il est intitulé: De la grande différence qui existe entre la clarté des saints et celle même la plus haute obtenue en cette vie. On y trouve notamment affirmé que:

Il est vrai que c'est le même soleil et la même clarté qui brillent sur notre désert et sur les montagnes élevées; mais les saints sont dans un état de translucidité et de gloire qui leur permet de recevoir la clarté sans intermédiaire; tandis que nous sommes encore dans la condition de gens mortels et épais, et c'est là un intermédiaire qui fait une ombre capable de voiler tellement notre intelligence qu'il nous est impossible de connaître Dieu et les choses célestes avec la même clarté que les saints. Tant que nous marchons en effet à cette ombre, nous ne pouvons voir le soleil en lui-même, mais comme dit saint Paul, notre connaissance est en symbole et en énigmes¹⁹.

Nous comprenons que si l'auteur retient ici quelque chose de la proclamation doctrinale concernant la vision béatifique, ce n'est pas tant le moment où elle doit intervenir: dès que les âmes sont suffisamment purifiées, que son immédiateté. C'est l'essence même de Dieu que ces âmes contemplent, et cela sans intermédiaire. Ce n'est donc pas tant le *quando* que le *quid* de la vision béatifique qui importe ici. C'est en fait le contenu doctrinal déjà présent dans la condamnation de 1241 qui trouve un écho chez Ruusbroec. Toutefois nous avons vu que la constitution *Benedictus Deus* de 1336 assumait les acquis de 1241 sur le contenu et le mode de la vision. L'hypothèse que l'intérêt du mystique ait pu être attiré par la proclamation toute récente sur la différence

¹⁹ J. van Ruysbroeck, *L'anneau ou la pierre brillante*, Ch. 11, *Œuvres de Ruysbroeck l'admirable* (OR), trad. du flamand par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, Bruxelles-Paris 1920-1928, t.3, p. 263, citant *I Cr.* 13, 12; H. Noë (éd.), *CCCM* (*Corpus Christianorum Continuatio Medievalis*), 110, G. de Baere (ed.), Turnhout 1991, p. 165, l. 756-765; Surius (éd. lat.), Cologne 1552, rééd. anast., Farnborough 1967, (S), p. 385. Par souci d'unité entre les traductions utilisées, nous citons toujours celle des Bénédictins de Saint-Paul de Wisques (désignée OR), non sans tenir compte de celles plus récentes d'une partie de l'œuvre de Ruysbroeck réalisées par D. A. Louf, et publiées par l'Abbaye de Bellefontaine. Pour le néerlandais, nous renvoyons au *Corpus Christianorum* (CCCM). Nous indiquons aussi la page de l'édition latine de Surius (S).

entre vision des bienheureux dans la Patrie et sommets de la contemplation ici-bas reste vraisemblable. Mais ce qui l'est plus encore c'est qu'il ait voulu se démarquer des Bégards et frères du libre esprit, condamnés en 1311 et qu'il ne cessa de combattre toute sa vie.

2.1 *D'une illusion rétrospective à l'autre: distinction théologique*

On notera que la métaphore même filée dans ce chapitre reconnaissant l'impossibilité de voir ici-bas la clarté divine dans sa source recouvre précisément la terminologie des auteurs visés par la condamnation de 1241. C'est donc sur le caractère discontinu, médiat, de la connaissance de Dieu ici-bas, opposé à l'immédiateté de la vision bienheureuse de la clarté céleste que l'auteur insiste. L'opacité de la chair mortelle fait écran à la vision faciale, le contexte dionysien de cette opposition entre une vision dans l'ombre où l'on reconnaît aisément la nuée mosaïque et la claire vision, pour être implicite, n'en est pas moins patent²⁰. Ruusbroec fait finalement référence au texte central où se fonde dans l'Écriture la doctrine de la vision béatifique (*I Cor.* 13, 12). On relèvera encore au passage l'insistance sur le fait de marcher dans cette ombre, qui souligne le contraste *via/patria*, ainsi que la transformation du miroir en symbole dans la traduction de Saint-Paul de Wisques. Pour la tradition exégétique scolastique en effet, tandis que la vision en énigme renvoie à l'obscurité de la foi, la connaissance en miroir recherche le reflet de Dieu dans sa Création. À ce titre la traduction de Dom Louf de «in ghelijckenissen» par «en ressemblances» correspond assez à cette distinction. Mais l'idée que cette médiation esthétique passe par le symbole est tout à fait cohérente avec l'interprétation traditionnelle, et en particulier avec celle que l'on trouve chez Bonaventure dans *l'Itinerarium mentis in Deum*²¹.

Pourtant, immédiatement après avoir souligné la discontinuité qui exige le passage par la mort afin de quitter une vision encore dans l'ombre et d'accéder à celle immédiate de la patrie, le mystique s'empresse de proposer une nouvelle manière de filer la métaphore de la lumière. Tandis que les juifs de l'Ancien Testament marchaient dans la nuit, les saints eux sont éclairés par le soleil du plein midi. Mais entre les deux, il y a place pour une connaissance dans la foi chrétienne à laquelle est attribuée la fraîcheur de l'aurore. Nous reconnaissons au passage le thème classique de l'angéologie augustinienne, distinguant connaissance matinale, méridienne et vespérale des anges. Mais ici ce thème est utilisé dans un sens continuiste. Au lieu d'insister sur ce qui pourrait séparer

²⁰ Le texte de cet article reprend une communication prononcée pour un colloque des années 90 au CESR de Tours resté inédit. Depuis, l'excellent livre de Rik Van Nieuwenhove est paru en 2003, mettant en évidence chez Ruusbroec cette théologie dionysienne de la divinisation. Je souscris pleinement aux analyses de l'auteur privilégiant une telle approche respectueuse des sources néoplatoniciennes de Ruusbroec me défiant de celles moins pertinentes et anachroniques d'une phénoménologie de l'expérience mystique ou d'un comparatisme avec d'autres mystiques chrétiennes ou non.

²¹ À propos de l'influence de Bonaventure sur Ruusbroeck, Cf. R. Van Nieuwenhove, *The Franciscan Inspiration of Ruusbroec's Mystical Theology, Ruusbroec in Dialogue with Bonaventure and Thomas Aquinas*, «Ons Geestelijk Erf», 75, 2001, p. 98-111.

la connaissance matinale de celle du plein midi, il suggère au contraire que le chemin ne s'interrompt guère de l'une à l'autre. Il n'est peut-être pas indifférent de rappeler que dans un tout autre contexte, Henri de Gand avait utilisé cette analogie entre la connaissance matinale des anges et celle des théologiens pour affirmer la possibilité grâce à leur science, de passer de manière quasi-continue des ténèbres où la foi était encore cantonnée (quel que soit son Testament de référence) à la vision sans intermédiaire, méridienne des bienheureux²².

Remarquons que dans le contexte mystique du chapitre de Ruusbroec qui nous intéresse, le fait de mourir en Dieu qui permet au mystique, assis à son ombre, l'unité avec Lui, ne suffit pas à porter sa contemplation à la perfection de celle des bienheureux qui marchent en sa pleine clarté. Les sommets même de l'union mystique ici-bas sont encore aspiration à la parfaite béatitude de la Patrie. Il n'est pas indifférent qu'ici Ruusbroec fasse référence à saint Bernard pour expliciter cette dynamique du désir dans le souverain repos de toute contemplation. Citons encore ce passage essentiel du même chapitre du *De calculo*:

Mais le fait que les saints goûtent et connaissent la Trinité dans l'Unité et l'Unité dans la Trinité, et qu'ils s'y voient unis, constitue pour eux le mets le plus excellent qui l'emporte sur tout et leur donne en lui-même enivrement et repos. L'épouse du *Cantique* en exprimait le désir, lorsqu'elle disait au Christ: "Montrez-moi, vous que mon âme chérit, où vous paisez votre troupeau, où vous reposez à l'heure de midi": c'est-à-dire, selon saint Bernard, montrez-moi la lumière de gloire; car tout aliment qui nous est donné ici-bas, où nous sommes encore à l'aurore et dans l'ombre, n'est qu'un avant-goût du mets délicieux qui nous attend, au plein midi de la gloire divine. Cependant l'Épouse se félicite d'avoir pu s'asseoir à l'ombre de Dieu et de ce que son fruit soit doux à sa bouche. Sentir que Dieu nous touche intérieurement, c'est pour nous goûter son fruit et son aliment, car sa touche est la nourriture qu'il nous donne²³.

Tout d'abord, on ne peut manquer d'être frappé par l'assimilation de «l'heure de midi» du *Cantique* avec le *lumen gloriae*. Le terme ne se trouve évidemment pas comme tel dans le sermon de saint Bernard auquel Ruusbroec fait allusion. Toutefois, la lumière de midi y est clairement comprise comme celle qui illumine les saints dans la patrie. Le *lumen gloriae* n'est pas conçu par le mystique

²² «Unde sicut ab ortu diei usque ad meridiem, semper procedit lucis augmentum, et tenebrarum decrementum, quae omnino evacuantur circa meridiem, sic claritas intellectus praedicti circa credibilia. Postquam enim homo prius credita omnino inceperit intellectu percipere, si proficiendo continue procedat, continue clarescit notitia eius circa credita, semper magis ac magis continue fidei obscuritatem evacuando, quam tamen nunquam perfecte evacuare poterit, quousque adveniat claritas lucis meridiana in visione clara Dei aeternitatis, ut sic omnis nostra cognitio in praesenti quantumcumque proficiat, sit ex parte respectu visionis gloriae, et hoc dupliciter, tum quia obscura, tum quia imperfecta, et opportunum est quod talis maneat, quousque visione aperta evacuetur quod obscurum est ex fide, et perficiatur quod imperfectum est intellectu claritate.», H. de Gand, *Summae quaestionum ordinarium*, a. 13, q. 7, Paris 1520, rééd. anast., E. M. Buytaert, New-York-Leuven 1953, t. 1, f. 96 v.

²³ J. van Ruysbroeck, *L'anneau ou la pierre brillante*, Ch. 11, *OR*, 3, p. 264-265; *CCCM* 110, p. 169, l. 787-799; *S*, p. 385; Cf. B. de Clairvaux, *In Cantica*, Sermon XXXIII, 6, *Sancti Bernardi Opera*, J. Leclercq et H. Rochais éds., Rome 1957, t. I, , p. 237.

brabançon, selon sa définition scolastique comme un *habitus* intellectuel créé. Il se réfère, pour le comprendre comme une atmosphère de clarté divine baignant la contemplation des bienheureux, aux commentaires allégoriques du *Cantique* menés dans une ambiance cistercienne plus proche de sa propre expérience. Mais c'est pour lui l'occasion de faire allégeance. Selon une symbolique cette fois eucharistique, il rappelle que l'aliment solide qui nourrit celui qui est encore ici-bas dans les luttes de l'Église militante, n'est encore qu'un avant-goût de l'ivresse promise dans la gloire aux bienheureux²⁴. La nourriture solide prise dans l'ombre ici-bas par l'épouse du *Cantique* est bien la contemplation. Elle n'en demeure pas moins vécue selon une modalité imparfaite dont la communion sacramentelle reste plus qu'une analogie. Ainsi, au moment même où la description de l'union à Dieu semble la plus suspecte de se perdre dans une régression fusionnelle, c'est en fait une théologie assez sûre de la communion eucharistique qui reste reconnaissable²⁵. La théorie de la contemplation ne se réduit nullement à une théologie sacramentelle chez Ruusbroec. Toutefois, c'est à travers sa symbolique et la profonde exégèse qu'en propose Bernard que se conçoit une première articulation entre contemplation *in via* et vision *in patria*. Loin de souscrire à une mystique fusionnelle où la créature se perdrait dans la déité pour devenir Dieu, Ruusbroec maintient au contraire la différence entre Dieu et l'âme créée jusque dans la contemplation éternelle des bienheureux. Il y a là une différence insigne avec toute mystique Hindoue ou Bouddhiste, et Bernard McGinn relève que dans son souci de l'équilibre, Ruusbroec rejette aussi l'excès inverse qui nous enfermerait dans notre humanité²⁶. Toutefois, ce maintien de l'intégrité du sujet humain dans toute union avec Dieu, ici-bas et jusque dans son face à face éternel n'est-il pas une spécificité de la mystique chrétienne?

2.2 Ruusbroec critique des Bégards

C'est même le titre du chapitre du *De calculo* qui précède immédiatement celui que nous venons d'examiner: *Comment tout en étant un avec Dieu, nous devons néanmoins demeurer éternellement autre que lui*. Il ne manque pas une occasion d'affirmer la différence d'essence entre l'âme et Dieu²⁷. Le prieur de Groenendael ne manque pas non plus de critiquer les faux dévots. Tel est le cas

²⁴ Cf. Nos analyses de l'exégèse d'un autre verset du cantique: «Venez amis, mangez, buvez, Très chers, enivrez-vous», par Bernard, et à sa suite, Jean XXII et Benoît XII, dans Ch. Trottmann, *La vision béatifique...*, cit., p. 453-455 et 761-772; Id., *Deux interprétations contradictoires de saint Bernard: les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique et les traités inédits du cardinal Jacques Fournier*, «Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen Âge», 105, 1993, n. 1, p. 327-379. La nourriture solide *in via* est opposée au vin encore mêlé de lait qui ne permet pas aux âmes séparées d'atteindre à la pure ivresse réservée aux ressuscités. Cf. Id., *Bernard de Clairvaux et la philosophie des cisterciens du XIIe siècle*, Turnhout 2021, p. 43, 210, 224, 600, 607.

²⁵ J. van Ruusbroeck, *L'anneau ou la pierre brillante*, Ch. 11, *OR*, 3, p. 265; *CCCM* 110, p. 171, l. 806-809; *S* p. 386.

²⁶ B. McGinn, dans *A companion to John of Ruusbroec*, cit., p. 178.

²⁷ Cf. Id., *Le livre de la plus haute vérité*, Ch. 11, *in fine*, *OR* 2, p. 220; *S*, p. 546-547; *J. van Ruusbroec Werken (JRW)*, III, L. Reypens et M. Schurmans éd., Amsterdam 1934, p. 293; *CCCM* 101, G. de Baere ed., Turnhout 1989, p. 145, l. 435-437.

dans le *De ornatu*²⁸. C'est principalement un quietisme laxiste qui est alors visé. Mais dans d'autres textes de Ruusbroec, comme *Le livre de la plus haute vérité*, l'inspiration doctrinale des Bégards entre explicitement en ligne de mire:

Vous pouvez ainsi comprendre comment nous sommes unis à Dieu par intermédiaire, ici-bas dans la grâce et pareillement dans la gloire. Dans cet intermédiaire, il y a différence et diversité tant de vie que de récompense, comme je vous l'ai dit. Saint Paul le comprit bien lorsqu'il exprima le désir d'être délivré de son corps et d'être avec le Christ. Mais il n'a pas dit qu'il serait lui-même Christ ou Dieu, comme le font certains hommes hérétiques et pervers qui disent n'avoir pas de Dieu, mais être tellement morts à eux-mêmes et unis à Dieu, qu'ils sont devenus Dieu²⁹.

Relevons au passage que les hommes incriminés ne sont pas dits seulement pervers, mais aussi hérétiques, ce qui désigne clairement les Bégards condamnés en 1311. Quant à la doctrine, nous reconnaissons ici un thème de la mystique d'Eckhart telle que nous pouvons la trouver dans certains sermons allemands par exemple:

Lorsque j'étais dans ma cause première, je n'avais pas de Dieu, et j'étais cause de moi-même; alors je ne voulais rien, je ne désirais rien, car j'étais un être libre, je me connaissais moi-même, jouissant de la vérité. Je me voulais moi-même et ne voulais rien d'autre; ce que je voulais, je l'étais, et ce que j'étais, je le voulais et là j'étais dépris de Dieu et de toutes choses, mais lorsque par ma libre volonté, je sortis et reçus mon être créé, j'eus un Dieu, car avant que fussent les créatures, Dieu n'était pas "Dieu", il était ce qu'il était³⁰!

Partant de cette métaphysique inspirée semble-t-il par le *Livre des causes* pour interpréter le retour vers leur archétype éternel présent dans le Verbe divin de manière fusionnelle, certains Bégards furent effectivement amenés à tenir le discours même que dénonce ici Ruusbroec³¹. Ainsi sœur Katrei pouvait-elle annoncer triomphalement à son père spirituel qu'elle était devenue Dieu³²! Ce

²⁸ Id., *L'ornement des noces spirituelles*, Ch. 76-79, *OR*, 3, p. 194-206; *CCCM*, 103, J. Alaerts éd., p. 538-571.

²⁹ Id., *Le livre de la plus haute vérité*, Ch. 3, *OR*, t. 2, p. 202-203; *S*, p. 541; *JRW*, III, p. 278; *CCCM* 101, p. 113, l. 70-79.

³⁰ Eckhart, *Sermon allemand 52, Beati pauperes spiritu (Mt. 5, 3)*, trad. J. Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart, Sermons*, II, Paris 1978, p. 146.

³¹ Dès 1998, Rik Van Nieuwenhove montre bien les différences profondes entre la théologie de Ruusbroeck et celle d'Eckhart, dans R. Van Nieuwenhove *Meister Eckhart and Jan van Ruusbroec, a Comparison*, «*Medieval Philosophy and Theology*» 7, 1998, p. 157-193. La mise en valeur de la place de la Christologie chez Ruusbroec, sans équivalent chez le maître thuringien permet de dégager le maître Brabançon d'une mystique dite rhéno-flamande abusivement rapportée à l'influence du Dominicain. La mise en valeur de la théologie Trinitaire dans le livre de Van Nieuwenhove de 2003 couronne les études de théologie doctrinale sur Ruusbroec. Théologie Trinitaire et Christologie sont avantageusement complétées par la pneumatologie développée par Lieve Uyttenhove, dans J. Alabaster et R. Faesen (éds.), *A companion to John of Ruusbroec*, cit., p. 179-203. Nous espérons nous inscrire dans cette ligne théologique pour apporter une petite pierre à l'édifice concernant cette fois l'eschatologie du maître Brabançon.

³² Traduction française: A. Mayrisch Saint-Hubert, *Telle était Soeur Katrei*, Paris 1954.

que critique Ruusbroec chez ces femmes ou ces «hommes oisifs et pervers»³³ c'est qu'ils prétendent atteindre une béatitude naturelle où leur essence épouse celle de Dieu. Ils prétendent même qu'en Dieu les personnes divines s'écouleront dans sa divinité seule subsistante pour l'éternité. Si du côté de Dieu, c'est la Trinité même qui disparaît dans l'unité de l'essence, du côté de la créature, ce sont la foi, l'espérance et la charité vraies qui manquent aux adeptes d'une telle simplicité. La mystique de Ruusbroec porte au contraire les marques visibles de son christianisme.

3. Spécificité chrétienne de la mystique brabançonne de Ruusbroec

L'on pourrait toutefois relever des passages dans le même texte du *Livre de la plus haute vérité*, qui, quelques pages plus loin, semblent reprendre à leur compte ce qui vient d'être reproché aux faux dévots:

Aussi les hommes éclairés ont-ils trouvé en eux une contemplation profonde et essentielle, au-dessus de la raison et sans raison, et une inclination de jouissance qui dépasse tout mode et toute essence et les plonge dans l'abîme sans mode de la béatitude sans fond, où la Trinité des divines personnes possède sa nature en unité essentielle. Voyez, ici la béatitude est tellement simple et sans mode que toute contemplation essentielle s'évanouit, ainsi que toute inclination et distinction des créatures. Car tous les esprits élevés se fondent et s'anéantissent par la jouissance dans l'essence de Dieu qui est la super-essence de toute essence. Là ils échappent à eux-mêmes et se perdent en un non-savoir sans fond. Toute clarté est ramenée aux ténèbres, là où les trois personnes rentrent en l'unité et jouissent sans distinction de la béatitude essentielle³⁴.

On reconnaît le contexte dionysien de cette contemplation dépassant, voire niant la raison, éventuellement selon une perspective Victorine. Or l'unité la plus haute sans différence ou sans distinction décrite dans les derniers chapitres de ce livre n'entend-elle pas aussi fondre toutes les personnes aussi-bien divines qu'humaines en un seul acte de jouissance bienheureuse? Ruusbroec ne va pas jusque-là.

3.1 Levée de l'ambiguïté par la théologie trinitaire

Les Personnes de la Trinité jouissent selon lui de leur unité substantielle, sans que leur distinction n'en soit en rien diminuée. De même, si les esprits créés jouissent de Dieu dans un non-savoir, c'est sans confusion avec l'essence de Dieu qui demeure la seule béatitude essentielle. Et Ruusbroec s'empresse de le préciser dans les lignes qui suivent:

³³ J. van Ruysbroeck, *Le livre de la plus haute vérité*, Ch. 4, OR, t. 2, p. 203 sq; S, p. 541; JRW, III, p. 278, CCCM 101, p. 114, l. 90.

³⁴ Id., *ibid.*, Ch. 12, p. 220-221; S, p. 547; JRW, III, p. 293-294, CCCM 101, p. 147, l. 441-453.

Cette béatitude n'est essentielle qu'à Dieu seul: elle est super-essentielle à tous les esprits. Aucune essence créée, en effet, ne peut devenir une avec l'essence de Dieu et périr en elle-même, car alors la créature deviendrait Dieu, ce qui est impossible. L'essence de Dieu ne peut ni diminuer, ni augmenter; rien ne peut lui être enlevé, ni ajouté³⁵.

L'indistinction de la jouissance ne résorbe en rien la différence des essences, ni même celle des personnes divines. Elle constitue pour la créature un passage de son essence à la super-essence dans laquelle elle éprouve cette jouissance. Ici encore se reconnaît le vocabulaire dionysien. La difficulté est donc de penser ce passage en Dieu et ce passage de Dieu en direction de sa créature. Il n'est nullement diminué et elle ne s'en trouve pas davantage délestée de son essence. C'est la thématique de la "touche" divine, déjà rencontrée qui permet à Ruusbroec de penser cet ultime moment où l'âme du contemplatif trouve sa jouissance en Dieu. Or précisément ce passage de l'essence à la super-essence est alors conçu comme mort et résurrection:

Dans l'état d'inaction dont je viens de parler, alors que nous sommes un avec Dieu dans son amour, naît un état super-essentiel de contemplation et de connaissance, le plus haut qu'on puisse exprimer par des paroles cela s'appelle vivre en mourant et mourir en vivant, c'est-à-dire passer de notre essence dans notre béatitude super-essentielle³⁶.

«Nul ne peut voir Dieu et vivre», selon le verset de l'*Exode* (33, 20). Il faut donc mourir pour jouir de son essence, tant dans la béatitude finale où les bienheureux le voient face-à-face que dans l'union atteinte par les contemplatifs ici-bas. Car cette union participe bien de la béatitude pour Ruusbroec³⁷. Mais la mort qu'elle exige n'est nullement un anéantissement de l'essence de la créature. Morte en Dieu dont elle jouit, elle n'a pas disparu en son essence créée:

Mais quand je dis que nous sommes un avec Dieu, il faut l'entendre de l'amour et non pas de l'essence ni de la nature. Car l'essence de Dieu est incréée, tandis que la nôtre est créée; entre Dieu et la créature la distinction est immense. C'est pourquoi, bien qu'ils soient unis, ils ne peuvent devenir absolument un. Si notre essence se réduisait à néant, nous n'aurions plus ni connaissance, ni amour, ni béatitude³⁸.

³⁵ Id., *ibid.*, p. 221; S, p. 547; *JRW*, III, p. 294; *CCCM* 101, p. 147, l. 453-p. 149, l. 458.

³⁶ Id., *Le miroir du salut éternel*, Ch. 25, *OR* t. 1, p. 143; S, p. 46; *JRW*, III, L. Reypens et M. Schurmans éd., Amsterdam 1934, p. 216; *CCCM*, 108, G. De Baere éd., p. 405, l. 2131-2134.

³⁷ «Mais nous sommes bienheureux et béatitude même dans l'essence de Dieu; là où il jouit de lui-même et de nous tous dans sa très haute nature.», Id, *ibid.*, p. 144; S, p. 46; *JRW*, III, p. 216-217; *CCCM* 108, p. 405, l. 2140-2141.

³⁸ Id, *ibid.* p. 144; S, p. 46; *JRW*, III, p. 217; *CCCM* 108, p. 407, l. 2149-2155.

Ici Ruusbroec s'inscrit dans le courant classique de la mystique affective à dominante dionysienne où d'ailleurs, Gerson lui-même le placera³⁹. L'union amoureuse des volontés n'efface pas la distinction des essences. Au contraire, celle-ci est requise pour que l'union soit réalisée. On notera au passage que Ruusbroec souligne la nécessité des deux actes de connaissance et d'amour pour la béatitude. Faut-il voir là une allusion à l'une ou l'autre des décrétales analysées plus haut? Sans doute pas explicitement, mais ces lignes révèlent au cœur de la mystique, une théologie implicite consciente des enjeux concernant la vie contemplative, immanents à ces textes canoniques relatifs à vision béatifique. Car précisément, dans la contemplation des bienheureux qui voient Dieu définitivement, comme dans celle des mystiques qui lui sont unis par l'amour, il y a union sans confusion des deux essences. C'est dans cette perspective proche de la tradition volontariste, l'acte même de l'amour qui opère ce passage de l'essence créée à la super-essence divine:

Toujours nous vivons dans notre propre essence par le moyen de l'amour, et toujours nous nous dépassons dans l'essence de Dieu par le moyen de la fruition. C'est pourquoi on appelle ceci une vie qui meurt et une mort qui donne la vie, car nous vivons avec Dieu et nous mourons en Dieu. Bienheureux les morts qui vivent et meurent de cette sorte, car ils sont entrés en l'héritage de Dieu et de son royaume⁴⁰.

Nous atteignons ici à ce que nous avons appelé la spécificité chrétienne de la mystique de Ruusbroec. L'acte créé d'amour est requis pour le passage au suressentiel divin. Mais ce passage s'opère par une kénose. Cet amour extrême est extatique, il est mort d'amour qui fait entrer dans la vie divine. Dans cette mort, le vieil homme est consumé, ce qui pouvait laisser croire aux faux mystiques que son essence est anéantie. L'illusion même de cet anéantissement n'était-elle pas l'ultime ruse de leur refus de mourir? Au contraire, le vrai mystique est bien mort et c'est ce qui lui permet de ressusciter à la vie divine. Ainsi, son essence n'est nullement annihilée, mais la transformation ignée qu'elle subit dans la fournaise de l'amour divin lui vaut d'entendre le nom nouveau dont il y est appelé.

C'est là le sens de la pierre brillante où nous voyons le cœur de la mystique brabançonne de Ruusbroec. La pierre brillante qui porte le nouveau nom du contemplatif correspondrait au dépassement dialectique de l'aporie inhérente à toute mystique. La modalité pourtant de ce dépassement reste marquée par le contexte religieux dans lequel elle éclot. La petite pierre de l'Apocalypse est en effet pensée comme un élément igné. On se souvient de l'image du fer incandescent de Maxime le confesseur. Devenu feu, il n'en demeure pas moins métal. La distinction des essences est sauvée dans cette fusion sans fusionnel. Ici intervient l'autre caractéristique de la pierre brillante: sa rondeur qui figure son éternité. Cette éternité ne se perd pas dans l'océan de l'amour de Dieu comme

³⁹ Cf. J. Gerson, *Annotatio doctorum aliquorum qui de contemplatione locuti sunt*, A. Combes éd., *Essai...*, t. 1, cit., p. 652 sq.

⁴⁰ J. van Ruysbroeck, *Le miroir du salut éternel*, Ch. 25, *OR*, t. 1, p. 145; *S*, p. 46-47; *JRW*, III, p. 217; *CCCM* 108, p. 407, l. 2161-2165.

la goutte d'eau dans le vin. Sans se soustraire à l'influence du feu divin, elle reste goutte en sa sphéricité et rassemble tout ensemble son être autour du nom nouveau que le contemplatif y découvre inscrit. Il y a donc bien transformation puisque le nom est changé. Nous pouvons donc situer Ruusbroec dans cette filiation de la théologie mystique tracée naguère par É. Gilson et passant par Maxime, Érigène, Bernard⁴¹.

Simplement, cette fois, n'est-ce pas la symbolique religieuse de la prise d'habit où est reçu le nom de religion qui joue ici pleinement? N'est-ce pas ce qui manque à ces laïcs consacrés qui ont mal assimilé une métaphysique néoplatonicienne? La prise d'habit veut signifier que le vieil homme est dépouillé, pour laisser place à l'homme nouveau ressuscité en Dieu. Mais l'habit ne fait pas le moine et cette transformation ne peut être plénière que dans l'éternité.

La mort en béatitude du contemplatif ne rejoint encore cette éternité que de manière intermittente. Toutefois, parce qu'elle la rejoint, elle n'est pas anéantissement en Dieu, mais au contraire passage à un état nouveau où se révèle le nom véritable de son être unique que le contemplatif découvre en Dieu, et qui n'est connu que de lui seul. Dans ce passage en Dieu il n'est donc aucun retour vers le vieil homme qui est entièrement consumé. Pourtant rien n'en est perdu puisqu'il est totalement rassemblé dans l'unité de l'état de fusion éternelle sans confusion où le maintient sa stabilité en Dieu. Cet être qui demeure éternellement autre que Dieu n'est donc pas d'une autre essence que celle du vieil homme. Mais cette essence transformée par le rayonnement divin se voit renommer dans ce que son individualité a d'unique.

3.2 Une mystique trinitaire et personnelle

Mais ne devrait-on pas voir dans cette mort en béatitude un passage dans l'essence de Dieu où disparaît la distinction des personnes? L'ultime union à Dieu est-elle pour Ruusbroec écoulement dans son essence ou garde-t-elle un caractère trinitaire et personnel? La dynamique de l'amour que nous venons d'examiner dans le cas du contemplatif, connaît en effet une explication trinitaire dans le dernier chapitre des *Sept degrés de l'amour spirituel*:

Les divines Personnes, dans la fécondité de leur nature, sont un Dieu éternellement agissant, et dans la simplicité de leur essence, elles sont la divinité éternellement en repos, et ainsi, selon les Personnes, Dieu est opération éternelle, et selon l'essence, éternel repos. Entre agir et être en repos, il y a nécessairement aimer et jouir. L'amour

⁴¹ Cf. É. Gilson, *Maxime, Érigène, S. Bernard*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters (Festschrift Martin Grabmann)*, Münster 1935, pp. 188-195, également J. Pépin, *Stilla aquae modica multo infusa vino, ferrum ignitum, luce perfusus aer, l'origine des trois comparaisons familières à la théologie mystique médiévale*, dans *Miscellanea André Combes*, t. 1., Rome 1967, pp. 331-375. Gerson ne s'y trompe pas, qui évoque à propos ce thème de la goutte d'eau, mais il en a une conception très négative et déformée. Cf. A. Combes, *Essai sur la critique...*, t. 2, cit., p. 124-131, p. 250-252.

veut toujours agir, car il est une éternelle opération avec Dieu. Mais la jouissance réclame le repos...⁴²

Ainsi est-ce la jouissance qui est repos tandis que l'opération amoureuse reste active et personnelle. Mais à ce compte précisément, l'ultime union à Dieu, dans la jouissance de son essence n'exige-t-elle pas un écoulement sans retour? Que peut-il rester de l'essence d'une créature qui a atteint l'embrasement d'amour de la jouissance éternelle accomplissant l'unité des personnes divines?

Là où le Père conjointement avec le Fils s'empare de ceux qu'il aime dans l'unité de jouissance de son Esprit au-dessus de la fécondité de la nature; là où le Père dit à chaque esprit dans une complaisance éternelle: «Je suis à toi et tu es à moi, je suis tien et tu es mien; je t'ai choisi de toute éternité». Il naît alors entre Dieu et ses bien-aimés une telle joie et complaisance mutuelle, que ceux-ci sont ravis hors d'eux-mêmes, se fondent et s'écoulent pour devenir en jouissance un seul esprit avec Dieu, tendant éternellement vers la béatitude infinie de son essence⁴³.

Cet écoulement en Dieu ne doit-il pas être consommation totale afin précisément que l'unité de jouissance puisse se réaliser? La créature n'y perd-elle pas nécessairement son être propre selon le reproche même de Gerson à Ruusbroec? Dans les lignes qui suivent, le prieur de Groenendaël peut-il vraiment échapper à cette tendance de son milieu condamnée par le chancelier de Paris?

En jouissant nous sommes oisifs; car Dieu opère seul lorsqu'il ravit hors d'eux-mêmes tous les esprits aimants, les transforme et les consomme dans l'unité de son Esprit. Là nous sommes tous un seul feu d'amour, ce qui est plus grand que tout ce que Dieu a jamais fait. Chaque esprit est un charbon ardent, que Dieu a allumé dans le feu de son amour infini. Et tous ensemble nous sommes un brasier enflammé, qui ne peut plus jamais être éteint, avec le Père et le Fils, dans l'union du Saint-Esprit, là où les divines personnes sont ravies elles-mêmes dans l'unité de leur essence, au sein de cet abîme sans fond de la béatitude la plus simple. Là, on ne nomme ni le Père, ni le Fils, ni le Saint-Esprit, ni aucune créature, mais une seule essence, qui est la substance même des personnes divines⁴⁴.

Si Dieu opère lui-même la jouissance des bienheureux et des contemplatifs, leur opération et avec elle leur essence même ne doit-elle pas se fondre dans la sienne qui constitue l'unique béatitude essentielle? Si un tel écoulement en Dieu n'est que le retour vers un archétype inscrit dans son Verbe, une fois la créature résorbée en cette idée sans essence propre, cette inscription même ne doit-elle pas s'effacer lorsqu'est atteinte l'essence éternelle de la divinité? Que reste-t-il alors du salut personnel chrétien dans cette béatitude où aucune personne, qu'elle soit humaine ou divine ne saurait plus être nommée? N'y a-t-il pas contradiction entre ces avancées ultimes de la mystique brabançonne de Ruusbroec que Gerson

⁴² J. van Ruusbroec, *Les sept degrés de l'échelle d'amour spirituel*, Ch. 14, *OR*, 1, p. 260-261; *S*, p. 300; *JRW*, III, p. 266-267; *CCCM*, 109, R. Faesen ed., p. 211, l. 1068-1074.

⁴³ Id, *ibid.*, p. 261; *S*, p. 300; *JRW*, III, p. 267, *CCCM* 109, p. 211, l. 1075- p. 113, l. 1083.

⁴⁴ Id, *ibid.*, p. 264; *S*, p. 301-302; *JRW*, III, p. 270, *CCCM* 109, p. 219, l. 1146-1156.

lisait dans la dernière partie du *De ornatu*, et que nous retrouvons dans le dernier chapitre des *Sept degrés de l'amour spirituel* et l'idée centrale du *De calculo*?

C'est pourtant la même symbolique du feu que nous retrouvons dans les deux passages. Si chaque esprit est un charbon ardent allumé par l'amour infini de Dieu doit-il s'y consumer et partir finalement en fumée? Ne doit-il pas au contraire brûler sans se consumer comme le buisson ardent? Nous toucherions ici au sens eschatologique de la révélation mosaïque. Elle n'est pas seulement révélation d'un Dieu transcendant, être nécessaire et seul éternel manifesté par le miracle. La métaphysique de l'Éxode serait ainsi plus humaniste que n'a pu le voir Étienne Gilson par l'eschatologie implicite qu'elle renferme. Il faut pour le comprendre garder présent à l'esprit le sens anagogique de l'épisode du buisson ardent. Car ce Dieu invite le croyant à entrer dans le brasier de son Être, et Moïse qui bien plus tard aura déjà parcouru un long chemin à sa suite, entrera lui-même dans la nuée. La pierre brillante n'est-elle pas ce charbon incandescent, où l'identité même de ressuscité du Chrétien peut se lire?

Si nous voulons restituer une cohérence de ces deux textes en apparence opposés, il nous faut d'abord dégager le sens christique du commentaire d'*Ap.* 2, 17, proposé par Ruusbroec dans l'avant dernier chapitre du *De calculo*, avant de l'appliquer aux bienheureux comme aux mystiques, ainsi que le prieur de Groenendael y invite lui-même. Nous avons relevé les connotations eucharistiques qui accompagnaient à la fin du chapitre XI de ce petit traité, la référence au Commentaire de saint Bernard sur le *Cantique*. Or précisément, ce que livre l'exégèse d'*Ap.* 2, 17, c'est le passage entre la manne cachée de la fruition et la réception de la pierre brillante où est inscrit le nom nouveau:

Et toujours lorsque ce fruit nous touche en nous attirant à l'intérieur, nous dominons et laissons là toute chose. Victorieux ainsi de tout, nous goûtons la manne cachée, qui nous donne vie éternelle, et nous recevons la pierre brillante, dont j'ai parlé, qui porte notre nom nouveau inscrit dès avant le commencement du monde. C'est là le nom nouveau que nul ne connaît, sinon celui qui le reçoit. Quiconque se sent uni à Dieu goûte la saveur de son propre nom, selon la mesure de ses vertus, de son accès à Dieu et de son union avec lui⁴⁵.

Ainsi, le nom nouveau inscrit dès avant le commencement du monde n'est-il pas seulement un archétype retrouvé par une simple régression, il est la transformation déifiante opérée par l'amour divin sur l'âme contemplative qui meurt en Dieu. On notera d'ailleurs au passage que la mesure de sa jouissance de ce nom nouveau est triple: en fonction de ses vertus, de son accès à Dieu et de son union avec lui. Nous reconnaissons là les trois moments de la vie active, de la vie intérieure et de la vie contemplative. Qui plus est, la victoire dont il est question ne saurait être acquise que par la médiation de l'Incarnation et de la Rédemption. Ruusbroec se plaît à le rappeler dans les lignes qui suivent immédiatement:

⁴⁵ Id., *L'anneau ou la pierre brillante*, Ch. 11, *OR.*, t. 3, p. 265-266; *CCCM* 110., p. 171, l. 809-816; *S* p. 386.

C'est pour que chacun puisse recevoir son nom et le posséder éternellement que l'Agneau de Dieu, le Seigneur fait homme, s'est livré à la mort. De cette façon, il nous a ouvert le livre de vie, où sont inscrits tous les noms des élus. Aucun n'en peut être effacé, car ils ne font qu'un avec le livre vivant, qui est le Fils de Dieu. Sa mort en a brisé les sceaux, afin que toutes les vertus fussent amenées à la perfection, selon que Dieu l'a éternellement prévu⁴⁶.

Poursuivant son exégèse implicite, mais grandiose de l'Apocalypse, cette fois au chapitre 5, le prier de Groenendael en vient à préciser que ces noms, que chacun reçoit sur sa pierre brillante, et qu'il est le seul à connaître, ne sont autres que ceux des élus inscrits de toute éternité au livre de vie. Ce livre, seul l'Agneau, par son immolation même, est capable d'en ouvrir les sceaux. Mieux, ce livre vivant est le Christ lui-même et le retour à la vie divine n'est pas simple écoulement amoureux où aucune personne divine ou humaine n'est plus nommable, mais aussi adéquation de chacune dans le Christ, à son identité propre. C'est ainsi au cœur même d'une dynamique trinitaire, qu'est pensée la réception du nom inscrit sur la pierre brillante dans ce qu'il peut avoir de personnel et de caché:

Ainsi donc selon la mesure où chacun peut se vaincre et mourir à toutes choses, il ressent la touche du Père qui l'attire intérieurement; et en cette même mesure il goûte la douceur du fruit qui est le Fils né en lui; et par ce goût même l'Esprit-Saint lui rend témoignage qu'il est fils et héritier de Dieu. Or, sur ces trois points nul ne ressemble jamais complètement à un autre. Aussi chacun reçoit-il son nom particulier, qui est toujours nouveau par le fait de nouvelles grâces et de nouvelles œuvres vertueuses⁴⁷.

C'est en fait l'accueil de chacune des Personnes de la Trinité qui est unique pour chaque esprit créé et d'ailleurs sans cesse renouvelé. C'est ainsi que le nom de chacun lui est progressivement et personnellement révélé, à la mesure de l'accueil non moins personnel que la créature réserve à chacune des Personnes divines. Mais objectera-t-on, ne sommes-nous pas ici encore en-deçà de l'écoulement impersonnel dans la jouissance bienheureuse de l'essence divine?

4. Conclusion

Nous proposons l'hypothèse contraire. Cette transformation déifiante serait plus ultime, ou au moins concomitante de la jouissance affective du contemplatif et du bienheureux. L'opposition des deux textes que nous avons relevés à la fin des *Sept degrés de l'amour spirituel* et dans l'avant dernier chapitre de *L'anneau ou la pierre brillante* peut en effet être résorbée de trois manières. Soit on considère que cette opposition est insurmontable. Alors, l'union encore trinitaire et personnelle décrite dans le *De calculo*, reste en-deçà de la jouissance ultime où toute différence substantielle et personnelle se dissout dans la seule

⁴⁶ Id, *ibid.*, OR., p. 266; CCCM 110, p. 171, l. 816-824, S p. 386.

⁴⁷ Id, *ibid.*, OR., p. 266; CCCM 110, p. 171-172, l. 824-831; S, p. 386.

essence béatifiante. Dans ce cas, la mystique brabançonne de Ruusbroec tombe sous le coup des reproches de Gerson. Accédant à la béatitude, la créature semble en effet cesser d'exister dans son genre propre d'être.

Soit on considère que la pensée de Ruusbroec sur ce point a évolué, ou du moins est plus claire dans certains écrits que dans d'autres. C'est ce qui permettait à Gerson de ne pas faire porter sur toute l'œuvre de l'auteur la suspicion qu'il maintenait à l'égard de la troisième partie du *De Ornatu*. C'est aussi ce qui induisait, moyennant quelques illusions rétrospectives que nous avons dénoncées, les traducteurs bénédictins de Ruusbroec à faire passer entre cette œuvre et le *De calculo*, le glaive doctrinal de la constitution *Benedictus Deus*.

Soit enfin, on tente d'envisager la cohérence de la pensée du prieur de Groenendael. Cela n'exclut pas une clarification progressive, mais cette hypothèse requerrait des progrès historiques dans la datation de ses différentes œuvres. D'un point de vue doctrinal, il est clair que *L'anneau ou la pierre brillante* et le *Livre de la plus haute vérité* présentent l'achèvement le plus ultime. Les disciples de Ruusbroec en eurent immédiatement conscience comme en témoigne le Codex D⁴⁸.

C'est dans cette troisième direction que nous avons voulu avancer. Elle seule permet d'ailleurs de lever les raisons sur lesquelles se fondait la suspicion de Gerson. La jouissance de la divine essence ne serait ainsi pour Ruusbroec ultime que par rapport aux opérations de l'âme créée, mais elle permettrait une transformation déifiante de l'âme du bienheureux lui donnant accès à partir de son essence créée à sa super-essence. Ce serait ainsi l'amour qui permettrait une telle transformation, conformément à la tradition mystique cistercienne et franciscaine des deux siècles précédents. Le caractère impersonnel de l'écoulement amoureux des puissances de l'âme dans l'essence divine ne serait ainsi que le revers de la médaille qui récompense le mystique. Car si la jouissance dépasse l'opération créée de la volonté aimante, elle permet une déification de l'essence même de l'âme. Celle-ci n'en disparaît pas pour autant en son être propre. Mais portée à l'incandescence de l'amour divin, elle découvre comme la goutte d'un métal ainsi purifié, le nom qui lui est le plus propre et qu'elle reçoit de Dieu comme la pierre brillante de l'Apocalypse. Celle-ci n'est donc ni une nouvelle essence, ni un archétype divin qui lui resterait extérieur. C'est par le mouvement même de l'opération amoureuse par laquelle l'âme ravie en Dieu vient mourir en béatitude, qu'elle peut ainsi ressusciter à son identité éternelle. Toujours nouvelle, elle n'est pas l'inscription d'un archétype figé en Dieu, mais découverte trinitaire d'une identité cachée. La médiation qui y conduit reste l'Incarnation du Christ et la Rédemption qu'il opère. Seul l'Agneau immolé peut accéder au livre de vie où sont inscrits les noms des élus. Ce rôle de la transformation déifiante de l'amour, inscrit au cœur même de la béatitude n'est pas sans rappeler la théologie d'Henri de Gand⁴⁹. Si l'influence directe de la constitution *Benedictus Deus* sur

⁴⁸ Cf. *Introduction générale aux œuvres de Ruysbroeck, OR.*, t. 1, p. 13-14.

⁴⁹ Cf. *Henri de Gand, source de la dispute sur la vision réflexive*, dans *Actes du Colloque organisé pour le sixième centenaire de la mort d'Henri de Gand*, Leuven, 15-17 sept. 1993, Louvain 1996,

L'anneau ou la pierre brillante ne peut être prouvée, peut-on totalement exclure celle de ce maître brabançon qui occupa de 1273 à 1293 sa chaire de théologie à l'Université de Paris?

Christian Trottmann
Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance - CNRS
✉ christian.trottmann@club-internet.fr

¶ Sezione Seconda

*Il medioevo
oltre il medioevo*

Articoli/8

Ecstasy in Classic Christian Mysticism

Bernard McGinn  0000-0003-0952-4372

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 07/10/2021. Accettato il 29/01/2022.

Ecstasy (literally, ‘standing outside’), that is, the sense of being outside or beyond the ordinary modes of consciousness, seems to be a universal trait of human existence. Among the many forms of ecstasy is religious, or ‘supra-normal’, ecstasy, which is seen as coming from the action of a higher source, or divinity. This essay examines the forms of religious ecstasy and related terminology in classic Christian mysticism, beginning with the biblical witness and proceeding to the end of the seventeenth century. Three periods are investigated in some detail: (1) the Early Middle Ages (ca. 600-1200), especially the twelfth century; (2) the later Middle Ages (1200-1500); and (3) Early Modern Mysticism (1500-1700), with special attention to Teresa of Avila. While ecstasy is not the essence of Christian mysticism, it has been a major component of mysticism over many centuries.

1. Introduction

Ecstasy, from the Greek ‘standing outside’ (*ekstasis*), or ‘being separated’, seems to be a characteristic of human beings as conscious subjects, so widespread has it been across ages and cultures. The basic awareness that people have of their direct acts, as well as the self-reflection that they can have of these acts, implies the possibility of realizing that at certain times and states, people may perceive that they are ‘outside’ or ‘beyond’, themselves, separated from the ordinary modes of awareness and existing in some mode of altered consciousness¹. Not all humans need to have experienced ecstasy in order to claim that it is a universal trait of human existence.

There are many human experiences that have been described as ecstatic – the term is amorphous. It may be helpful to distinguish three main types: (1)

¹ A helpful overview is the multi-author article, *Extase*, in M. Viller et al. (eds.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Tome IV. Paris 1961, cols. 2045-2189 (hereafter abbreviated *DS*).

a natural or common ecstasy found in intense fixation on various values and practices, including sexual activity; (2) forms of abnormal ecstasy that reflect physical or psychological illness; and finally (3) 'supra-normal' ecstasy that is experienced as coming from a superior cause, or divinity². The physiological and psychological marks of ecstasy seem to be relatively common across all three kinds. These involve: (1) radical changes in sense perception, even up to cessation or alienation; (2) other physical changes, such as inhibition of movement, respiration, slowing of the heart, etc.; (3) suspension of the higher intellectual powers; and (4) loss of empirical consciousness. Ecstatic states can come from self-induced practices (mental and physical), from the use of substances that alter ordinary consciousness, and finally from the intervention of supra-human forces, at least as claimed by many religious traditions.

Any attempt to give a brief presentation of phenomenon of ecstasy faces major difficulties, although a great deal of literature exists on the subject. In what follows I will investigate only one important tradition of religious ecstasy – its development in classic Christian mysticism. Even with regard to this segment of the story there are significant issues regarding the content and limits of the inquiry. First of all, I do not claim that ecstasy is *the* essential characteristic of mysticism, despite some authorities who seem to have treated it as such³. Second, we need to note that religious ecstasy is closely related to, often even intertwined, with other important categories in religious studies. Four of these are immediately evident: ascent; contemplation; prophecy; and vision. The ascent of the soul to heaven is a key motif in many ancient religions, in Judaism, and in Christianity. In many narratives of ascent the rising soul is portrayed as being in a state of ecstasy. So, ascent is often accompanied by ecstasy, but by no means always, and not all ecstasies involve the soul's ascent. Contemplation is another broad category embracing many types and forms⁴. In Christianity, ecstasy has sometimes been identified with the highest form of God-given contemplation, but the two are not really the same, because many mystics teach that the height of contemplation (often termed 'mystical marriage') is not ecstatic. Similarly, the phenomenon of prophecy may involve the seer's passing into an ecstatic state to serve as the spokesperson of the divinity, but not always. Finally, visions in the sense of seeing supernal or divine things beyond ordinary realities may involve a seeing outside the usual states of consciousness, but not necessarily. Hence, while discussions of visions are often intermingled with treatments of ecstasy, the two concepts need to be distinguished. In the following pages my focus will be on ecstasy, although accounts of ecstasy often involve ascensions, acts of contemplation, visions, and sometimes even prophecy.

² On these three forms, see Henri Gratton, *Extase. C.I. Psychologie et Extase*, in *DS* IV, cols. 2171-82.

³ See M. Buber, *Ecstatic Mysticism. The Heart of Mysticism*, ed. P. Mendes-Flohr, Cambridge 1985.

⁴ The most detailed study is the multi-author article, *Contemplation*, in *DS*, Tome II, Paris 1953, cols. 1643-2193.

The term 'ecstasy' is part of a field of related terms. In Christian history this is where the influence of the Bible has had particular relevance. The Greek *ekstasis* does not appear in Classical Latin, but was taken over into Christian Latin (*ecstasis/extasis*) during the second and third centuries C.E., because it was used both in the LXX (e.g., *Gen.* 2:21) and the Greek New Testament (e.g., *Acts* 10:10, 22:17) to describe altered states of consciousness. In three Psalms (*Pss.* 30:23, 67:28, and 115:11) the LXX *ekstasis* is rendered in the Vulgate as *excessus mentis* (literally, a 'going out', or 'departure', of the mind). This is also the case with two other appearances of *ekstasis* (*Acts* 10:10 and 11:5) taken over by the Vulgate. *Acts* 11:5 is especially important because in it Peter, reporting his vision at Joppa, says: «I saw a vision in ecstasy» (*vidi in excessu mentis visionem*), thus bringing ecstatic states and supernatural visions together. *Ecstasis* and *excessus mentis* are synonyms in Christian mysticism, although some mystics sought to distinguish them.

The verb *rapiro*, 'to be borne or carried away', is used frequently by the Vulgate in many ways. Sometimes it appears in the sense of being carried away from one's normal condition by God. *Wisdom* 4:11 speaks of the just man as being 'taken away' (*raptus est*) in death lest wickedness alter his understanding. In the New Testament being 'raptured' applies both to being taken away in death (1 *Thess.* 4:16) and to being snatched away by God without dying (*Acts* 8:39; *Apoc.* 12:5). The most important use is in 2 *Corinthians* 12:2-4 where Paul speaks of himself as «being rapt to the third heaven» (*raptum...ad tertium caelum*), and «rapt to paradise» (*raptus est in paradisum*). Therefore both Peter and Paul are portrayed as ecstatics in the New Testament. Rapture is another synonym for ecstasy, although once again some later theologians tried to distinguish between the two. In the Romance languages most of the terms for ecstasy and rapture reflect these Latin roots, but in Germanic languages, like German, Dutch, and English, a whole range of equivalent terms for ecstatic states were created from native roots (e. g., 'drawn out, or away', 'sinking away', 'fading away', etc.).

Three further terms often used in relation to ecstasy need to be noted: mystical sleep (*somnium mysticum*); mystical death (*mors mystica*); and the oxymoron, sober intoxication (*sobria ebrietas*). Mystical sleep has biblical roots.⁵ Most translations of *Genesis* 2:21 have God putting Adam to sleep so that Eve can be born from his rib, but the LXX and the Old Latin versions describe God as giving Adam an 'ecstasy'. Mystical sleep of the soul in love with God, however, mostly looks to the Song of Songs. In this text the human bride is several times described as asleep with her divine Lover, especially in the enigmatic text, «I sleep but my heart wakes» (*Sg.* 5:2). Spiritual, or mystical, sleep is a rather broad category and was often seen as a stage on the road to full ecstasy. In the second place we have death. Death is, of course, the ultimate *excessus*, or passing beyond, but death can also be conceived of as a temporary cessation of ordinary

⁵ P. Adnès, *Sommeil Spirituel*, in *DS*, Tome XIV, Paris 1989, cols. 1041-53.

conscious activity in order to be rapt up into God, what was often called *mors mystica*, another strong tradition both in Judaism and Christianity⁶.

Finally, there is 'mystical, or sober, inebriation'. Drunkenness is a form of natural *ek-stasis*, so what wonder that mystics came to use it as an analogy for being removed from ordinary consciousness in order to attain a new level of perceiving, knowing, and loving God? The first appearance of the term (Gr.: *methê nêphalios*) is in the Jewish philosopher-mystic, Philo of Alexandria (ca. 40 C.E.), who used it in several of his treatises. 'Sober intoxication' was to have a long history⁷. In Christianity, sober intoxication is mostly seen as a preparation for complete ecstasy. Nevertheless, these terms were often used as more-or-less equivalents. A passage from the Cistercian mystic, Gilbert of Hoyland (d. 1172), commenting on the Song of Songs, illustrates this. Referring to Song of Songs 5:2, he says: «Love unites and intoxicates.... The power of love is truly strong, intoxicating and alienating. My heart keeps watch more freely when it pursues this intoxication and drinks this wine. What a marvel! From inebriation comes sleep and from sleep comes vigilance. A good sleep (*somnium*) is a going beyond the mind (*excessus mentis*), a separation (*alienatio*) both from the affections of the flesh and the senses of the body...»⁸.

My emphasis on the Biblical roots of Christian understandings of ecstatic mysticism is not meant to deny the role that *ekstasis* had in Greek religious traditions, such as Pythagoreanism and Orphism, and especially in Greek philosophy, where the thought of Plato and the Platonic tradition on ecstasy has long been the object of study. There are certainly connections between Philo and later Plotinus on the way the Christian Fathers understood ecstatic states. One essay, however, can scarcely address the whole background to Christian views of ecstasy. It is clear that the Biblical witness, both in the narrow terminological sense noted above, as well as the broader sense of scriptural figures (e.g., Abraham, Jacob, Benjamin, Moses, David, Elijah, Ezekiel, the Bride of the Song of Songs) who were seen as taken outside their normal consciousness by divine action had the predominate influence on what was to come.

Here I will concentrate on the Medieval and Early Modern periods, but since these built on the Patristic past, something needs to be said about this foundational layer. With the exegesis of the Bible as a guide, Christian teachers carved out a role for ecstasy as a significant aspect of the spiritual life. This can be seen in a number of exegetes, like Origen, Gregory of Nyssa, and Dionysius in the East, and Ambrose, Augustine, and Gregory the Great in the West. Origen (d. 254) was opposed to pagan ecstatic oracles (*Contra Celsum* 7.3-4), but

⁶ For an overview of Christian materials, A. M. Haas, *Mort Mystique*, in *DS*, Tome X, Paris 1980, cols. 1777-90. The Jewish traditions have been studied by M. Fishbane, *The Death of God. Spiritual and Mystical Death in Judaism*, Seattle and London 1994.

⁷ See the multi-author article, *Ivresse Spirituelle*, in *DS*, Tome VII, Paris 1971, cols. 2312-37. The early stages of the history have been studied by H. Lewy, *Sobria Ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der Antike Mystik*, Giessen 1929.

⁸ Gilbert of Hoyland, *Sermones super Cantica*, 42.1 (*Patrologia Latina* [hereafter *PL*] 184, col. 220B). Gilbert refers to *sobria ebrietas* about a dozen times in his writings.

praised Christian ecstasy and 'sober intoxication' in his writings, especially in his *Commentary on the Song of Songs*. Gregory of Nyssa (d. 397), deeply influenced by Philo and Platonic philosophers, also made use of *ekstasis*, especially in his *Homilies on the Song of Songs* 10-11. The Dionysian Corpus is collection of four treatises and ten letters purportedly written by Paul's convert, Dionysius of the Areopagus (*Acts* 17:34), but actually produced by an anonymous monk of Syria in the late fifth century CE. Dionysius adds a new dimension to Christian theology of ecstasy by expanding the notion to include a loving ecstasy of God towards his creation (*Divine Names* 4).

The Latin Fathers also witness to the role of *ekstasis* and *sobria ebrietas*. Ambrose of Milan (d. 397) shows a melding of both Biblical and Platonic strains on the nature of ecstasy, especially in his *On Isaac or the Soul* and his treatise *On the Good of Death*. Ambrose's former catechumen, Augustine of Hippo (d. 430), employed ecstasy and related terms across his writings. Sometimes Augustine speaks of his own ecstatic states (e.g., *Confessions* 7.10 and 17, 9.10, and 10.40), while at other times he exegetes biblical passages, especially from the Psalms, on rapture⁹. Of particular importance is his discussion of the three kinds of vision found in Book 12 of the *Literal Commentary on Genesis*. Here Augustine approaches the problem of how to understand Paul's rapture in 2 Corinthians 12:2-4 by way of a distinction of three kinds of visions: corporeal; spiritual (i.e., imaginative); and intellectual, or purely mental (*De Gen. ad litt.*, 12.6.15-7.16, and 12.24.51). Sometimes the two higher forms of seeing involve *ekstasis*, which the bishop defines as «when...the soul's intention is completely turned away or snatched away from the body's senses» (12.12.25; see also 12.26.53). Do intellectual ecstatic visions allow for the direct perception of God (*visio beatifica*) in this life? Using the biblical examples of Moses and Paul, Augustine seems to have thought so, although later authorities had trouble with this. Gregory the Great (d. 604) presents a mystical teaching revolving around two poles: *compunctio* and *contemplatio*. *Compunctio*, or being 'pierced' by God (*Acts* 2:37), at times has an ecstatic note. *Contemplatio*, viewed generically as 'attentive regard for God', involves both joy and fear, joy in catching ecstatic glimpses of God and the awe that beats the soul back down in consciousness of its sinfulness.

2. The Early Middle Ages

The period ca. 600-1100 made little original contribution to the theology of ecstasy. In the twelfth century, however, an explosion of discussions of ecstasy becomes evident. Most of these look back to the Bible and the Patristic past, but they also feature new forms of witness to the experience of being rapt into God. Individual mystics of the period sometimes talked about their ecstatic states,

⁹ According to the *Thesaurus Augustinus*, *ekstasis* is used eighty-seven times by Augustine, while *excessus mentis* appears twenty-four times.

but the most important treatments are found in the Cistercian mystics and in Richard of Saint-Victor¹⁰.

Like the Patristic authors, the Cistercians tended to talk about ecstasy objectively on the basis of the Bible. But with some, especially Bernard of Clairvaux (d. 1153), autobiographical notices slip in with the abbot who told his monks, «Today we read in the book of experience» (*Hodie legimus in libro experientiae*; in *Sermons on the Song of Songs* 3.1; hereafter SC).¹¹ Bernard has a rich teaching on ecstasy¹². The Cistercian based his teaching on his own experience, as can be seen in a passage from SC 74. Although Bernard does not use the language of *excessus mentis* or *raptus* here, he refers to Paul's rapture in 2 Corinthians and therefore sees it as comparable. Commenting on the Bride's request to the Bridegroom to 'Return' (Sg. 2:17), he says: «Now bear with my foolishness a little while (2 Cor. 11:1). I want to tell you as I promised about my own experience of this sort of thing... I admit that the Word has also come to me, and – I speak foolishly (2 Cor. 11:17) – come often. As often as he has come to me, I have not perceived the different times of his coming. I perceived that he has been present; I remembered that he had been there»¹³.

Bernard has a wide range of vocabulary for such experiences. In describing contemplation he often used the terms *quies/otium* (quiet/rest; e.g., SC 18.6), which have some overlap with ecstasy. Bernard frequently speaks of *raptus* and being 'raptured' (*rapitur*)¹⁴, and he uses *excessus mentis* more often than *ecstasis*¹⁵. The appearance of wine in the Song of Songs allows him to make use of the notion of *sobria vel sacra ebrietas* (e.g., SC 7.3, 18.5, 49.1-4, 76.2), and we also find references to spiritual sleep, again in relation to the Bride of the Song. For Bernard ecstasy is both cognitive and affective, and he may be among the first to distinguish two kinds: «Holy contemplation has two forms of ecstasy, one in the intellect, the other in the will; one of enlightenment, the other of fervor; one of knowledge, the other of devotion...» (SC 49.4; *Opera* 2:75; see also SC 57.8). Contemplation is ecstasy, as Bernard says in several places. An important discussion is in SC 52, where the abbot comments on the sleep of the Bride in the arms of the Bridegroom (Sg. 2:6-7). He says: «It is truly a sleep that does not dull the interior sense but leads it away. It is also a death». He calls this *exstasis* a death, because it takes the soul away from life's cares and enables it «to be snatched from itself by a holy and vehement thought...so that it surpasses the common use and custom of thinking». The Bride has no sensation of living,

¹⁰ For the medieval period, B. Faes de Mettoni, *Figure e motivi della contemplazione nelle teologie medievali*, Florence 2007.

¹¹ Bernard's works are in J. Leclercq et al. (eds.), *Sancti Bernardi Opera*, 9 vols., Rome 1957-77.

¹² Ecstasy is an aspect of Bernard's teaching on love, on which see M. Casey, *Athirst for God. Spiritual Desire in Bernard of Clairvaux's Sermons on the Song of Songs*, Kalamazoo 1988.

¹³ Bernard, SC 74.5 (*Opera* 2:242). For another ecstatic account reflecting personal experience, see SC 41.3 (*Opera* 2:30).

¹⁴ Among the most detailed discussions of rapture is the treatment of Paul's *raptus* in *De gradibus humilitatis et superbiae* 8.22-23 (*Opera* 3:33-35).

¹⁵ E.g., in the SC *excessus mentis* is found in SC 7.6, 31.6, 33.7, 38.3, 41.3, 49.4, 52.4-6, 54.8, 62.3-4, 67.5, and 85.13, while *exstasis* is only found in SC 52.4.

though she is still alive. «This kind of passing beyond (*excessus*)», he continues, «either alone, or principally, is called contemplation». It is an experience of true rest (*quies*), where «the soul overcome by the beauty of the spot, sleeps sweetly in her Beloved's embrace, that is, in spiritual passing away (*in spiritu excedisse*)»¹⁶. Another key text on ecstasy is from SC 85, where Bernard speaks of two ways of giving birth in spiritual marriage – bearing souls by preaching and bearing spiritual understandings in prayer. «In the last kind», he says, «sometimes there is a passing beyond and a departing (*exceditur et seceditur*) even from the corporeal senses so that she who perceives the Word does not perceive herself. This happens when the mind, attracted by the Word's ineffable sweetness, is as it were stolen away from itself – indeed, rapt and snatched from itself (*rapitur et elabatur*) – in order to enjoy the Word»¹⁷.

Bernard's contemporaries among the Cistercians also gave attention to ecstatic states. William of St.-Thierry (d. 1147) mentions ecstasy in several places in his *Exposition on the Song of Songs*. For William, union with God (*unitas spiritus* of 1 Cor. 6:17) is nothing else than the embrace of the Holy Spirit, that is, having the love that is the Spirit living and loving within us. This involves a form of rapture, but William is at pains to contrast our brief and fleeting experiences of unitive ecstasy here below with the perfect ecstasy to come in heaven. In *Exposition* No. 128 he says: «The embrace is begun here to be made perfect there. «The one abyss calls out to the other» (Ps. 41:8). This ecstasy dreams of something far different from what it sees – the one secret sighs for the other, the one joy imagines the other, the one sweetness looks forward to the other»¹⁸. The slumber of the Bride (Sg. 2:6) involves ecstatic separation from the world: «The Bride asleep in the embrace of the Bridegroom is often hidden in the secret of his face from the disturbances of people; she is protected in her tabernacle from the clash of voices; and, with her mind now passing into God (*mente modo excedens Deo*), now also sober for her neighbor, she is always prepared to rest and to show herself according to the will of the One who hides and protects her»¹⁹. In his comments on the bride hearing the voice of the Bridegroom (Sg. 2:7-8) William says: «In her passing over or ecstasy (*in excessu suo seu exstasi*), in the sleep of quiet, the Bride, hearing the voice of the One who entreats her, that is, feeling the grace of Him who inspires her, and seeing the power of Him at work in her, and knowing that the young maidens respect her and still make spiritual progress, cries out, «The voice of my Beloved!» To me his beloved in my ecstasy of mind He reveals the hidden forests of his mysteries and sacraments» (*Exposition*, No. 136; ed., 96).

¹⁶ SC 52.5-6 (*Opera* 2:93). See also Bernard's treatise *De diligendo Deo* 10.27 (*Opera* 3:142-43).

¹⁷ SC 85.13 (*Opera* 2:315).

¹⁸ *Expositio super Cantica Cantorum*, ed. P. Verdeyen, in *Guillelmi a Sancto Theodorico Opera Omnia, Pars II*, Turnhout 1997, No. 128 (pp. 91-92). For more on the brevity of *exstasis*, see No. 95 (p. 72).

¹⁹ *Expositio* No. 133 (ed., 95). For some other uses of *exstasis/excessus*, see Nos. 35, 43, 113, and 143.

Most of the other Cistercians also speak of ecstasy, spiritual slumber, and sober intoxication. In his *Sermon 5*, for example, Isaac of Stella (d. ca. 1170) did not hesitate to compare spiritual ecstasy to the rapture experienced in sex, although he contrasts the two. The Cistercian continuators of Bernard's sermons on the Song of Songs, such as Gilbert of Hoyland (cited above), and John of Ford (d. 1214), also had much to say on the topic. Nevertheless, the other major twelfth-century contribution to the theology of ecstasy comes from the Victorines, the canons who ran an important theological center at the Abbey of St. Victor just outside the walls of Paris.

Hugh of St. Victor (d. 1140) was the central figure of this School which combined monastic piety with the theology of the urban schools (Scholasticism). Hugh mentions ecstasy only rarely. There is more on the topic in the sermons of his younger contemporary, Achard of St. Victor (d. 1161). It was the major author of the second generation, Richard of St. Victor (d. 1172), who made the most important contribution. Richard can be described as the first great systematizer of ecstatic states, one whose views were widely cited in following centuries. He was also traditional in setting out his theory through a tropological (moral) and anagogical (ascending) reading of biblical texts. Although not written in a personal voice, Richard's treatises deal with both the practical and the theoretical aspects of the spiritual exercises that prepare the soul for experiencing God.

The treatise often called *Benjamin minor* (more correctly the *Twelve Patriarchs*) interprets the Genesis account of Jacob (= the intellectual soul), his marriages, and the twelve sons they produce as revealing how the various powers of *affectus* figured in Leah and of *ratio* figured in Rachel help prepare for the ecstatic contemplation represented by Rachel's final child, Benjamin (Ps. 67:28), whose birth in Genesis 35:18-19 marks her death (i.e., reason must cease when ecstasy takes over)²⁰. The details of this complex spiritual reading are too complicated to set forth here, but the decisive part comes in the treatment of Benjamin in Chapters 71-87. This short treatise on ecstasy also makes use of the New Testament account of Jesus's Transfiguration (*Mt.* 17), thus introducing a Christological dimension into ecstasy. The intellectual soul, now polished by the practice of the virtues in its various powers, is ready for the gift of grace that produces ecstasy: «Benjamin is born and Rachel dies, because when the human mind is rapt above itself all the limits of human reasoning are surpassed. Every form of human reason succumbs to what it beholds of the divine light when it is lifted above itself and rapt in ecstasy» (Chap. 73; col. 52D). Despite some use of erotic language (Chap. 85), Richard is primarily interested in ecstatic contemplation as 'pure understanding', which he divides into two forms: «contemplation above but not beyond reason», and «contemplation above and beyond reason», which provides an existential cognition of «things that seem to contradict all reason», such as the Trinity (Chap. 86).

²⁰ For the *Benjamin minor* I will use the edition in *PL* 196, cols. 1-64. There is a translation by G. A. Zinn, *Richard of St. Victor. The Twelve Patriarchs, The Mystical Ark, Book Three of the Trinity*, New York 1979, 51-147.

Richard returned to ecstatic contemplation in greater detail in *Benjamin maior*, more correctly called the *Mystical Ark*, because it is based on a mystical reading of the Ark of the Covenant (Ex. 25). This is among the most detailed analyses of *extasis* in Christian mysticism²¹. The *Mystical Ark* sets out six ascending forms of contemplation, defined generally as «the free penetration (*perspicacia*) of the mind, hovering in wonder, into the manifestations of Wisdom» (Bk. 1.4). The six kinds of contemplation are based on the soul's three essential levels of knowing: imagination; reason; and understanding (*intelligentia*), with each power doubled in relation to the kinds of objects it considers²². Book 1 is an introduction, while Books 2-4 consider the six levels in detail. *Excessus mentis* and *alienatio mentis* are proper to levels five and six, but can also occur on the lower levels (Bk. 4.22), so Richard obviously thinks of these terms as analogical. Book 5 is devoted to the personal meaning of the ecstasy of the two highest forms of contemplation. In his initial discussion of these forms of *excessus mentis* in Book 4.11-13 Richard once again turned to Old Testament figures, such as Abraham, Elijah, and the Bride of the Song, to illustrate his teaching. Book 5 expands on these and other Old Testament types to construct a map of forms of ecstasy. Contemplative ecstasy, according to Richard, comes in three modes: enlarging the mind (*dilatatio mentis*; Bk. 5.3); elevating the mind (*elevatio mentis*; Bk. 5.4); and alienation of mind (*alienatio mentis*; Bk. 5.5). Alienation of mind, which arises from the 'flame of inner love' (note the affective aspect), is ecstasy in the most proper sense. It comes in three forms that Richard describes on the basis of Old Testament figures. «Greatness of devotion» (*magnitudo devotionis*) is figured in Abraham (Bk. 5.6-8), while «greatness of wonder» (*magnitudo admirationis*) is shown in both the Queen of Sheba and in the Apostle Peter (Bk. 5.9-13). The last form is «greatness of exultation» (*magnitudo exultationis*) as found in the Bride of the Song (Bk. 5.14-19). Of this form Richard says: «The human mind is alienated from itself, when having drunk of the inner abundance of interior sweetness, indeed fully inebriated by it, the mind completely forgets what it is and what it has been and is carried away into an ecstasy of alienation by the excess of its dance and is suddenly transformed into a form of supra-mundane affect under the influence of a state of wondrous happiness» (Bk. 5.5; col. 174BC).

Richard of St. Victor made another important contribution to the theology of ecstasy in his treatise the *Four Degrees of Violent Charity*, an analysis of the wound of love motif (Sg. 2:5)²³. In these four degrees it is stage three (*amor singularis*), representing mystical marriage, that features the language of rapture

²¹ The *Benjamin maior* is in PL 196, cols. 63-202. For a translation, see G. A. Zinn, *Richard of St. Victor*, cit., 149-370.

²² Imagination directed to sense things considers: (1) visible things, and (2) the ideas of visible things. Reason directed to intelligible realities considers: (3) the qualities of invisible things, and (4) spirits, angelic and human. Finally, understanding directed to 'intellectibles' considers: (5) the divine nature, and (6) the Trinity.

²³ G. Dumeige, *Yves: Épitre à Severin sur la charité. Richard de Saint-Victor. Le quatre degrés de la violent charité*, Paris 1955.

and ecstasy. But stage three must yield to the highest form of love in stage four, the *amor insatiabilis* of spiritual childbirth, in which the soul passes through the ecstasy of mystical death to be reborn with Christ and to continue his saving work in the world, giving birth to further spiritual offspring. Ecstasy is not the goal.

3. The Later Middle Ages (1200-1500)

The last three centuries of the Middle Ages feature many treatments of *exstasis* and related terms and themes. There is a shift to personal accounts, both by the mystics themselves, and also by hagiographers describing saintly ecstasies. Many of these subjects are women, but we should beware of characterizing late medieval ecstasy as just a female phenomenon. There were also many theological analyses of the nature of ecstasy. The preponderance of individual descriptions seems to have been an aspect of the shift in Western mysticism that became evident around 1200 that I have called the 'New Mysticism'²⁴. The two major new forms of religious life connected with the 'New Mysticism', the Franciscans and the Beguines, both featured numerous ecstasies. Given the wealth of material, we cannot look at all these 'excessive' mystics, especially because there is often a good deal of repetition in the accounts.

Francis of Assisi (d. 1226) is illustrative of the turn to ecstasy. Francis's own sparse writings say nothing about such states, but the Francis of tradition, beginning from the earliest lives by Thomas of Celano, paint Francis as a visionary and ecstatic *par excellence*. Celano's *First Life* recounts a series of Francis's visions and ecstatic experiences, culminating in that of the reception of the stigmata. According to Celano, Francis's early transformative experience of 1208 had him «raptured above himself and absorbed in a certain light so that his interior mind was enlarged and he could clearly see what was to come» (1 Cel. 26). He also speaks of the saint as being «in frequent ecstasy» (1 Cel. 103), or as contemplating Christ «in rapture of mind» (1 Cel. 115). The later sources about *Il Poverello* exponentially increased such accounts. The most important witness is Bonaventure (d. 1274), the seventh Minister General of the Franciscans. In his *Mind's Journey into God* (1257) Bonaventure lays out a roadmap of seven stages of ascent to divine union. Francis is mentioned at the beginning and returns in the final stage of ecstatic passage into God, which Bonaventure describes as taking place through the contemplation of Christ on the cross, saying: «This was also shown to blessed Francis when he was enraptured with high contemplation on the mountain [his reception of the stigmata on Mt. Alverna].... There he passed over into God through contemplative rapture and was established as an example of perfect contemplation, just as he had previously been of action»²⁵.

²⁴ On the 'New Mysticism', B. McGinn, *The Flowering of Mysticism*, New York 1999.

²⁵ Bonaventure, *Itinerarium mentis in Deum* 7.3. Bonaventure's *Major Life* of Francis (1261) often depicts the saint as an ecstatic; e.g., 1.5, 2.1, 3.6, 8.10, 9.2, 10.1-4, 11.3, and 12.1.

Ecstasy became a hallmark of Franciscan mysticism, as witnessed by Francis's early followers, such as Clare of Assisi (d. 1253) and Giles of Assisi (d. 1262). Giles enjoyed frequent raptures, as is evident in the hagiographical accounts that gathered around him. According to one story, the local boys would annoy him by shouting 'Paradiso, Paradiso!', for the fun of seeing him go off into ecstasy. Giles's *Sayings (Dicta)* contain a brief text setting out seven stages of special experiences of the spiritual senses, including ecstasy and rapturous contemplation, and concluding with the glory that gives immense joy. The original Franciscan ecstatic impetus continued during the next century and more, both in terms of personal witnesses and of theological analyses of *exstasis* and *raptus* by theologians of the Order. In terms of personal accounts, the Spiritual Franciscans, who insisted that they alone were adhering to the model of absolute poverty and asceticism proclaimed by the saint, were notable for their ecstatic manifestations²⁶.

Marie of Oignies (d.1213) plays a similar role in the Beguine movement that Francis had for the mendicants. The Beguines were small groups of women who practiced a life of pious devotion and apostolic action without taking formal vows or becoming a recognized religious order. Marie herself wrote nothing, but her disciple, Jacques de Vitry, authored a *Life (Vita)* of this pioneering Beguine that portrayed her as a model of severe asceticism, service to the lepers and the poor, devotion to the Eucharist, and especially of ecstatic prayer. Marie's ecstasies are a good example of new 'excessive' forms of passing beyond the self, such as loud shouting, a wordless singing (*iubilus*), and catatonic raptures that lasted for considerable time, even days. (Previous ecstatic states seem to have mostly been of short duration.) Jacques notes a lengthy rapture triggered by receiving the Eucharist: «Once she rested sweetly with the Lord for thirty-five days in a sweet and blessed silence, taking no corporeal food and totally unable to speak a word for days save for, "I want the Body of Our Lord Jesus Christ". ... Thus, she was drawn away from sensible objects and rapt above herself in an ecstasy (*excessus*). Finally, after five weeks she returned to herself, opened her mouth, and ... spoke and received corporeal food»²⁷. Jacques also notes the at times violent nature of some of Marie's ecstasies, which increased in intensity as her life drew to a close. On her deathbed, «She began to sing in a high and clear voice and did not cease for three days and nights to praise the Lord with thanksgiving» (*Vita* 2.11.98;

²⁶ These Spiritual ecstasies included both men and women. Among the women were Douceline de Digne (d. 1274), the reality of whose ecstatic trance was once tested by the cruel Charles of Anjou by having molten lead poured on her feet! The *Memorial* of Angela of Foligno (d. 1310) includes many raptures. Male mystics also featured frequent and lengthy ecstatic states, as we see in Roger of Provence (d. 1287), whose biographer claims he was raptured a hundred times during a single Matins!

²⁷ Jacques de Vitry, *Vita Beatae Mariae Oigniacensis (Acta Sanctorum, Junius 23, cols. 636-66)*. This passage is *Vita* 1.8.25 (col. 642DE). Jacques recounts at least a dozen other such experiences; see, *Vita* 1.5.16, 1.6.20, 1.7.22, 1.8.24, 2.2.48, 2.4.63, 2.7.81, 2.8.87-88, 2.8.90, 2.11.98-99, and 2.12.107.

col. 662F). Marie introduces a new chapter in the history of ecstasy in Christian mysticism, one that was to have many followers.

The evidence for the spread of ecstatic practices, both of the traditional and the new excessive nature, guaranteed that rapture and ecstasy remained a topic of late medieval theological discussion. Treatments are found among many Scholastics, but here I treat only two of the most influential: Bonaventure and Thomas Aquinas. Bonaventure's doctrine of ecstasy is found in two contexts: first, his spiritual treatises, such as the *Mind's Journey into God* and the *Collations on the Hexaemeron*; and second, his academic works, such as the *Commentary of the Sentences* and the *Disputed Questions on the Knowledge of Christ*.

Bonaventure's view of ecstasy was influenced by his adoption of the interpretation of the Dionysian writings pioneered by Thomas Gallus (d. 1246), the initiator of what has been called 'Affective Dionysianism', that is, the view that the passing beyond all intellectual activity found in the Dionysian writings takes place through ecstatic love in what Gallus called the 'summit of affectivity' (*apex affectus*). In his commentaries on Dionysius Gallus interprets the nine choirs of angels of the Dionysian *Celestial Hierarchy* as indicating the soul's ascent to God. He thus distinguished two forms of brief ecstasy: an *excessus mentis* that involves *both* intellect and love (figured in the Thrones and Cherubim); and a higher *excessus* of love alone represented by the Seraphim²⁸. In the *Mind's Journey*, as we have seen, Francis illustrates the ultimate form of the ecstasy found in the 'passing over' (*transitus*), when, «with all intellectual operations left behind, the apex of affectivity is totally transferred and transformed into God» (7.4). In the *Collations on the Hexaemeron*, the theology of history set out in his unfinished talks on the Genesis creation account, the Doctor expands the horizon by predicting the coming of a contemplative order that, like Francis, will practice a life of affective communal ecstasy (*Collations* 22.22-23). Although Bonaventure stresses the ecstasy of love, there is space left for a transformed knowledge in ecstatic contact with God, as he says in *Disputed Questions on the Knowledge of Christ*, q. 7: «Ecstasy (*excessus*) is the ultimate and most noble form of knowing (*cognitio*)». This knowing is incommunicable, a feeling of the mystery of the Trinity, 'a wisdom without form' (*sapientia nulliformis*), an imageless consciousness of divine love. This is the highest form of contact with God ordinarily found in this life, and Bonaventure argues it is open to all; but it remains inferior to the beatific vision. Bonaventure allowed that a few saints (Moses, Job, Paul, Dionysius, Francis) had been given the higher gift of rapture (*raptus*). The «vision of the understanding absorbed in God through rapture», he says, is an «uplifting [that] makes the soul as like to God as it can be in this life. Ecstasy and rapture are not the same». Those who have been given the latter gift, «do not have the habit of glory, but only an actuation of it»²⁹, that is, they

²⁸ J. Barbet (ed.), *Thomas Gallus. Commentaires du Cantique des Cantiques*, Paris 1967, 141-42.

²⁹ *Collations on the Hexaemeron* 3.30. For other discussions of *extasis* and *raptus*, see *Collations* 2.30-33; *Commentary on the Sentences* II, dist. 23, art. 2, q. 3, ad 6; III, dist. 35, art. 1, q. 1;

receive a foretaste of the glory of heaven. Later Franciscan handbooks of mystical theology were also to say a good deal about ecstasy and rapture³⁰.

Thomas Aquinas discussed *extasis* and *raptus* both in the *Summa theologiae* (*STh*) and in his *Disputed Questions on Truth* (*De veritate*)³¹. Like Bonaventure, but in his own way, Thomas distinguishes between ecstasy, which indicates a general going beyond the self by being placed outside the proper order of nature, and rapture, which adds a note of force or violence³². The Dominican's basic point is that the human mind cannot see God in this life, but by miraculous exception God can abstract a person's mind from the senses to give it some brief glimpse of the divine essence here below. «Those to whom it is granted to see God essentially in this way are totally drawn from the action of the senses.... Hence they are said to be raptured, and by the power of the superior nature they are drawn away from what belongs to them by nature» (*De veritate*, q. 10, a. 11). This is true of Paul and Moses, but of very few others. In *STh*, q. 175, a. 2, Thomas discusses whether rapture belongs to the appetitive or the intellectual power and solves the question with a typical distinction. As regards its goal of seeing God, rapture belongs to the cognitive power, but with regard to its cause, rapture can pertain to the appetitive power, when «from the violence of the affection a person is carried away from everything else. It also has an effect on the appetitive power when someone delights in the things he is raptured to». However, in *STh*, IIaIIae, q. 28, a. 3, Thomas distinguished ecstasy of the cognitive power from ecstasy of the appetitive power, so we can say that for the Dominican there is both an ecstasy of knowledge, best seen in Paul (*In Ep. 2 ad Cor. 12*, lect. 1-2), and an ecstasy of love, as taught by Dionysius (*In Lib. De Div. Nom. 4*, lect. 10). Thomas also has a penetrating treatment of the effects of Paul's rapture on his memory and intellect³³.

Ecstatic states, often prolonged, were a feature in the lives and writings of many of the 'holy women' (*mulieres religiosae*) of the later Middle Ages. Among the *Lives* (*Vitae*) of the Beguines there are a number of accounts of ecstasy (e.g., Christina of Stommeln, Margaret of Ypres, Agnes Blannbekin). The former Beguine and then Cistercian nun, Beatrice of Nazareth (d. 1260), is portrayed as an ecstatic in the anonymous *Life of Beatrice* (especially 4.36-49), while in her own Flemish text, *Seven Manners of Loving*, the fourth 'manner' involves a rapture of love and loss of consciousness. Two important Beguine writers have much to say on the topic of rapture. Hadewijch of Antwerp (d. ca. 1250) was the author of poems, letters, and visions. In her *Visions* she makes a number of

and IV, dist. 6, art. 3, q. 2, dub. 1; *Breviloquium* V.6.8; *Sermo de Sabbato Sancto* 1.3; and the *Disputed Questions on the Knowledge of Christ*, q. 4, concl.

³⁰ Among these are David of Augsburg (d. 1272) and Rudolph of Biberach (d. ca. 1330).

³¹ The major texts are *STh* IIaIIae, q. 175, aa. 1-6; and *De veritate*, q. 10, a. 11, and q. 13, aa. 1-5. Thomas's teaching on ecstasy fits within his wider doctrine on contemplation, on which see R. Van Nieuwenhove, *Thomas Aquinas and Contemplation*, Oxford 2021.

³² In *STh*, q. 175, a. 3, ad 1, Thomas distinguishes three kinds of rapture.

³³ *STh* IIaIIae, q. 175, a. 4, ad 3; and *De veritate*, q. 13, a. 4, ad 4. Thomas's solution is very similar to Dante's discussion of his own rapture in *Paradiso* I.4-12, and XXXIII.52-64.

references to her ecstasies (e.g., *Visions* 7, and 13-14), but in her *Letters* written to other Beguines she cautions them against too much reliance on ecstatic states and spiritual sweetness (*Letters* 4.77-79, 6.210-14, 10.15-50, and 15.75.80). Mechthild of Magdeburg (d. ca. 1282) was another Beguine who ended her life as a Cistercian nun. Her varied revelations, visions, and poems, were taken down by Dominican friars and collected in six books under the title, *The Flowing Light of the Godhead* (*FL*). Mechthild uses an unusual form of language for ecstasy. At the beginning of Book 1 of the *Flowing Light* she sets out a dialogue between the soul and personified Love (*frouwe minne*). In Chapter 2 the soul leaves the body in response to a 'divine greeting' (*gruos*), an invitation that draws her into a secret place where she plays a 'game of love' with God. «Then, she [i.e., Mechthild herself] soars further to a blissful place of which I neither will nor can speak». At the conclusion she says, «No one can or should receive this greeting unless one has gone beyond oneself and become nothing. In this greeting I want to die while living»³⁴. Along with this language of ecstatic greeting, Mechthild employs a broad range of Middle High German terms for forms of ecstasy, such as, «drunkenness» (*übertrunken*, *FL* 2.3), *iubilus* (*FL* 4.23), «wondrous death» (*wunderliche tot*, *FL* 4.13; see also 1.3, 1.28, 3.23, etc.), as well as different forms of «drawing-out or away» (*zuge-ziehen*, *FL* 1.5, 4.8, 5.5, 5.28). Despite her use of the language of ecstasy, it is clear that Mechthild, like Hadewijch, did not consider rapture to be the goal of the mystical path; rather, she hoped that her readers, after undergoing painful experiences of dereliction and distancing from God (e.g., *FL* 4.12, 5.4), would attain to a peaceful state of being totally God-centered (see, e.g., *FL* 6.20). Many of the other religious women of the period also talk about their ecstasies, such as the Cistercian nuns of Helfta (ca. 1280-1300), and the German Dominican nuns of the fourteenth century (e.g., Margaret Ebner, Adelheid Langmann, and the nuns in the *Sister-Books*). These, and other raptured women, testify to how widespread ecstatic accounts were in the last centuries of the Middle Ages.

Meister Eckhart (d. 1328) was ambivalent towards ecstasy. He was generally suspicious of mystical gifts, such as visions, but he could scarcely deny the existence of ecstatic states, given their appearance in scripture and tradition. For Eckhart the essence of mystical consciousness of God is arrived at not through ecstasy, but by way of the inner emptying of detachment (*abgescheidenheit*) and releasement (*gelassenheit*) that allow for the birth of the Word in the soul and the 'breaking-through' (*durchbrechen*) into the Godhead. Still, ecstasy has a role to play, as long as it does not come to be seen as a 'way' to God. «Whoever is seeking God by ways», said Eckhart, «is finding ways and losing God, who in ways is hidden» (German Sermon, hereafter Pr. 5b). In his sermon cycle on the 'Birth of the Word' (Pr. 101-04) Eckhart insists that the birthing can take place only by utter passivity within the silent ground of the soul. This inward

³⁴ H. Neumann (ed.), *Mechthild von Magdeburg. Das fliessende Licht der Gottheit*, 2 vols., Munich 1990-93, *FL* 1.2 (8-9). For other appearances of the *gruos*, see *FL* 1.5, 1.14, 2.3, 4.2, 5.18, 6.1, and 6.39.

withdrawal can be described as ecstatic: «When all [soul's] powers are drawn away (*abgezogen*) from all their works and images, then the Word is spoken.... So, the more completely you are able to draw in (*geziehen*) your powers into one and forget all things you have drawn into (*gezügte*) yourself and the further you can get from creatures and their images, the nearer you are to this and the readier to receive it». He then cites the example of Paul's rapture in 2 Corinthians³⁵. This text and some others show that Eckhart thought that a withdrawal from sense experience could play a part of the path to union with God, but that the soul should never fixate on such states or linger on their deceptive sweetness³⁶.

If Eckhart took a guarded approach to ecstasy, this was not the case with his followers, such as Henry Suso and John Tauler, although neither of them identified ecstasy with the highest mystical state. Suso (d. 1366) was among the greatest ecstatic mystics of the Middle Ages. His semi-autobiographical *Life of the Servant* is filled with visions and accounts of ravishments³⁷. Suso was notable not only for his personal witness, but also for his contributions to the vocabulary of ecstasy. In the *Life*, Chapter 48, he distinguishes three kinds of «withdrawing» (*vergangenheit*): complete ceasing to exist; temporary ecstasy, such as Paul enjoyed in 2 Corinthians 12; and «weak releasement», or imperfect withdrawal. «Withdrawal into the simple Godhead», does not mean the creature is changed into God, but in rapture (*entnomenheit*) the spirit withdraws, forgets itself, and sees all things as God. In his *Little Book of Truth*, Chapter 5, he repeats the same message: «Being powerfully transported from self into the Nothing [=God] eliminates all difference in the ground, not of essences but of how we perceive».

Suso broadly describes two aspects of ecstatic withdrawal, a negative one that emphasizes violent withdrawal, and a more positive mode that transposes ordinary language to suggest higher ways of sensing, knowing, and loving. The negative mode uses verbs and nouns formed from compounds of *ver-* and *ent-*, such as *verzucken* ('to be drawn up, or away'), *vergangen* ('to go out or over'), or 'sinking away' (*versinken*). He also talks of *entgangenheit* ('going out; of the senses), and *entwurket* ('being freed'). More positive language talks about a 'pull' (*zug*), a 'turning within' (*inker*), and a 'stroke within' (*inschlag*). Other new words highlight movement above (*überflug*, *übertart*, *überschall*). Suso's rich description of special states can be seen in Chapter 5 of the *Life*, where he talks about nine forms of consolation. The Dominican also talks about experiences of ecstatic song and of dancing with the angels. Here is a typical description of one of the Servant's ecstasies: «During this time he sank so completely in God into Eternal

³⁵ The passage from Pr. 101 is found in *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke*, Stuttgart-Berlin 1936- , in *Die deutschen Werke*, Vol. IV.1, 355.

³⁶ R. Forman, *Meister Eckhart. Mystic as Theologian*, Rockport 1991, Chapter 5, discusses nine passages from the German works and two from the Latin that deal with *geziehen/gezücket* and *raptus*.

³⁷ K. Bihlmeyer, *Heinrich Seuse. Deutsche Schriften*, Stuttgart 1907. On Suso's mysticism, B. McGinn, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*, New York 2007, Chapter 5, especially 222-29.

Wisdom that he was unable to speak of it.... He often felt that he was floating in the air and swimming in the deep flow of God's boundless marvels between time and eternity»³⁸. John Tauler (d. 1361) spoke of ecstasy in a number of his sermons (e.g., Sermons 9, 39, 54, etc.), but it did not play as a large a role in his thought as in Suso's. For Tauler ecstasy is just the first stage of the threefold itinerary of the mystical life that consists of 'jubilation' (*iubilatio*), followed by 'poverty of spirit' (often involving much inner suffering), and concluding with 'essential conversion' (Sermon 39).

What can be called the 'ecstatic imperative' was also evident in many of the other vernacular mystics of the Late Middle Ages. Here I will note only three of the most important from different traditions: the Flemish Jan van Ruusbroec (d. 1381), the Italian Catherine of Siena (d. 1379), and the English Richard Rolle (d. 1349).

Ruusbroec wrote eleven vernacular mystical treatises. The central work is the *Spiritual Espousals* (*Die geestelike brulocht*), which is structured according to three forms of spiritual life (the active life, the interior life, and the contemplative, or superessential, life), with each form of life analyzed according to the four phrases of the Gospel text, «See, the Bridegroom is coming, go out, and meet him» (*Mt.* 25:6). Ruusbroec was a skilled phenomenologist of the mystical life, who describes various divine gifts and states of the soul in detail. It is in the interior life that he speaks of ecstatic states, showing that they play a role, although a secondary one, in his theology of the modes of uniting with God. Christ's 'coming' in the interior life takes place in three ways: in interior exercises in the lower powers; by the influx of divine gifts in the higher powers; and by the divine touch in the 'unity of spirit', or essence of the soul³⁹. There are four modes of God's action in the lower powers: sensible fervor; spiritual inebriation; powerful attraction; and abandonment. The second and third of these describe states of rapture. For example, God's gift of inward consolation and sweetness produces a state of 'spiritual drunkenness' (*gheestelijcke dronkenheit*), which «means that a person receives more sensible relish and well-being than his heart or desire could long for or contain». According to Ruusbroec, this produces much 'strange behavior', such as singing, weeping, running, leaping, dancing, etc. (b395-402). It is a corporeal state, but one beyond normal behavior. The third mode, 'powerful attraction', features more language of ecstasy (b460-667). Here, Christ wants to draw all our faculties to himself: «This is the origin of the third mode of inner practice, by which a person is lifted up and enriched (*ghehoghet ende gheciert*) as to his affection and the lower part of himself» (b475-77). Ruusbroec speaks of this as a 'wound of love' and as 'an inward invitation' towards God's sublime unity. The heat of divine love produces both great pleasure and affliction. The impetuosity of love even leads to an «inner madness» (*innighen orewoede*: b520)

³⁸ *Life*, Chapter 50 (ed., 173). For other important treatments of ecstasy, see Chapters 2, 5, 31, 32, 41, and 53.

³⁹ The edition with English translation is J. Alaerts, *Jan Van Ruusbroec. Die geestelike brulocht*, Turnhout 1988. The section on the three 'comings' is b160-b1602 (Dutch text) on 300-469.

that is accompanied by a number of spiritual experiences, such as «being drawn above the senses into the spirit» (b550), the reception of visions and revelations, and being caught up above the spirit and the self without being «altogether outside the self» (b558-60). «This», he says, «is called a rapture (*Dit hetet raptus*), which is as much to say as snatched away or taken away» (b565-66). It also grants the ecstatic cry that is called *jubileeren ochte jubilacie* (b578). So, there is an ample place for ecstasy in Ruusbroec's map of ascent, but only at a lower level.⁴⁰ The highest union for Ruusbroec does not take place in the senses or even in the soul's higher powers, but in superessential transformation into the dynamic love of the Trinity.

Catherine of Siena is arguably the greatest female mystic of the Late Middle Ages. Her *Life* written by her Dominican confessor, Raymond of Capua, has many descriptions of her visions and ecstasies, particularly those associated with receiving the Eucharist. The saint's own writings, her *Dialogue* (*Diologo*), a long conversation with God which she is said to have dictated in ecstasy, as well as her hundreds of letters, refer to her mystical gifts less often and mostly in indirect fashion. Catherine had a great devotion to St. Paul, whom she called 'the glorious trumpeter of God', so she often talks about Paul's rapture of 2 Corinthians 12 and at times involves herself in a like state. In *Dialogue* 79, noting Paul, she says that when the soul is fully at rest in God, she begins to experience lightness of spirit. God says: «Often, therefore, the body is lifted up from the ground because of the perfect union of the soul with me, as if the heavy body had become light». This levitation is accompanied by what came to be called 'ligature', or binding, of the senses: «For the eye sees without seeing, the ear hears without hearing, the tongue speaks without speaking [...] - All the members are bound and busied with the bond and feeling of love»⁴¹. In *Dialogue* 83 God says, «Paul had seen and tasted this [the divine sea of peace] when I drew him up to the third heaven, to the height of the Trinity. He tasted and knew my Truth... Paul's soul was clothed in me, the Eternal Father, through feeling and union, just as the blessed are in everlasting life, though his soul had not left his body»⁴². The hymn to the Father that closes the *Dialogue* is made by the soul in a state of drunkenness and rapture: «Then that soul was as if drunk with the love of poverty [...]. Although she was in the vessel of her body, it seemed as if the fire of charity within her had taken over and rapt her outside her body»⁴³. Catherine of Siena was only the foremost in a long line of late medieval Italian mystics who enjoyed ecstatic experiences.

⁴⁰ Ruusbroec was influential on many later mystics of the Low Countries, a number of whom have much to say about ecstasy. Among the most important is the Franciscan Hendrik Herp (d. 1471), whose *Mirror of Perfection* was widely read, especially in sixteenth-century Spain.

⁴¹ *Dialogue* 79, in S. Noffke (trans.), *Catherine of Siena. The Dialogue*, New York 1980, 148. For more on levitation, see Letter 371.

⁴² *Dialogue* 83 (Noffke, 152-53). For more on Paul's rapture, *Dialogue* 84, 96, as well as Letters 226 and 286.

⁴³ *Dialogue* 153 (Noffke, 325).

The fourteenth century, the 'Golden Age' of English mysticism, featured four major mystics: the hermit Richard Rolle (d. 1349); the Augustinian Walter Hilton (d. 1396); the anonymous author of the *Cloud of Unknowing* and other related works (active ca. 1380); and the anchoress Julian of Norwich (d. ca 1417). The apophaticism of the *Cloud* author leaves little place for ecstatic states. Hilton, as a spokesman for tradition, mentions ecstasy a number of times in his *Scale of Perfection*⁴⁴, while Julian, although she began her career with a series of visions of the crucified Christ, does not talk about ecstasy in her two theological meditations on the visions. Rolle, however, was a noted ecstatic, whose accounts of a diversity of special states compares with his contemporary, Henry Suso. Rolle's ecstasies are deeply somatic, although they also feature descriptions of a kind of super-sensate ecstasy⁴⁵.

Rolle is famous for his triad of mystical experiences of 'heat-sweetness-song' (*fervor-dulcor-cantor*), which he says are the essence of love and are to be identified with contemplation. These are sensate forms of ecstasy, but they also go beyond our usual sense operations. For Rolle, ecstasy and rapture are paradoxically both *within* and *beyond* the ordinary sensorium. The hermit's writings are filled with accounts of this triad, which he readily identifies with *raptus*, a term he mentions frequently in his major treatise, the *Fire of Love (Incendium amoris)*⁴⁶. Especially important is the discussion of the two forms of ecstasy in Chapter 37. «The first», says the hermit, «is when a person is so carried outside fleshly sensation that during the time of rapture he does not feel anything in the flesh or what is done in the flesh. Nevertheless, he is not dead...». This is the standard view of rapture, but the second form is different and is described as «an elevation of the mind to God through contemplation». This rapture of love, he says, was that enjoyed by Christ, «who never experienced the loss of the body's control». It can also be experienced by Christ's followers. When the mind becomes stable, «fixed on one thing in the total act of love, it pants for Christ in a great ardor, stretching out and intent on him as if there were nothing else but these two people...». Such a soul, glued to Christ «through mental ecstasy (*excessus mentis*), lies beyond the cloister of the body and drinks down an absolutely marvelous draft from the heavens»⁴⁷. Rolle's strange treatise, the *Melody of Love (Melos Amoris)*, a hyper-alliterative attempt to create a new form of ecstatic speech, is filled with the language of 'being raptured', 'soberly drunk', 'jubiling', and the like. Speaking of the heavenly music, for example, Chapter 44 proclaims: «O supreme solace, O heavenly secret hidden even to some of the select! O marvelous and more than marvelous melody so miraculous, not human but angelic, coming to mortals

⁴⁴ Rapture is mentioned in Hilton's *Scale of Perfection* in Book 1.8, 1.46, and Book 2.11, 2.32, 2.34, 2.40, and 2.44.

⁴⁵ On Rolle's mysticism, B. McGinn, *The Varieties of Vernacular Mysticism*, New York 2012, Chapter 10.

⁴⁶ The *Incendium amoris* speaks of rapture in twenty of its forty-two chapters. See M. Deansley, *The Incendium Amoris of Richard Rolle of Hampole*, Manchester 1915. *Sobria ebrietas* appears in Chapters 15, 42-43, and 45-46.

⁴⁷ *Incendium amoris*, Chap. 37 (ed., 254-55).

while they are still living! O how sublime they are and how highly lifted up from the depths, transported above temporal and transitory things, so that from above “they hear a voice like the voice of harpists harping on their harps!” (Apoc.14:2)»⁴⁸ Rolle’s mysticism of rapture continued on in England with figures like Margery Kempe (d. 1440), who often speaks of being ‘ravyschyd in spyryt’, and the Carthusian, Richard Methley (d. 1528), who was directly influenced by the hermit.

4. Ecstasy in Early Modern Mysticism (1500-1700)

The mystics of the Early Modern Period inherited a rich tradition of ways of understanding ecstasy. Two tendencies become clear during this time. A number of mystics and mystical theologians continued the emphasis on ecstasy evident in the Late Middle Ages, though they rarely identified it with the ultimate stage of contact with God. On the other hand, an increasing stress on interior recollection, annihilation, and attaining a state of total quiet suggested that ecstasy/rapture and related experiences might detract from the naked faith that leads to union. The difference between the two approaches is evident in the disputes that led to the Quietist condemnations of the end of the seventeenth century, which marked the end of the classic period of Christian mysticism.

The sixteenth century was the great era of Spanish mysticism, though important Spanish mystics are also found in the seventeenth century. Spain did not lack for ecstatic female saints, as can be seen in figures like the Dominican Maria di San Domingo (d. 1524) and the Franciscan Juana de la Cruz (d. 1534). The most important mystical current of the time was the Franciscan ‘Recollection’ (*recogimiento*) tradition, which stressed interiorization and quiet contemplation as the way to union with God. The *recogimiento* authors did allow for rapture and sober intoxication as aspects of this interiorization, as we can see from Bernardino de Laredo (d. 1540) in his *Ascent of Mount Sion* (e.g., 3.30, 3.41), and Francesco de Osuna (d. 1542), whose *Third Spiritual Alphabet* of 1527 often talks about ecstasy (e.g., 5.2-3, 6.2, 11.4, 18.4, 19.2, 21.7). In this same period members of the diffuse movement called *Alumbradismo* (‘Enlightenment’) were accused of carrying interiorization too far into a state of quiet that rejected ecclesial and sacramental practice. The *Alumbrados* were not favorable to ecstasy.

Over the past century there has been growing recognition of Ignatius of Loyola (d. 1556), the founder of the Jesuits, as a mystic, based on his *Autobiography* (*Acta*) and *Spiritual Diary* (*Diario*). The *Autobiography* shows Ignatius to have enjoyed many visionary experiences during the early years of the formation of the Jesuits, but these are not described as ecstasies. Ignatius’s *Spiritual Diary*, which consists of two fragmentary accounts from 1544 and 1545, is replete with

⁴⁸ E. Arnould and F. Vendenbroucke (eds.), *Richard Rolle. Le Chant d’Amour*, 2 vols., Paris 1971, Vol. 2:116.

visions and auditory experiences of divine words (*loquela*). Once again, Ignatius does not use the language of ecstasy.

The most important figure for the history of ecstasy in this age was Teresa of Avila (d. 1582), the founder of the Carmelite Discalced reform. Teresa's writings on rapture and other mystical gifts are prolific, influential, and fluid, due to her developing views⁴⁹. Teresa had been a nun at the unreformed convent of the Encarnacion at Avila for some twenty years before her conversion to a deeper life in 1554. Soon Teresa, as an ecstatic contemplative, began receiving a wide range of mystical gifts, such as visions (both imaginative and intellectual), locutions, delights, tastes, and ecstasies. At the command of her confessors she began writing these down, first in her *Spiritual Testimonies* (on ecstasy, see 1.2-3, 1.8, 1.11-29, 2.2) and more fully in her *Life (Vida)*, finished in 1565. The Carmelite insists that she is speaking out of her own experience, not out of book-learning. Teresa was an astute psychologist, examining with acuity the psychosomatic effects of her visions and ecstasies, but her purpose was didactic and theological – to present a personal narrative to show her readers how God acts in human life.

Rapture (*arrobamiento*) is a major theme of Teresa's mysticism (the word appears 108x, while *extasis* is used only 10x, and *rapto* 4x). The lost first version of the *Life* was a description of Teresa's life and mystical gifts. The second version continues this and introduces a treatise on the 'four waters' (Chaps. 11-22), providing a road map of the growth of prayer. Chapters 23-40 return to the account of Teresa's mystical gifts. Her earliest rapture seems to have happened about 1557. As Teresa was reciting the hymn *Veni Creator Spiritus*, she says, «a rapture came upon me so suddenly that it almost carried me out of myself. It was something I could not doubt, because it was very obvious» (*Life* 24.5). During this experience she received a divine locution, as well as a new sense of freedom and spiritual power. Various other accounts of rapture appear in these later chapters of the *Life* (e.g., 33.14-15, 34.2, 34.15-17, 35.6, 38.1, 38.5, 38.10-11, 38.17-18, 40.7-9). In the treatise on the four waters, rapture is portrayed as the ultimate experience of the fourth water. The third water is 'the sleep of the faculties', where the powers of the soul do not totally die, but cease to advert to their functioning. The third water also grants «inebriating love» (16.2). The account of the fourth water (Chaps. 18-22), the prayer of the union of the faculties with God, abounds in accounts of rapture, for which Teresa employs a variety of terms, such as 'elevation of the spirit' (*levantamiento de espíritu*) and 'swoon (*desmayo*) of the faculties' (20.1). Teresa insists that rapture is a higher gift than union: «The advantage rapture has over union is great. The rapture produces much stronger effects and causes many other phenomena» (20.1; see also 21.8). Chapter 20 goes on to discuss natural comparisons for rapture

⁴⁹ I will cite Teresa's writings according to the translation of K. Kavanaugh and O. Rodriguez, *The Collected Works of St. Teresa of Avila*, 3 vols., Washington 1976-83. For a study of Teresa and the other Carmelites on ecstasy, see Tomás de la Cruz, *Extase. VI. Dans l'École Carmélitaine*, DS IV, col. 2154-60.

(20.2-4), rapture and levitation (20.4-8), the rapture of joy and the rapture of pain (20.9-16), the length of rapture (20.19), and the suspension (*suspensión*) of intellect and memory in rapture (20.20)⁵⁰. The *Life* has one of the most detailed treatments of rapture in the Christian tradition, but in making it the highest stage of the mystical life Teresa is breaking with many earlier mystics.

Teresa's later writings moved beyond this view. The shift is first evident in her *Meditations on the Song of Songs* (1565-70). Here Teresa uses the map of prayer set out in the *Life* to interpret the account of the love between the Divine Bridegroom and the soul. Ecstasy seems to be a developing process, starting from when the soul enjoys the kiss (Sg. 1:1) and begins to be drawn out of herself (Chaps. 1-3), and continuing in the second stage where the soul delights in the fragrance of the Bridegroom's breasts (Sg. 2a), which figures the prayer of quiet that communicates heavenly truth to the soul «in a kind of divine intoxication» (Chap. 4.2). This eventually produces the prayer of union. In the third stage, however, the soul awakens from its sleep and intoxication, but remains stupefied and dazed beyond the operation of the intellect until it tastes of the milk of the divine breasts (Chap. 4.4-6). The ecstatic delight of the contemplative bride described in Chapter 5-6 is not the goal. In Chapter 7 Teresa says that after undergoing a mystical death (*mors mystica*) the soul desires to combine contemplation and action, and «is asked to perform great works [= the flowers of Sg. 2:5] in the service of the Lord and of its neighbor. For this purpose it is happy to lose that delight and satisfaction» (Chap. 7.3; see also, 7.7-9).

Teresa's most mature work, *The Interior Castle (Moradas)* of 1577, continues this development. Although not written in the first-person, the work is obviously based on the nun's own experience. The seven 'Mansions' that constitute the soul's journey to meet the Trinitarian God dwelling within describe an interiorization of prayer that begins with our cooperation with God (Mansions I-III) and progresses to ever higher states of prayer and union where God alone is operative (Mansions IV-VII). In Mansion IV.3.11-12 Teresa warns against false states of rapture that are better called *abobamiento* (foolishness) than *arrobamiento* (see also VI.4.2 and 17). Mansion VI is the place of the 'spiritual espousal', which involves special states of experience, such as visions, ecstasies, and other mystical charisms⁵¹. The most important point about Mansions VI and VII is that now Teresa insists that ecstasy, while a high gift of God, is not the goal. The true end is the 'spiritual marriage' that takes place in the center of the soul (VII.1.5, and VII.2.3-6, 9-11; VII.3.10). In Mansion VII ecstasy is left behind as a hindrance to the fusion of Mary (representing contemplation) and Martha (action). Such advanced souls are able to be fully united with God at the same time that they are engaged in apostolic activity in the world (VII.1.8 and VII.3.12-14). Few souls attain this state, but when they do rapture is taken away from them (VII.3.12).

⁵⁰ The suspension of the faculties is another frequent theme in Teresa's writings, with the term *suspensión* being used 22x. For a detailed treatment of suspension, see *Life* 18.10-14.

⁵¹ In VI.6.1 Teresa says raptures are common in this Mansion.

In *Mansion VI* Teresa says rapture cannot really be described, but must be experienced (VI.4.17, VI.11.3). Nevertheless, she claims, «In a rapture, believe me, God carries off for himself the entire soul, and, as to someone who is his own and his spouse, he begins showing it some little part of the kingdom it has gained by being espoused to him» (VI.4.9). In digressive fashion she distinguishes three kinds of rapture. The first is when the soul is touched by some word about God and is burnt up in a union with God in which the faculties are absorbed (VI.4.3-11, VI.10.2). In this suspension God shows the soul divine secrets through either imaginative or intellectual visions (VI.4.5). The second type of rapture is described as «extreme suspensions», during which the soul may have «everything taken away at once», so that it seems almost dead (VI.4.12-17, VI.11.2-4). Finally, the third type is called a «flight of the spirit (*vuelo del espíritu*) that, although substantially the same as the other raptures, is interiorly experienced very differently», and sometimes even involves levitation (VI.5.1-11). In this rapture the soul receives infused knowledge «through an admirable intuition» (VI.5.8). Teresa goes into detail about the effects of these suspensions (VI.6.4-5; see also VI.9.3), which can involve inner *iubilus*, strange kinds of prayer, and sober drunkenness (VI.6.10-12). Concerning all these experiences the Carmelite sagely observes: «There are many holy persons who have never received one of these favors, and others who receive them but are not holy» (VI.9.16). In conclusion, we can say that if in the *Life* the ultimate experience of God is ecstatic rapture, in the *Interior Castle* the union of spiritual marriage is apostolic, non-ecstatic, and in the center of the soul.

Teresa's fellow reformer, John of the Cross (d. 1591), was more suspicious of special mystical experiences, especially visions, but he did maintain a place for rapture in his four prose works⁵². John's uncompromising dialectic of the stark choice between *todo* and *nada*, the 'All' of God and the nothingness of creatures, is the basis of his creation of the 'dark night' schema of the path to union. First, the senses and spirit must be purged *actively* by asceticism (*Ascent*, Bk. 1). Far more difficult is the *passive* purgation of the senses and spirit by dark faith. The passive purgation of the senses (*Ascent*, Bks. 2-3) involves a long treatment of such mystical gifts as sense apparitions, imaginative visions, locutions, even intellectual apprehensions which might detract from the practice of naked faith and therefore must be expunged (*Ascent* 2.10-32, and 3.9.4). Even more painful is the passive purgation of the spirit treated in *Dark Night*, Books 1-2. In such a rigorous program what role is there for the consolations of ecstasy? John says that the sensory 'raptures and transports' given to advanced souls remain dangerous (*Night* 2.1.2). Thus, he is against ecstatic experiences insofar as they are thought to give *positive* knowledge of God, but not insofar as the 'swoon of oblivion', a

⁵² John's four works are: the *Ascent of Mount Carmel*, the *Dark Night*, the *Spiritual Canticle*, and the *Living Flame of Love*. For a translation, K. Kavanaugh and O. Rodriguez, *The Collected Works of St. John of the Cross*, Washington 1991. John discusses false raptures in *Ascent* 1.2.3 and the dangers of imperfect raptures in *Ascent* 2.1.2 and 2.2.3.

state of suspension caused by 'touches of union', allows the memory to be rid of all forms and to begin to enter into the habit of union (*Ascent* 3.2.4-8).

The *Ascent* and *Dark Night* concentrate on the negative side of John's program. The *Spiritual Canticle* and the *Living Flame* provide a broader picture in which the 'flame of love' features as strongly as the 'dark night. of faith. In these works John gives more attention to the ecstasy of love. *Spiritual Canticle*, Stanzas 13-19, deal with the second stage of spiritual progress, that of illumination or 'spiritual espousal', in which (as with Teresa) the gift of rapture is present (Stanza 13, Introduction, and 2; Stanzas 14-15.8, and 17-18). John says that he will not dwell on ecstasy, since the «blessed Teresa of Jesus» has said much about it (*Canticle* 13.7), but he does use the language of the «flight of the spirit» (*Canticle* 13.5-8), as well as the inebriation of «the spiced wine of love» (*Stanzas* 25.7-11; 37.5; and 38.5). In the *Living Flame*, Stanza 3.3-5, John speaks of «the lamps of fire» by which God illuminates and warms the soul as «being received by the soul in the rapture of love». The Carmelite followers of Teresa and John, especially Tomás de Jesús (d. 1624) and Cecilia del Nacimiento (d. 1636), also dealt with rapture, as did the Franciscan mystic Juan de Los Angeles (d. 1609).

In the seventeenth century the center of attention shifted to France, although both Spain and Italy still made notable contributions to ecstatic mysticism. Many female mystics, such as Barbe Acarie (d. 1618) and Marie de l'Incarnation (d. 1672) in France, and Maria Maddalena de'Pazzi in Italy (d. 1607), were ecstatics⁵³. The English Capuchin resident in France, Benet of Canfield (d. 1610), also experienced many raptures. His biographer claims that «his whole life from the three-and twenty years that he became a Capuchin was a continual rapt and perpetual ecstasy». Nonetheless, Benet does not dwell on ecstasy in his *Rule of Perfection*, probably because it did not fit in with his insistence on inner annihilation⁵⁴. It seems that in certain seventeenth-century circles ecstasy was still of great importance, but that in others it had a less prominent place in the mysticism of interiority and annihilation. The figure who tried to keep the two tendencies together was Francis de Sales (d. 1624), the last great mystic of the classic tradition.

Francis's *Treatise on the Love of God* (1616) is an impressive synthesis of Catholic mysticism. Like many of his predecessors, Francis had a place for ecstasy within his theology of love of God and neighbor as the essence of the mystical path. In his earlier spiritual guidebook, the *Introduction to the Devout Life* (1608), Francis insisted that raptures and other spiritual gifts are not virtues, but only rewards that God sometimes gives souls (Book III.11). A more detailed picture of rapture, its forms, and role in the path to union emerges in the twelve books of *Treatise*. Book VI introduces the basic distinction between the affective

⁵³ On the Italian female ecstatics, M. Petrocchi, *L'estasi nelle mistiche italiane della Riforma Cattolica*, Naples 1958.

⁵⁴ Benet of Canfield's *Rule of Perfection* occasionally mentions ravishment and inebriation (e.g., Book II.1, 2, and 6.4). The English Benedictine, Augustine Baker (d. 1641), describes his own raptures and also treats the topic in *Holy Wisdom*, Book 3.4.3 (nos. 6-40).

love that makes us pleasing to God and the effective love that helps us please God. Its treatment of the initial stages of mystical prayer includes discussions of meditation (Chap. 2) and contemplation (Chap. 3). In treating the differences between these two (Chap. 4-6), Francis mentions the presence of rapture and 'holy and sacred inebriation' in some forms of contemplation. Chapters 8-10 discuss mystical sleep, and Chapters 11-12 treat the various degrees of 'holy quiet'. The quiet of «simple acquiescence in the divine good-pleasure» is identified with «the height of love's ecstasy» (Chap. 11). This can also involve the liquefaction of the soul into God, which is «true ecstasy by which the soul transcends the limits of her natural form, being wholly mingled with, absorbed in, and engulfed in her God» (Chap. 12).

The most detailed treatment of ecstasy is found in Book VII which treats union with God. Chapter 3 proclaims that the «sovereign degree of union is by suspension and ravishment» (*par la suspension et ravissement*), while Chapters 4-6 set out an original theory of three forms of ravishment. Here, Francis de Sales is under the influence of Teresa's *Life* and the superior position it gave to ecstasy⁵⁵, although his view, unlike Teresa, culminates in a non-ecstatic ecstasy. He begins with a definition: «An ecstasy is called a rapture inasmuch as God does thus rapture us and raise us up to himself, and a rapture is termed an ecstasy because by it we go out and remain out of and beyond ourselves in order to be united to God» (Chap. 4). There are three kinds: one belongs to the understanding and admiration; the second to the affection and devotion; and the third to action or operation (note the influence of Richard of St. Victor). Francis gives a detailed investigation of the ecstasy of affection and its relation to the ecstasy of understanding in Chapter 5, but Chapter 6 insists that it is the «ecstasy of life and action» that is the crown of the other two. By following both God's commandments and his holy inspirations, «we live not only a civil, honest, and Christian life, but a supernatural, spiritual, devout, and ecstatic life, that is, a life which is in every way beyond and above our natural condition»⁵⁶. The best ecstasy is apostolic living.

Some of Francis de Sales's contemporaries did not give a large role to ecstasy. Pierre de Bérulle (d. 1629) speaks of the ecstasies of the Blessed Virgin and Mary Magdalene, but does not say much about how present believers might come to ravishment. Bérulle also criticizes false absorptions and distracting 'suspensions of mind'. Other French mystics made more of ecstasy. The Jesuit Louis Lallemant (d. 1636) lists 'raptures, ecstasies, and visions' among the extraordinary forms of contemplation in his *Spiritual Doctrine*, but insists that these are not the goal of the mystical life (*Spiritual Doctrine*, Prin. VII, Chap. 4, arts. 1-8). Another Jesuit, Jean-Joseph Surin (d. 1664), discusses ecstasy and rapture in some detail

⁵⁵ Referencing Teresa (*Life* 18.12-13), Francis distinguishes between trance or suspension when the union is short and ecstasy or rapture when it is long.

⁵⁶ Francis continues his treatment of the ecstatic life in Book VII.7-8, and adverts to it in several other places, e.g., Book X.10 and 17. For some other considerations of ecstasy, see Book I.10, and Book III.8.

in his *Spiritual Guide*, Part VII, Chapters 5-7. The blind Carmelite brother, Jean de Saint-Samson (d. 1636), in his spiritual handbook, *The Goad*, treats ecstasy and how to distinguish between good and false forms. Himself a noted ecstatic, Jean is said to have dictated his striking prose poem about divine love, the *Epithalamium*, in a state of rapture.

The late sixteenth and seventeenth centuries saw a growing emphasis on interior withdrawal to a state of total quietude as the premier way to God. The 'mysticism of quiet' was nothing new, but some seventeenth-century mystics were accused of taking it too far, even to the neglect of exterior devout practices, to minimizing the role of the church, and to embracing states of antinomianism. Many of these so-called 'Quietists' did not put much stock in mystical charisms like rapture, considering them a distraction from inner annihilation and abandonment. At the end of the century some mystics, notably Miguel de Molinos, Cardinal Petrucci, Madame Jeanne Guyon, and Archbishop Fénelon were officially condemned for 'Quietism', and a number of deceased mystics were posthumously censured by having their writings put on the *Index of Forbidden Books*. The Spanish priest Juan Falconi de Bustamante (d. 1636) is an example. Falconi's *Spiritual Alphabets* show no interest in states of rapture in their emphasis on the 'one act' of the prayer of simple apprehension. In Chapter 14 Falconi criticizes the mystical heretics who «desire to be in a state of suspension, ease and quiet which in its nature is diabolical and vain». François Malaval's *Easy Practice for Raising the Soul to Contemplation* (1664) teaches that the soul should never seek ecstasies or special gifts, which can be a source of pride (Dialogue 8). Both books were later put on the *Index*.

The two major Quietists condemned for heresy in 1687 do mention ecstasy. Miguel de Molinos (d. 1696) published his mystical best-seller, the *Spiritual Guide* (*Guia Espiritual*), in 1675. Molinos recognized that many of his penitents were experiencing raptures, but he took a dim view of this, insisting that God wishes to purge the soul of its natural and supernatural attachments to such things as «internal communications, raptures, and interior ecstasies» (*Guide* I.7.3; see also II.6.46, 7.50-51, and 7.56). In Book III of the *Guide*, however, Molinos allows that «intoxication», or «mental excess and elevation of the soul», is found in the second stage of infused contemplation (III.15.134-35). Pier Matteo Petrucci (d. 1701), an Oblate and later Cardinal, was a friend of Molinos and a prolific mystical author. In his writings of the period 1674-82 Petrucci talks about inebriation, along with 'introversion, rapture, and ecstasy', especially in his apophatic the *Mystical Enigmas Unveiled*⁵⁷. Petrucci's teaching on passive introversion, or 'being deprived of all things', involves ecstasy, that is, 'an elevation of the mind in God with abstraction from the external senses', as

⁵⁷ See S. Stroppa and C. Cavicchioli (eds.), *Pier Matteo Petrucci. I Mistici Enigmi Disvelati* (1680), Florence 2009.

well as 'rapture' (*ratto*), which adds a note of 'effective sweet violence' to ecstasy – traditional Thomistic doctrine⁵⁸.

The French chapter of the Quietist controversy pitted Madame Guyon (d. 1717) and her friend François Fénelon (d. 1715) against the formidable bishop, Jacques Bénigne Bossuet (d. 1704). For the purpose of this survey, it is enough to note that while for both Guyon and Fénelon ecstasy had a role in mysticism, they did not think it was essential and considered that it could often be dangerous. In her *Life (Vie)* Guyon talks about the 'ecstasies, ravishments, and visions' that can accompany mystical states, but warns against them as possible illusions that detract from naked faith. The only good rapture is annihilation: «True rapture and perfect ecstasy are brought about by total annihilation in which the soul, losing all sense of self, passes into God without effort and without violence...» (*Life* I.9.10). She also insisted, following John of the Cross, that the virtue of faith should empty the soul of all extraneous illuminations, such as the visions, revelations, and ecstasies that might prevent it from losing itself in God. She does describe some ecstatic experiences, such as her 'state of expansiveness', when she was totally immersed in God (*Life* II.4.2-4), but she says this was more than mental ecstasy; it was a transformation that united the soul immediately to God. Guyon's desire was for absorption in God through annihilation, not a temporary ecstatic state (*Life* I.28.9). In her treatise the *Torrents* (ca. 1682) she says that souls experiencing ravishing intoxications cannot read or even pray, and therefore are in danger because they may think they have reached the summit of perfection, and are therefore «satisfied with the joy they have substituted for God himself» (*Torrents*, Part I.4.20). Permanent annihilation, not passing ecstasy, is her desire (*Torrents*, Part II.1.7).

Fénelon has a similar cautious attitude towards ecstasy as often misleading and not to be desired. His major mystical works, the *Gnostic of Saint Clement* and the *Maxims of the Saints*, which was subject to papal censure in 1699, mention rapture but dwell on its dangers. Like John of the Cross and others, Fénelon was suspicious of the extraordinary mystical phenomena that affected the lower powers, because they could endanger the path of faith and pure love. Ecstasies and paranormal gifts might well be deceptions of the devil. This is evident in Article XXIX of the *Maxims* where he warns the reader not to confuse true passive contemplation with «the suspensions of natural operations» that «are a sign that nature is not yet sufficiently purified...». When Bossuet launched his attack on Guyon and Fénelon in the 1690s in works such as his *Instruction on the States of Prayer*, it is obvious that he had a very different view of mysticism from the adherents of the mysticism of annihilation and the prayer of quiet, who insisted mysticism should be open to all. For Bossuet, mysticism was the realm of special miraculous graces given only to the few. Thus, ecstasy and gifts like the stigmata, levitation, and the like, were proofs of God's miraculous intervention. The condemnation of 'Quietists' engineered by Bossuet and his collaborators

⁵⁸ In *I Mistici Enigmi*, cit., Quatrain II.4.6 (ed., 65-66), Petrucci says he will say no more about this, since it is treated so well by Teresa.

meant that their view of mysticism was to be victorious for the next two centuries and more. The eighteenth, nineteenth, and much of the twentieth century are filled with numerous accounts of ecstasies, largely by women. How much they really contributed to the history of Christian mysticism is still under review.

5. Conclusion

As this survey has attempted to show, ecstasy and its related terminology have had a significant role in Christian mysticism. Nonetheless, it is important to note that ecstasy is not the essence of mysticism, at least for most mystics. The deep ('mystical') dimension of Christian life is centered on enhancing the commandment of loving God and loving neighbor rooted in the Gospel and the baptismal grace given to all believers. Growth in charity has often involved forms of ecstatic contact with the God who is always *beyond* everything we can feel, know, and love in our limited ways. This is the realm of ecstasy – an important, but not essential, component in Christian mysticism.

Bernard McGinn
University of Chicago
✉ bmcginn@uchicago.edu

Articoli/9

Nell'occhio del gatto

L'oculus catti tra Alberto Magno e Marsilio Ficino*

Stéphane Toussaint  742042
archives-ouvertes.fr

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 25/02/2022. Accettato il 21/05/2022.

IN THE CAT'S EYE. THE *OCULUS CATTI* BETWEEN ALBERT THE GREAT AND MARSILIO FICINO

The article examines the origins of the image of the cat's eye in Medieval theologians, such as Albertus Magnus, Bonaventura, and Thomas Aquinas, and its use for representing the intellectual vision metaphorically. By assessing continuities and disruptions between Medieval and Renaissance philosophies, the paper explores the fortune of the *oculus catti* among Renaissance philosophers, in particular Marsilio Ficino. The zoologic metaphor has its roots in the Medieval reception of Aristotle's *De Anima* and can be correctly understood within the debate on the Platonic, Aristotelian, and Democritean theories about the visible light and considering the intersection between Latin and Arabic sources. In the end, I argue that Ficino reworks the image of the cat's eye and the Medieval sources, such as Avicenna, Albertus Magnus, and Thomas Aquinas, envisaging a new theory of intellectual vision grounded on the panoptic nature of the soul's vehicle.

All'amica Barbara Faes

Il gatto, vero beniamino della natura, vede nella oscurità per essere dotato di una pupilla mobilissima e meravigliosamente dilatabile, che sotto al baglior del sole si riduce a una fessura lineare, quasi micoscopica, e nelle tenebre si dilata come luna piena, raccoglie in un foco tutti i raggi più deboli e impercettibili all'uomo, e li riflette dal fondo dell'occhio, mandando quella luce sinistra che a primo colpo agghiaccia il cuore di ribrezzo¹.

* I miei ringraziamenti più vivi ad Adriano Oliva per i preziosi consigli e a Giulia Galeazzi per il supporto bibliografico. Un sentito grazie anche ai due rilettori anonimi della rivista e a Maria-Vittoria Comacchi. Non ho normalizzato l'alternanza del genitivo *catti-catti* nelle mie fonti.

¹ G. Rajberti, *Il gatto, cenni fisiologico-morali*, Milano 1989, p. 61.

Questo memorabile ritratto del gatto nictalope, immortalato dal ‘medico poeta’ Giovanni Rajberti nel fortunatissimo libretto *Il Gatto* del 1845, s’ispira ad un articolo uscito sul *Politecnico*, autore Augusto Trinchetti, oftalmologo di Pavia, intitolato *Sull’aspetto luminoso che offrono talvolta gli occhi del gatto*. Pubblicate nel 1838 a scopo d’illustrazione scientifica, le pagine del Trinchetti erano spoglie di qualsiasi intento satirico, contrariamente a quelle del Rajberti, sarcastico osservatore della società.

Una venerabile tradizione filosofica alla quale Trinchetti metteva forse il punto finale, aveva preceduto l’oftalmologo pavese, illustre rappresentante di quella pacatezza anatomo-patologica trionfante sulla superstizione dei tempi bui², spesso fatali al micio di Rajberti, che soggiungeva:

Credo sia per questa sua proprietà fisica [la nictalopia *n.d.a*] che il gatto subì per molti secoli la taccia di collegato colle potenze infernali, e lo si fece intervenire in tanti racconti e processi terribili di magia, di negromanzia e stregoneria. Ma col progredire dell’umana ragione egli fu purgato da siffatte calunnie, e quel curioso fenomeno cadde sotto alle indagini tranquille della scienza³.

Con il progredire dell’umana erudizione, possiamo anche aggiungere che i teologi medievali – per la medesima proprietà fisica – innalzarono se non tutto il gatto almeno il suo occhio lucente al sommo grado della teologia. Sembra che la disputa medievale sull’intelletto speculativo abbia dischiuso il potenziale teorico, ignoto al pensiero antico, di una semplice metafora zoologica. Per convincersene bastano le citazioni esemplari di tre santi pensatori come Alberto, Bovaventura e Tommaso. Cominciamo con quest’ultimo.

Chiosando nel *De malo* il famoso controversissimo passo aristotelico del *De anima* III, 5, sull’atto intellettuale nell’anima, meglio noto come teoria dell’intelletto agente e dell’intelletto possibile, Tommaso dichiara che:

L’intelletto produce le forme per l’intelletto agente e le riceve per l’intelletto possibile. In modo analogo, se fosse l’occhio corporeo ad avere luce e ad essere luminoso in atto, l’occhio renderebbe i colori visibili in atto nella misura in cui è luminoso in atto e riceverebbe i colori nella misura in cui è provvisto di una trasparenza priva di colori, come si da ugualmente il caso nell’occhio di gatto⁴.

² Offre utili paragoni E. Aerts, *La relation entre l’homme et le chat dans les anciens Pays-Bas et à l’époque moderne*. I. Le chat utile, diabolique et imaginaire, «Vlaams Diergeneeskundig Tijdschrift», 84, 2015, pp. 212-222: part. pp. 213-214 sull’occhio felino e poi sulla demonologia del gatto.

³ G. Rajberti, *Il gatto...*, cit., p. 62.

⁴ Thomas Aquinatis, *Quaestiones disputatae De malo* 7.10, in Id., *Opera omnia*, ed. Commissio Leonina, Roma – Paris 1982, vol. 23, p. 182: *De Malo*, q. 16, a. 12 ad 2: «Ad secundum dicendum, quod falsum est animam esse in actu completo nec quantum ad intelligibilia, nec quantum ad sensibilia. Nam respectu intelligibilium in anima humana distinguitur duplex intellectus: scilicet intellectus agens, et intellectus possibilis. Intellectus autem possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia; unde comparatur tabulae in qua nihil est scriptum, secundum philosophum in III de anima. Sed intellectus agens est quidam actus omnium intelligibilium, quo est omnia intelligibilia fieri, non quidem ita quod contineat in se omnia intelligibilia in actu, sicut nec lumen, cui comparatur, continet in se colores in actu; sed et lumen facit omnes colores esse visibiles actu, et intellectus agens facit omnia intelligibilia actu. Et secundum hoc,

Per Tommaso, l'intelletto agente non contiene tutte le idee *in actu* nella mente, invece le rende attuali come la luce rende visibili i colori. Con un traslato già presente nel *De anima* II, 1, l'Aquinata stabilisce il paragone con l'occhio trasparente e raggianti: nel caso l'occhio fosse un organo vivente, ne conseguirebbe che la sua luce incolore illuminerebbe i colori destinati alla visione, così come l'occhio del gatto, *oculus catti*, illumina e percepisce tutto attraverso il suo corpo diafano. Ma del gatto non v'è traccia nel passo aristotelico che recita precisamente:

Se infatti l'occhio fosse un animale, la sua anima sarebbe la vista, giacché questa è la sostanza dell'occhio, sostanza in quanto forma mentre l'occhio è materia della vista [ὁ δ' ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως]. Se questa essenza viene meno, non c'è più l'occhio se non per omonimia come l'occhio di pietra o dipinto. Ora ciò che vale per una parte bisogna estenderlo all'intero corpo vivente⁵.

Dunque a contesti diversi corrispondono modi diversi d'intendere l'occhio, punto per noi fondamentale. L'esempio di *De anima* II, 1 serve ad Aristotele per spiegare il rapporto della forma con la materia in qualsiasi corpo vivente, mentre Tommaso chiosando *De anima* III, 5 (e non solo lui come diremo) adopera l'*oculus* quale modello di visione intellettuale, estranea al corpo umano. Conseguentemente vediamo la stessa immagine accomunare Tommaso e Bonaventura, autore che dichiara a sua volta nelle *Lectiones* sulle *Sentenze*:

Si può dire lo stesso dell'occhio del gatto, che non soltanto può essere illuminato per la sua natura trasparente, ma può anche illuminare per la natura luminosa di cui è dotato⁶.

Su questa strada era stato Alberto Magno a precorrere Bonaventura e Tommaso, suo discepolo, instaurando prima di loro il parallelo oculare con

species intelligibiles non faciunt corpora aut sensus corporei in intellectu: sed ipse intellectus facit eas per intellectum agentem, et recipit eas per intellectum possibilem; sicut si oculus corporalis haberet lumen, et esset lucidus actu, faceret colores visibiles actu, in quantum esset lucidus in actu; et reciperet eos, in quantum esset diaphanum carens omni colore, sicut aliquando patet in oculo cati». Per un altro passo equivalente: Id., *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, in Id., *Opera omnia*, cit., Roma – Paris 2000, vol. 24/II, p. 437. Anche se esplora esclusivamente il simbolo opposto dell'occhio di civetta (e di pipistrello) come strumento di conoscenza vespertina, è d'uopo rimandare all'articolo di José Antonio Izquierdo Labeaga: J. A. Izquierdo Labeaga, *Sicut Oculus Noctuae, La debolezza dell'intelletto umano secondo san Tommaso*, «Alpha Omega», 20, 2017, 3, pp. 355-418: sull'*oculus catti* pp. 362 e 412.

⁵ Aristotele, *L'anima*, introd. trad. e note a cura di G. Movia, Milano 1996, p. 119.

⁶ Bonaventura, *In quatuor libros Sententiarum*, in Id., *Opera omnia*, ed. Collegium S. Bonaventurae, Quarracchi 1882-1889, vol. 1, p. 569: «Huius autem simile potest poni in oculo cati, qui non solum habet potentiam suscipiendi per naturam perspicui, sicut alii oculi, sed etiam potentiam faciendi in se speciem per naturam luminis sibi inditi». Mia traduzione. Si veda in proposito S. Metselaar, *Are the divine ideas involved in making the sensible intelligible? The Role of Knowledge of the Divine in Bonaventure's Theory of Cognition*, «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales», 79, 2012, 2, pp. 339-372: in particolare p. 346, dove stabilisce anche il doppio parallelo con Tommaso e Isidoro, v. *infra*.

l'intelletto possibile e affermando che l'intelligenza umana è trasparente alle idee come l'occhio alle cose visibili, mentre l'intelletto agente funge da Sole illuminante la mente. Così spiegava almeno nel suo *Liber de natura et origine animae*⁷, perché l'*explicatio* – tecnicamente detta⁸ – dell'*oculus catti* non nasceva tutta armata dalla mente di Alberto, ma si aggregava progressivamente, grazie a lui, nel corso del Duecento intorno ai due poli inizialmente separati della *quaestio de visu* e della *quaestio de unitate intellectus*.

Non sembrerà superfluo ricordare, verso 1225, il *De anima et potenciis eius*, testo anonimo ma per certi versi fondatore di una bipartizione dell'*intellectus speculativus* in agente e possibile⁹ dove si dichiara esplicitamente:

Il paragone dell'agente con il possibile è come il paragone della luce con il visibile: in effetti la luce rende visibile nell'occhio l'aspetto del colore dal colore stesso, come l'intelletto agente astrae le forme dalle cose presenti nella fantasia, elaborate per lui dall'intelletto materiale, e le restituisce in qualche modo nell'intelletto possibile¹⁰.

Invece, ritornando ad Alberto e con lui proseguendo, è in margine al *De sensu et sensato* come prima ancora in chiosa al *De anima*, che il teologo introduceva a guisa d'*explicatio* fisiologica l'esempio dell'occhio di gatto:

Quel che dicono della luce degli occhi non si può negare, poiché ogni animale ha una luce nell'occhio come s'è detto prima. Certi animali dal cervello più caldo hanno negli occhi delle parti infuocate come il leone, il lupo, il serpente e il gatto, di modo che i loro occhi s'illuminano e loro cacciano di notte. Di quelli che rilucono nella notte ho già detto nel libro *Sull'anima* e dirò altro di seguito. Ma bisogna capire che la luce negli occhi non esce come un raggio corporeo che completa la visione partendo dall'occhio¹¹.

⁷ G. M. de Simone, *L'intelletto agente in sant'Alberto Magno e alcune questioni critiche*, «Divus Thoma», 199, 2016, 1, pp. 309-358: in particolare si veda p. 320.

⁸ Semplificando al massimo, tale va considerata l'incisa sugli occhi dei felini nell'antica tradizione aristotelica, solita dividere la traduzione del testo aristotelico in lemmi e il commento in spiegazioni di singoli paragrafi, onde poi le suddivisioni per *particulae* o *textus* da una parte e dall'altra in *expositiones* o *explicationes* (o inversamente *dubitationes*) dal Trecento al Cinquecento. Si veda per un limpido esempio espositivo il *Commento al De sensu et sensato* del professore bolognese Mainetto Mainetti: M. Mainetti, *Commentarius mire perspicuus [...] autore Maynetto Maynetio*, Firenze 1555, p. 25. Quanto alla storia testuale del *De anima* e delle sue trasmissioni, è sempre fondamentale L. Minio-Paluello, *Le texte du De anima d'Aristote: la tradition latine avant 1500*, in Id., *Opuscula. The Latin Aristotle*, Amsterdam 1972, pp. 250-276.

⁹ S. Mourad, *Les commentaires latins sur le De anima d'Aristote au XIIIe siècle: genèse et constitution d'un corpus*, Thèse, Université de Limoges 2011, pp. 30-32.

¹⁰ «Est autem talis comparatio agentis ad possibilem qualis est comparatio lucis ad visum sicut enim lux facit resultare speciem coloris de ipso colorato in oculum, ita intellectus agens abstrahit species a fantasmatis, quas preparavit ei intellectus materialis, et fiat eas quodam modo resultare in intellectu possibili», citato in M. Gardinali, *Da Avicenna ad Averroè: Questiones super librum De anima Oxford 1250 c.a. (ms. Siena Com L.III.21)*, «Rivista di Storia della Filosofia», 47, 1992, 2, pp. 375-388: in particolare p. 382. Il testo è citato a sua volta da R. A. Gauthier, *Le traité De anima et de potenciis eius d'un maître anonyme ès arts vers 1225*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 66, 1982, pp. 3-55: in particolare pp. 51-52.

¹¹ Albertus Magnus, *De sensu et sensato*, ed. S. Donati, in Id., *De nutrimento et nutrimento, De sensu et sensato cuius secundus liber est de memoria et reminiscencia*, ed. S. Donati, in Id., *Opera omnia*, ed. Institutum Alberti Magni Coloniense, Monasterii Westfalorum in aedibus Aschendorff

Funge da punto d'incontro tra le due *quaestiones*, quella della visione riflessa e quella dell'intelletto, il rimando di Alberto al *De anima* II, 7. La considerazione albertiana s'innesta sulla pista, nota agli storici dell'ottica, della teoria della luce espressa dallo Stagirita contro quella 'emissiva' di Platone e contro quella 'corporea' di Democrito. Fino al Seicento la disputa sarà vivace¹². Dunque così si esprimeva Alberto nel secondo libro, terzo trattato, dodicesimo capitolo del proprio commento sul *De anima*:

Ora devi sapere che sono luminose tutte le cose in cui le parti più nobili del mezzo trasparente si ispessiscono e finiscono compresse: dunque il fuoco dà luce quando ha spessore, come appare in una fiamma spessa dalle parti più nobili e sottili. Invece non riluce il carbone, perché terrestre. Se invece corpi composti da fuochi terrestri danno anche luce, come il carbone acceso, sono tali a volte per generazione e a volte per putrefazione. Succede per la generazione stessa quando questi corpi sono composti da parti infuocate, perché il fuoco mischiandosi rilascia il migliore del caldo che brucia e conserva la luce dalle parti più sottili, come vediamo rilucere le teste e le squami dei pesci e vediamo invero certi animali luminosi; e alcuni hanno già visto un uovo di gallina luminoso e anche galli e cicale ed altri animali del genere; e gli occhi dei lupi e dei gatti sono luminosi per questa ragione, perché evidentemente in tutti questi la natura trasparente che non appartiene a nessun elemento, come abbiamo detto, nel corso della commistione degli elementi rilascia le parti migliori delle qualità, attive e passive, e conserva in sé la luce connaturale, e con essa si mescola a tali corpi e domina

2017, vol. 7/II A, p. 43 (= ed. A. Borgnet, Paris 1890, tract.1, cap. 10, p. 25b): «Quod autem dicunt de lumine oculorum, non est negandum: quoniam omne animal modo prædicto habet lumen in oculo. Quaedam autem animalia calidiores cerebri partes ignitas in oculis habent, ut leo, lupus, serpens, cattus: itaque aliquando oculi eorum illuminant medium ita quod in nocte venantur. De his autem quæ in nocte lucent, aliquid diximus in libro De anima et aliquid in sequentibus adungemus. Sed quod de hoc intelligendum est, est quod lux quæ est in oculis, non est egrediens ut corpus radiale quod procedendo ab oculo visum perficiat». Alberto parteggia con Aristotele per una luce di natura organica (diremo oggi quasi chimica) contro la teoria platonico-agostiniana del lume innato che si ricongiunge con le forme luminose, come raggio che va a toccare gli oggetti, e contro la teoria francescana, formulata nella *Perspectiva* di Ruggero Bacone, della *lux multiplicata*, vale a dire della moltiplicazione della *species* luminosa nel triangolo della visione. V. *infra* nota 13 quanto scriveva Alberto nel suo commento al *De anima*. Ho condotto la ricerca dei lemmi sul sito <http://albertusmagnus.uwaterloo.ca/Searching.html>.

¹² Mi riferisco ad una lunga tradizione che riporta canonicamente le quattro *opinionēs* di Democrito, Empedocle, Platone e Aristotele, come insegnano nel Quattrocento il veneto Paolo Nicoletti, il parigino Thomas Bricot e il fiorentino Niccolò Tignosi (v. *infra* nota 27). È anche d'uopo il rimando al *Commento* sul *De anima* di Jacopo Zabarella *de visu*, tra i più completi sulla questione, dove tra l'altro Zabarella intraprende l'*explicatio* circa la nictalopia dell'*oculus catti* secondo i medici, in particolare Galeno, a suo parere troppo ambiguo, v. I. Zabarella, *In tres Aristotelis Libros de Anima Commentarij*, Venezia 1605, pp. 140r-140v e ss.: «Praeterea experientia docet emissionem luminis are lucida facere potius ut ea videatur quam ut videat; illa enim quæ lucent, ideo etiam oculi catorum quatenus noctu lucent, eatenus visibiles a nobis esse dicuntur, at non videntes, qua significatur illam oculi substantiam esse aliis oculis lucidiorem, proinde aptiorem ad recipiendos et ad videndos colores. Hoc etiam manifeste sensui repugnat, ab omnibus enim oculis illuminaretur nocturnus aer, si lumen omnes oculi emitterent, nulla tamen apparet illuminatio facta ab oculis nostris noctu [...]». Il passo si trova significativamente ripreso nelle *Disputationes de fascinatione* del medico di Saxe-Coburg Johann Christian Frommann, nel 1670, testo che influenzò la disputa circa la magia e il magnetismo.

alla punta estrema di questi corpi e quindi, trovandosi nello spessore, lo illumina. E questo argomento vale quando le pietre preziose, che sono trasparenti, brillano¹³.

Che l'occhio del gatto brilli a mo' di gemme e di diamanti traslucidi, implica la natura quasi organica della luce composta da fuoco rarefatto, condensato nel 'diafano', tesi distante dall'alta metafisica. È questo un tratto doppiamente interessante, illuminante (oserei dire) sui due versanti della metafora dell'occhio felino presente, da un lato, nella *reportatio* anonima sul *De anima* pubblicata da padre René-Antoine Gauthier¹⁴, d'altro lato, nella lunga tradizione dei commenti al *De sensu et sensato* aristotelico¹⁵. L'intersezione dottrinale e l'incontro tra i due blocchi testuali saranno intervenuti tra Alberto e Tommaso, o prima ancora? La risposta richiede finezza, ben oltre il ragionamento comparativo, per cogliere in tutte le sue sfumature la contaminazione sottile delle idee.

Rifarsi al perenne dibattito sui raggi visivi e ripercorrere la storia dell'ottica araba e poi latina¹⁶ ci aiuterebbe poco in tal caso. Riesce abbastanza noto agli studiosi, penso, tra Duecento e Cinquecento inoltrato, il dibattito che oppone

¹³ Albertus Magnus, *De anima*, ed. Clemens Stroick, in Id., *Opera omnia*, cit., Monasterii Westfalorum in aedibus Aschendorff 1968, vol. 7/I, p. 117 (= ed. Borgnet, 1890, Lib II, tract. 3, cap. 12, p. 256a): «Scias autem omnia illa esse lucentia, in quibus spissatae et quasi calcatae continuantur partes nobiliores diaphani: et ideo lucet ignis quando est spissus, sicut apparet in flamma quae spissa est, et subtiliorum et nobiliorum partium. Non autem lucet carbo, quia est terrestris. Si autem secundum aliqua composita ex ignitis terrestribus efficiuntur etiam lucentia, sicut carbo ignitus, et talia sunt quaedam aliquando ex ipsa generatione, et aliquando ex putrefactione. Ex ipsa generatione quando componuntur ex partibus ignitis: quia ignis ex mixtura excellentiam amittit calidi adurentis, et ex subtilitate partium retinet lucem, sicut videmus quaedam capita et squamas piscium lucere, et videmus quaedam animalia lucentia in vere: et videntur quidam jam ovum gallinae lucens: et quidam gallos tales et cicadas, et huiusmodi animalia: et oculi luporum et cattorum sic lucent ex ista causa, quia scilicet in omnibus talibus natura perspicui quae nullius elementi est propria, sicut diximus, in commixtione elementorum amittit excellentias qualitatum activarum et passivarum, et retinet sibi lumen connaturale, et cum illo permiscetur talibus corporibus vincens in extremitatibus corporum illorum: et ideo cum spissata sit ibi, lucet. Et huius argumentum sunt lapides pretiosi, qui quando lucent, perspicui sunt». Mia traduzione. Nota bene: questo passo del *De anima* corrisponde, secondo la divisione antica, al *textus* 72 dei commenti aristotelici fino al Cinquecento e ancora nelle ristampe del Seicento, v. I. Zabarella, *In tres Aristotelis Libros de Anima Commentarij*, cit., p. 125r e ss. (*supra* nota 12): «Non omnia autem visibilia in lumine sunt, sed uniuscuiusque proprius color. Quaedam enim in lumine quidem non videntur, in tenebris autem faciunt sensum ut quae ignea videntur et lucentia [...]».

¹⁴ *Lectura in librum de anima a quodam discipulo reportata* (Ms. Roma Naz. V. E 828), ed. R. A. Gauthier, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1985, p. 319: «sicut lumen oculi gatti et lupi de nocte».

¹⁵ Ai tre nomi illustri di Paolo Veneto, Niccolo Tignosi e Thomas Bricot (v. *supra* nota 12) aggiungiamo l'altrettanto famoso Buridano: v. J. Buridanus, *De sensu et sensato Quastio IIII*: «in tenebris videmus oculum catti fulgere, hoc non est ab exteriori lumine ergo est a lumine vel luce existente in oculo catti [...]», che leggo in: *Quaestiones et decisiones physicales insignium virorum [...]*, Recognitae summa accurate et iudicio Magistri Georgii Lokert Scoti, Paris 1516.

¹⁶ Si potrebbero citare molti studi tra cui almeno: D. Lindberg, *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*, Chicago-London 1976; G. Schleusener-Eichholz, *Das Auge im Mittelalter*, München 1985; *La visione e lo sguardo nel Medioevo, View and Vision in the Middle Ages*, «Micrologus» 5, 1997.

visione per emissione e visione per ricezione, quindi *virtus activa* e *virtus passiva* dell'occhio, la prima grossolanamente attribuita ai platonici, la seconda ai peripatetici. Le tante sfumature introdotte dai commentatori rinascimentali, sempre più edotti dell'ambigua natura, anche storiografica, del problema, non cambiano le carte in tavola. Preso in ostaggio tra 'attivisti' e 'passivisti', l'occhio felino funge da fonte luminosa nella notte dei sensi come nel cielo della metafisica. Ma l'interiorità della sua luce non ne viene scalfita. Invece cambia il suo contesto dottrinale. Associata al platonismo velato di Bonaventura (l'occhio di gatto possiede una luce innata) o al magistero albertiano (l'occhio di gatto arde di un fuoco rarefatto) oppure alla genericità di Tommaso (l'occhio di gatto è luminoso in atto) la metafora viaggerà autonomamente attraversando i secoli.

La prima parte dell'assunto, ossia l'estraneità dell'*oculus catti* ad un unico indirizzo scolastico, è facilmente dimostrabile. E la sua seconda parte, ovvero la longeva metafora dello sguardo felino, ne verrà esemplificata tanto più facilmente.

Alberto inseriva l'*oculus* del felino nell'interpretazione di Aristotele combinando tra loro due fonti di estrazioni diametralmente opposte, l'una araba e l'altra latina, l'una filosofica e l'altra grammaticale.

Nel *Liber de anima* 3, 7, il filosofo Avicenna osservava:

Ti apparirà adesso che la stessa pupilla appartiene a quelle che brillano di notte, sono luminose e lanciano i loro raggi sulle cose di fronte a loro. Infatti gli occhi di molti animali sono di questa natura, come gli occhi dei leoni e dei serpenti; e quando è così, l'occhio può illuminare l'oscurità, ragion per cui molti animali vedono nelle tenebre, poiché illuminano una cosa tramite una luce proveniente dai loro occhi e dalla loro virtù oculare¹⁷.

L'esemplificazione avicenniana invitava implicitamente a completare la lista degli animali nictalopi, come avviene puntualmente con Alberto, in quel caso un Alberto lettore di Isidoro da Seviglia:

[...] lo chiamano *cattum* a causa di *captura*; altri dicono che *cattat*, cioè che vede. Vede con tanto acume che il fulgore dei suoi occhi vince le tenebre notturne. Onde *catus*, il sagace, viene dal greco cioè da *καίεσθαι* [bruciare o infiammare]¹⁸.

¹⁷ Avicenna Latinus, *Liber de anima seu sextus de naturalibus I-II-II*, éd. S. Van Riet, Louvain-Leiden 1972, p. 84: «si Avicenne rejette catégoriquement les théories de l'émission [lumineuse], cela ne veut pas dire que la pupille ne possède pas une certaine clarté, capable d'éclairer les objets dans l'obscurité [...] il constate notamment que chez certains animaux, cette clarté est particulièrement intense, à savoir chez le lion et le serpent»; e *ivi* p. 257 per il testo latino: «Iam etiam patebit tibi quod ipsa pupilla potest esse de his quæ in nocte lucent et illuminant et iactant radios suos super id quod est oppositum illis. Oculi etenim multorum animalium sunt huiusmodi, sicut oculus leonis et serpentis; et quandoquidem sic est, potest illuminare tenebrosus; unde multa ex animalibus vident in tenebris, quoniam illuminant rem luce procedente ex oculis et virtute suorum oculorum».

¹⁸ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*, Étymologies livre XII, *Des animaux*, éd. J. André, Paris 1986, p. 121: «Hunc vulgus cattum a captura vocant; alii dicunt quod cattat, id est videt. Nam tanto acute cernit ut fulgore luminis noctis tenebras superet. Unde et a Graeco venit catus, id est ingeniosus, ἄπὸ καίεσθαι». L'editore indica la fonte di Isidoro nel *Commento* di Servio all'*Eneide*. Il parallelo tra Isidoro e la scolastica viene anche segnalato da Erik Aerts, v. *supra* nota 2.

Se risalire almeno ad Avicenna l'esempio della pupilla felina (o meglio leonina), giova dunque restituire ad Isidoro l'origine non filosofica, ma prettamente lessicale, dell'assunto albertiano sulla nictalopia del gatto, di pura qualità ignea. Il balzo metafisico successivamente operato da Tommaso e Bonaventura, poggia su basi, a ben vedere, inevitabilmente miste e molto *terre à terre*. Ma d'ora in poi la metafora intellettuale dell'*oculus catti* andrà incontro ad una discreta fortuna.

A riprova, leggiamo un estratto di Marsilio Ficino che ricalca, nella *Teologia platonica* XI, 2, sulla dignità dell'esempio felino:

Se desideriamo un esempio più appropriato riguardo a quelle due potenze dell'intelletto [l'attiva e la possibile, *n.d.a.*] e a questa unione, possiamo considerare l'occhio del gatto, nel quale vi sono due potenze pressoché analoghe a quelle presenti nella nostra mente. In esso vi è sia la trasparenza del vetro sia la scintilla. La prima è la potenza ricettiva, la seconda quella attiva. Di notte la scintilla rischiarà l'esterno, traendo dai corpi che le sono di fronte l'immagine di questo o quel colore ed imprimendola nella potenza trasparente, la quale tramite tale immagine vede il corpo posto di fronte. Anzi, forse non vede tanto il corpo che è di fronte, quanto il suo stesso raggio che si è dispiegato e ripiegato all'indietro e, ripiegandosi all'indietro, è rientrato nell'occhio ormai dipinto dell'immagine del corpo. Perciò benché sembri vedere ora questo colore, ora quello, tuttavia in certo modo vede sempre se stesso, mentre rifulge in vario modo a causa dei vari colori. Che cosa impedisce che quella potenza attiva, che è il raggio della nostra mente, la quale risplende in un modo quando incontra alcune immagini della fantasia, in un altro quando ne incontra altre, di là si rifletta in se stessa e si veda diversamente affetta a seconda della diversità di quelle immagini? Per cui la [suddetta] specie o ragione, che intuiamo essere separata ed eterna, forse non è altro che il raggio dell'intelletto che si riflette in se stesso. L'intelletto diviene facilmente consapevole di sé, allorquando si dirige verso le immagini. E come non si vede il proprio volto, se non lo si contempla in uno specchio, da cui viene anche variamente riflesso a seconda della diversità degli specchi nei quali si riflette; allo stesso modo il raggio della mente viene differentemente riflesso dalle immagini a seconda della loro diversità¹⁹.

¹⁹ Marsilio Ficino, *Teologia platonica*, a cura di E. Vitale, Milano 2011, pp. 922-925: «Si exemplum convenientius de duabus, illis viribus intellectus et hac unione desideramus, considerare muscupulae oculum, in quo pene sicut in mente nostra duae sunt vires. Est in eo vitrea perspicuitas, est et scintilla. Illa vis capax; haec agens. Scintilla nocte emicat foras, trahit coloris huius aut illius imaginem a corporibus ipsi oppositis, imprimit eam virtuti perspicue, quae per eam corpus obiectum perspicit. Immo fortasse non tam corpus oppositum perspicit quam sui ipsius radium, qui explicatus fuit et replicatus, et quando replicabatur, resiliuit in oculum, iam pictus imagine corporis. Ideo licet cernere videatur modo hunc colorem, modo illum, semper tamen seipsum cernit quodammodo, sed vario modo a variis coloribus refulgentem. Quid prohibet virtutem illam agentem, quae nostrae mentis est radius, in aliis et aliis phantasiae simulacris aliter et aliter emicantem, inde reflecti in semetipsam, seque videre diverso modo affectam pro diversitate simulacrorum? Ubi species illa sive ratio, quam intelligimus absolutam atque perpetuam, nihil est forte aliud quam radius intellectus reflexus in semetipsum, qui tunc facile seipsum animadvertit, quando in simulacra sese dirigit, sicut vultus se non videt, nisi intueatur in speculum, unde etiam varius repercutitur pro speculorum ipsorum varietate, quemadmodum et mentis radius a simulacris pro diversitate simulacrorum diversus reverberatur in mentem». Nota bene: Ficino sceglie la parola dotta *muscupula* e non *cattus*, scelta che sfugge ad una ricerca lemmatica ma non preclude l'accesso ad Alberto Magno, per altro documentato nella *Teologia platonica* da Jean-Marie Vernier: J.-M. Vernier, *De l'influence d'Albert le Grand sur Marsile Ficin*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 96, 2 (2012), pp. 269-292.

Mirabile sintesi di dialettica dottrinale tra Platone, Avicenna, Alberto e Tommaso, il discorso ficiniano s'inoltra, dietro Bonaventura, nel campo della luce innata alla creatura umana, attraverso la teoria consolidata del diafano o *medium* trasparente. Si aprirebbe qui un largo discorso ricco di agganci alla dottrina della *scintilla mentis*, antica quanto Eraclito, un presocratico ben presente al Ficino²⁰. Invero, per Marsilio seguace di Dante, Guglielmo d'Alvernia, Ruggero Bacon e dello stesso Bonaventura²¹, la coscienza umana diventa al contempo favilla mentale²² e immagine speculare di sé, altrimenti inafferrabile nella sua invisibilità e indicibilità luminosa naturalmente solare, come insegna un altro passo posto al primo libro della *Teologia platonica*:

Immagina che il tuo occhio cresca a tal punto da occupare l'intero tuo corpo e che tutto il tuo corpo, eliminata qualsiasi diversità tra le membra, sia un unico occhio. Se questo occhio vedrà più ampiamente, certo non vedrà altro che la stessa luce solare, che vedeva quando era più limitato, ma percepirà la medesima luce in modo più pieno e in essa in ogni direzione osserverà i colori dei corpi tutti simultaneamente con un solo sguardo²³.

Troppo lungo sarebbe il discorso, che ho sviluppato altrove, su questa assai inattesa *expérience de pensée*, sul sottile ma radicale ribaltamento ontologico oltre che logico, operato da Ficino nel *De anima* aristotelico citato all'inizio di questa nota. In breve, sovvertendo il ragionamento peripatetico del rapporto incrociato tra sostanza e materia, totalità e particolarità, Ficino concepisce l'occhio quale organo interamente vivo, non più come membro artificialmente isolato dal plesso corporeo. L'elogio ficiniano dell'occhio, che non può non ricordarci Leon Battista Alberti perfino nella famosissima emblematica dell'occhio alato²⁴, sfocia in un *oculus* totale, vera autonomizzazione organica della visione. Sarebbe parsa mostruosamente ipertrofica allo Stagiritica come al suo canonico *expositor*, Tommaso d'Aquino. Certamente, Ficino ragiona quasi l'occhio si avviasse a conquistare l'autonomia assoluta di un essere psichico. Cosa che avviene

²⁰ L. Saudelli, *Lux sicca. Marsile Ficino exégète d'Héraclite*, «Accademia», 10, 2008, pp. 29-42.

²¹ B. Nardi, *Studi di filosofia medievale*, Roma 1960, p. 44.

²² Alla fonte eraclitea, desunta da Calcidio, e poi anche alla palese influenza dantesca (*Paradiso* XIX, 52-54) cioè francescana, preme aggiungere un testo credo altrettanto capitale, sul quale qui non posso dilungarmi, ovvero il *Liber thesauri occulti* di Pasquale Romano, circolante nella cerchia ficiniana almeno tramite il medico Pier Leone da Spoleto, di cui un noto manoscritto, il Vaticano Ottoboniano latino 1870, reca l'annotazione autografa «Quid sit ratio nostra», in margine a questo passo del *Liber thesauri occulti*: «Est enim ratio nostra radius quidam divine mentis». Nel corso del Cinquecento l'assunto del *Liber thesauri occulti* slitta in due opposte direzioni, verso i *Dialoghi* di Leone Ebreo e verso il *De veritate fidei christianae* del Vivès.

²³ Marsilio Ficino, *Teologia platonica*, cit., pp. 76-77: «Finge animo oculum tuum usque adeo exrescere ut totum occupet tuum corpus et sublata varia membrorum specie universum corpus unus sit oculus. Si amplius hic oculus videbit quicquam, non aliud certe videbit quam lumen idem solis, quod angustus dum erat, prospiciebat. Verum accipiet lumen idem uberius, et colores corporum in ipso lumine conspiciet undique, uno prospectu simul omnes, neque vertetur huc aut illuc ut videat, sed quiescendo omnes pariter contuebitur».

²⁴ A. G. Cassani, *L'occhio e l'ala. Un'interpretazione dell'emblema di Leon Battista Alberti*, «Paradosso», 8, 1994, *Geometria e melanconia*, pp. 39-91; Id., *L'occhio alato. Migrazioni di un simbolo*, Torino 2014.

puntualmente in fondo alla *Teologia platonica*, quando si scopre la vera natura panottica del veicolo dell'anima, altra storia ancora, sulla quale mi sono spesso soffermato.

Intanto, l'occhio di gatto funge da collante simbolico perfetto perché la traslucidità e la luce vengono racchiuse nel medesimo organo oculare, quasi struttura latente dell'anima onniveggente. Raramente la nozione di 'occhio mentale'²⁵, di esplicita derivazione platonico-agostiniana, era stata riformulata con tanta potenza estetica. Neanche in un suo trattato quasi coevo il mistico Jean Gerson,²⁶ autore probabilmente noto a Ficino e affascinato come lui dall'*oculus catti*, era approdato a queste vette. Non sorprende più di tanto. Ficino è figlio della Firenze del Quattrocento, specialmente sensibile ai risvolti teorici, non solo pratici, dei fenomeni ottici. Il suo cosmo culturale è frammisto di idee platoniche e non²⁷, aristoteliche ed epicuree, diffuse fin dai tempi lontani del Brunelleschi.

²⁵ Platone, *Repubblica*, VII, 533d 2 (τῆς ψυχῆς ὄμμα); A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, Cambridge 1999, p. 5 (sull'*acies mentis* e l'*oculus mentis*); N. Tirananzi, *Umbra naturae. L'immaginazione da Ficino a Bruno*, Roma 2000, pp. 63-65 (su Ficino, Bruno e l'*oculus mentis* in Agostino particolarmente nel *Contra Adimantum*); ma si veda anche quanto già dichiarava R. Cudworth, *Systema intellectuale*, trad. J. L. Mosheim, Jena 1733, vol. II, *De aeternis et immutabilibus iusti et honesti notionibus liber singularis*, III, iii, 2, p. 30: «Mens nostra oculus est». Per più ampie considerazioni e ulteriori cenni bibliografici: S. Toussaint, *L'œil, organe de l'âme chez Ficin lecteur d'Aristote et de Plotin*, in *Forma ideale durante il Rinascimento*, a cura di Sabine Frommel, Ulrich Pfisterer, Roma 2022, pp. 51-61.

²⁶ J. Gerson, *Tractatus de oculo*, in Id., *Ceuvres complètes*, éd. Palémon Glorieux, Paris 1977, vol. VIII, *L'œuvre spirituelle et pastorale*, pp. 149-154: «Oculus divinus est vis perceptiva omnium [...] oculus angelicus est vis perceptiva rerum, non sine actu distincto a substantia sua, per species rerum vel innatas vel acquisitas [...] oculus intellectualis humanus est vis perceptiva rerum [...] sive causentur species ab influxu divino, sive recipiantur a rebus per intellectum irradiantem sic per eas, prout hic intellectus noster agens irradiat super phantasmata et oculus catti super colores». (L'occhio divino è la potenza percettiva dell'universo [...] l'occhio angelico è una percezione delle cose non senza atto distinto dalla sua sostanza, per rappresentazioni delle cose innate o acquisite [...] l'occhio intellettuale umano è la percezione delle cose [...] sia che le rappresentazioni siano causate per influsso divino, o sia che le rappresentazioni vengano raccolte dalle cose tramite l'intelletto illuminante per esse, come questo nostro intelletto agente illumina le forme immaginate e l'occhio del gatto illumina i colori). Mia traduzione.

²⁷ Si veda l'ottimo esempio di un filosofo considerato a lungo maestro di Ficino, ossia Niccolò Tignosi da Foligno (1402-1474) nel *Commento al De anima* dedicato a Lorenzo il Magnifico, in N. Tignosi da Foligno, *In libros Aristotelis de anima commentarii*, Firenze 1551, p. 455, dove leggiamo una lunga *explicatio* che prende abbrivo proprio dall'attacco contro Platone: «Videntur latenter redarguere Platonem, qui voluit visionem fieri per egressionem radiorum a potentia visiva usque ad visibile et ab illo repercuti et regredi ad potentiam visivam». Come da prassi ormai, il Tignosi reca a testimonianza della estromissione visiva il *topos* dell'occhio di gatto insieme al caso degli *expergefacti*, degli individui dallo sguardo sfavillante di passione. Tutta l'*explicatio* discute poi le aporie dello *spiritus* 'platonico' intrinseco alla *virtus activa* dell'occhio felino: «Hanc etiam opinionem de videndo extramittendo habuit Plato, sed non dixit aliquam entitatem egredi ab oculo et terminari in rem visam, sicut dixit Empedocles et Democritus; sed solum voluit aliquam virtutem seu unum spirituale lumen egredi ab oculo ad parvam distantiam et hanc virtutem dixit tangere speciem multiplicatam ab obiecto et denunciare virtuti visivæ conditionem obiecti. Ista opinio non est vera, quia tunc sequitur quod omnes videns seipsum videt, quia virtus emissa ab oculo æque tangit speciem multiplicatam a vidente sicut in re visa. Immo sequitur quod ita videtur obiectum præsentatum a dextris vel a sinistris, sicut ex opposito potentia visivæ, quia virtus emissa ab oculo tangens species illorum ipsæ potentia visivæ manifestat conditionem eorundem obiectorum. At Aristoteles dixit: visionem minime fieri extramittendo, sed per solam multiplicationem specierum visibilium provenientium ab

Stéphane Toussaint
Centre André Chastel - CNRS, Paris Sorbonne
✉ toussaint@prismanet.com

obiecto in organum et in visum, quoniam visus est virtus pure passiva [...] *De catis nullum est dubium quod emittunt splendorem ab oculis non necessarium per visionem, quia et si non mitterent adhuc viderent, sed habent talem dispositionem propter abundantiam calidi et sicci ac in die talis splendor ipsis non ad videndum sed solum in nocte. Et quod si calidus patet, quoniam liquefacit nivem. Et forte natura ordinavit tale lumen ut possent facilius venari mures, qui potius in nocte molestant quam in die*». Mia sottolineatura.

Contributi/2

La liberté de la volonté dans la vision béatifique

Suárez critique d'Ockham

Valentin Braekman  0000-0002-4943-725X

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 29/09/2021. Accettato il 16/12/2021.

THE FREEDOM OF THE WILL IN THE BEATIFIC VISION. SUÁREZ'S CRITIQUE OF OCKHAM

The beatific vision is the clear and supernatural contemplation of God's essence. Necessarily, therefore, it comes with infinite enjoyment (*fruitio*). In scholastic thought, enjoyment is generally considered an act of the will. So the question is: is the will free if it necessarily enjoys God in the beatific vision? And if it is not free, whence does the necessity stem? The present study deals with these questions through Suárez's criticism of Ockham.

Introduction

Dans la *Disputatio IX* de son *Tractatus de fine hominis*, Suárez s'interroge sur le rapport entre l'amour des Bienheureux (*Beati*) et la vision béatifique dans la communauté des saints et des anges (*in patria*). La question principale est celle du mode selon lequel l'amour à l'égard de Dieu émane de leur volonté. Les Bienheureux sont-ils libres d'aimer l'objet de leur contemplation lorsque Dieu se révèle clairement à eux (*clara visio*)? Leur amour est-il le produit nécessaire de leur volonté ou en est-il l'acte contingent?

Si ces interrogations peuvent surprendre le lecteur moderne, elles n'en sont pas moins liées à une problématique millénaire: celle de la liberté de la volonté. En effet, l'amour (*amor*) et la jouissance (*fruitio*) sont généralement perçus comme les *actes* de la volonté, contrairement à la joie (*gaudium*) et à la délectation (*delectatio*), qui en sont les *passions*¹. A ce titre, l'amour résulte

¹ Cf. Suárez, *De voluntario et involuntario* VII, 1, *Opera omnia* IV, Paris 1856 (ed. Vivès IV), p. 252a: «dico tamen fruitionem esse actum a voluntate effective productum». On trouve une présentation détaillée des positions médiévales dans C. Trottmann, *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Rome 1995.

d'un choix: celui de vivre non pour une «vaine gloire» (*propter vanam gloriam*), mais pour Dieu lui-même (*propter Deum*). Par conséquent, si l'on admet, avec Ockham et Suárez, que la volonté est une faculté libre dans son essence, on admet également, semble-t-il, que l'amour pour Dieu est un acte dont l'origine est la volonté elle-même².

Mais qu'en est-il de la vision béatifique, lorsque l'objet de l'amour est le bien parfait et immuable, directement perçu comme tel par l'intellect? La question mérite d'être posée. En effet, si la volonté produit *nécessairement* son amour pour Dieu, elle ne peut être considérée comme une puissance *essentiellement* libre. Faut-il donc admettre que les hommes sont libres en cette vie, et que les Bienheureux ne le sont pas dans la patrie céleste? Et s'ils sont libres, faut-il admettre que les Bienheureux ont la possibilité de ne pas aimer Dieu alors qu'ils sont face à lui³?

Deux thèses sont en jeu dans cette question. D'un côté, la thèse de la liberté *essentielle* et *universelle* de la volonté, thèse selon laquelle la volonté n'est jamais déterminée et conserve le pouvoir de choisir même à l'égard de la fin ultime. De l'autre, la thèse du déterminisme dans la vision béatifique, entendue ici comme celle de l'impossibilité non seulement de «rejeter Dieu» (*nolle Deum*), mais également de ne pas l'aimer (*non velle*)⁴. La première a l'avantage d'affirmer inconditionnellement la liberté, de ne pas réduire l'amour éprouvé pour Dieu à un acte nécessaire et indépendant de notre volonté, la seconde celui de préserver l'«impeccabilité» (*impeccabilitas*) des Bienheureux, c'est-à-dire l'impossibilité de pécher par le rejet volontaire de Dieu.

Face à ce problème, la stratégie ockhamienne consiste à concilier les deux thèses, moyennant quelques distinctions. Celle de Suárez, à rejeter la thèse de la liberté essentielle au profit du déterminisme et de l'impeccabilité des Bienheureux⁵.

1. La théorie d'Ockham

Ockham aborde la question de la liberté dans la vision béatifique à travers plusieurs de ses textes. L'un des plus importants à cet égard est la *Quaestio VI* de la première distinction de son *Scriptum in librum primum Sententiarum*, intitulée

² Je laisse de côté la question du *lumen gloriae* qui n'est pas abordée dans les textes que je traite. Pour un excellent exposé, cf. W. Duba, *The Light of Glory in Molina, Vázquez, and Suárez*, in L. Lanza, M. Toste (eds.) *Summistae. The Commentary Tradition on Thomas Aquinas' Summa Theologiae from the 15th to the 17th Centuries*, Leuven 2021, p. 239-265.

³ Référence à 1 *Corinthiens* (13,12): «à présent, nous voyons dans un miroir et de manière confuse, mais alors, ce sera face à face (*prosôpon pros prosôpon/facie ad faciem*)», *Traduction œcuménique de la Bible*, Paris 1972, p. 1585a.

⁴ J'ai choisi de traduire «*nolle Deum*» par «rejeter Dieu» plutôt que par «haïr Dieu» pour ne pas de forcer le sens de cette expression. Toutefois, Ockham utilise souvent «*odire Deum*» comme synonyme de «*nolle Deum*». La même remarque vaut pour «*amare*» et «*velle*».

⁵ Simon Gainé expose certains arguments de nos deux auteurs dans son ouvrage: *Will there be Free Will in Heaven? Freedom, Impeccability and Beatitude*, London-New York 2003.

«utrum voluntas contingenter et libere fruatur fine ultimo»⁶. Ce texte conclut la longue discussion sur la nature de la *fruitio* qui constitue la première distinction de son *Commentaire*⁷. Ockham reprend le thème de la liberté des Bienheureux dans la *Quaestio XVI* de son *Scriptum in librum quartum Sententiarum*, intitulée «utrum voluntas beata necessario fruatur Deo»⁸. Dans cette question, il se réfère explicitement aux conclusions de la première et en prolonge les développements. Ceux-ci sont particulièrement significatifs pour nous, dans la mesure où Suárez les discute lorsqu'il traite de la vision béatifique⁹.

Dans le dernier de ces deux textes, Ockham se demande si la volonté du Bienheureux jouit nécessairement de Dieu. Dès les objections *pro* et *contra*, il expose les deux thèses mentionnées dans l'introduction:

Quod non. Probatum quia eadem potentia habet eundem modum agendi circa omnia obiecta sua; sed voluntas est eadem potentia in via et in patria, et in via non fruatur necessario Deo; igitur nec in patria [...]. Ad oppositum. Si non, tunc voluntas beata posset peccare, quia posset frui Deo et non frui Deo quando teneretur frui eo, igitur etc.¹⁰

Avant de donner sa réponse à cette épineuse question, Ockham procède à une analyse de la *fruitio*. En effet, à en croire Pierre Auriol et Jean Duns Scot, Pierre d'Auvergne aurait déclaré que la fruition est à la fois amour *et* délectation. Ces actes ne seraient donc pas réellement distincts l'un de l'autre¹¹. Ockham, pour sa part, affirme que la *fruitio* est identique à l'amour (*amor* ou *dilectio*), mais qu'elle se distingue de la *delectatio*. La *fruitio* est l'amour d'un objet pour lui-même (contrairement à l'*usus*, qui est l'amour d'un objet comme moyen en vue d'une fin)¹². Tout comme la haine, elle est un acte libre de la volonté: «detestari est quoddam nolle, amare quoddam velle»¹³. La *delectatio*, quant à elle, est un effet de l'amour, une passion de la volonté. Comme Ockham le précise, cet effet ne s'ensuit pas nécessairement de l'amour. Il est possible, en effet, d'aimer sans *delectatio*, tout comme il est possible d'haïr (*odire*) sans tristesse (*tristitia*). C'est

⁶Guillelmus de Ockham, *Scriptum in librum primum Sententiarum. Prologus et distinctio prima* (*In I Sent.*), G. Gál, S. Brown (eds.), *Opera theologica (OT) I*, St. Bonaventure (N. Y.) 1967, p. 486-507.

⁷Pour un exposé systématique des quatre premières questions, cf. A. McGrade, *Ockham on Enjoyment: Towards an Understanding of Fourteenth Century Philosophy and Psychology*, «The Review of Metaphysics» XXXIV/4, 1981, p. 706-728.

⁸*In IV Sent.*, R. Wood, G. Gál, R. Green (eds.), *OT VII*, 1984, p. 340-361.

⁹Suárez, *De fine hominis IX*, 1, 7, ed. Vivès IV, p. 105b.

¹⁰*In IV Sent.*, q. 16, p. 340.

¹¹Je suis ici ce qu'en disent les éditeurs du texte d'Ockham, cf. *ibid.*, p. 341, n. 2. Cette position n'est, semble-t-il, pas identifiée dans les textes de Pierre d'Auvergne. Cf. Petrus Aureoli, *Scriptum super primum Sententiarum*, d. 1, q. 7, a. 1, ed. M. Buytaert, St Bonaventure (NY) 1952, p. 392 et Duns Scotus, *Ordinatio I*, d. 1, p. 2, q. 1, ed. Vaticana II, Rome 1954, p. 57s. voir aussi C. Trottmann, *La vision béatifique I*, c. 6.

¹²Cf. *In I Sent.*, d. 1, q. 1, p. 372, où Ockham cite le *De trinitate* d'Augustin (X, 11, 17): «quia hoc est uti 'diligere aliquid propter aliud'», et p. 385: «actus diligendi Dei est fruitio respectu divinae essentiae».

¹³*Ibid.*, p. 387.

le cas des anges mauvais, dont la volonté perverse se porte vers le péché, mais qui sont incapables de ressentir une quelconque *delectatio* lorsque leurs desseins se réalisent. En vérité, Dieu «suspend miraculeusement» (*miraculose suspendit*) la *delectatio* dans la volonté des anges mauvais. De la même façon, les anges bons haïssent le péché, mais leur béatitude surnaturelle les protège de toute tristesse, même lorsqu'un péché est commis¹⁴.

Dans le premier des deux textes mentionnés ci-dessus, Ockham clarifie ce qu'il entend par «jouir de quelque chose de manière contingente» (*frui aliquo contingenter*). Il expose tout d'abord le sens ontologique de la contingence. La *fruitio* est un acte *créé*. Or, étant donnée la toute-puissance de Dieu, tous les actes créés sont contingents. Sur le plan de l'être, seule l'existence divine est nécessaire. Entendue de cette façon, il est clair que la *fruitio* est un acte contingent, dépendant de Dieu dans son être.

Cependant, bien que tout acte créé soit en lui-même ontologiquement contingent, il ne l'est pas toujours *causalement*. Un acte est causalement nécessaire s'il est produit par une cause déterminée à un seul effet (*determinatur ad unum*). En revanche, il est causalement contingent si sa cause est libre, si elle a la possibilité de produire cet effet, de ne pas le produire, ou d'en produire un autre à sa place. Dans ce dernier cas, la cause n'est pas, de par sa nature même, déterminée à un effet particulier ou à un autre (*ad neutrum determinatur*). Ici, le sens de *contingenter* correspond au mode d'action (*modus agendi*) caractéristique des puissances libres. Leur *libertas* est comprise comme liberté d'*indifférence*, c'est-à-dire précisément comme indétermination causale. Cette indétermination n'est pas une carence, ou une impuissance, mais un pouvoir (*potestas*) dont le propre est la maîtrise de ses actes (*dominium super actus suos*). Comme l'indique Ockham, cette acception de la contingence est déterminante pour la question de l'*actus fruendi*¹⁵.

L'un des exposés les plus précis d'Ockham au sujet de la contingence comme indétermination causale se trouve dans son commentaire de la *Physique*. En discutant des différents sens du terme *contingens*, Ockham aborde la notion de *contingens aequale* ou *contingens ad utrumlibet*. Cette dernière qualifie les puissances qui peuvent être actualisées de deux façons mutuellement exclusives.

¹⁴ Voici l'argument en entier: «potest dici quod angeli boni nolunt homines peccare, et tamen frequenter accidit oppositum noliti sine tristitia, et hoc miraculose, quia Deus suspendit activitatem actus nolendi respectu tristitiae in angelo bono. Similiter, angelus malus vult homines peccare, et frequenter consequitur volitum – quando homines peccant – sine delectatione, et hoc per miraculum, quia Deus suspendit activitatem illius actus volendi respectu delectationis», *In IV Sent.*, q. 16, p. 344.

¹⁵ Cf. *In I Sent.*, d. 1, q. 6, p. 501-502: «Alio modo accipitur [contingens] pro illo quod producit aliquem effectum, et nullo variato ex parte sua nec ex parte cuiuscumque alterius habet in potestate sua ita non producere sicut producere, ita quod ex natura sua ad neutrum determinatur. Et eodem modo dicendum est de contingenter frui. Et isto secundo modo intelligitur quaestio. [...] Alio modo [libertas] opponitur necessitati secundum quod necessitas opponitur contingenti secundo modo dicto in priori distinctione. Et sic libertas est quaedam indifferentia et contingentia, et distinguitur contra principium activum naturale [...], ideo [bruta] non habent liberum arbitrium quia aguntur, id est quia non habent actus in sua potestate nec dominium super actus suos».

Cette actualisation est active ou passive. Elle est active lorsque la puissance en est la seule cause, indépendamment de toute influence extérieure (à l'exception du concours divin, qui est universellement nécessaire). Elle est en revanche passive lorsqu'elle dépend d'une cause extérieure. C'est le cas, par exemple, de la surface d'un objet qui peut être noire ou blanche, bien que cela ne dépende pas de la surface en tant que telle. De la même façon, l'intellect juge nécessairement du vrai ou du faux. Seule la volonté est une puissance libre, car elle seule est à même de produire un acte ou son contraire sans qu'aucun facteur extérieur à elle n'intervienne de manière décisive. Pour qualifier son activité, Ockham parle donc de *contingens ad utrumlibet* dans un sens actif, le type de contingence qui est propre au choix *de l'un ou de l'autre*:

Alio modo dicitur 'contingens ad utrumlibet' quod est in potentia ad contrarios effectus, [et]¹⁶ potest carere illis et esse in esse quieto praecise, et tamen nulla mutatione facta praevia circa ipsum vel circa aliud potest habere utrumque illorum. Exemplum: stante apprehensione intellectus ostendentis aliquid diligibile voluntati, potest voluntas carere dilectione et odio; et tamen nulla facta mutatione praevia, antequam producat ista dilectio potest voluntas habere eam et odium oppositum, et tale contingens aequale est activum. Et nullum activum est tale nisi liberum, quod potest ex se sine omni addito in contrarios effectus, et potest aliquid facere et non facere – cuiusmodi est anima intellectiva.¹⁷

Si Ockham précise que l'*anima intellectiva* est une puissance contingente *ad utrumlibet* au sens actif, et non simplement la *voluntas*, c'est parce qu'il ne distingue pas réellement cette dernière de l'intellect. La volonté est l'âme intellectuelle en tant qu'elle veut, l'intellect, en tant qu'elle intellige. Les deux facultés ne se distinguent que conceptuellement, et sont ontologiquement identiques à l'âme intellectuelle¹⁸. Cette dernière possède donc deux *modi agendi*: lorsqu'elle veut, elle est libre, lorsqu'elle intellige, elle est déterminée.

Quand l'intellect «présente» (*ostendit*) un objet à la volonté, l'âme intellectuelle le conçoit non seulement comme objet de vérité, mais également comme objet d'appétit, comme *diligibile* ou comme *bonum*. Contrairement au jugement de l'intellect, qui est naturellement provoqué par la conception de l'objet comme *vrai*, l'appétit ne s'ensuit pas nécessairement de sa conception comme *bien*. La volonté est inclinée au bien et ne peut pas vouloir son objet uniquement sous la raison de mal (*sub ratione mali*), c'est-à-dire en tant qu'objet «non désirable» (*non-volibile*). Elle n'est cependant jamais causalement déterminée par la seule force que son objet exerce sur elle¹⁹.

Pour répondre à la question qu'il pose, Ockham doit déterminer si l'âme intellectuelle demeure une puissance contingente *ad utrumlibet* lorsque l'objet

¹⁶ La précision est dans le texte.

¹⁷ *Quaestiones in libros physicorum*, q. 127, S. Brown (ed.), *Opera philosophica* VI, St. Bonaventure (N.Y.) 1984, p. 740. Dans ce passage, Ockham dit rapporter l'opinion d'Averroès pour soutenir sa propre thèse et critiquer celle de Gilles de Rome.

¹⁸ Cf. *In II Sent.*, q. 20, G. Gál, R. Wood, (eds.) *OTV*, 1981.

¹⁹ Cf. *Quaestiones variae*, q. 8, G. Etzkorn, F. Kelley, J. Wey (eds.), *OTVIII*, 1984.

présenté par l'intellect est l'essence divine. Il faut préciser que cette dernière peut être perçue de plusieurs façons: ou bien dans son concept abstrait (*in universalil/ in generali*), ou bien dans sa réalité particulière et spécifique (*in particularil/ in speciali*). Dans le premier cas, Dieu n'est conçu que de «manière obscure» (*obscure*), à travers ses effets et non selon son essence, comme cela se produit *in via*. Dans le second cas, en revanche, il est conçu «clairement» (*clare*), lorsque l'âme perçoit directement l'essence divine, comme cela se produit *in patria*. Et c'est ce dernier cas qui va nous retenir: l'acte de la volonté est-il contingent *ad utrumlibet* lorsque l'intellect «voit» Dieu directement et distinctement?

En dépit des remous que sa pensée a provoqués, Ockham consacre relativement peu de son œuvre à cette thématique. Lorsqu'il traite de la fin ultime, il s'intéresse essentiellement au rapport que la volonté humaine entretient avec elle *pro statu viae*, et non *pro statu patriae*²⁰. De manière prosaïque, il affirme que si la fin ultime était nécessairement voulue ici-bas, personne ne commettrait de péché. En effet l'absence de béatitude après la mort est la conséquence du péché, et cette conséquence n'est pas inconnue du pécheur. Si sa volonté s'y portait *nécessairement*, l'homme agirait *nécessairement* en vue de la fin ultime. De la même façon, le suicide serait impossible, puisqu'un tel acte exclut toute possibilité de bonheur, dans cette vie comme dans l'autre. Or, le péché et le suicide font manifestement partie de la vie des hommes. Il est donc évident que la volonté humaine ne désire pas nécessairement la fin ultime *pro statu viae*²¹.

La question est plus délicate dans le cas de la vision béatifique. En premier lieu, parce que nous tenons l'existence d'une telle vision de la foi uniquement, et qu'elle est impossible à prouver par la raison naturelle. Comme pour le thème de l'*odium Dei*, Ockham fait montre d'une certaine prudence vis-à-vis de la liberté dans la vision béatifique²². Il s'agit en effet d'une question qui relève exclusivement de la révélation et à propos de laquelle nous ne pouvons élaborer

²⁰ Si l'on considère, p. ex., la question *De libertate actus fruendi* (*In I Sent.*, d. 1, q. 6), seules les conclusions 4 et 5 traitent de la liberté des Bienheureux (ce qui représente une page sur trente dans l'édition moderne).

²¹ Pour la question du péché, on peut mentionner le passage suivant: «etiam aliqui fideles credentes se posse consequi beatitudinem si non peccarent elegerunt peccare, scientes se vel credentes propter tale peccatum poenam aeternam habituros; quod non esset nisi tunc habuissent 'nolle' respectu beatitudinis», *In I Sent.*, d. 1, q. 6, p. 504. Ce passage constitue une confirmation du passage suivant, qui concerne pour sa part le suicide: «praeterea, quicumque potest efficaciter velle antecedens, potest velle consequens scitum vel opinatum esse consequens; sed aliquis potest efficaciter velle non esse, et potest sciri evidenter quod non esse beatum esse consequens ad non esse; ergo potest velle non esse beatus, et per consequens nolle beatitudinem. Assumptum patet, quia multi utentes rationes [...] interfecerunt se ipsos et exposuerunt se morti; ergo volebant non esse», *ibid.* Ockham reprend ce point au quatrième livre «aliquis potest velle non esse, igitur potest nolle esse, igitur potest nolle beatitudinem quam credit consequi ad eius esse», *In IV Sent.*, q. 16, p. 350.

²² Pour la question de l'*odium Dei*, on se réfère en général à *In II Sent.*, q. 15, dont l'interprétation est difficile. Sur ce thème, je renvoie notamment à A. Gatto, *William of Ockham and the Odium Dei*, «Mediaevalia. Textos e estudos», XXX, 2011, p. 127-138, ainsi qu'à mon article: *L'épineuse question de l'odium Dei chez André de Neufchâteau*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», LXIX, 2022/1 (à paraître).

aucune théorie fondée sur l'expérience. Par conséquent, la réalité de la *fruitio Dei* ne peut être démontrée:

Licet beatitudo [entendue ici comme la *fruitio* dans la *visio Dei*] sit finis noster, tamen hoc non potest naturaliter a nobis cognosci, quia fruitio est finis noster mediante visione divinae clara et nuda. Sed non potest naturaliter cognosci a nobis quod illa visio sit nobis possibilis.²³

En second lieu, Ockham rappelle que la vision béatifique ne dépend pas uniquement de la volonté humaine, mais également de l'intervention miraculeuse de Dieu. A cet égard, deux cas de figure sont possibles: ou bien l'acte béatifique est totalement causé par Dieu, à tel point que la volonté demeure passive, ou bien le concours divin ne supprime pas la liberté de la volonté, laquelle constitue alors la cause partielle de l'acte béatifique. Quelle que soit la thèse défendue, nous ne pouvons émettre à son égard que des conjectures fondées sur les textes révélés²⁴. Ockham procède donc par hypothèse: si la volonté divine est la cause totale de l'acte béatifique, il est évident que la volonté humaine ne peut rejeter Dieu en dépit de sa liberté essentielle. Il y a, dit-il, une contradiction, une *repugnantia formalis* entre l'amour et la haine, si bien que l'on ne peut les éprouver au même moment à l'égard du même objet:

Sexto, potest dici quod videns clare Deum habens actum beatificum a Deo totaliter causatum, non potest Deum nolle propter repugnantiam formalem inter illos actus diligendi et odiendi.²⁵

En revanche, si la volonté humaine n'est pas déterminée par la volonté divine, c'est-à-dire si Dieu «suspend la fruition» (*fruitio beatifica suspenderetur*), elle conserve sa liberté. Dans ce cas, Dieu peut être l'objet d'un rejet volontaire, précisément parce que la volonté est une puissance libre, causalement indéterminée, et que cette indétermination active est caractérisée par la contingence *ad utrumlibet*.

Deux précisions s'imposent. Tout d'abord, la possibilité du rejet de Dieu dans la vision béatifique est strictement conjecturale: la volonté étant essentiellement libre, elle a le pouvoir de refuser tout objet que lui présente l'intellect. Si rien n'agit sur elle de manière déterminante, son *modus agendi* est l'autodétermination. Par conséquent, lorsque Dieu cesse d'être la cause efficiente de l'acte béatifique, la volonté reste indéterminée. Il ne s'agit là que d'une déduction *a priori*, entreprise à partir du concept de liberté, et non d'une thèse susceptible d'être démontrée.

De plus, et Ockham insiste sur ce point, il ne peut y avoir de *fruitio* ni de *delectatio* dans le rejet volontaire de Dieu. L'acte béatifique est impossible sans

²³ *In IV Sent.*, q. 16, p. 346-347. Il conclut un peu plus loin: «ideo dico quod non potest sufficienter probari per naturalem rationem quod beatitudo quam exspectamus in patria sit naturae nostrae possibilis, sed hoc solum fide tenendum est», *ibid.*, p. 349.

²⁴ «Hoc non potest naturaliter probari, quia hoc solum est factibile miraculose», *ibid.*, p. 347.

²⁵ *Ibid.*, p. 352.

l'amour de Dieu, et l'amour de Dieu est impossible sans la volonté d'aimer Dieu. L'homme est libre de ses actes, mais la béatitude ne dépend pas de lui:

Si tamen actus beatificus non causaretur a Deo totaliter, et voluntas relinqueretur totaliter naturae suae et libertati, et fruitio beatifica suspenderetur per potentiam divinam, tunc potest voluntas Deum [nolle vel] velle. Sed illa non esset beatifica, tum quia est in potestate voluntatis, et per consequens si [actus] esset beatificus, posset beatus fieri libere miser et beatus sicut placet sibi. Sed si Deus suspendat activitatem voluntatis respectu volitionis, tunc posset voluntas nolle Deum.²⁶

Ockham affirme donc que, dans cette hypothèse, la volonté peut rejeter Dieu *in patria*. On comprend aisément pourquoi une telle affirmation fait partie de la liste des articles qualifiés de «dangereux» (*doctrina periculosa*) par Jean Lutterell²⁷. Toutefois, je ne pense qu'Ockham reconnaisse la possibilité de vouloir le mal pour le mal. On ne trouve pas chez lui l'idée selon laquelle le mal peut être choisi «for evil's sake», comme le dit Marilyn McCord Adams²⁸, ni l'idée selon laquelle «it is possible for the will to will evil as such», comme le dit Simon Gaine²⁹.

²⁶ *Ibid.*, p. 352. La précision est dans le texte.

²⁷ Il s'agit de l'article 25 énoncé dans le *Libellus contra doctrinam Guilelmi Occam*: «Quod videns Deum per essentialiam potest eum nolle, immo odire», in F. Hoffmann, *Die Schriften des Oxforder Kanzlers Johannes Lutterell*, Leipzig 1959, p. 4. En réalité, Ockham dit: «si actus non causaretur a Deo... tunc voluntas posset nolle Deum».

²⁸ Voici ce qu'Adams dit exactement: «Liberty of indifference reaches further, however, to imply not only that we can will evil *under the aspect of evil*, but that we can will things *for evil's sake*», M. McCord Adams, *Ockham on Will, Nature, and Morality*, in V. Spade, (éd.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge 1999, p. 260. Elle affirme également: «the will can do unjust deeds precisely because they are unjust, dishonest, and contrary to right reason», *The Structure of Ockham's Moral Theory*, «Franciscan Studies», XLVI, 1986, p. 14. Pour ma part, je n'ai pas trouvé de textes qui étayent sérieusement une telle lecture. Ockham dit parfois que l'on peut vouloir quelque chose «pour une mauvaise fin» (*propter malum finem*), mais jamais «*propter malum ipsum*». Cf. *In III Sent.*, q. 11, in F. Kelley, G. Etzkorn (eds.) *OT VI*, 1982, p. 362: «[et si eliciat actum] propter malum finem, puta propter vanam gloriam, vel quia vult videri ab hominibus vel aliquid tale [...]». Dans ce passage, Ockham ne dit pas que l'on peut vouloir le mal «for evil's sake», mais que l'on peut agir en vue d'une fin mauvaise (*propter malum finem*). Il n'est d'ailleurs pas le seul à employer cette expression. Cf. Thomas d'Aquin: *In IV Sent.*, d. 30, q. 1 a. 3, arg. 4, et *Summa Theologiae (ST) II-II*, q. 47, a. 13, resp.

²⁹ *Will there be Free Will in Heaven?* p. 71. Gaine ne donne aucune référence aux textes d'Ockham pour justifier son affirmation et ne mentionne comme source que le premier article d'Adams indiqué dans la note précédente. L'expression «malum in quantum malum» est très rare chez Ockham. En vérité, je n'en ai trouvé qu'une seule occurrence: «sicut actus diligendi est respectu boni in quantum bonum ita actus odiendi est respectu mali in quantum malum». Dans ce passage, Ockham ne dit pas que l'on peut vouloir le mal «as such» ou «in quantum malum». Il dit simplement que l'objet de la haine (donc du *nolle*) est le mal considéré comme tel. Affirmer l'inverse équivaut à dire que l'objet de la haine est le mal considéré comme un bien, ce qui est absurde. Pour une interprétation très précise de la possibilité de vouloir le mal «in quanto male», cf. G. P. Soliani, *Libertà inquieta. Ricerche su male e volontà tra XIV e XVI secolo*, Napoli-Salerno 2020, p. 121-128. L'expression «velle malum in quantum malum» est cependant absente des citations d'Ockham invoquées par Soliani. Sur ce sujet, je donne une lecture quelque peu différente dans: *Ockham et la possibilité de vouloir le mal sub ratione mali, in Volontarietà dell'agire dall'Antichità al Medioevo*, a cura di F. de Luise e I. Zavattoni, Trento 2019, p. 569-597.

Tout d'abord, le *malum* n'existe pas en tant que tel pour Ockham. Il s'agit uniquement d'un terme connotatif, lequel désigne un acte de la volonté humaine en «opposition» (*deformatas*) à la volonté divine:

Deformatas in actu commissionis non est nisi ipsemet actus elicited contra praeceptum divinum, ita quod iste conceptus vel vox 'deformatas' significat ipsum actum et connotat sive dat intelligere ipsum esse causatum contra praeceptum divinum.³⁰

Il n'y a donc aucune réalité en soi mauvaise qui est voulue «pour elle-même» dans le choix du mal, mais simplement un acte de désobéissance vis-à-vis de la loi du Créateur, ou de la droite raison qui en est le vecteur³¹.

Il existe selon Ockham une raison qui permet d'expliquer le choix du mal, c'est-à-dire le choix de la désobéissance. L'objet voulu par la volonté doit être perçu comme un certain *commodum* ou un certain *honestum*. De la même façon, l'objet rejeté doit être perçu comme un certain *incommodum* ou comme un certain *inhonestum*. Dans tous les cas, l'objet voulu est un «bien» au sens de *volibile*, au sens d'objet potentiel du vouloir.

Sur ce point, Ockham reprend explicitement la célèbre distinction anselmienne entre la *voluntas commodi* et la *voluntas rectitudinis* (ou *affectio commodi* et *affectio iusti*)³². Dans son *De casu Diaboli*, Anselme explique que tout être doué de sensation (*omne quod sentire potest*) est attiré par ce qui est *commodum*, c'est-à-dire agréable ou convenable à sa nature, et repoussé par son contraire, l'*incommodum*. Ce principe psychologique est sous-jacent à chaque acte de la volonté. Cette dernière, si elle n'est pas causalement déterminée par le *commodum*, est toujours attirée par lui. La justice, quant à elle, n'est pas universellement désirée; elle peut être voulue indépendamment de l'*incommodum*, et rejeter en raison du *commodum*. On peut donc choisir la justice ou bien pour l'avantage qu'elle procure (*propter commodum*), ou bien pour elle-même (*propter*

³⁰ *Quaest. variae*, q. 7, a. 4, *OT VIII*, p. 389. Il dit également à ce sujet «deformatas in actu est carentia rectitudinis debitae inesse voluntati peccanti [...], quia voluntas elicit actum quem non debuit elicere quia contra voluntatem et praeceptum divinum», *ibid.*, p. 383, et «praxis autem vitiosa est operatio existens in potestate voluntatis, nata elici difformiter rationi rectae», *In I Sent.*, prol., q. 10, p. 293. Enfin, on peut mentionner sa célèbre définition du mal: «malum nihil aliud est quam facere aliquid ad cuius oppositum faciendum aliquis obligatur», *In II Sent.*, q. 3-4, *OT V*, p. 59.

³¹ A ce propos, l'analyse de David Clark est pertinente: «'honesty' and 'dishonesty' connote will-acts as conformed or contrary to the obliging dictate of Right Reason and thus, obligatory or prohibited», *William of Ockham on Right Reason*, in «Speculum» XLVIII, 1973, p. 28.

³² Cf. *In I Sent.*, d. 1, q. 6, p. 502. Pour Anselme, voir notamment *De concordia praesentiae et praedestinationis nec non gratiae Dei XII*, *PL* 158, p. 537. Cette distinction a été reprise par Duns Scot en *Ordinatio III*, suppl. d. 26, in *Duns Scotus on the Will and Morality*, trad. A. Wolter, Washington 2012, p. 252-274. Cf. J. Boler, *The Moral Psychology of Duns Scotus. Some Preliminary Questions*, «Franciscan Studies» L, 1990, p. 31-56 et B. Kent, *Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, Washington 1995, p. 193-198.

se servata)³³. En ce qui concerne l'injustice, il est possible de la choisir, comme le Diable, *propter commodum*, mais non pour elle-même³⁴.

Sur la base de la distinction, Ockham établit la conclusion suivante:

Quinta conclusio est quod talis videns divinam essentiam, carens per potentiam divinam absolutam dilectione Dei [...] potest nolle Deum.³⁵

Ockham justifie cette conclusion en avançant l'idée selon laquelle tout *incommodum* peut être l'objet d'un rejet volontaire: «omne incommodum potest esse obiectum nolitionis»³⁶. Or, il n'est pas impossible que Dieu soit perçu comme un *incommodum*. Les injustes qui refusent sa loi et les damnés qui subissent sa punition le perçoivent effectivement comme tel. Ockham en conclut donc que la volonté peut consciemment rejeter Dieu, même *clare visus*³⁷.

En fin de compte, Ockham n'en dit pas plus au sujet de la liberté de la volonté dans la *visio Dei*. S'il affirme que Dieu peut être théoriquement rejeté lorsqu'il apparaît dans une *visio clara et nuda*, son argumentation est avant tout hypothétique. D'un côté, il n'est pas impossible que Dieu soit rejeté volontairement par ceux qui le perçoivent comme un *incommodum* (à savoir les damnés), de l'autre, la volonté est une faculté essentiellement libre, et peut donc – en principe – rejeter tout ce qui est potentiellement *nolibile*. Si l'on accepte ces deux hypothèses, on admet que Dieu peut être rejeté volontairement. Cela est manifestement le cas *pro statu viae*, puisque certains hommes se détournent de Dieu lorsqu'ils désobéissent consciemment à sa loi. Il est donc probable que ce soit également le cas *pro statu patriae*, étant donné que nous avons affaire à la même puissance: la volonté³⁸.

Pour autant, Ockham ne dit jamais que l'on peut être à la fois bienheureux et rejeter Dieu. En ce sens, il n'y a pas de liberté d'indifférence dans la vision béatifique au sens strict (celle qui rend bienheureux), car personne ne peut être bienheureux et choisir en même temps de rejeter Dieu. Contrairement à ce que pense Duns Scot, la volonté, selon Ockham, est parfois «naturellement»

³³ Vouloir la justice pour elle-même constitue en réalité l'essence même de la justice, ainsi qu'Anselme le dit en plusieurs endroits, cf. p. ex. Anselmus, *De Concordia* XII, p. 537: «justitia designatur rectitudo voluntatis propter se servata». Pour un exposé systématique de l'éthique d'Anselme, cf. J. E. Brower, *Anselm on Ethics*, in B. Davies, B. Leftow (eds.), *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge 2004, p. 222-256.

³⁴ Anselmus, *De Casu Diaboli* IV, PL 158, p. 332-333.

³⁵ *In I Sent.*, d. 1, q. 6, p. 505.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Voici l'argument d'Ockham: «Haec probatur sic vel persuadetur: omne incommodum potest esse obiectum nolitionis, sive sit vere incommodum sive aestimatum, sicut omne commodum – sive verum sive aestimatum – potest esse obiectum volitionis; sed Deus potest tali esse incommodum, saltem aestimatum; igitur Deus potest esse obiectum nolitionis. Assumptum patet, quia talis posset puniri a Deo tam poena damni quam poena sensus [...]; ergo potest Deus habere rationem incommodi, veri vel aestimati, respectu talis», *ibid.*, p. 505-506.

³⁸ «Beatitudo potest esse obiectum nolitionis in peccante mortaliter tempore quo peccat, igitur omni tempore pro statu viae, igitur eodem modo pro statu patriae», *In IV Sent.*, q. 16, p. 352.

nécessité³⁹. Si Dieu est cause totale de l'acte béatifique, la *fruitio* est un acte nécessaire. Lors de la vision *béatifique*, inséparable de la *fruitio Dei*, la volonté n'est pas un agent *contingens ad utrumlibet*, mais un agent naturel (*activum naturale*).

Ockham discute de ce point dans l'un des doutes qu'il soulève relativement au «*contingenter frui*»: selon Anselme, dit-il, la liberté de la volonté, comprise comme une indifférence essentielle vis-à-vis de son objet, et donc comme le pouvoir de pécher (*potestas peccandi*), n'est pas une véritable liberté⁴⁰. En effet, rejeter Dieu parce qu'il est perçu comme un *incommodum* est le signe d'un aveuglement ou d'une faiblesse, non d'une authentique liberté⁴¹. Par conséquent, les Bienheureux, en raison de leur «impeccabilité», ne sont pas libres.

Ockham affirme être d'accord avec cette objection: «concedo quod [posse peccare] non est libertas»⁴². Il précise néanmoins que le terme *libertas* désigne plusieurs états de la volonté. Il n'en distingue pas moins de cinq: la liberté à l'égard de la faute (*culpa*), de la misère (*miseria*), de la peine (*poena*), de l'immutabilité (*immutabilitas*) et de la contrainte (*coactio*)⁴³. Si la liberté d'indifférence est bien une liberté à l'égard de la contrainte et de l'immutabilité (entendons ici, la nécessité), elle n'est pas toujours une liberté à l'égard de la peine et de la misère, et encore moins à l'égard de la faute. En ce sens, les Bienheureux ne possèdent pas la liberté d'indifférence ou d'immutabilité – ils n'en ont, pour ainsi dire, plus besoin – mais uniquement la liberté à l'égard du péché, de la faute et de la misère. Et comme le dit Ockham, il ne s'agit pas chez eux d'une déficience, mais d'une forme plus élevée de liberté, une liberté propre à Dieu et aux anges, qui exclut le pouvoir de pécher⁴⁴.

³⁹ Ockham discute de la position scotienne dans la première partie de *In I Sent.*, d. 1, q. 6, p. 486-500. L'un des textes que critique Ockham est *Ordinatio* I, d. 1, p. 2, q. 2, ed. Vat. II, p. 60: «necessitas naturalis non stat cum libertate, quia natura et voluntas sunt principia activa habentia oppositum modum principiandi». Ockham répond: «ista propositio, si intelligat quod eadem res operativa indistincta omni modo ex parte rei non habet respectu distinctorum distinctos modos principiandi, est simpliciter falsa, quia voluntas divina necessario est principium spirandi Spiritum Sanctum [...], et ipsa eadem est principium creandi creaturas contingenter», *In I Sent.*, d. 1, q. 6, p. 491. Dans ce passage, *modus principiandi* s'entend comme synonyme de *modus agendi*.

⁴⁰ Cf. Anselmus, *De libero arbitrio* I, PL 158, p. 491.

⁴¹ *In IV Sent.*, q. 16, p. 354: «non videtur quod de ratione libertatis sit indifferentia [...]. Quia secundum Anselmum, posse peccare non est libertas nec pars libertatis».

⁴² *Ibid.*, p. 355. La précision est dans le texte.

⁴³ «Dico quod libertas accipitur quinque modis. Uno modo ut opponitur servituti culpaе, secundo modo ut opponitur servituti miseriae, tertio modo ut opponitur servituti poenae, quarto modo ut opponitur coactioni, quinto modo ut opponitur immutabilitati», *In II Sent.*, q. 15, p. 354-355.

⁴⁴ Voici le passage où Ockham répond à l'objection: «ad primum istorum concedo quod [posse peccare] non est libertas nec pars libertatis, quia si sic, tunc cuicumque competeret libertas, ei competere posse peccare, et per consequens Deus posset peccare – quod falsum est – et similiter beatus. Ideo dico quod libertas et posse peccare se habent sicut superius et inferius, quia quicumque potest peccare habet libertatem et non e converso. Et causa est, quia potens peccare habet libertatem et contingentiam respectu illorum actuum in quibus consistit peccatum, sed nec Deus nec beatus habet sic libertatem respectu talium sed respectu aliorum in quibus non est peccatum», *In IV Sent.*, q. 16, p. 355.

En bref, ou bien on parle de béatitude, et Ockham favorise la thèse déterministe, ou bien on parle de la volonté rendue miraculeusement libre, et Ockham favorise la thèse de la liberté, à savoir celle de rejeter Dieu *clare visus*, du moins s'il est perçu comme un *incommodum*. Dans les deux cas, Ockham exclut la possibilité de rejeter Dieu *et* d'être bienheureux.

2. La reformulation du problème par Suárez

Lorsqu'il aborde le thème de la liberté dans la vision béatifique, Suárez pose la question suivante: «*utrum voluntas Beati videntis Deum, necessario amet illum amore charitatis et benevolentiae*». Comme il l'énonce en préambule à sa réponse, la question a quelque chose de tautologique: ne peut être bienheureux (*Beatus*), en effet, que celui qui aime Dieu⁴⁵. Plus précisément, ne peut être bienheureux que celui qui aime Dieu *d'un amour de charité*; c'est la définition même de la béatitude. L'amour béatifique n'est pas un amour de *concupiscence*, un amour que l'on éprouve pour une chose en raison du bien ou du plaisir qu'elle nous procure. Il s'agit au contraire d'un amour que l'on éprouve en premier lieu pour le bien de l'objet aimé (on parle alors d'un *amor amicitiae*)⁴⁶.

Selon Suárez, l'amour de Dieu est nécessaire dans la vision béatifique; c'est un principe de la foi catholique⁴⁷. Ainsi la question n'est-elle pas de savoir si l'amour béatifique est un acte nécessaire ou un acte libre (il est forcément nécessaire pour Suárez), mais de déterminer le type de nécessité dont il s'agit. Il faut donc, avant de considérer la réponse de Suárez à la question qu'il pose, distinguer deux types de nécessité: la nécessité quant à l'exercice de la volonté (*quoad exercitium*) et la nécessité quant à la spécification de la volonté (*quoad specificationem*).

Lorsqu'elle est déterminée dans son exercice, la volonté est totalement passive: son acte est causé par un agent extérieur à elle. En revanche, lorsqu'elle est déterminée dans sa spécification, la volonté n'est que formellement, et non causalement, déterminée. Si elle ne peut rejeter (*nolle*) l'objet qui la détermine formellement, la volonté peut cependant s'abstenir d'agir (*non velle*), et conserve de ce fait sa liberté.

La nécessité formelle a son origine dans l'objet de la volonté, qui exerce sur elle une influence par le moyen de l'intellect. Si ce dernier ne perçoit dans l'objet aucune *ratio mali*, la volonté ne peut le rejeter. De la même façon, si l'intellect ne perçoit dans l'objet aucune *ratio boni*, la volonté ne peut le vouloir. Dans ce cas, la volonté est soumise à la nécessité quant à sa spécification. Toutefois, l'objet

⁴⁵ «[*amor charitatis*] est essentialis [...] beatitudini», *De fine hominis* IX, I, 1, p. 104a.

⁴⁶ Voici comment Suárez les distingue: «*vulgaris modo intelligitur, amorem concupiscentiae esse, quando amatum bonum ad commodum amantis refertur: amicitiae vero, vel benevolentiae, cum alteri bonum appetimus propter ipsum*», *De actibus qui vocantur passiones* I, 5, 1, ed. Vivès IV, p. 461b.

⁴⁷ «*In hac re conclusio Catholica est, in beatis secundum legem a Deo statutam non posse esse aliquam maculam culpae*», *De fine hominis* X, 1, 2, p. 116b.

n'est jamais le moteur premier ni principal de la volonté, qui reste maître de son agir. Contrairement à la nécessité quant à l'exercice, la nécessité formelle n'est pas une nécessité causale.

Face à ces deux nécessités, on peut distinguer deux libertés. La première s'oppose à la nécessité quant à l'exercice et correspond à l'indétermination causale telle que nous l'avons vu avec Ockham. La seconde s'oppose à la nécessité quant à la spécification et correspond à la liberté de la volonté lorsqu'elle peut non seulement vouloir son objet, mais également, *ceteris paribus*, le rejeter. En ce sens, il y a liberté de spécification uniquement si l'intellect perçoit dans l'objet une certaine raison de bien *et* une certaine raison de mal, et non seulement l'une ou l'autre. Comme le dit Suárez: «*tota radix libertatis quoad specificationem est cognitio alicujus boni, vel mali in eodem objecto*»⁴⁸. Cette liberté présuppose la première et constitue la liberté formelle de la volonté⁴⁹.

Sur la base de cette distinction, Suárez reformule la question: dans le cas de la vision béatifique, l'amour résulte-t-il uniquement de la providence divine extérieure (*ex sola extrinseca providentia Dei*), ou également de la nature de la volonté (*ex intrinseca rei natura*)? C'est-à-dire: l'amour béatifique est-il produit par Dieu en tant que moteur extérieur à la volonté, en tant que cause efficiente, ou par Dieu en tant qu'objet intelligé, en tant que cause finale?⁵⁰ Dans le premier cas, la volonté est déterminée à la fois par nécessité de spécification *et* d'exercice, si bien qu'elle demeure strictement passive à l'égard de son objet: Dieu en est l'unique cause. Dans le second cas, elle est déterminée quant à sa spécification, mais elle ne l'est pas quant à son exercice. La volonté reste en principe libre, à moins de reconnaître dans l'influence de l'objet la source même de son exercice. Il s'agit donc de déterminer si l'objet peut être la cause efficiente totale de la volonté lorsqu'elle est face à l'essence divine.

⁴⁸ *Ibid.*, IX, 1, 4, p. 105a.

⁴⁹ Cf. *De gratia Dei seu de Deo salvatore*, proleg, I, 2, 7, ed. Vivès VII, Paris 1857, p. 6b-7a: «Secundo dicimus [...] ad formalem libertatem alicujus facultatis requiri indifferentiam per eminentiam quamdam dominativam potentiae activae, ut activa est, tum ad varias actiones, tum ad exercendas vel non exercendas illias, aut simpliciter, aut in tali vel tali determinata specie». Juste après, Suárez avance l'idée que la liberté de la volonté comprend ces deux «indifférences», à savoir d'exercice et de spécification. J.-P. Anfray en distingue même trois, cf. *Suárez sur la causalité de l'agent et la notion de cause libre*, in J.-B. Guillon (ed.), *Le libre arbitre: Perspectives contemporaines*, Paris 2017, p. 33. Voir aussi: O. Ribordy, *Quelques différences sur l'indifférence. Réflexions suarézienne sur les fondements anthropologiques de la liberté*, in M. Santiago de Carvalho, M., Pulido, S. Guidi (eds.), *Francisco Suárez. Metaphysics, Politics and Ethics*, Coimbra 2020, p. 195-228.

⁵⁰ Suárez formule la question en ces termes: «supponimus autem de facto beatos necessario diligere Deum, quia illa beatitudo perpetua est: quaestio vero est, an hoc solum sit ex sola [extrinseca] providentia Dei, an ex intrinseca rei natura», *De fine hominis* IX, 1, 1, p. 104b. L'édition de Vivès donne de manière erronée «intrinseca»; l'édition de J. Cardon, dit bien «extrinseca providentia Dei». Cf. *Ad Primam Secundae D. Thomae Tractatus Quinque Theologici*, Lyon 1628, p. 76a

3. Contre Ockham: la position de Suárez

Suárez expose à ce sujet plusieurs opinions. Je n'en retiendrai que deux: celle qu'il attribue entre autres à Ockham, et la sienne. Selon la première, la volonté est, dans le cas de la vision béatifique, nécessitée quant à sa spécification, mais non quant à son exercice:

Quarta sententia est quae simpliciter negat ex visione beatifica, quaecumque illa sit, necessario oriri in voluntate amorem Dei necessitate quoad exercitium intrinseca, et ex natura rei. Sic [...] Ockham in 4, quaest. ult., art. 3.⁵¹

En défense de cette opinion, Suárez reconstruit plusieurs arguments. Le plus important est celui d'après lequel l'objet intelligé, quel qu'il soit, ne peut jamais déterminer la volonté dans son exercice, même s'il peut la déterminer dans sa spécification. D'un côté, la liberté est une puissance essentiellement libre, un moteur qui ne peut être mis en mouvement que par lui-même, ou par Dieu en tant que cause efficiente. De l'autre, la causalité de l'objet, qui est une causalité finale, est «métaphorique» et non «effective». Ainsi, dans la vision béatifique, la volonté ne peut pas rejeter Dieu, ni éprouver de la haine à son égard (*odire Deum*). Elle peut néanmoins suspendre son acte, si bien que ce dernier n'est pas nécessaire:

Quae sententia probantur primo, quia neque in intellectu, neque in voluntate Deum est aliqua causa sufficiens ad inferendam necessitatem amoris quoad exercitium [...]: nam primo in intellectu est objectum visum, scilicet Deus, et hoc non sufficit ad inferendam necessitatem, quia non movet voluntatem quoad exercitium, sed tantum quoad specificationem, neque movet illam effective, sed tantum metaphorice, seu finaliter.⁵²

Deux choses doivent être précisées par rapport à l'argumentation que propose Suárez. Tout d'abord, comme nous l'avons vu, Ockham ne pense pas que la volonté est libre dans la *visio beatifica*, du moins si l'on parle de liberté d'indifférence. En effet, on ne peut parler de vision *béatifique* quand l'amour est dissocié de la vision. La volonté n'est libre que dans la *visio Dei*, à la condition que Dieu suspende «miraculeusement» la *fruitio*. En ce sens, la théorie ockhamienne ne correspond pas exactement à celle que Suárez critique ici.

De plus, il faut relever que Suárez n'attribue pas cette thèse à Ockham uniquement, mais également à Thomas d'Aquin⁵³. Selon Suárez, Thomas affirme dans deux textes au moins que la volonté n'est jamais déterminée par l'objet dans son exercice, même si elle l'est dans sa spécification (la volonté veut toujours le

⁵¹ *De fine hominis* IX, 1, 7, p. 105b.

⁵² *Ibid.*

⁵³ En plus des auteurs qu'il est moins surprenant de trouver aux côtés d'Ockham, comme Duns Scot et Gabriel Biel.

bonum in communi): «est expressa sententia D. Thomae, q. 2[2]⁵⁴ de Veritate, art 6, et [1]⁵⁵, 2, quaest. 10, art. 2, generaliter, ac sine limitatione negat, voluntatem necessitari quoad exercitium»⁵⁶. Bien qu'il n'aborde pas la vision béatifique dans les passages mentionnés par Suárez, Thomas y affirme néanmoins:

Respondeo dicendum quod voluntas movetur dupliciter, uno modo, quantum ad exercitium actus; alio modo, quantum ad specificationem actus, quae est ex obiecto. Primo ergo modo, voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur, potest enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud.⁵⁷

Et:

Cum autem voluntas dicatur libera in quantum necessitas non habet, libertas voluntatis in tribus considerabitur, scilicet quantum ad actum in quantum potest velle vel non velle [...]. Sed quantum ad primum horum inest libertas voluntati in quolibet statu naturae respectu cuiuslibet obiecti; cuiuslibet enim voluntas actus est in potestate ipsius respectu cuiuslibet obiecti.⁵⁸

Il n'est pas possible d'affirmer, sur la base de ces seuls extraits, que Thomas défend l'idée d'une indétermination quant à l'exercice de la volonté dans le cas de la *visio Dei*⁵⁹. Il dit cependant que la volonté n'est mue de manière nécessaire par *aucun* objet, et que sa liberté à l'égard du *velle* et du *non velle* vaut *in quolibet statu naturae*. Par conséquent, s'il est *a priori* surprenant que Suárez mentionne Thomas pour alimenter les arguments en faveur de cette thèse, il apparaît *a posteriori* que ce choix n'est pas sans fondement. Quoi qu'il en soit de la théorie de Thomas, Suárez pense qu'il défend au fond la même thèse qu'Ockham: la détermination spécifique de la volonté n'est jamais une détermination causale, même dans le cas de la vision béatifique. La volonté tend nécessairement vers le bien perçu uniquement *sub ratione boni*, mais aucun moteur extérieur à elle ne la contraint à passer du non-vouloir au vouloir, même quand l'objet appréhendé par l'intellect est le bien suprême. Comme l'avance Thomas, et Ockham après lui, la volonté est libre dans son exercice *vis-à-vis de n'importe quel objet (respectu cuiuslibet obiecti)*. Elle est, en quelque sorte, «indifférente»⁶⁰.

⁵⁴ L'édition Vivès indique de manière erronée la q. 21 et non 22. L'édition de Cardon (p. 77a) indique bien «q. 22».

⁵⁵ À nouveau, il faut lire «1, 2, quaest. 10», comme l'indique l'édition de Cardon (p. 77a), au lieu de «q. 2, quaest. 10».

⁵⁶ *De fine hominis* IX, 1, 7, p. 105b.

⁵⁷ *ST I-II*, q. 10, a. 2, resp., ed. Leon. VI, Rome 1891, p. 86a.

⁵⁸ *De veritate*, q. 22, a. 6, resp., ed. Leon. XXII 3/1, Rome 1973, p. 628a.

⁵⁹ Sur ce point, je suis du même avis que Tobias Hoffmann lorsqu'il affirme: «Since his theory of action provides the tools for the contingent self-determined act of angelic choice, there is no theoretical constraint on Aquinas to deny contingent self-determination in human free decision», *Aquinas and Intellectual Determinism: The Test Case of Angelic Sin*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXXXIX, 2007, p. 152.

⁶⁰ L'un des textes de Thomas que l'on peut invoquer pour appuyer cette lecture est le suivant: «voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens

A cette opinion, Suárez préfère celle selon laquelle la volonté aime nécessairement Dieu dans l'acte béatifique *ex natura rei*, c'est-à-dire même en admettant que Dieu ne soit pas la cause directe de l'exercice de son acte:

Quinta sententia est, posita Dei visione, ex natura rei necessario sequi in voluntate actum dilectionis ejus perfectum, et ex charitate. [...] Hanc sententiam [...] existimo esse probabiliorem.⁶¹

Selon cette opinion, que Suárez attribue aux *discipuli divi Thomae*, mais non à Thomas lui-même, l'acte de la volonté dans la vision béatifique est nécessaire non seulement quant à sa spécification, mais également quant à son exercice. Le principe fondamental est celui selon lequel la volonté ne peut rejeter son objet qu'à la condition de percevoir en lui une *ratio mali*. Or, s'il est vrai que tout objet peut être perçu sous la raison du mal en cette vie, il est toutefois impossible que l'intellect, dans la vision de l'essence divine, perçoive en elle une quelconque *ratio mali*, contrairement à ce que semble avancer Ockham. Il est donc impossible que la volonté rejette Dieu (*nolle Deum*) ou qu'elle «suspende» son acte face à l'essence divine (*non velle Deum*):

Deus clare visus sufficienter moveat voluntatem ex se, et stante illa visione, non potest suspensio actus amoris repraesentari sub aliqua ratione commodi: ergo non est possibilis voluntati: ergo necessitatur quoad exercitium.⁶²

Autrement dit, l'amour de la volonté est totalement causé en elle par son objet, à tel point qu'elle demeure strictement réceptrice de l'influence divine dans la vision béatifique, influence qui l'exempte totalement du péché: «visio necessitat ad amandum, et amor ad non peccandum»⁶³. La vision et l'amour sont deux actes réellement différents l'un de l'autre, mais ils sont inséparables dans la *visio Dei*. Il n'y a aucune liberté entendue dans le sens de «liberté à l'égard de la nécessité» (*libertas a necessitate*) dans le cas de la vision béatifique. L'essence même de la béatitude n'est pas la liberté, mais l'impeccabilité bienheureuse, car il y a, dit Suárez, une «specialis repugnantia [...] inter amor et peccatum»⁶⁴. L'amour béatifique n'est donc pas un acte libre, mais une émanation nécessaire et naturelle de la volonté face à la perfection divine.

Pour comprendre la position de Suárez, il faut considérer que, selon lui, si la cause finale est une cause authentique, elle ne se réduit pas à une cause «métaphorique», mais à une cause effective, quoique médiatisée. Comme il l'explique dans la première *disputatio* de son *De fine hominis*, la causalité finale

ad multa», *ST* I-II, q. 10, a. 4, resp., p. 89a. Pour une interprétation plus conventionnelle, cf. P. Pagani, *Studi di filosofia morale*, Roma 2008, p. 59-98.

⁶¹ *De fine hominis* IX, 1, 9, p. 106a-b.

⁶² *Ibid.* 15, p. 108b.

⁶³ *Ibid.* X, 1, 9, p. 118a.

⁶⁴ *Ibid.* 21, p. 121b. Voir aussi 1, 5, p. 117a: «verior tamen sententia est, beatos intrinsece et ex rei natura fieri impeccabiles ex vi illorum actuum, quibus constituuntur essentialiter beati».

n'agit pas immédiatement sur la volonté, mais par le moyen d'une «excitatio»⁶⁵. Or, cette *excitatio* n'est autre que l'effet du jugement de l'intellect sur la volonté, qui joue ici le rôle d'intermédiaire entre cette dernière et la fin qu'elle vise:

Confirmatur ac declaratur, quia illa excitatio, quae dicitur esse in homine cognoscente finem et bonitatem ejus, antequam voluntas proprio motu moveatur, nihil aliud est revera, quam cognitio et judicium intellectus.⁶⁶

La fin, en tant qu'objet de la volonté, possède un pouvoir d'attraction à travers l'intellect qui la connaît. Toutefois, Suárez précise que la cause finale ne peut se limiter à cette *excitatio*. L'intellect a le pouvoir de connaître la fin, non de déterminer la volonté. Son acte à cet égard n'est qu'une «*approximatio finis*» qui, si elle peut influencer la volonté, n'est pas en elle-même la cause de l'acte volontaire⁶⁷. La cause finale, pour être effective, requiert davantage qu'un simple acte de connaissance. Au sens strict, la *cause* finale est un *acte de la volonté à l'égard de la fin*, et est donc réductible à la cause efficiente:

Dico ergo [...] donec causa efficiens sit in actu, non potest intelligi causa finalis actu causare [...]. Dico secundo: causalitas finis in voluntate non est res aliqua, nec modus distinctus ab actu et actione voluntatis: sed est ipsamet actio, quae simul est et a voluntate in genere causae efficientis et a fine in suo genere.⁶⁸

Suárez compare l'union de la cause efficiente et de la cause finale à l'union de la cause matérielle et de la cause formelle: quoique distinctes, elles se joignent pour former un être unique. Chacune selon son mode propre, la cause finale et la cause efficiente constituent l'acte de la volonté vers une fin intelligée⁶⁹. En ce sens, la connaissance intellectuelle est une condition nécessaire de l'acte volontaire, sans toutefois en être la condition suffisante. Elle constitue une *approximatio finis*, mais n'est pas causalement inerte, du moins dès que la volonté se détermine pour la fin. La cause finale est une cause «métaphorique» parce

⁶⁵ Voir aussi *De actibus* I, 4, 3, p. 459b: «finalis denique causa nulla est alia praeter objectum, et rationem boni, qui appetitum ad amandum excitat».

⁶⁶ *De fine hominis* I, 1, 6, p. 2b.

⁶⁷ «Sed judicium intellectus non est causalitas finis, ut per se constat, sed potius approximatio finis, ut causare possit: ergo non potest in hoc solo consistere causalitas finis», *ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 2b-3a. Dans ses *Disputationes metaphysicae* (DM) XII à XXVII, Suárez développe avec beaucoup plus d'ampleur sa théorie de la causalité. Il traite de la cause finale notamment dans la *disputatio* XXIII, où il dit: «quod eadem omnino res, seu realis modus, sine ulla distinctione [est] causalitas finis, et efficientis, cum tamen istae causae diversarum rationum sint», 4, 13, ed. Vivès XXV, p. 863a. Pour un exposé de la causalité efficiente chez Suárez, cf. Anfray, *Suárez sur la causalité*, notamment la section 2, et J. Tuttle, *Suárez's Non-Reductive Theory of Efficient Causation*, «Oxford Studies in Medieval Philosophy», 2016, IV/1, p. 125-158.

⁶⁹ «Quando sic ponatur in re non [est causa finalis] aliquid distinctum ab ispomet actu voluntatis. Sed sicut supra dicebamus, unam et eandem actionem, prout fluit ab agente, esse causalitatem ejus, ut vero inest materiae, esse etiam causalitatem ejus circa formam, ita aiunt [mais Suárez déclare plus loin qu'il se joint à cette thèse] unam et eandem actionem voluntatis causari a fine et a voluntate ipsa, et prout est a voluntate, esse causalitatem effectivam, prout vero est a fine esse causalitatem finalem», DM XXIII, 4, 8, p. 861a-b. Cf. S. Penner, *Final Causality: Suárez on the Priority of Final Causation*, in J. Fink (ed.) *Suárez on Aristotelian Causality*, Leiden 2015, p. 122-158.

qu'elle désigne prioritairement une influence de l'intellect, et non une cause «effective» ou «physique»⁷⁰.

Étant partisan de la théorie de la liberté d'indifférence, Suárez reconnaît qu'en cette vie aucun objet n'a le pouvoir de *déterminer* la volonté dans son exercice. À l'instar d'Ockham, il considère cette puissance comme essentiellement indéterminée et active selon une contingence *ad utrumlibet*⁷¹. Toutefois, dans la vision béatifique, l'objet de la volonté est le bien suprême (*summum bonum*). Son pouvoir d'attraction est médiatisé, mais il est infini. De ce fait, il nécessite la volonté non seulement quant à sa spécification, mais également quant à son exercice:

Nam imprimis objectum cum sit infinitum bonum per essentiam ex se habet vim ad movendum in suo genere summo et perfectissimo modo: ergo quantum est ex se trahit voluntatem necessario ad sui amorem.⁷²

Pour Suárez, la volonté ne possède aucune liberté dans la vision béatifique. Il n'y a pas ici de distinction réelle entre cause finale et cause efficiente. L'objet perçu est si puissant qu'il détermine l'acte de la volonté dans son exercice, et non seulement dans sa spécification. Dieu, en tant qu'objet infiniment bon, est nécessairement aimé d'un amour de charité dès qu'il apparaît à l'esprit de toute créature douée d'intellect et de volonté: «infinitum bonum, prout in se est cognitum, maxime movebit voluntatem»⁷³. Dans la vision béatifique, la volonté n'est aucunement en mesure de choisir entre aimer Dieu ou le haïr, entre aimer Dieu et ne pas l'aimer; sa liberté lui est totalement soustraite.

Conclusion

Ockham concilie la thèse de la liberté essentielle de la volonté et la thèse de l'impeccabilité des Bienheureux. En effet, dans la vision béatifique, la volonté n'est *aucunement* cause de son acte, elle est purement réceptive vis-à-vis de Dieu qui, par la béatification, la détermine totalement et la rend incapable de pécher. Si elle n'est plus une puissance active *ad utrumlibet*, elle atteint en revanche une liberté anselmienne, la liberté des anges et de Dieu, qui consiste à aimer Dieu pour lui-même et à ne connaître aucune inclination contraire à cet amour. De la même façon, à supposer que Dieu «suspende» son acte, la volonté conserve sa liberté d'indifférence. Il y a bien *visio Dei*, mais non *visio beatifica*, du moins

⁷⁰ «Ejus autem motio dicitur metaphorica, non quia non sit realis, sed quia non fit per influxum effectivum, nec per motionem [physicam, sed per motionem] intentionalem», DM XXIII, 1, 14, p. 847a. L'édition Vivès, comme l'indique Penner (2015, p. 128), est fautive. Pour la partie entre crochets, il faut se référer à l'édition de J. et R. Renaut, vol. 1, Salamanque 1597, p. 615a. Suárez ajoute: «est igitur imprimis certum, causam finalem, prout nunc illam consideramus, per se primo ac maxime causare aliquem actum vel affectum in voluntate ipsa», DM XXIII, 3, 2, p. 852a.

⁷¹ Cf. *De gratia*, proleg. I, 3, 6, p. 11b-12a.

⁷² *De fine hominis* IX, 1, 14, p. 107b-108a.

⁷³ *Ibid.* 1, 9, p. 106b.

lorsque la volonté rejette Dieu (ce qui n'est pas démontrable par la seule raison naturelle). Dans une telle situation, la volonté est certes libre, mais elle ne jouit d'aucune vision *béatifique*, car le rejet de Dieu s'accompagne toujours de tristesse.

Suárez pense pour sa part que le rejet de Dieu dans la *visio Dei* est impossible. Contrairement à ce qu'avance Ockham, Dieu ne peut être perçu comme un *incommodum*. La volonté n'a aucune raison de le rejeter, ni même de ne pas l'aimer. La *visio Dei* est par conséquent nécessairement une *visio beatifica*, dans la mesure où l'objet présenté par l'intellect à la volonté la détermine à l'amour, la jouissance et la joie. Ici, la cause finale se fait cause efficiente totale. Suárez rejette donc la thèse de la liberté de la volonté dans la vision béatifique.

Valentin Braekman
Université de Lausanne
✉ valentin.braekman@unil.ch

Interviste/1

Storie e modelli di idee e visioni

Intervista a Emanuela Scribano

Maria Vittoria Comacchi*  0000-0003-0869-7474

HISTORIES AND MODELS OF IDEAS AND VISIONS. INTERVIEW WITH EMANUELA SCRIBANO

In this interview, Emanuela Scribano discusses her book *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza* (2006), which was recently translated into French (*Anges et bienheureux. La connaissance de l'infini de Thomas d'Aquin à Spinoza*, 2021), addressing the difference between the concepts of knowledge, vision, and ecstasy. By exploring the methodological notion of model, she advocates the role of history as the framework in which ideas should be read and understood. Emanuela Scribano is one of the leading scholars in the field of history of philosophy, receiving national and international acknowledgments. She is professor emerita of History of Philosophy at the Università Ca' Foscari di Venezia, fellow of the Accademia Nazionale dei Lincei and international honorary member of the American Academy of Arts and Sciences in the section Philosophy and Religious Studies. In her work she has combined historical and hermeneutical methodologies in the study of primary sources and the philosophical examination of their intellectual contexts. Among her main contributions to the history of early modern philosophy have been her studies on metaphysics and epistemology from Descartes to Spinoza, the continuities and disruptions between scholastic and early modern philosophers, the 16th-century heretical thought, and the relationship between science and metaphysics in the early modern thought.

Emanuela Scribano è professoressa emerita presso l'Università Ca' Foscari di Venezia, dove ha insegnato Storia della Filosofia dal 2011. Precedentemente, è stata professoressa di Storia della Filosofia Moderna all'Università di Siena e di Filosofia delle Religioni presso l'ateneo Ca' Foscario. Tra i prestigiosi riconoscimenti accademici ricevuti, l'elezione a socio corrispondente della Accademia Nazionale dei Lincei e la nomina a membro onorario internazionale della American Academy of Arts and Sciences per la sezione Philosophy and Religious Studies. Nella sua lunga attività di ricerca, Emanuela Scribano si è occupata della ricostruzione del dibattito politico e religioso in Inghilterra tra

* La presente intervista è stata realizzata come parte del progetto di pubblicazione del presente numero intrapreso durante la mia ricerca come Max Weber Fellow presso il Department of History and Civilisation allo European University Institute (2020-2021).

il Sei e Settecento, di pensiero metafisico, dedicandosi in particolare ai sistemi filosofici di Cartesio e Spinoza, e dell'evoluzione dell'argomento ontologico da Cartesio a Kant. Tra i suoi lavori su questi temi ricordo *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento* (1988) e *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant* (1994; 2022). A partire dagli anni duemila, ha indagato le connessioni tra scolastica e il pensiero della prima età moderna, esplorando le teorie epistemiche da Tommaso a Spinoza, e i movimenti eretici del Cinquecento, ripercorrendo l'opera di Fausto Sozzini e la sua influenza in Europa. Su questi temi sono incentrati alcuni suoi importanti lavori, come la monografia *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza* (2006), recentemente tradotto in francese (*Anges et bienheureux. La connaissance de l'infini de Thomas d'Aquin à Spinoza*, 2021), e la curatela con Mariangela Priarolo di *Fausto Sozzini e la filosofia in Europa* (2004). Ha curato numerosi compendi e edizioni delle opere di Cartesio, Spinoza e Fausto Sozzini, come, ad esempio, *Guida alla lettura delle Meditazioni metafisiche di Descartes* (1997; 2010), *Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza* (2008), *Fausti Socini senensis Opera omnia* (2004) e le *Rime* di Fausto Sozzini (2004). Più recentemente, ha concentrato i suoi studi sulla relazione tra scienza e metafisica, pubblicando *Macchine con la mente. Metafisica e fisiologia tra Cartesio e Spinoza* (2015) e coeditando con Matteo Favaretti Camposampiero e Mariangela Priarolo *Occasionalism: From Metaphysics to Science* (2018). Per una discussione delle sue ricerche storiche-filosofiche rimando al recente volume in suo onore, *La logica delle idee. Studi di filosofia moderna in onore di Emanuela Scribano* (2020), curato da Matteo Favaretti Camposampiero e Mariangela Priarolo.

Il suo libro, Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza, apre con una citazione dalle Confessioni di Agostino, da cui emerge un concetto chiave per questo numero de Lo Sguardo, quello di visione. Un termine che concettualmente si intreccia con quello di conoscenza, il quale però non sempre coincide con quello di visione. È possibile parlare di una distinzione concettuale tra visione e conoscenza del e in Dio, soprattutto laddove gli autori che popolano le sue pagine, da Tommaso a Spinoza, si trovano a stabilire le modalità di accesso al vero, a Dio, degli uomini in via, in quanto distinte da quelle di angeli e beati?

Sì, certamente. Non solo è possibile, ma è anche doveroso distinguere il concetto di visione da quello di conoscenza. Quest'ultimo è infatti un concetto più ampio. Si può conoscere attraverso diverse modalità, tra cui la visione, appunto, ma anche attraverso procedure discorsive. La nozione di visione classifica per eccellenza una conoscenza immediata, e per questo, su un piano conoscitivo, è spesso assunta come l'equivalente di intuizione – da *intueor*, cioè vedere, contemplare in latino. Tuttavia, visione e intuizione non sono nozioni univoche, come non lo è quella, più estesa, di conoscenza. Per questo è necessario comprendere ogni volta, nel singolo autore, cosa questi intenda quando parla di intuizione. Nel libro ho cercato di far emergere il fatto che le modalità di

conoscenza, e in particolare di conoscenza di Dio, sono molteplici e più ampie di quelli di visione.

Prendiamo, ad esempio, Tommaso. Nell'Aquinate, la conoscenza di Dio nell'uomo, durante la sua vita in terra, è sempre indiretta, perché tale conoscenza si dà solo tramite la conoscenza di qualcos'altro, ovvero la conoscenza degli enti finiti. Non è quindi mai, per il *viator*, visione immediata, come quella che si realizza nella percezione sensibile. Non è nemmeno però, si noti bene, visione mediata e diretta, come quella che si ottiene attraverso la mediazione di un concetto, priva di procedure discorsive. È chiaro quindi come già solo in Tommaso non solo il concetto di conoscenza non è univoco, ma non lo è nemmeno quello di visione. Infatti, per Tommaso, può darsi anche un'intuizione, nel senso di conoscenza diretta, che ha bisogno però di una mediazione concettuale, come quella che si ha ogni volta che si pensa a una figura geometrica, per esempio. Anche questo tipo di conoscenza di Dio è esclusa per l'uomo. A rigore, Tommaso dovrebbe concederla all'angelo, anche se Tommaso esita su questo punto, frenato dal presupposto di fondo della sua teoria della conoscenza e della sua teologia, ovvero l'impossibilità di conoscere l'infinito attraverso qualcosa di finito, sia pure un concetto. Sarà Duns Scoto che su questo punto asserirà la possibilità della conoscenza diretta e mediata dell'infinito, attribuendola alla mente angelica, e potrà farlo proprio grazie al rifiuto della interdizione tomista della conoscenza dell'infinito tramite il finito. Tommaso compie quindi una scelta radicale, respingendo anche la possibilità di una visione diretta e mediata di Dio. Diverso è il caso di una visione che non solo è diretta, ma anche immediata, la cui possibilità, negata per la condizione naturale umana, è spostata da Tommaso nel sovrannaturale. È la visione di Dio concessa ai beati, assistiti dalla luce della grazia. Si può quindi dire che Tommaso e i medievali hanno a lungo lavorato sul concetto di conoscenza del divino offrendo un arco assai ampio di soluzioni anche per le diverse tipologie e le diverse condizioni delle menti finite.

Mi piacerebbe soffermarmi adesso su un termine e un concetto che non appare mai nel suo libro, quello di estasi. Nel suo significato più letterale ekstasis indica uno spostamento, e, quindi, misticamente, l'essere fuori di sé. Angeli e beati discute piuttosto il processo, inaugurato da Tommaso all'interno di una cornice ebraico-cristiana, di naturalizzazione della conoscenza delle verità eterne delle menti finite. Un processo che approda, nella prima età moderna europea con Cartesio, a una rottura essenziale col tomismo, quando è stabilita la possibilità di accesso al vero già nella condizione naturale della mente umana, senza intervento del lumen gloriae. Possiamo dire che con la prima modernità europea, all'ombra di Tommaso, si inaugura un nuovo paradigma filosofico dove la conoscenza di Dio, anche quando questa si fonda su una ripresa del modello partecipazionista platonico, non è più abbandono del sé ma presenza chiara e distinta dell'infinito dentro il soggetto pensante?

Sicuramente il percorso che ho tracciato nel libro da Tommaso ai moderni non considera una forma di conoscenza del divino che preveda una 'uscita dal sé' del soggetto. Mi chiedo se il lavoro di naturalizzazione della conoscenza dell'infinito, compiuto dai maggiori filosofi moderni, non li abbia allontanati dalla problematica dell'estasi. Mi domando addirittura se non sia già il Medioevo ad avere determinato una rottura con l'estasi, cioè con un rapporto dell'uomo con il divino che implicasse un'uscita della mente da sé. Del resto, la linea platonica di progressiva risalita all'infinito credo già non prevedesse tecnicamente un fuoriuscire del sé da sé, quanto piuttosto un completamento del sé.

Vorrei insistere su un punto guardando a Tommaso. Nel libro, che considero retrospettivamente un omaggio alla straordinaria tempra filosofica di Tommaso, ho cercato di dimostrare qualcosa che non mi sembrava così ovvio riguardo all'Aquinate. Quando consideriamo Tommaso un aristotelico, come a tutti gli effetti egli è, non comprendiamo fino in fondo che l'aristotelismo è stato solo un capitolo del più ampio progetto di naturalizzazione della conoscenza della mente umana. Ma un altro capitolo è costituito proprio dalla riflessione tomista sul platonismo. Infatti, l'innatismo platonico è ripreso alla lettera da Tommaso per gli angeli e per la loro conoscenza naturale. Quindi anche il platonismo è utilizzato da Tommaso al fine di naturalizzare la conoscenza degli enti finiti, siano pure gli angeli. Diverso è il caso del modello partecipazionista, dislocato da Tommaso nello stato di beatitudine. Infine, tra l'uomo e Dio Tommaso ha costruito un fossato che solo la sovrannatura può colmare.

Ho il sospetto – ma questo mio sospetto andrebbe verificato – che l'estasi intesa come fuoriuscita da sé sia una sorta di conseguenza secondaria della naturalizzazione del rapporto col divino. Questo processo di naturalizzazione potrebbe aver comportato la necessità di ricorrere a momenti estatici per recuperare una relazione con Dio che, ancora in Agostino, si presentava come un momento naturale interno alla mente umana.

Posta nella mente finita la presenza dell'infinito, sia esso una idea, un assioma o Dio 'in persona', e abbandonata la via del lumen gloriae, in che termini la mente è concepita come attiva nel conoscere l'essenza di Dio? Non esiste il pericolo che la mente assuma un ruolo passivo come conseguenza dell'adozione di un modello innatista, come in Cartesio, o partecipazionista, come in Malebranche e Spinoza?

Sicuramente no perché, per quanto riguarda l'innatismo cartesiano, questo non è un innatismo attuale. Per Cartesio, nessuna idea innata è presente alla mente indipendentemente dallo sforzo necessario per portarla alla coscienza. Un concetto chiave in Cartesio, relativo a tutte le idee innate, non solo a quella di Dio, è quello di attenzione. Nessuno nasce matematico o filosofo, ma chiunque può diventarlo se accetta di impegnarsi nel percorso della conoscenza. L'attenzione è un'attività faticosa e lo vediamo chiaramente in quel romanzo di formazione filosofica che sono le *Meditazioni metafisiche*. Il testo è scandito in giornate meditative. A termine della prima, il filosofo riconosce lo sforzo

richiesto al meditante nel liberarsi dai pregiudizi del proprio bagaglio filosofico-culturale e gli concede un po' di tempo per cullarsi ancora nelle sue idee del passato venendo incontro alla sua paura di 'dover passare giornate faticose'. Al termine della seconda e della terza giornata, al meditante è concesso il tempo per adeguarsi al cambiamento troppo repentino che la meditazione gli ha imposto. La convinzione che raggiungere le idee che pure sono innate in noi richiede uno sforzo di attenzione contro i nostri pregiudizi è centrale nell'innatismo cartesiano e, credo, lo fosse già in Platone. Cosa sono i tormenti dialogici platonici se non tentativi di mettere a fuoco idee innate che non sono spontaneamente presenti alla mente?

Consideriamo ora il modello conoscitivo proposto da Spinoza. A tal proposito, vorrei ricordare la conclusione emozionante dell'*Etica*, che penso ben illustri il faticoso lavoro di raggiungimento di quella che in Spinoza si configura come una conoscenza adeguata. Sebbene il passo sia certamente noto, la sua domanda invita alla rilettura di questo testo. Si tratta dell'ultimo scolio nel quale Spinoza enuncia quanto il sapiente valga più dell'ignorante. Prima di leggerlo, si tenga a mente che in Spinoza siamo davanti a un modello partecipazionista secondo il quale la mente umana è parte della mente divina e le idee della mente umana sono le stesse della mente divina. È un modello, come vediamo, completamente diverso da quello cartesiano. In un certo senso, contrariamente al modello innatista, quello partecipazionista sembrerebbe offrire all'uomo le condizioni per potersi abbandonare alla fruizione del divino, del quale partecipa. Ma non è assolutamente questo il caso. L'uomo non è solo partecipazione al divino, ma è prima di tutto anche finitezza ed è quindi parte degli eventi finiti del mondo che sono quelli che dominano la mente umana attraverso la conoscenza immaginativa. Lo sforzo di attenzione che l'uomo deve compiere implica, in Spinoza, il separare ciò di cui non possiamo non riconoscere la verità – quindi ciò di cui abbiamo una conoscenza adeguata – da ciò che invece è suscettibile di revisione e completamento. Un'idea inadeguata è, in Spinoza, un'idea che ammette ulteriori aggiunte e, nell'accettarle, si modifica. Al contrario, un'idea adeguata è un'idea che non si modifica di fronte a qualunque ulteriore informazione. Possiamo arrivare, per Spinoza, a queste idee adeguate. Ma come? Attraverso lo sforzo di successive aggiunte e relative modificazioni delle idee inadeguate finché queste non raggiungano la condizione nella quale nessuna ulteriore informazione le modifica. In fondo è quel che facciamo ogni volta che pretendiamo ulteriori informazioni prima di ammettere come vero un qualunque fatto. Questo atteggiamento, lo sappiamo, richiede fatica e continua tensione intellettuale. Questa fatica è però indispensabile per raggiungere la verità. Leggiamo adesso il passo con cui Spinoza chiude l'*Etica*:

[...] il sapiente, considerato come tale, ben difficilmente ha l'animo turbato: consapevole di sé, di Dio e della necessità eterna delle cose, non cessa mai di essere, ma è sempre in possesso di un vero appagamento dell'animo. Se ora la via che ho mostrato condurre a ciò può sembrare impervia, ci si può tuttavia arrivare. E deve essere di accesso davvero difficile ciò che così raramente si trova. Come potrebbe succedere,

infatti, se la salvezza fosse a portata di mano e fosse raggiungibile senza tanta fatica, che tutti o quasi la trascurassero? Ma tutte le cose più splendide sono tanto difficili, quanto rare¹.

Questo scolio è a tutti gli effetti il manifesto per la via verso una conoscenza adeguata e quindi, per Spinoza, per la salvezza. Tale percorso non si configura quindi mai come abbandono o passività, ma implica piuttosto una tensione faticosissima, e per questo rara, al fine di completare le idee inadeguate. Un lavoro di completamento che è in un certo senso infinito perché, durante la vita umana, soltanto un certo gruppo di conoscenze potrà sperare di giungere a un tale completamento. Quindi, entrambi i modelli, sia quello innatista sia quello partecipazionista, implicano una collaborazione faticosa da parte di chi intraprenda la strada della verità.

A ben vedere, l'esperienza della visione, che sia la visione beatifica in patria di Tommaso o la conoscenza intuitiva in via di Spinoza, acquisisce, quantomeno nella sua descrizione, i caratteri di una esperienza sensibile. È chiara, immediata, tangibile. La mente vede, sente, gusta l'oggetto della visione. Chiarezza e immediatezza ritornano anche nel cogito cartesiano e nella visione in Dio di Malebranche. Pur prendendo chiaramente le distanze da materialismo ed empirismo, che ruolo gioca in questi autori la percezione sensibile nel definire, in particolare, la conoscenza dell'infinito?

Se ci limitiamo alla conoscenza dell'infinito, è necessario distinguere molto nettamente questi autori, cioè Cartesio da Malebranche o da Spinoza. Sicuramente Cartesio rifiuterebbe un paragone tra conoscenza sensibile e conoscenza di Dio. Quest'ultima può essere ancora chiamata – come dicevo in risposta alla prima domanda – intuizione, solo se la si considera mediata da un concetto, laddove, invece, la conoscenza sensibile è immediata e implica il contatto diretto con il proprio oggetto. Un accostamento alla conoscenza sensibile sarebbe invece accettato sia da Malebranche sia da Spinoza, in quanto il rapporto diretto con il divino è certamente esplicito nel primo ed è possibile attribuirlo, seppur con una certa attenzione ermeneutica, anche alla conoscenza intuitiva di Spinoza. La sua domanda è certamente interessante perché sembra alludere a una ripresa letterale del modello della conoscenza sensibile in questi autori. Credo che tale ripresa ci sia e l'ho trovata, in realtà, anche in Cartesio, ma non per la conoscenza di Dio perché quest'ultima, come abbiamo detto, non può che avvenire se non attraverso un concetto, bensì per la percezione del proprio sé.

Apprendo per un attimo questa parentesi, possiamo vedere che la storia del rapporto della mente con Dio, dopo Tommaso, può essere letta come un tentativo di scardinare l'impossibilità sancita da Tommaso di rappresentare l'infinito attraverso il finito e quindi di raggiungere una conoscenza diretta

¹ B. Spinoza, *Etica*, a cura di P. Cristofolini, Pisa 2014, p. 365 (traduzione modificata).

dell'essenza di Dio. Cartesio riparte dal punto di arrivo a cui erano giunti Duns Scoto ed Enrico di Gand e fa suo il tentativo di infrangere il divieto tomista. Ereditando il lavoro dei medievali, Cartesio assume la possibilità di rappresentare l'infinito attraverso il finito. Malebranche, paradossalmente, rappresenta invece, per un aspetto significativo, un ritorno a Tommaso. Anche Malebranche in realtà respinge, come Cartesio, Tommaso, convinto come è che la mente umana abbia conoscenza distinta di Dio. Allo stesso tempo però Malebranche, contro Cartesio e con Tommaso ritiene impossibile rappresentare l'infinito attraverso il finito. Dalla convivenza dell'assunto tomista dell'impossibilità di rappresentare l'infinito attraverso il finito e della tesi cartesiana secondo la quale la mente umana ha conoscenza distinta dell'infinito, scaturisce, in Malebranche, la tesi secondo la quale la conoscenza di Dio è una 'visione', come tale dotata dei connotati di un'esperienza sensibile. Soltanto una visione diretta e immediata permette infatti di superare l'impossibilità di rappresentare Dio attraverso un concetto.

Torniamo ora a Cartesio. Come dicevo, anche in Cartesio è possibile trovare un raffronto con il modello della conoscenza sensibile, ma non, si badi bene, per descrivere la conoscenza di Dio. Questo accade in una lettera il cui destinatario e la cui data sono incerti, tradizionalmente collocata nel 1648. Si capisce che Cartesio risponde a un interlocutore che deve aver attribuito a Cartesio la tesi secondo la quale è possibile per la mente umana avere un'intuizione di Dio, cioè una visione diretta e immediata dell'infinito. Nell'epistola Cartesio specifica – e qui torniamo alla prima domanda dell'intervista – che quando si riferisce all'intuizione ciò che ha in mente è una conoscenza mediata, che quindi non è assimilabile alla percezione sensibile. Un accostamento alla conoscenza sensibile può essere tuttavia fatto, ma solo per il *cogito*. Il *cogito* è infatti un'intuizione diretta e immediata dell'io a sé stesso. In questo caso, Cartesio ricorre al vocabolario che contemporaneamente veniva usato dal gesuita Lessius per descrivere la conoscenza di tipo intuitivo: «votre esprit la voit, la sent, la manie»². Il *cogito* si vede, si sente, si maneggia. Cartesio qui si serve di tutta la gamma descrittiva propria della percezione sensibile per l'unico esempio di intuizione diretta e immediata che Cartesio è disposto a concedere all'uomo, il *cogito*. Si noti però che il *cogito* è la conoscenza meno sovranaturale possibile perché è conoscenza di sé stessi.

Vorrei chiudere la risposta tornando nuovamente a Malebranche, per dire che l'esperienza sensibile della percezione di Dio si accompagna nel filosofo a una conoscenza oscura di sé stessi. Si tratta di una inversione impressionante del rapporto tra conoscenza dell'io e di Dio in Cartesio.

Mi permetto di farle una provocazione. Riflettendo sul dialogo che lei ha messo in luce tra tradizione scolastica e prima modernità europea, mi chiedo se non sarebbe possibile aggiungere un ulteriore capitolo al suo libro. Mi spiego meglio. Mi sembrano

²R. Descartes, *Œuvres de Descartes*, a cura di C. Adam e P. Tannery, vol. V, *Correspondance. Mai 1647-Février 1650*, Paris 1903, p. 138.

intermediare, nella ricezione della scolastica in Cartesio, Malebranche e Spinoza, i modelli epistemici offerti dal neoplatonismo rinascimentale, nel momento in cui la possibilità di accesso della mente all'infinito è posta nella stessa condizione naturale in cui la mente opera. Pur con le dovute differenze, questa è una rivendicazione presente, a mio parere, già in Marsilio Ficino o Giovanni Pico, indubitabilmente lettori a loro volta di Tommaso, che ne fanno l'assunto base per la possibilità della deificatio hominis, persino in alcuni casi in via. Per lei sarebbe possibile parlare di questi autori rinascimentali non necessariamente in termini di fonti dirette per Cartesio, Malebranche e Spinoza, ma piuttosto di modelli che persistettero in Francia e nel Nord Europa grazie a una sostanziale diffusione del neoplatonismo di matrice ficiniana nel corso del Cinquecento?

Mi limiterò qui a dare un quadro molto generico, non avendo mai condotto un'indagine sui modelli epistemici nel Rinascimento. Se dovessi esporre in maniera impressionistica una mia opinione molto generale sull'argomento, prendendo come riferimento Cartesio, direi che ci sia piuttosto in Cartesio una volontà di allontanarsi dal Rinascimento. L'idea rinascimentale di una natura divina, che ha in sé stessa un principio vitale di organizzazione, e di un uomo che è lui stesso un microcosmo divino, sembra aprire a una prospettiva in cui il trascendente viene abbandonato per una via di *deificatio*. Cosa succede nella modernità? Rimanendo ancora su Cartesio, io sono legata all'analisi che Robert Lenoble fece del filosofo francese, secondo il quale Cartesio non fu soltanto un antiaristotelico ma anche un antirinascimentalista³. Quando Cartesio definisce la natura nel suo *Mondo*, chiarisce immediatamente che essa non è divina: «per natura non intendo qui una qualche dea [...]»⁴. Né divino è l'uomo, la cui mente è separata da Dio. Quello di Cartesio mi sembra quindi un tentativo, che ho definito laico nel mio libro, di mantenere uno iato tra uomo e Dio e di definire gli strumenti a disposizione dell'uomo nella sua finitezza per accedere al divino. Consapevole del paradosso, ho voluto accostare nel mio libro il tentativo definito laico di Cartesio a quello di Tommaso, in quanto entrambi rappresentano due esempi di separazione dell'umano dal divino.

Diversa è la questione se dobbiamo parlare di Malebranche o di Spinoza. Nel primo compaiono elementi che possono rimandare al tema della divinizzazione dell'uomo con la sua idea di partecipazione della mente umana al divino. Nondimeno, in Malebranche la natura non è più divina. Essa, come già la natura cartesiana, riceve dall'esterno la sua vita e non ha più all'interno un principio, per così dire, meritevole di una possibile deificazione. Spinoza, l'autore per il quale sembra più legittimo parlare di una deificazione della natura e dell'uomo, spende talmente tanta energia nel descrivere la psicologia dell'uomo comune la cui mente è dominata dalla immaginazione, che sembra davvero

³ Si veda R. Lenoble, *Le origini del pensiero scientifico moderno*, trad. it. di G. Stabile, Roma-Bari 1976.

⁴ R. Descartes, *Mondo*, in Id., *Opere Postume 1650-2009*, a cura di G. Belgioioso, Milano 2009, p. 255.

lontano dal tema della 'deificazione dell'uomo' di stampo rinascimentale. Per quanto riguarda invece la deificazione della natura, guarderei alla persistenza, piuttosto che alla ripresa, del vitalismo rinascimentale nel Seicento. Penso ad autori come Harvey e van Helmont. Questi ultimi sono i veri eredi del vitalismo rinascimentale. Certamente c'è un filo che lega gli autori della modernità al Rinascimento ben oltre il fenomeno del vitalismo, ma non si può mettere tra parentesi l'interpretazione meccanicista della rivoluzione scientifica che ha diviso gli uni dagli altri e ciò che essa ha comportato, cioè la liberazione della natura dal sovrannaturale. Forse il luogo di intersezione più importante tra i temi rinascimentali di divinizzazione della natura con i risultati del meccanicismo è quello offerto da Leibniz.

Per mettere a fuoco la convivenza della mentalità rinascimentale con la scienza dei moderni, basterà riflettere sul fatto che gli ultimi anni di Campanella si sovrappongono alla vita di Cartesio. In altre parole, la filosofia di Campanella convive con quella di Cartesio e alla fine è proprio quel modello, l'animismo teorizzato da Campanella, ad avere la sua rivincita. Si guardi alla metà del Settecento e in particolare, ma non solo, alla Germania di quel periodo, al preromanticismo e al romanticismo, dove riemerge questa lunga tradizione, mai interrotta, della divinizzazione della natura. In Francia si pensi al caso di Maupertuis. Il secondo Settecento tedesco ha provato la crisi, non so con quanta legittimità, tra Spinoza e la filosofia rinascimentale. Storicamente, ad aver perso la sua battaglia di separazione della natura dal divino è Cartesio, quello stesso Cartesio che tentò di respingere Campanella, che da lui si era recato, e con Campanella, potremmo dire, il processo di deificazione rinascimentale dell'uomo e della natura.

Per concludere, per quanto riguarda i rinascimentali e i primi moderni, direi che qui siamo al di là del problema delle fonti. Probabilmente, potremmo parlare di mondi che hanno continuato a coesistere e persistere in maniera parallela. Credo sia importante leggere la storia della filosofia in maniera non lineare per evitare di cadere nell'errore di pensare, ad esempio, che con la prima modernità il pensiero rinascimentale si sia esaurito o che ci sia stato un passaggio di testimone dell'uno nell'altra.

Vorrei concludere soffermandomi proprio sul concetto di modello. Nell'introduzione al suo libro scrive di aver rintracciato negli scolastici dei modelli piuttosto che delle fonti per i moderni. In continuità con tale concetto c'è un'immagine molto significativa che prendo in prestito da Lauro Martines e Shulamit Furstenberg-Levi, cioè quella di neighborhood of the mind, usata per spiegare comunanze tra intellettuali fisicamente distanti tra loro sulla base di una condivisione di interessi comuni. È mia convinzione che si possa applicare questo concetto, congiuntamente a quello di modello, per colmare ciò che appare come un divario temporale nella storia delle idee, come è quello che troviamo tra Tommaso e Spinoza. Crede che in questi termini sia possibile scrivere delle storie della filosofia che salvaguardino, da un lato, l'autonomia delle idee e il loro riproporsi nel corso dei secoli per la loro capacità di

rispondere agli stessi quesiti filosofici e, dall'altro, la necessità di porre queste stesse idee in contesti culturali e intellettuali storicamente dati?

Sì, è una domanda molto stimolante perché il libro tenta proprio questo. Tenta cioè di mettere in dialogo autori anche molto distanti tra loro. Non sono certo mancati studi che hanno messo in relazione questi filosofi, ma con il mio lavoro ho cercato di fare qualcosa di diverso. Soprattutto qualcosa di diverso dal concetto di 'fonte' di un autore rispetto a un altro. E qui entra in gioco proprio il concetto di modello. Dietro la nozione di modello c'è l'idea che ogni filosofo non sia del tutto libero nel suo fare filosofia. Mi sono convinta che spesso i punti di partenza di un filosofo non sono realmente argomentati. Perché un filosofo è tendenzialmente platonico o aristotelico? Dicevano gli scolastici che con chi nega i principi è bene non discutere. Questo aforisma potrebbe essere applicato al nostro caso. Come filosofo, posso dare degli argomenti, ma difficilmente potrò convincere un filosofo che adotta un modello diverso dal mio che le sue assunzioni di fondo sono sbagliate. Ma una volta stabiliti i principi di base, il filosofo non è più libero. La prima scelta, quella alla base del modello da seguire, forse era libera, o comunque condizionata da fattori non filosofici, ma ciò che segue non lo è più. Ci sono cioè plessi teorici che implicano scelte obbligate. Cartesio non può scegliere il modello innatista e poi sostenere che la matematica deriva dall'esperienza.

L'idea che ci siano scelte dalle quali discendono passi teorici obbligati fa sì che si possa parlare di 'vicinato intellettuale' o, per dirla con Wittgenstein, di familiarità tra filosofi molto lontani nel tempo. Non si tratta strettamente di ripetizione degli stessi concetti ma di omogeneità e somiglianze di ragionamento perché operano alcune conseguenze necessarie una volta adottati determinati presupposti. Ad esempio, come ho notato altrove, l'esperimento dei cervelli in una vasca di Hilary Putnam è molto simile all'ipotesi della stanza nella quale crederrebbe di trovarsi un cinese «mai entrato qua dentro»⁵ di cui parla Malebranche⁶. Eppure Putnam ignora e non cita Malebranche. Certamente, quindi, Malebranche non è una sua fonte, eppure entrambi si trovano a illustrare con esempi simili le conseguenze di presupposti che li avvicinano moltissimo.

L'esistenza di modelli che si replicano nella storia del pensiero non implica però un rifiuto della storicità. Nel mio libro, ho cercato di chiarire proprio questo punto, la storicità dei modelli. Si prenda il caso di Cartesio. Cartesio decide di elaborare una teoria della conoscenza umana a partire dalla separazione della mente dal corpo. Deve quindi adottare un modello conoscitivo che funzioni per una mente che è sostanza distinta dal corpo. In questo Cartesio poteva essere un completo innovatore o chiedersi qualcosa che in realtà, a mio parere, si sono domandati tutti i filosofi colti: esistono teorie precedenti cui è possibile attingere per capire come possa conoscere una mente che è eterogenea rispetto al corpo?

⁵ N. Malebranche, *Colloqui sulla metafisica*, trad. it. di R. Crippa, Bologna 1963, p. 100.

⁶ Si veda E. Scribano, *Guida alla lettura delle Meditazioni metafisiche di Descartes*, Roma-Bari 2010, p. 142. e H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge 1981, p. 7 e sgg.

Nel caso di Cartesio la risposta è stata certamente positiva, dal momento che l'innatismo platonico gli ha fornito la base per spiegare come possa conoscere una mente separata dal corpo. Che cosa ha significato questo per Cartesio? Forse Cartesio si è ispirato direttamente a uno dei dialoghi di Platone? Certamente no. Cartesio ha guardato piuttosto a Tommaso, un autore che a sua volta si era già servito dei modelli epistemici platonici per gli angeli e per i beati.

Come Cartesio, infatti, anche Tommaso si era rivolto ai suoi predecessori, e segnatamente alle scelte di Agostino, che, all'interno del platonismo, aveva scelto il partecipazionismo e respinto l'innatismo. Senza questa operazione agostiniana non si capirebbe la mossa di Tommaso che affida il partecipazionismo agostiniano all'intervento della grazia, e recupera l'innatismo per la conoscenza naturale degli angeli. Il modello partecipazionista e quello innatista che Cartesio si trova di fronte, hanno assunto nel corso della storia un sapore, un significato, un carico concettuale tale da non farne più, semplicemente, due versioni del platonismo, magari compatibili l'una con l'altra. Per questo, scegliere l'uno o l'altro ha straordinarie implicazioni e significati che l'autore assume consapevolmente quando compie la sua scelta. Sappiamo che Cartesio sceglie l'innatismo, sebbene anche il partecipazionismo potesse applicarsi alla sua scelta di base di separazione tra mente e corpo. Preferire, nel caso di Cartesio, l'innatismo implica far proprio il significato che l'innatismo ha assunto nel corso della storia. In Tommaso l'innatismo è diventato una conoscenza naturale, mentre il partecipazionismo una conoscenza sovranaturale. Quando Cartesio sceglie l'innatismo compie certamente una decisione non ingenua, perché l'innatismo aveva ormai assunto il significato di naturalizzazione della conoscenza.

Come possiamo vedere, la storia c'è ed è tanta. Platone offriva modelli che hanno avuto una loro storia. Senza la storia, continueremo a guardare a innatismo e partecipazionismo come a due modelli platonici *tout court*, perdendone la profondità di senso. Quindi, quando parliamo di modelli, dobbiamo cogliere la necessità imposta alle argomentazioni dall'adozione di alcuni presupposti rispetto ad altri, una necessità che crea larghe sovrapposizioni teoriche tra pensatori lontani che, al limite, possono anche non conoscersi. Ma dobbiamo anche valorizzare il peso fondamentale della storia, che ha caricato di significati ulteriori quelle stesse argomentazioni.

Emanuela Scribano
Università Ca' Foscari Venezia
✉ emanuela.scribano@unive.it

Maria Vittoria Comacchi
European University Institute
✉ comacchivittoria@gmail.com

¶ Sezione Terza

*Estasi, visione e mistica
nella prima modernità*

Articoli/10

St John of the Cross's Visions in the Night

Peter M. Tyler  0000-0001-7686-6095

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 17/01/2022. Accettato il 29/05/2022.

The ecstasies and visions of the Iberian 16th Century *siglo de oro* are well known and described. This article analyses St John of the Cross's forensic approach to these phenomena and how his notion of the 'dark night' set a bench-mark for later caution regarding how they should be approached. In particular, the article analyses his notion of 'three nights' and how they might make sense in a contemporary psycho-spiritual setting.

1. Introduction

The ecstasies and visions of the Iberian 16th Century *siglo de oro* are well known and described. In this article we analyse St John of the Cross's (1542 – 1591) forensic approach to these phenomena and how his notion of the 'dark night' set a bench-mark for later caution regarding how they should be approached. In particular, the article analyses his notion of 'three nights' and how they might make sense in a contemporary psycho-spiritual setting. We shall use this as the basic framework for this article prefacing it with some words on John's debt to the medieval tradition of *theologia mystica*, to which he is heir, and the place of the 'nights' within his overall spiritual anthropology.

2. John's Symbolic Night and the *Theologia Mystica*

St John of the Cross is notoriously difficult to categorise. Dean Ralph Inge, writing of him in his *Christian Mysticism* of 1899, said that John «carried self-abnegation to a fanatical extreme, and presents the life of holiness in a grim

and repellant aspect»¹. The association of the phrase '*dark night of the soul*' with his name has led to many misconstruals of his approach to the spiritual life – usually centred around, as Inge describes it, welcoming «every kind of suffering' and 'always choosing that which is most painful, difficult and humiliating»².

Perhaps the clearest road into his thought is through the tradition that he himself studied, with great success, at Salamanca and Alcalá universities – the late medieval school of *theologia mystica*/mystical theology³. This tradition informs all his spiritual anthropology. This is made clear in the set of documents that appeared with the first complete edition of John's works in Spanish in 1618. These are the *Apuntamientos y Advertencias en Tres Discursos para Más Fácil Inteligencia de Las Frases Místicas y Doctrina de Las Obras Espirituales De Nuestro Padre San Juan de La Cruz*/Notes and Remarks to Facilitate the Understanding of the Mystic Phrases and Doctrine of the Spiritual Works of Our Father Saint John of the Cross⁴ written by Diego de Jesús (1570 – 1621), the first editor of John's works. The *Apuntamientos* reveal John's own dialogue with the tradition of *theologia mystica* exemplified in the works of Dionysius the Areopagite. The *Remarks* thus show how John's work is grounded in this tradition.

Diego begins his *Remarks* by suggesting that just as each art, faculty and science has its own specific terminology, so too does theology. However, he states, *theologia mystica* has its own terminology distinct from that of scholastic and moral theology. This terminology, moreover, may sometimes appear as *impropiedades y barbarismos* (*improprieties and barbarisms*) to those not acquainted with the purpose of this type of theology:

This licence to use particular and out of the ordinary terms is especially true in the *mystical theology* as it treats of things very high, sacred and secret and touches on experience more than speculation – on taste (*gusto*) and divine savour (*sabor divino*) rather than knowledge (*saber*), and this in a high state of supernatural and loving union with God. Which explains the paucity of terms and phrases used in speculative thought, which in these non-material matters are surpassed by the extraordinary experience itself⁵.

¹ R. Inge, *Christian Mysticism*. London 1899, p. 223.

² *Ibid.*

³ For an extended treatment of this category see P. M. Tyler, *The Return to the Mystical: Ludwig Wittgenstein, Teresa of Avila and the Christian Mystical Tradition*, London 2011.

⁴ To be found in John of the Cross, *Obras de San Juan de La Cruz, Doctor de la Iglesia*, ed. P. Silverio de Santa Teresa, 5 vols, Burgos 1929-1931, vol. 1. All references to John's works are: *Ascent of Mount Carmel, Dark Night of the Soul, The Living Flame of Love, Spiritual Canticle* – Redaction B. All citations are from the following unless otherwise stated (citations give chapter and section number): John of the Cross, *San Juan de La Cruz: Obras Completas*, ed. L. Ruano de la Iglesia, Madrid 2002; Idem, *Obras de San Juan de La Cruz, Doctor de la Iglesia*, cit.; Idem, *The Collected Works of St John of the Cross*, trans. K. Kavanaugh and O. Rodriguez, Washington 1979; Idem, *The Complete Works of Saint John of the Cross. Doctor of the Church*, 3. Vols., trans. E. Allison Peers, London 1935. Scripture Quotations from the *New Revised Standard Version*, London 2007, with modifications as necessary.

⁵ John of the Cross, *Obras de San Juan de La Cruz, Doctor de la Iglesia*, cit., vol. 1, p. 353

Diego then proceeds to give examples from St Bernard and St Bonaventure before revealing his direct debt and interpretation of Dionysius:

The mystic therefore has licence (as long as it is known that in the substance of what they say they do not contradict the truth), in order to encourage and praise, to understand its incomprehensibility and height by the use of terms imperfect, perfect, over-perfect, contradictory and non-contradictory, similar and dissimilar as we have examples in all the mystical fathers, especially Saint Dionysius the Areopagite. Who, in Chapter Two of the *Celestial Hierarchy* carries a mystical locution which embraces almost everything we have said, speaking of the excellence of joy (*gozo*) and the quiet that these intellectual substances enjoy⁶.

This, 'quiet' Diego tells us is a 'cruel and furious quiet' / *un quietud cruel y furiosa* that distinguishes the 'mystical quiet' from a 'lazy, insipid and cold' quiet of other states. Diego's remarks, then, point to the 'mystical theology' as:

- a) A particular form of theology to be distinguished from speculative, scholastic or moral theology.
- b) A form of discourse that subverts other forms of discourse, in particular:
- c) Destabilising 'knowing' in a process of 'unknowing' and
- d) Preferencing experience or 'taste' as a privileged location to engage with the Living God.
- e) All of this points to the *strangeness* of the mystical as a form of discourse.

Diego's exposition of the 'mystical theology' thus prepares us for what we will encounter in John – another land, as John calls it 'strange islands', where things are done very differently from what we expect. For, As Diego suggests, the gentle stroking of the Spirit is a 'terrible stroking', the 'cruel and furious quiet' (*un quietud cruel y furiosa*) that is received not in pleasant slumbers (the insipid and tepid quiet of the non-spiritual) but in 'the fear and trembling' spoken of by St Paul. As with Dionysius's mystical theology it is also a secret knowledge that can only be disclosed to those who already understand it. Having grasped that the discourse will be unlike any other we are acquainted with, Diego suggests we are now ready to enter John's account of the 'dark night'.

Thus the 'dark night', one of John's most celebrated metaphors, is no 'grim' exercise where, as Inge would have us believe, the spiritual life is taken to extreme, but rather John's beautiful poetic embodiment of the centuries old teaching of the *theologia mystica*, later to be embellished by the poetic fancy of the Song of Songs in the *Spiritual Canticle* and the *Living Flame of Love*. Here it will become *la noche sosegada en par de los levantes de la aurora*: 'the tranquil night at the time of the rising dawn'. For John takes the *sapientia oscura* (literally, 'dark knowledge') of the tradition and fills it with the warmth, poetry and beauty of the Southern night:

⁶ *Ibid.*, vol. 1, p. 353.

In this spiritual sleep in the bosom of the Beloved, the soul possesses and relishes all the tranquillity, rest, and quietude of the peaceful night; and she receives in God, together with this peace, a fathomless and obscure divine knowledge. As a result she says that her Beloved is a tranquil night to her⁷.

However, he is at pains to stress also that:

She does not say that the tranquil night is equivalent to a dark night (*oscura noche*), but rather that it is like the night that has reached the time of the rising dawn. This quietude and tranquillity in God is not entirely obscure to the soul as is a dark night; but it is a tranquillity and quietude in divine light, in the new knowledge of God, in which the spirit elevated to the divine light is in quiet⁸.

This reflects the notion that runs through his analysis of being able to distinguish the one night into three component parts: the first night as twilight comes and we move into darkness. The second night which is the darkest point at midnight and the third 'at the time of the rising dawn'. This latter, he says, is the 'morning light' of a new 'supernatural knowledge' that overtakes the previous knowledge. In the true tradition of the *theologia mystica*, having introduced the notion of the 'supernatural knowledge' he will not describe it, but rather, in the authentic Dionysian fashion, he suggests a *symbolic function* to destabilise meaning and carry his reader across to this new place of epistemological revelation. Thus in the *Spiritual Canticle* the 'dark night' beyond the mystical encounter is presented by means of poetic symbols such as 'the silent music' (*la música callada*) and 'the sounding solitude' (*la soledad sonora*).

Having grasped, then, the grounding of John's metaphor in the Dionysian tradition we turn now to the first of these 'nights', which we shall characterise as the purification of the psychological in readiness to the move to the spiritual. As much as his contemporary Ignatius Loyola (1491 – 1556), John grasps the psychological dimensions of the ancient tradition to which he is heir and thus acts as a bridge between the medieval symbolic theology and our own contemporary psychological mindset.

3. John's Psychological Night and the Desert Anthropology

It is worth beginning this section by briefly summarising how John percolates his account of the dark night with his own psychology and anthropology. This is done by him taking the accounts of purification within the over-arching metaphor of the dark night to produce his understanding of the psychological

⁷ *The Spiritual Canticle*, B 14/15: 22 in John of the Cross, *The Collected Works of St John of the Cross*, cit., p. 471.

⁸ *The Spiritual Canticle*, B 14/15: 23 in *ibid.*

process of the *theologia mystica* – thus complementing its symbolic ‘supernatural knowledge’. Unfortunately, in a psychological context, Dean Inge is not the only author to react negatively to John’s imagery. The phrase ‘dark night of the soul’ has often been connected with psychological categories of depression⁹.

John introduces his categories of ‘the dark night’ with the famous poem of that title. It is worth quoting in full:

1. One dark night,
fired with love’s urgent longings
– ah, the sheer grace! –
I went out unseen,
my house being now all stilled.

2. In darkness and secure,
by the secret ladder, disguised,
– ah, the sheer grace! –
in darkness and concealment,
my house being now all stilled.

3. On that glad night,
in secret, for no one saw me,
nor did I look at anything,
with no other light or guide
than the one that burned in my heart.

4. This guided me
more surely than the light of noon
to where he was awaiting me
– him I knew so well –
there in a place where no one appeared.

5. O guiding night!
O night more lovely than the dawn!
O night that has united
the Lover with his beloved,
transforming the beloved in her Lover.

6. Upon my flowering breast
which I kept wholly for him alone,
there he lay sleeping,
and I caressing him
there in a breeze from the fanning cedars.

7. When the breeze blew from the turret,
as I parted his hair,
it wounded my neck
with its gentle hand,
suspending all my senses.

⁹ See essay C. Cook, *The Dark Night in Psychiatry*, in *St John of the Cross: Carmel, Desire and Transformation*, eds. E. Howells and P. M. Tyler, London forthcoming.

8. I abandoned and forgot myself,
laying my face on my Beloved;
all things ceased; I went out from myself,
leaving my cares
forgotten among the lilies¹⁰.

The first thing to notice about the poem is that John calls it a 'song of the soul's happiness' as the soul passes into 'union with the beloved'. This is no depression or suicidal imagery. This is the ecstatic voice of one who has reached the furthest limits of human existence.

The second notable aspect is John's abundant use of symbol – they tumble from his pen in rich extravagance: the lilies, the ladder, the breeze, the house, the light and over it all the great overarching metaphor, night itself. Yet this is no cold wet Northern night, this is the warm erotic, sensual Southern night full of the smells, sounds and touches of a hot land baked by sun during the day and now at peace and rest in itself.

In his prologue to the poem John states that:

A deeper enlightenment and wider experience than mine is necessary to explain the dark night through which a soul journeys toward that divine light of perfect union with God that is achieved, insofar as possible in this life, through love. The darknesses and trials, spiritual and temporal, that fortunate souls ordinarily undergo on their way to the high state of perfection are so numerous and profound that human science cannot understand them adequately. Nor does experience of them equip one to explain them. Only those who suffer them will know what this experience is like, but they won't be able to describe it¹¹.

From the start, then, John shows that he is concerning himself with a theological perspective rather than what we would broadly call a psychological one. The dark night for John is to be seen as a stage through which the soul journeys 'toward that divine light of perfect union with God which is achieved, insofar as possible in this life, through love'. Yet it would be unfair to say that

¹⁰ John of the Cross, *The Collected Works of St John of the Cross*, cit., pp. 711-712: 1. «En una noche oscura, / con ansias, en amores inflamada, / ¡oh dichosa ventura!, / salí sin ser notada / estando ya mi casa sosegada. / 2. A oscuras y segura, / por la secreta escala, disfrazada, / ¡oh dichosa ventura!, / a oscuras y en celada, / estando ya mi casa sosegada. / 3. En la noche dichosa, / en secreto, que nadie me veía, / ni yo miraba cosa, / sin otra luz y guía / sino la que en el corazón ardía. / 4. Aquésta me guiaba / más cierto que la luz del mediodía, / adonde me esperaba / quien yo bien me sabía, / en parte donde nadie parecía. / 5. ¡Oh noche que guiaste! / ¡Oh noche amable más que la alborada! / ¡Oh noche que juntaste / Amado con amada, amada en el Amado transformada! / 6. En mi pecho florido, / que entero para él solo se guardaba, / allí quedó dormido, / y yo le regalaba, / y el ventalle de cedros aire daba. / 7. El aire de la almena, / cuando yo sus cabellos esparcía, / con su mano serena / en mi cuello hería / y todos mis sentidos suspendía. / 8. Quedéme y olvidéme, / el rostro recliné sobre el Amado, / cesó todo y dejéme, / dejando mi cuidado / entre las azucenas olvidado».

¹¹ *Ascent of Mount Carmel*, 1.1 in John of the Cross, *The Collected Works of St John of the Cross*, cit., pp. 69-70.

John has no psychological understanding or perception of the role of psyche as well as spirit.

As with the early Christian desert fathers and mothers¹², John is keenly aware of the passions and desires of the psyche and if there is one theme that runs through John's writing it is this: the passions and desires are neither good nor bad in themselves. However, they become good when directed towards God and harmful when directed away from Him. In this respect the goal of the spiritual journey is the re-ordering or re-directing of the passions back towards God. Thus, in the first chapters of *The Dark Night of the Soul* John goes through the seven principle passions and assesses their spiritual and psychic behaviour in the journey towards God. The schema he uses, usually referred to rather negatively in the West as 'the Seven Deadly Sins', arose from the ascetic investigations of the early desert fathers and mothers. John takes up this venerable schema and indeed it is difficult to understand his psychology without having some understanding of this 'desert' (and ultimately Carmelite) typology.

As with all the passions, the entrance into the 'Dark Night' is about re-ordering and re-directing. At no time does he state that it is about destroying our human nature, but in true Thomistic style, it is about grace building upon nature:

When the soul enters the dark night, all these loves are placed in reasonable order. This night strengthens and purifies the love that is of God, and takes away and destroys the other¹³.

Although John gives priority to the spiritual, as we have seen he does not ignore the importance of the bodily and the sensual.

4. The Purification of the Night: Freeing and Emptying the Self

Having argued that John's 'first night' can be understood from the dual perspectives of the medieval symbolic *theologia mystica* and his reinterpreted desert (Carmelite) psychology we are now in a position to consider just how John describes the purification of the self during this phase.

John begins his exposition of this purification process in Book Three of the *Ascent of Mount Carmel*. Throughout his writings John stays with the classic scholastic anthropology (derived ultimately from Augustine¹⁴) of depicting human personhood in terms of understanding, memory and will. His exposition is thus

¹² For a good introduction to this tradition, see B. Ward, *The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers*, in *The Bloomsbury Guide to Christian Spirituality*, ed R. Woods and P. M. Tyler, London 2012, pp. 42-56.

¹³ *The Dark Night of the Soul*, 1.4.8 in John of the Cross, *San Juan de La Cruz: Obras Completas*, cit., p. 495.

¹⁴ See P. M. Tyler, *The Pursuit of the Soul: Psychoanalysis, Soul-making and the Christian Tradition*, Edinburgh 2016.

intimately connected with the 'freeing and emptying' of the 'natural faculties' described in Book Three of the *Ascent of Mount Carmel* to make room for the supernatural in the soul. For at the bottom of his exposition is the old adage of the *theologia mystica* that we «must journey by knowing God through what He is not, rather than through what He is»¹⁵. This metaphysical point underlies his anthropology in that that which contributes towards a more distinct and clear image is thus not leading us towards God whereas the encounter with God is characterised chiefly by «no form or image comprehensible to the memory» for «the memory is without form, figure or phantasy when united to God»¹⁶.

I have spent time on this exposition of the metaphysical base of John's anthropology because without it, it is not possible to grasp the heart (and subtlety) of his teaching. This is drawn out in Chapter 4 of Book 3 of the *Ascent* where he makes a distinction between the 'formless' experiences of God from the 'form' given them by the distortion of the mind, or as he insists here, by the action of the evil spirit on the self. As he stresses in Chapter Five: «the soul must go to God by not comprehending rather than by comprehending, and it must exchange the mutable and comprehensible for the Immutable and Incomprehensible»¹⁷.

From these general and metaphysical principles derive what is probably one of the most unique and original insights of John and sufficient reason for him to be granted the title 'Doctor of the Church'. This occurs immediately after the discussion above where he moves from the natural phenomena of the memory to the supernatural – in particular, concerning those which he classifies as «visiones, revelaciones, locuciones y sentimientos por via sobrenatural»¹⁸ ('visions, revelations, locutions and feelings of a supernatural origin'). When these occur in the soul he suggests they leave no *imagen, forma y figura o noticia impresa*, 'image, form, figure or notion impressed upon it'. This image at times being strong and convincing. From this derives the main teaching of this book:

I say that the soul, in order to obtain this gift [union with God in pure and complete hope], with regard to the clear and distinct objects which may have passed through it in a supernatural fashion, must never reflect upon them so as to preserve the forms and figures and knowledge of those things. For we must always have before us this principle: the greater importance given by the soul to every apprehension, natural or supernatural, which is distinct and clear then the less capacity and disposition it has to enter into the abyss of faith where all else will be absorbed¹⁹.

¹⁵ *Ascent of Mount Carmel*, 3.2.3 in John of the Cross, *The Collected Works of St John of the Cross*, cit., p. 215.

¹⁶ *Ascent of Mount Carmel*, 3.2.4 in *ibid.*

¹⁷ *Ascent of Mount Carmel*, 3.5.3 in *ibid.*, pp. 222-223.

¹⁸ *Ascent of Mount Carmel*, 3.7.1 in John of the Cross, *San Juan de La Cruz: Obras Completas*, cit., p. 413.

¹⁹ Author's translation. *Ascent of Mount Carmel*, 3.7.2 in *ibid.*, p. 413: «Y digo que el alma, para conseguir este bien, nunca sobre las cosas claras y distintas que por ella hayan pasado pro vía sobrenatural ha de hacer reflexión para conservar en sí las formas y figuras y noticias de aquellas cosas, porque siempre habemos de llevar este presupuesto: que cuanto el alma más presa hace

This important principle of his spiritual teaching thus follows naturally from the metaphysics previously delineated: i.e. that all that is clear in our apprehension cannot be, by necessity, God, therefore we must be wary of these aspects of the self as they manifest themselves in our prayer, reflections and meditations. This he summarises in the motto: ‘every possession is against hope’. Even, in this case, intellectual ‘possessions’ which will obstruct the soul’s ability to embrace its relationship with the divine as the ‘I’ seeks possession:

In the measure that the memory becomes dispossessed of all things, in that measure it will have hope, and the more hope it has the greater will be its union with God²⁰.

Here John also references one of the other commonly recurring themes in his writings (in contradistinction to Teresa) as he points out that such apprehensions of the memory will also contain ‘*dulzura y sabor*’, ‘sweetness and savour’²¹, which will cause attachment to the ‘me-self’ and thus hinder the progress of the soul towards God²².

5. Dark Night or Depression?

To summarise our exposition so far. John has presented before us a path that is lacking in ‘things that are sweet and tasty’. The ecstasies and visions so beloved of his contemporaries such as St Teresa are not on his agenda. Rather, they are to be treated warily as something that may be taking us away from our true home in God rather than returning to it. Rather, he sees his path as leading to a ‘nakedness of spirit’ (*la desnudez de espíritu*) which challenges us at our most fundamental level as human beings – psychologically and spiritually. In this respect the ‘first night’ acts as a bridge to the second, more theological or spiritual, night. Yet, before we turn to that I think it is important to clarify one misconception that John’s schema is prey to in contemporary analysis. We could categorise this as a ‘reductionism’ that sees his ‘dark night’ as somehow analogous to a form of depressive illness or psychosis.

In this respect whilst discussing the ‘dark night’ John states that he will rely on three things: experience, what he terms ‘the sciences’ (this would include our ‘psychological’ approaches) and Sacred Scripture. Of these three he cites Scripture as the most important for: «taking Scripture as our guide we do not

en alguna apprehension natural o sobrenatural distinta y clara, menos capacidad y disposición tiene en sí para entrar en abismo de la fe, donde todo lo demás se absorbe».

²⁰ *Ibid.*

²¹ See P. M. Tyler, *The Return to the Mystical*, cit.

²² I derive the phrase ‘me-self’ (*Ich-selbst*) here from Edith Stein’s exposition of John in her *Science of the Cross*. For more on this analysis see P. M. Tyler, *The Living Philosophy of Edith Stein*, in Idem, *The Living Philosophy of Edith Stein*, London forthcoming.

err, since the Holy Spirit speaks to us through it»²³. The 'dark night' is, he assures us, a specific spiritual state which people may not have chosen to enter. Worse, once in it not only may we not recognise it but we may be advised badly by spiritual directors or 'other guides'.

Sadly, too often today, the movements of the spirit are misdiagnosed as a mental disturbance rather than what we might perhaps better call a 'spiritual emergency/emergence'²⁴. For much of the past fifty years a reductionist view of the mind has refused to acknowledge the emergence of mind *qua* mind as a psycho-spiritual phenomenon in itself. John compares those who misinterpret the mystery of the 'dark night' with the 'false comforters' who tell Job he must have done something wrong, otherwise these misfortunes would not have happened to him. Further, he cautions against the types of reductionism such that would misdiagnose a spiritual 'dark night' as a form of 'mental illness', where the 'dark night' is reduced to «melancholia, depression, or temperament, or to some hidden wickedness, and that as a result God has forsaken them»²⁵. *Melancholia* being John's term for what we would today call 'mental illness' or 'clinical depression'²⁶.

«Some spiritual fathers» he tells us, «are likely to be a hindrance and harm rather than a help to these souls that journey on this road. Such directors have neither understanding nor experience of these ways»²⁷. Thus, he suggests that when it comes to the 'secret exchanges' that happen between the soul and God, it is more incumbent than ever for the psychologist, counsellor or spiritual director to acknowledge their 'unknowing' and allow the mystery to unfold 'in darkness and secure with no other light for a guide'.

For John, one of the worst torments a person suffers at this time is «when it cannot understand itself or find anyone else who understands it»²⁸. The simple act of what Carl Rogers termed 'empathy' can be the best gift a person can

²³ *Ascent of Mount Carmel*, 1. Prol. in John of the Cross, *The Collected Works of St John of the Cross*, cit., p. 70.

²⁴ See S. Grof and C. Grof, *Spiritual Emergency: When Personal Transformation Becomes a Crisis*, Michigan 1989.

²⁵ *Ascent of Mount Carmel*, 1. Prol.4 in John of the Cross, *The Collected Works of St John of the Cross*, cit., p. 71.

²⁶ As with John, so Teresa of Avila had a profound understanding of what we would today call mental illness and she calls 'melancholia'. See, for example, *Camino de Perfección* 24.4, *The Conceptos* 6.12, *Las Moradas* 3.1.6, 4.1.9, 6.1.8, 6.2.5,7, 6.3.2, 6.8.3 and Chapter 7 of the *Fundaciones*. Teresa is particularly unhappy in *Las Moradas* 6.1.8 with confessors who dismiss spiritual movements as 'melancholia': «he fears everything and finds in everything something to doubt because he sees these unusual experiences... everything is immediately condemned as from the devil or melancholy. And the world is so full of this melancholy that I am not surprised. There is so much of it now in the world and the devil causes so many evils through this means that confessors are very right in fearing it and considering it carefully» (author's translation) (Teresa of Avila, *Obras Completas de Santa Teresa de Jesús*, ed. E. de la Madre de Dios and O. Steggink, Madrid 1997).

²⁷ *Ascent of Mount Carmel*, 1. Prol.4 in John of the Cross, *The Collected Works of St John of the Cross*, cit., p. 71.

²⁸ *Ibid.*

receive at this time from a 'guide'²⁹. The entry into the 'dark night' John tells us, is not a time for going over past sins and mistakes, it is rather a time «to give comfort and encouragement that they may desire to endure this suffering as long as God wills, for until then no remedy – whatever the soul does, or the confessor says – is adequate»³⁰.

Significantly from the perspective of our modern practices, and following from his spiritual anthropology presented here, John also gives directions as to how to distinguish the 'dark night' from 'melancholia or some other bad humour', i.e. from the spiritual movement of the soul and the psychological. So that by these signs, we can:

Recognize this purification of the soul that we call the dark night; whether it is the purification of the senses or of the spirit; and how we can discern whether this affliction is caused by melancholia or some other deficiency of sense or spirit³¹.

This he does in Book One, Chapter Nine of *The Dark Night*. John begins this chapter by making a distinction between the «sensory night and purgation» (spiritual sense) and the dark night caused by «sin and imperfection, or weakness and lukewarmness or some bad humor (*algún mal humor*) or bodily indisposition»³². From a psychological point of view this statement is interesting. To make his distinction between the two John proposes three guidelines.

First:

As these souls do not get satisfaction or consolation from the things of God, they do not get any out of creatures either. Since God puts a soul in this dark night in order to dry up and purge its sensory appetite, He does not allow it to find sweetness or delight in anything³³.

As part of the nature of the 'dark night' John had proposed earlier that the individual seeker loses a savour for 'spiritual things':

It is at the time they are going about their spiritual exercises with delight and satisfaction, when in their opinion the sun of divine favor is shining most brightly on them, that God darkens all this light and closes the door and spring of the sweet spiritual water they were tasting as often and as long as they desired... they not only fail to receive satisfaction and pleasure from their spiritual exercises and works, as they formerly did, but also find these exercises distasteful and bitter³⁴.

According, then, to this first 'guideline of the dark night' John suggests that when there is a decrease in interest of things to do with the spirit there is not

²⁹ See C. Rogers, *On Becoming a Person: A therapist's view of psychotherapy*, New York 1995, and K. Culligan, *Saint John of the Cross and Spiritual Direction*, Dublin 1983.

³⁰ *Ascent of Mount Carmel*, 1. Prol.5 in *ibid.*, p. 71.

³¹ *Ascent of Mount Carmel*, 1. Prol.6 in *ibid.*, pp. 71-72.

³² *Dark Night of the Soul*, 1.9.1 in *ibid.*, p. 313.

³³ *Dark Night of the Soul*, 1.9.2 in *ibid.*, p. 313.

³⁴ *Dark Night of the Soul*, 1.8.3 in *ibid.*, p. 312.

a corresponding increase of interest of the things 'of the world' e.g. of sensual/sensory pleasure. However, John rightly perceives that such a distaste or lassitude towards the things of the world may also be found with 'melancholia' or 'bad humour'. So he suggests the second guideline:

The memory ordinarily turns to God solicitously and with painful care, and the soul thinks it is not serving God but turning back, because it is aware of this distaste for the things of God³⁵.

As we experience the dark night, the one thing that distresses us more than anything is the thought that we have somehow lost our spiritual home in God. We could face anything if this was not the case, without this we are lost. It is this continual return to our spiritual root in God that drives 'the dark night' and it is to this that the soul 'solicitously returns with painful care.' The 'melancholia' leads to collapse of self and self-interest, the 'purgation of the dark night' leads to a deepening of self and understanding in God. The key passage in this section is:

The reason is that now in this state of contemplation, when the soul has left discursive meditation and entered the state of proficients, *it is God who works in it...* At this time a person's own efforts are of no avail, but an obstacle to the interior peace and work God is producing in the spirit through that dryness of sense³⁶.

As with Teresa's fourth mansion of *Las Moradas*, this is the point where we move from the natural to the supernatural, from our own efforts to those of God. Up to now our efforts have brought us closer to God – our discursive meditation, going on courses, going to church, working for peace and justice etc. – but now that is coming to an end, not only do our efforts no longer help, they may in fact impede the action of God. We are entering the beauty and mystery of 'the night' – and very often our 'ego' will do everything it can to resist and struggle.

The 'sensory' part of ourselves cannot 'enjoy' these spiritual 'delights', it is not ready yet. So it experiences this time as a time of dryness. As with Teresa, John emphasises the sensuality of the *gustos*³⁷ in bringing us closer to God. And like Teresa, he employs the strategies of the medieval *theologia mystica* we explored earlier to stress this part of the journey:

If in the beginning the soul does not experience this spiritual savor and delight, but dryness and distaste, the reason is the novelty involved in this exchange. Since its palate is accustomed to these other sensory tastes, the soul still sets its eyes on them.

³⁵ *Dark Night of the Soul*, 1.9.3 in *ibid.*, p. 313.

³⁶ *Dark Night of the Soul*, 1.9.7 in *ibid.*, p. 315.

³⁷ This is an important word for both Teresa and John, but difficult to translate into English (Italian readers may have less trouble...). 'Joys', 'tastes', 'favours' and 'delights' will all do. It is a deliberately ambiguous word and it is noteworthy that when Teresa first uses it in the *Libro de La Vida* it is in reference to sensual pleasures rather than the things of God. As she moves through the book it becomes more associated with spiritual matters. This studied ambiguity towards the sensual and the spiritual in both Teresa and John may account for increased contemporary interest in their work.

And since, also, its spiritual palate is neither purged nor accommodated for so subtle a taste, it is unable to experience the spiritual savor and good until gradually prepared by means of this dark and obscure night. The soul instead experiences dryness and distaste because of a lack of the gratification it formerly enjoyed so readily³⁸.

Reflection at this point, he tells us, is so delicate that when we try to grasp it or name it, it is 'like air that escapes when one tries to grasp it in one's hand'. Which leads to the third guideline for the dark night:

The powerlessness, in spite of one's efforts, to meditate and make use of the imagination, the interior sense, as was one's previous custom. At this time God does not communicate Himself through the senses as He did before, by means of the discursive analysis and synthesis of ideas, but begins to communicate Himself through pure spirit by an act of simple contemplation, in which there is no discursive succession of thought³⁹.

John's third guideline relates to forms of prayer, meditation and contemplation. Psychologists have recently begun to appreciate the value of meditation and what is today termed 'mindfulness' for good mental health and recently many in the West have found much of interest in the great meditative traditions of Buddhism and Hinduism⁴⁰. Yet, within the Christian tradition there is an equally strong and well thought out meditative tradition, not least in the works of John and Teresa. Here we see John applying his knowledge of prayer and meditation to the subtle questions raised by the 'dark night'.

Commenting on this guideline he suggests that it allows us to distinguish 'melancholic states' from authentic spiritual movements, for the former are 'by nature changeable'. St Ignatius Loyola in his *Spiritual Exercises* suggests that we observe what he calls the movements of the soul and note how these movements come and go – equally, John suggests that mental pathologies may come and go but the deeper 'spiritual purgation' of the dark night is something more permanent and lasting.

In John's scholastic anthropology, God at this point:

Binds the interior faculties and leaves no support in the intellect, nor satisfaction in the will, nor remembrance in the memory. At this time a person's own efforts are of no avail, but are an obstacle to the interior peace and work God is producing in the spirit through that dryness of sense. Since this peace is something spiritual and delicate, its fruit is quiet, delicate, solitary, satisfying, and peaceful, and far removed from all the

³⁸ *Dark Night of the Soul*, 1.9.4 in John of the Cross, *The Collected Works of St John of the Cross*, cit., p. 314.

³⁹ *Dark Night of the Soul*, 1.9.8 in *ibid.*, p. 315.

⁴⁰ For an extended treatment of this subject, see P. M., Tyler, *Christian Mindfulness: Theology and Practice*, Norwich 2018.

other gratifications of beginners, which are very palpable and sensory. This is the peace that David says God speaks in the soul in order to make it spiritual⁴¹.

Thus, John suggests, if a person is exhibiting the three signs shown here then what they are experiencing may well be the theological 'dark night of the soul' – not necessarily and immediately, but possibly so. This would be then the movement from the 'first' to the 'second' night – the entrance in the darkest part of the journey.

6. The Three Nights

What we see in John's exposition of the dark night, in distinction from what we would call today 'psychological disorder', is thus a clear example of, to paraphrase St Thomas Aquinas, 'grace building upon nature'. We are not having our basic human anthropology excised or removed, but rather, our whole human personhood is being subjected to a radical *transformation*.

This transformation, as we have said throughout this article, can usefully be described as the passage through the 'three nights' which he summarises at the beginning of *The Ascent of Mount Carmel*. Here, he states that the first night corresponds to what we have referred to here as the 'purgation of the appetites' and derived ultimately from the Desert Tradition. In the episode from the Book of Tobit to which he relates it, this is the point where the young Tobit has to burn the fish heart in the fire for «this heart symbolized the human heart that is attached to worldly things»⁴². This type of 'dark night' is, he says, «common and happens to many»⁴³ and from the point of view of the present article we would characterise this as work on the psyche in preparation for the transition from the psychological to the spiritual with all the dangers and problems inherent in that.

The 'second night', which he compares to the episode in Tobit where he is admitted into «the company of the patriarchs» is a «dark night to the intellect» which is «the lot of very few»⁴⁴. This is the specific province of the counseling psychologist today who is able to have the humility to lay psychological categories to one side and admit the possibility of a 'spiritual emergence' at this point. This second night, following the categories of the mystical theology (and in accordance with the limits to the discursive intellect as laid down by John) will move from the dialectic to the symbolic as 'intellective discourse' dies down and properly speaking, is more amenable to comprehension through the

⁴¹ *Dark Night of the Soul*, 1.9.7 in John of the Cross, *The Collected Works of St John of the Cross*, cit., p. 315.

⁴² *Ascent of Mount Carmel*, 1.2.2 in *ibid.*, p. 75; c.f. Tobit 6: 18-22.

⁴³ *Dark Night of the Soul*, 1.8.1 in John of the Cross, *The Collected Works of St John of the Cross*, cit., p. 311.

⁴⁴ *Ibid.*

symbolic theology of the *theologia mystica* than the ministrations of psychology as currently practiced⁴⁵.

John compares the final 'night' that the soul must pass through to the blessing of God that Tobit receives at the end of his journey. The first and second stages had led to increasing darkness, indeed the second 'night' is the darkest point of the process. But in this second 'extreme darkness' the Wisdom of God is given as 'God's communication to the spirit' leading to union. In his famous analogy used in *The Dark Night*, Book 2, Chapter 10 he compares the first night – the 'purification of the lower instincts of the self' – to the darkness and 'bad odour' that is emitted when a damp log is thrown on a fire. The second night, the distinction of the spiritual and the psychological is the point where the fire of the Divine catches light of the wood. This final night, the third, is the point where «the fire transforms the wood into itself and makes it as beautiful as it is itself»⁴⁶. This 'third night' is effectively beyond academic discourse and it is the point at which we must leave John and his journey of the soul to God in the night. For the vision of God encountered here is a «dark night to us in this life»⁴⁷ as the «spiritual light is so bright and so transcendent that it blinds and darkens the natural intellect as it approaches»⁴⁸.

In his last completed treatise, *The Living Flame of Love*, John stood on the edge of this abyss of meaning as he tried one last time to comprehend this third darkness, but even he admitted here that:

I have felt somewhat reluctant... to explain these four stanzas... since they deal with such interior and spiritual matters, for which communication language normally fails (as spirit transcends sense) and I consequently find it difficult to say anything of substance on the matter. Also, it is difficult to speak well of the intimate depths of the spirit (*entrañas del espíritu*, literally 'entrails of the spirit') if one doesn't inhabit those depths oneself. And as I have not much done that up to now I have delayed writing about these matters⁴⁹.

If John himself felt unqualified to expound such matters it would be very foolish of me, a simple academic, to jump in where he hesitates. However, in conclusion, I would like to suggest that this exposition of John's three 'nights' has revealed the importance to his understanding of 'night', 'vision' and 'ecstasy' in the delineation of the natural (i.e. the 'psychological') from the super-natural (i.e. the 'spiritual') and how a finely detailed distinction such as he presents

⁴⁵ See P. M. Tyler, *The Pursuit of the Soul*, cit., for some suggestions as to how the traditional theological categories could be incorporated into contemporary practice.

⁴⁶ *Dark Night of the Soul*, 2.10.1 in John of the Cross, *The Collected Works of St John of the Cross*, cit., p. 350.

⁴⁷ *Dark Night of the Soul*, 1.8.1 in *ibid.*, p. 311.

⁴⁸ *Dark Night of the Soul*, 2.16.11 in *ibid.*, p. 366

⁴⁹ *Living Flame of Love*, Prol.1 in *ibid.*, p. 577.

in his writing can be of enormous contemporary benefit, especially to those engaged in pastoral care and counselling psychology.

Peter Tyler
St. Mary's University, London
✉ peter.tyler@stmarys.ac.uk

Articoli/11

La disparition de l'extase mystique (fin XVI^e-XVII^e siècle)

Clément Duyck  0000-0001-6014-1006

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 15/02/2022. Accettato il 17/05/2022.

THE DISAPPEARANCE OF MYSTICAL ECSTASY. (LATE 16TH TO LATE 17TH CENTURY)

This paper aims at shining a light on some of the theoretical processes that led mystical ecstasy to disappear between the end of 16th and the end of 17th century. The involvement of mystical ecstasy in religious practices during the early-modern period posed such semiotic issues to the “discernment of spirits” that a new kind of ecstasy, namely invisible, was invented. However, such invention proved also to be a contribution to the disintegration of mystical theology itself.

L'extase n'est pas un simple attribut de la mystique chrétienne, mais ce qui la fonde comme pratique de l'union de l'âme à Dieu. Observer la disparition de l'extase mystique à l'époque moderne, c'est donc revenir sur un travail, entrepris par de nombreux historiens, d'élucidation de la ruine de la «théologie mystique». En nous penchant sur des discours qui théorisent et évaluent l'extase, dont le corpus principal sera fourni par les écrits de Thérèse d'Avila en Espagne et ses relectures françaises au XVII^e siècle¹, nous proposons de montrer comment la mise en place d'une nouvelle «formalité» de l'extase – visant à en préserver le contenu de critiques portant sur sa nature et sa valeur – a contribué à invalider le cadre même dans lequel l'extase mystique est pratiquée².

¹ Une telle étude pourrait sans doute être élargie à l'Italie et à l'Allemagne, comme le suggère l'ouvrage récent de B. McGinn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. 6, part 3, *The Persistence of Mysticism in Catholic Europe: France, Italy, and Germany (1500-1675)*, New York 2020.

² Voir M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire* [1975], Paris 2002, pp. 178-241, dont le cadre théorique de la «formalité des pratiques» lui sert à penser l'articulation historique des pratiques et des doctrines, en prenant en compte l'émergence de nouveaux régimes de fonctionnement (ou formalités) de pratiques dont le «contenu» idéologique ou symbolique ne change guère.

1. La tradition de l'extase mystique

Ce cadre est d'abord relatif à une tradition de l'extase mystique (ou de son synonyme, le ravissement), dont la situation à l'époque moderne est l'aboutissement d'un long processus d'élaboration théorique³. La source principale provient des œuvres du théologien néo-platonicien d'expression grecque le Pseudo-Denys l'Aréopagite (fin v^e-début vi^e siècle), que certains confondaient encore jusqu'au xvii^e siècle avec la figure légendaire de saint Denis, premier évêque d'Athènes puis de Paris⁴. Les lectures médiévales des courts traités du Pseudo-Denys, en particulier *Les Noms divins* et *La Théologie mystique*, instruisent en effet une part essentielle de la réflexion théologique moderne sur l'extase, qui revêt chez le Pseudo-Denys deux sens complémentaires: dans *Les Noms divins*, elle est un principe métaphysique qui permet d'éclairer le mécanisme de production et de subsistance d'un ordre cosmique fondé sur l'amour divin (*eros*) communiqué hiérarchiquement de Dieu aux créatures, et des créatures à Dieu⁵. L'extase (*ekstasis*) sert justement à désigner la force amoureuse par laquelle l'être se produit hors de lui-même pour se projeter dans l'autre: «En Dieu le désir amoureux (*eros*) est extatique. Grâce à lui, les amoureux ne s'appartiennent plus; ils appartiennent à ceux qu'ils aiment⁶.» Ce principe universel s'applique en outre dans *La Théologie mystique* à un mouvement anagogique d'union de l'âme à Dieu par le dépassement de l'intelligence (*noûs*). Timothée, destinataire du traité, est invité à s'«unir dans l'ignorance avec Celui qui est au-delà de toute essence et de tout savoir», à s'élever comme Moïse «dans une pure extase (*ekstasis*) jusqu'au rayon ténébreux de la divine Surescence»⁷. Concernant d'abord l'intelligence, l'extase selon Denys doit produire un dépassement total des facultés humaines en vue d'une participation à la «surescence» divine.

Cette seconde sorte d'extase retient particulièrement l'attention des commentateurs médiévaux du *corpus* dionysien, qui inventent d'après le titre du traité du Pseudo-Denys une «théologie mystique» distincte de la théologie

³ Sur l'histoire de l'extase mystique, voir C. Baumgartner (éd.), *Extase*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris 1932-1995, t. 4, vol. 2, col. 2045-2189; pour la période médiévale, voir la synthèse de D. Elliot, *Raptus/Rapture*, in A. Hollywood, P. Z. Beckman (éd.), *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, Cambridge 2012, pp. 189-199; pour la période moderne, voir J. Le Brun, *Refus de l'extase et assumption de l'écriture dans la mystique moderne*, «Savoirs et clinique», 8, 2007, pp. 37-45, et C. Duyck, *Poétique de l'extase. France, 1601-1675*, Paris 2019.

⁴ Ac 17, 34. Voir J.-M. Le Gall, *Le Mythe de saint Denis entre Renaissance et Révolution*, Seyssel 2007.

⁵ G. Horn, *Amour et extase d'après Denys l'Aréopagite*, «Revue d'ascétique et de mystique», 6, 1925, pp. 278-289; R. Roques, *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1954, pp. 53-67; Y. de Andia, *Henosis. L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden/New York/Köln 1996, pp. 352-354.

⁶ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les Noms divins*, IV, 13, in *Œuvres complètes*, trad. M. de Gandillac, Paris 1980, 712 A. Pour une mise en perspective historique de cette conception dionysienne de l'amour extatique, voir J. Orcibal, *Une formule de l'amour extatique de Platon à saint Jean de la Croix et au cardinal de Bérulle* [1959], in *Études d'histoire et de littérature religieuses. xvii^e-xviii^e siècles*, éd. J. Le Brun et J. Lesaulnier, Paris 1997, pp. 509-526.

⁷ *La Théologie mystique*, I, 1, *ibid.*, 997 B-1000 A.

symbolique et de la théologie spéculative, dont l'objet propre serait, comme l'écrit Bonaventure dans son *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, de «nous ravir aux extases au-dessus de l'esprit (*supermentales excessus*)»⁸. Cet *excessus*, traduction latine du grec *ekstasis*, est de fait conçu non seulement comme le trait distinctif et constitutif de la théologie mystique, mais encore comme l'ultime degré de la contemplation terrestre, la plus haute «expérience» qui puisse être faite de Dieu avant la vision béatifique⁹. L'extase entre dès lors dans un «itinéraire» de progrès spirituel qui va du sensible au transcendant, dont le terme peut être atteint à travers une technique, la prière ou oraison¹⁰, et qui donne lieu à des organisations pratiques au sein de communautés religieuses tournées vers la contemplation. La *Devotio moderna* à partir de la fin du xiv^e siècle aux Pays-Bas, la diffusion au début du xvi^e siècle en Espagne de méthodes d'oraison mentale, contribuent par la suite à affiner des techniques de prière tournées vers l'extase¹¹.

L'appareil théorique et pratique de l'extase s'adosse en outre aux apports de la théologie scolastique qui en enrichissent la description psychologique et phénoménologique. Thomas d'Aquin interroge l'extase ou le ravissement (la première étant le genre et le second une espèce «violente») en déterminant le rôle et le fonctionnement des «puissances» de l'âme que sont l'intellect et la volonté, qui lui permettent de rendre compte d'un phénomène qui apparaît comme une suspension temporaire, violente et passive de l'opération des puissances et des sens arrachés à leur fonctionnement «naturel»¹². D'autre part, une riche exégèse du Cantique des cantiques, dont se démarquent les *Sermons* de Bernard de Clairvaux, assimile l'extase aux noces de l'Épouse et de l'Époux, pour mettre au premier plan le rôle de l'amour dans la causalité extatique d'une «expérience» définie par des coordonnées affectives¹³. Enfin, le recours à l'usage de «sens spirituels» dans la contemplation permet de configurer l'extase dans le cadre d'une «intérieurité» mystique qui coïncide avec les données d'une expérience personnelle où prédominent le goût et le toucher divins¹⁴. L'extase mystique devient de la

⁸ Bonaventure, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, trad. H. Duméry, Paris 1994, I, 7, pp. 34-35.

⁹ *Ibid.*, VII, 5, pp. 104-107.

¹⁰ *Ibid.*, I, 1, pp. 26-27.

¹¹ Pour une vue d'ensemble, voir L. Bouyer, J. Leclercq, F. Vandenbroucke, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. 2, *La Spiritualité du Moyen Âge*, Paris 2011, pp. 512-533, pp. 632-644; B. McGinn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. 5, *The Varieties of Vernacular Mysticism (1350-1550)*, New York 2012, pp. 1-176, et vol. 6, part 2, *Mysticism in the Golden Age of Spain (1500-1650)*, New York 2017, pp. 1-61.

¹² Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 2^a 2^{ae}, q. 175; *Questions disputées sur la vérité*, q. 13. Voir D. Elliot, art. cité.

¹³ Voir par exemple les *Sermons* 49 et 52 de Bernard de Clairvaux. Sur l'interprétation nuptiale du Cantique des cantiques par Bernard, voir E. A. Matter, *The Voice of My Beloved: The Song of Songs in Western Medieval Christianity*, Philadelphia 1990, p. 123-133. Sur l'anthropologie affective cistercienne, voir D. Boquet, *L'Ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Ælred de Rievaulx*, Caen 2005; plus largement, D. Boquet, P. Nagy, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris 2015.

¹⁴ Bonaventure, *op. cit.*, IV, 3, pp. 74-75. Cf. K. Rahner, *La doctrine des «sens spirituels» au Moyen Âge. En particulier chez saint Bonaventure*, «Revue d'ascétique et de mystique», 14, 1933, pp. 263-299, et M. Olphe-Galliard, *Les sens spirituels dans l'histoire de la spiritualité*, in *Nos sens et Dieu*, Paris 1954, pp. 179-193.

sorte lisible et visible sous les espèces d'une psychophysiologie qu'illustrent des exemples d'hommes ou de femmes insensibles et figés dans leur contemplation, ou en proie à une jubilation faite de cris, de sauts, de courses, dont la valeur spirituelle se soutient de la référence aux images bibliques de l'ivresse¹⁵. L'extase, qui conservait un caractère fort abstrait chez le Pseudo-Denys, s'établit ainsi à la fin du Moyen Âge comme une composante répertoriée de la vie spirituelle, avec les autres «grâces extraordinaires» que sont les visions, les apparitions ou les prophéties. Elles constituent les attributs souvent controversés d'un «pouvoir surnaturel» contribuant à l'établissement de saintetés nouvelles, à l'image de François d'Assise, Brigitte de Suède ou Catherine de Sienne¹⁶.

À l'époque de la Contre-Réforme catholique, des pratiques spirituelles jusqu'alors réservées aux institutions religieuses régulières gagnent des milieux civils, et confortent l'inscription de l'extase dans un champ plus visible de la vie religieuse, que ce soit dans l'expérience sociale ordinaire ou dans les discours mystiques en langue vernaculaire qui en multiplient les occurrences. L'apport de l'œuvre de Thérèse d'Avila (1515-1582), publiée à Salamanque en 1588 et diffusée à la faveur du succès européen de sa réforme du Carmel, est à cet égard considérable. Dans sa *Vie* (composée en espagnol entre 1562 et 1565), elle affronte les données théologiques, spirituelles et psychologiques de l'extase humaine en les conciliant dans un récit par lequel elle cherche à unifier la durée de l'itinéraire spirituel avec celle de son existence, en tant qu'ils sont ordonnés en vue du ravissement. Le ravissement constitue en effet le terme et le sommet d'une sorte de traité de l'oraison placé au cœur de son autobiographie qui en interrompt le récit (chapitres XI à XXII). Elle y expose un itinéraire spirituel où s'établit une relation de l'âme à Dieu mesurée par le degré d'union, jusqu'à l'oraison de ravissement ou d'extase dont elle retire les meilleurs «profits» spirituels (science infuse des mystères divins, perfectionnement de l'amour et de l'humilité, mépris du monde, abandon de la volonté propre, héroïcité des vertus, etc.). Exposée au moyen d'une comparaison de l'âme à un jardin destiné à accueillir Dieu, et que la prière sert à arroser, une telle production spirituelle se voit transposée de façon assez libre dans l'appareil aristotélico-thomiste des puissances de l'âme. Les travaux du jardinier sont énoncés en termes d'«opérations» des «puissances» de l'âme. Dans les trois premiers degrés, le travail est assuré par l'opération de l'entendement et de façon moins explicite par celle de la mémoire, tandis que la volonté se «recueille» progressivement au-dedans de l'âme, c'est-à-dire en Dieu, attirant peu à peu à soi les deux autres puissances, jusqu'au «sommeil des puissances» du troisième degré, sorte d'état intermédiaire entre opération

¹⁵ Voir dans la tradition franciscaine les exemples des *Fioretti de saint François*, trad. A. Masseron, Paris 2015, chap. 28, pp. 119-121; chap. 32, pp. 128-129; Jan van Ruusbroec (vers 1293-1381), *Les Noces spirituelles*, II, in *Écrits*, Bégrolles-en-Mauges 1990-1999, t. 2, pp. 97-99 sur l'ivresse spirituelle. Cf. Ct 1, 1; 1, 3; 2, 4; 4, 10; 5, 1; etc.; Ac 2, 1-13.

¹⁶ A. Vauchez, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris 1999.

et suspension des puissances¹⁷. À la hausse de la productivité de l'arrosage correspond donc une suspension progressive des opérations de l'âme. La cessation du travail de l'âme dans l'oraison d'union (quatrième degré), est donnée comme une «suspension»¹⁸ mais aussi une «union de toutes les puissances» à Dieu lors de laquelle «l'âme sort quelquefois d'elle-même», perdant alors tout sentiment des choses extérieures et intérieures, pour ne faire que «jouir, sans savoir ce dont on jouit»¹⁹. Les choses se passent de façon semblable dans l'oraison de ravissement, qui n'est qu'un degré supérieur, irrésistible, de l'union qu'elle parachève²⁰. La description de l'extase thérésienne est donc dans ses grands traits conforme à la «théologie mystique»²¹ dionysienne conçue comme un dépassement amoureux de l'entendement.

Toutefois cette apparente conformité du chemin d'oraison de la *Vie* avec celui de la théologie mystique est brouillée par la présence d'éléments hétérogènes qui en perturbent le modèle extatique. Thérèse inscrit en effet les descriptions de ses extases dans le cours de son existence, dans une durée qui se rapporte à des circonstances et à une histoire: l'extase dionysienne comme mouvement essentiel de sortie de soi aussi bien que les conditions psychologiques de ce mouvement telles qu'elles sont exposées dans la topique aristotélico-thomiste se trouvent reportées sur un plan personnel qui déstabilise la progression abstraite de l'itinéraire spirituel²². La dimension spectaculaire des extases, marquées par l'insensibilité du corps, les embrasements de la peau, les lévitations ou les cris, en fait une manifestation tout autant corporelle et visible qu'intérieure et spirituelle, dont il faut maîtriser les effets sur la vie ordinaire du couvent. Cet itinéraire est ainsi un chemin de vie; l'ascension n'a qu'un temps, qui n'est jamais un arrachement absolu du monde dans lequel Thérèse se trouve exister et où il lui faut se compromettre: l'histoire de la *Vie* ne s'arrête pas au ravissement qui en est le sommet.

2. Le discernement de l'extase

Une telle humanisation de l'extase contribue à la dégager d'un lieu spécifiquement théologico-métaphysique pour l'affronter à des préoccupations

¹⁷ Thérèse d'Avila, *Livre de la vie*, chap. XVI, § 1-3, in *Œuvres complètes*, trad. Marie du Saint-Sacrement, carmélites de Clamart et B. Sesé, Paris 1995, t. 1, pp. 114-115. Sur la suspension des puissances, voir les mises au point de M. Lépée, *Sainte Thérèse d'Avila. Le réalisme chrétien*, Paris 1947, pp. 406-408; E. Renault, *Sainte Thérèse d'Avila et l'expérience mystique* [1970], Paris 2007, p. 108; G. T. W. Ahlgren, *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*, Ithaca/London 1996, pp. 104-112; B. McGinn, *Mysticism in the Golden Age of Spain (1500-1650)*, *op. cit.*, pp. 146-152.

¹⁸ Thérèse d'Avila, *Livre de la vie*, *op. cit.*, chap. XVIII, § 12, p. 129.

¹⁹ *Ibid.*, § 1, p. 124-125.

²⁰ *Ibid.*, chap. XX, § 1, p. 140.

²¹ *Ibid.*, chap. XVIII, § 2, p. 125.

²² J. Le Brun, art. cité, p. 39, note à propos de l'extase dionysienne: «Rien là d'un processus psychologique ou d'une expérience propre, mais un mouvement essentiel, au-delà de toute dimension personnelle».

afférentes, pratiques dans le cas des méthodes d'oraison, mais encore philosophiques et médicales concernant les pouvoirs et les limites de l'âme humaine, ou morales lorsque l'on pointe l'indécence des manifestations extatiques. Bien plus, le phénomène devient dangereux dès lors qu'on le trouve également exploité sur un terrain démoniaque²³. Dans ces conditions, tout en servant à manifester la compétence spirituelle de ceux qui en font l'expérience, l'extase s'affronte à la curiosité et à la méfiance suscitées par l'ambivalence de ses signes et de ses usages. La question de la nature des extases se pose en particulier au discernement spirituel, qui vise à déterminer l'origine divine, angélique, humaine ou diabolique des «esprits» qui meuvent l'âme humaine, et dont le développement accompagne celui de la pratique de l'oraison mentale à l'époque moderne²⁴. L'extase, au même titre que les autres grâces extraordinaires, doit pouvoir se prêter à un examen de discernement d'autant plus attentif qu'elle s'avère un refuge commode de l'illusion diabolique et de la dissimulation²⁵. Les exemples ne manquent pas: au cas récent et fameux de la clarisse de Cordoue Madeleine de la Croix, convaincue en 1543 de sorcellerie après avoir utilisé ses extases pour s'acquérir une réputation de sainteté²⁶, ou celui similaire de Nicole Tavernier dans le Paris des années 1590²⁷, s'ajoutent des collections d'anecdotes recueillies depuis l'Antiquité qui servent à souligner combien les extases ont pu servir à autoriser des générations de faux prophètes, de saintetés truquées et de magiciens qui les ont utilisées à leur profit²⁸. L'extase peut également ressortir au domaine profane: elle constitue une catégorie pathologique reconnue par la médecine depuis l'Antiquité²⁹, tandis que les extases philosophiques

²³ J. Bodin, *Démonomanie des sorciers* [1580], Paris 1587, II, 5 («Du ravissement ou extase des sorciers, et des fréquentations ordinaires qu'ils ont avec les démons»); M. A. Delrío, *Disquisitionum magicarum libri sex*, Lovanii, 1599-1600, t. 1, II, 25 («*Quid Diabolus queat in anima a corpore separanda, ipsaque separatione? Ubi de extasi et mirandis circa cadavera*»); Jean de Nynauld, *De la lycanthropie, transformation et extases des sorciers* [1615], éd. critique augmentée d'études, Paris 1990. Voir à ce sujet R. Poma, *Les limites de l'extase. Le débat sur les pouvoirs magiques des sorciers au XVI^e siècle*, in R. Poma, M. Sorokina, N. Well-Parot (éd.), *Les Confins incertains de la nature (XIV^e-XVI^e siècle)*, Paris 2021, pp. 201-211.

²⁴ À la riche bibliographie sur le discernement spirituel à l'époque médiévale (voir en particulier la synthèse de N. Caciola, *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Ithaca 2003), on ajoutera pour la période moderne l'ouvrage de M. Sluhovskiy, *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago 2007, et celui de Simon Icard (éd.), *Le Discernement spirituel au dix-septième siècle*, Paris 2011.

²⁵ C. Belin, *Illusion et expérience mystique de saint Ignace à Fénelon*, in *Deceptio. mystifications, tromperies, illusions de l'Antiquité au XVII^e siècle*, éd. MA-REN-BAR, Montpellier 2000, pp. 549-566.

²⁶ J. Bodin, *op. cit.*, II, 6, f. 119 r^o; IV, 3, f. 202 r^o.

²⁷ A. Du Val, *La Vie admirable de sœur Marie de l'Incarnation, religieuse converse en l'ordre de Notre-Dame du mont Carmel, appelée au monde la demoiselle Acarie [...]*, Douai 1621, pp. 123-131.

²⁸ Voir par exemple les anecdotes rassemblées, à partir de sources diverses, dans la conférence de vulgarisation «De l'extase», dans Théophraste Renaudot (éd.), *Quatrième centurie des questions traitées aux conférences du Bureau d'adresse, depuis le 24 janvier 1639 jusques au 10 juin 1641 [...]*, Paris 1641, pp. 225-232.

²⁹ Voir par exemple Hippocrate, *Prénotions de Cos*, XXIII, 486, qui assimile extase et folie; Daniel Sennert, *Medicinæ practicæ tomus primus*, I, II, 30, in *Operum tomus I[-III]*, Parisiis 1641,

de personnages comme Socrate, Carnéade et Archimède arrêtés dans une contemplation sollicitant l'intellect seulement, rappellent qu'il existe des extases naturelles qui n'ont rien à voir avec la conception relevée que s'en fait la théologie mystique³⁰. Difficilement discernables, les manifestations corporelles de l'extase ne forment qu'un signe réversible du sacré comme du profane, du naturel et du surnaturel, du bon et du mauvais, du vrai et du faux, un signifiant dont le signifié ne peut être avéré qu'en fonction de circonstances locales, relatives au comportement, à la réputation, à la position sociale de ceux ou celles dont les extases ont été institutionnellement reconnues³¹.

Alors que les pratiques de l'oraison mentale et de l'extase sont entourées d'une grande suspicion depuis la condamnation des *Alumbrados* par l'édit de Séville de 1525³², Thérèse explique, en particulier dans *Les Fondations* (écrites entre 1573 et 1576) et *Le Château intérieur* (écrit en 1577), qu'elle doit fréquemment faire face à des sœurs qui font passer pour extase ce qui n'est en réalité qu'un «faux ravissement» dont la cause doit être rapportée à une origine non divine. À ce titre, les esprits humain et diabolique y apparaissent comme intimement mêlés sans qu'il soit toujours possible d'en débrouiller les parts respectives³³. La vie spirituelle est un affrontement à des apparences douteuses, à des illusions subtiles, dont Thérèse reconnaît le pouvoir trompeur: «On me dira peut-être: quelle différence y a-t-il donc entre cet état [les défaillances causées par la faiblesse corporelle qui surviennent dans l'oraison] et le ravissement, puisqu'en apparence tout est semblable? En apparence oui, mais pas en réalité³⁴.» En apparence en effet

t. 2, pp. 217-219, qui considère l'extase comme une forme de catalepsie; F. Thevenin, qui dans le *Dictionnaire étymologique des mots grecs servant à la médecine*, in *Œuvres* [1658], Paris 1669, p. 386, distingue deux catégories d'extases pathologiques, une «extase mélancolique ou taciturne» et une «extase frénétique ou maniaque». Le théologien jésuite M. Sandæus, dans son dictionnaire de termes mystiques *Pro theologia mystica clavis* [...], Coloniae Agrippinae 1640, s. v. «Ecstasis», p. 190, retient également, entre autres définitions, une acception pathologique de l'extase: «*Insania mentis, vel delirium, quæ oriri potest aut ex nimio senio, aut ex atra bile, aut alio morbo*» («démence, ou délire, qui peut naître de la sénilité, de la mélancolie ou d'une autre maladie»); de même, dans sa *Theologia mystica, seu contemplatio divina religiosorum a calumniis vindicata*, Moguntiae 1627, M. Sandæus définit-il à partir de Galien l'extase comme une «*insaniam non diu perseverantem*» («une démence qui ne dure pas») (p. 547). Voir R. Poma, art. cité, pp. 201-202.

³⁰ Voir entre autres M. Sandæus, *Theologia mystica, op. cit.*, pp. 555-556, et J.-P. Camus, *La Théologie mystique* [1640], Grenoble 2003, pp. 136-137 et pp. 180-181.

³¹ A. Roulet, *L'institution du ravissement: les équivoques du corps mystique et les contraintes sociales de la vie conventuelle*, in V. Ferrer, M.-C. Gomez-Géraud, J.-R. Valette (éd.), *Le Discours mystique entre Moyen Âge et première modernité*, t. 3, *L'Institution à l'épreuve*, Paris 2021, pp. 330-351. Je remercie A. Roulet d'avoir bien voulu me communiquer son article avant sa parution.

³² Voir par exemple A. Weber, *Demonizing Ecstasy: Alonso de la Fuente and the Alumbrados of Extremadura*, in R. Boenig (éd.), *The Mystical Gesture: Essays on Medieval and Early Modern Spiritual Culture in Honor of Mary E. Giles*, Aldershot/Burlington/Singapour/Sydney 2000, pp. 141-158.

³³ A. Weber, *Saint Teresa, Demonologist*, in A. J. Cruz et M. E. Perry (éd.), *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*, Minneapolis 1992, pp. 171-195; de la même, *Between Ecstasy and Exorcism: Religious Negotiation in Sixteenth-Century Spain*, «Journal of Medieval and Renaissance Studies», 23, 1993, p. 221-234.

³⁴ Thérèse d'Avila, *Les Fondations*, chap. VI, § 4, in *Œuvres complètes, op. cit.*, p. 471.

peu de choses distinguent, par exemple, les «véritables» ravissements des «accès de rage dont parle saint Vincent»³⁵. De simples évanouissements, des moments d'abrutissement et de faiblesse chez des femmes qui ont abusé des pénitences et de l'oraison, à l'imagination faible³⁶ ou sujettes à la mélancolie³⁷, sont également susceptibles d'être confondus avec des ravissements³⁸. Dans ce contexte, le «naturel» féminin est réputé constituer un facteur aggravant de confusion, car les femmes, par leur «tempérament faible», sont plus sujettes que les hommes à subir une «défaillance physique»³⁹. Ces contrefaçons, même involontaires, risquent toutefois de jeter le discrédit sur les ravissements eux-mêmes, car ensuite «l'on refuse de croire, non sans raison, les personnes que le Seigneur en gratifie»⁴⁰. Il importe donc de mettre en place un appareil de discernement spirituel, dont les principaux critères sont les suivants: le vrai ravissement est irrésistible, il est bref, il est accompagné de «profits» spirituels, de «grands sentiments» de joie, et possède un contenu noétique. L'énoncé des caractéristiques phénoménales de l'extase vise, en dernier ressort, à en débusquer les contrefaçons, à tel point que la rhétorique du discernement spirituel prend le pas dans *Le Château intérieur* sur la logique de l'exposé de la production spirituelle qui animait la description du ravissement dans la *Vie*: «Je ne sais si j'ai réussi à faire comprendre en partie – car entièrement, encore une fois, c'est impossible – la nature du ravissement; mais ce que j'ai dit aura, je crois, son utilité pour aider à reconnaître les véritables⁴¹.» La caractérisation positive du ravissement semble se réduire à l'exposition des critères de son discernement. En exagérant le propos, l'on pourrait avancer que ce sujet spirituel n'est plus abordé dans les *Fondations* et le *Château intérieur* que dans le but de prévenir et de démasquer ses fréquentes contrefaçons.

De tels doutes sur la sémiologie de l'extase favorisent les remises en cause de sa valeur et de son utilité. On pose la question morale du caractère libre et méritoire des extases, qui supposent une suspension de l'opération naturelle des puissances de l'âme⁴². La ressemblance de l'extase avec le sommeil, soulignée à des fins polémiques, l'assimile par exemple à un penchant oisif⁴³, tandis que le

³⁵ *Livre de la vie*, *op. cit.*, chap. XX, § 23, p. 149, cf. Vincent Ferrier (1350-1419), *Traité de la vie spirituelle par S. Vincent Ferrier de l'ordre des frères-prêcheurs*, trad. Matthieu-Joseph des frères-prêcheurs, Poitiers 1866, chap. XIV, p. 381.

³⁶ *Les Fondations*, *op. cit.*, chap. VI, § 3-6, p. 471-472.

³⁷ *Ibid.*, chap. VII («Conduite à tenir envers les personnes atteintes de mélancolie.»), pp. 479-485.

³⁸ Thérèse d'Avila, *Le Château intérieur*, IV, 3, § 11, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, pp. 1030-1031.

³⁹ *Ibid.*, VI, 4, § 9, p. 1087.

⁴⁰ *Ibid.*, § 17, p. 1090.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Voir F. Suárez, *Opus de virtute et statu religionis*, Lugduni 1609-1610, t. 2, pp. 135-144; la synthèse de M. Sandæus, *Theologia mystica*, *op. cit.*, pp. 576 sq.; les critiques à visée polémique de J.-P. Camus, *op. cit.*, pp. 217-218, et de J. Chéron, *Examen de la théologie mystique: qui fait voir la différence des lumières divines de celles qui ne le sont pas, et du vrai, assuré et catholique chemin de la perfection, de celui qui est parsemé de dangers, & infecté d'illusions [...]*, Paris 1657, p. 88, pp. 198 sq., pp. 204 sq., etc.

⁴³ Voir la défense contre le reproche d'oisiveté de M. Sandæus, *Theologia mystica*, *op. cit.*, pp. 550-551.

développement de la «dévotion civile» en France au début du XVII^e siècle cherche les moyens d'accommoder les bénéfices de la vie contemplative aux contraintes d'une vie civile où l'extase peut difficilement trouver une place. Ainsi, François de Sales, qui refusait à l'extase la qualité de vertu dans son *Introduction à la vie dévote* (1609)⁴⁴, lui consacre le livre VII de son *Traité de l'amour de Dieu* (1616) dans le but de promouvoir au sommet de «l'union de l'âme avec son Dieu» une «extase de l'action», une «extase de la vie et opération», qui n'a en fait d'extase que le nom. En s'appuyant sur une définition large de l'extase comme sortie de soi, il considère en effet que cette extase d'action, dépourvue de qualités contemplatives et de manifestations somatiques, est l'accomplissement d'une «vie surhumaine» «au-dessus des instincts et des inclinations de notre nature»⁴⁵ consistant dans la pratique héroïque des vertus. Cette extase a pour avantage de régler la question du discernement, puisqu'elle est la seule à pouvoir revendiquer, sans erreur possible, le titre d'«extase sacrée», tandis que les extases de l'«entendement» et de la «volonté», trop susceptibles d'être d'origine humaine ou diabolique, s'avèrent superfétatoires dans la perspective de la sainteté⁴⁶. François de Sales préfère trancher de la sorte le nœud gordien du discernement des extases plutôt que de s'aventurer à le dénouer: loin d'élaborer un subtil appareil de discernement, il invente une extase qui n'en est pas une, tout en conservant un nom auquel est attachée une dignité spirituelle indiscutable. C'est encore cette perspective ascétique qui conduit plusieurs théologiens mystiques à suivre la leçon de Jean de la Croix dans la *Nuit obscure* et le *Cantique spirituel*, en exprimant leur défiance à l'endroit de la sensualité de l'extase, qui pourrait à la rigueur servir de «consolation» pour encourager un débutant sur la voie de l'oraison, mais qui ne correspond jamais qu'à un état imparfait du progrès spirituel sur lequel il convient de ne pas s'attarder dans la mesure où l'extase risque de «dégéné[r] en sentiments charnels», où l'extatique prendrait «pour sa fin ce qui lui devrait servir de moyen»⁴⁷.

À ces remises en cause théologiques s'ajoute l'inacceptabilité morale et sociale de l'extase, dont témoigne le très sévère *Examen de la théologie mystique* du carme Jean Chéron (1657). L'auteur y fait, après Jean-Pierre Camus, le compte des déportements burlesques d'extatiques «qui dans leurs ravissements

⁴⁴ *Introduction à la vie dévote*, III, 2, in *Œuvres*, éd. A. Ravier, Paris 1969, pp. 131-132.

⁴⁵ *Traité de l'amour de Dieu*, VII, 6, in *ibid.*, p. 682.

⁴⁶ *Ibid.*, VII, 7, pp. 685-687. L'examen de l'héroïcité des vertus, à laquelle François de Sales identifie l'extase d'action, est d'ailleurs expressément requis dans les procès de canonisation après le concile de Trente. Voir R. de Maio, *Riforme e miti nella Chiesa del cinquecento*, Napoli 1992, pp. 253-275; G. Sodano, *Il nuovo modello di santità nell'epoca post-tridentina*, in C. Mozzarelli et D. Zardin (éd.), *I tempi del concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, Roma 1997, pp. 189-205.

⁴⁷ L. Chardon, *La Croix de Jésus où les plus belles vérités de la théologie mystique et de la grâce sanctifiante sont établies* [1647], éd. G. M. Carbone, Paris 2004, p. 727-728, qui suit Jean de la Croix, *Nuit obscure*, II, 1, § 2 et *Cantique spirituel* B, XIII, 6, in *Œuvres complètes*, trad. A. Bord, Paris/Perpignan 2016, pp. 564-565 et pp. 733-734. Voir de même les ouvrages des carmes déchaux Tomás de Jesús, *De contemplatione divina libri sex* [...], Antverpiæ 1620, pp. 89-90 et Julien Esprit, *Summa theologiae mystica* [...], Lugduni 1656, p. 289.

tremblent, chantent, battent des mains, sautent et gambadent, hurlent et profèrent des voix qui ne signifient rien, courent à perte d'haleine par les champs», en contradiction manifeste avec «la bienséance que la droite raison fait garder ès personnes prudentes et sages»⁴⁸, bienséance définie par le *decorum* de comportements convenables aux diverses «conditions» sociales. L'ordre social, moral et esthétique du comportement bienséant se substitue à l'ordre mystique de l'inspiration divine, de sorte que toute grâce qui ne marquerait pas premièrement sa déférence aux bienséances ne peut nullement prétendre relever d'un ordre divin. Loin de renvoyer l'extase à une causalité surnaturelle divine ou démoniaque, J. Chéron la considère au contraire comme le symptôme d'une mélancolie avancée⁴⁹, convoquant sur ce point l'antique tradition médicale de l'extase pathologique, qui connaît une vitalité certaine à une époque où les récentes affaires de possession dans le couvent des ursulines de Loudun (1632-1637) ou dans celui des ursulines de Louviers (1643-1647) ont progressivement consacré la prééminence de la perspective médicale sur le surnaturel démoniaque⁵⁰.

Cette critique naturaliste de l'extase se retrouve également dans les ouvrages de discernement spirituel de la deuxième moitié du XVII^e siècle. Le *Traité du discernement des esprits* du cardinal italien Giovanni Bona, publié en latin à Rome en 1672, ou *Les Secrets de la vie spirituelle, qui en découvrent les illusions* du jésuite François Guilloché (1673), manifestent à leur tour un profond scepticisme quant à l'attribution de l'extase à l'esprit divin voire diabolique, pour leur préférer l'explication «naturelle» de l'amour-propre qui pousse l'âme à prendre pour un mouvement divin ce qui n'est que l'effet de sa nature corrompue⁵¹. Selon ce naturalisme augustinien, l'amour-propre a entièrement colonisé le territoire de l'esprit humain sous la forme d'une intériorité psychologique retorse, ignorée du sujet lui-même. Dans ces conditions, il semble plus raisonnable de dénier à l'extase toute valeur spirituelle, la nature humaine détenant seule désormais les prérogatives sur les manifestations extatiques en apparence les plus extraordinaires.

3. L'invention d'une extase invisible

L'évolution de l'itinéraire thérésien peut être considérée pour son rôle de modèle dans les solutions tactiques d'accommodement de l'extase face à de telles critiques. L'équivocité des signes de l'extase conduit Thérèse à envisager dans le *Château intérieur* une solution aux défauts qui obèrent les bénéfices spirituels du ravissement: elle modifie dans ce dernier ouvrage l'itinéraire spirituel de la

⁴⁸ J. Chéron, *op. cit.*, pp. 451-452, en référence à la *Theologia mystica* du carme espagnol Juan de Jesús María (1607). Nous modernisons la graphie, ici comme ailleurs.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 273, 276, 376, 446-447, etc.

⁵⁰ R. Mandressi, *Les médecins et le diable. Expertises médicales dans les cas de possession démoniaque au XVII^e siècle en France*, «Chrétiens et sociétés», 13, 2006, pp. 35-70; M. de Certeau, *La Possession de Loudun* [1970], éd. L. Giard, Paris 2005, pp. 209-231.

⁵¹ G. Bona, *De discretione spirituum liber unus* [1672], Paris 1673, pp. 224-255; F. Guilloché, *Les Secrets de la vie spirituelle, qui en découvrent les illusions*, Paris 1673, pp. 417-426.

Vie en y ajoutant un étage supplémentaire. Alors que dans la *Vie* le ravissement constitue le sommet de l'itinéraire de perfection, il se retrouve dans le *Château* rétrogradé à l'avant-dernière place: dans la division de l'âme et de son itinéraire spirituel en sept «demeures», l'oraison de ravissement occupe la sixième, tandis que c'est le «mariage spirituel» de Dieu et de l'âme qui tient la place de choix de la septième et dernière demeure.

Dans le mariage spirituel, l'union à Dieu se déroule non plus comme pour l'oraison d'union ou de ravissement dans la partie supérieure de l'âme, mais dans ce que Thérèse appelle son «centre» où elle «demeure toujours avec son Dieu»⁵². La modélisation temporelle des états de l'âme dans la sixième demeure fait de la sorte l'objet dans la septième demeure d'une reconfiguration spatiale. Au lieu de l'alternance entre de brefs moments d'union à Dieu par ravissement des puissances et des plages où l'âme désunie est installée dans son activité habituelle, le mariage spirituel propose une topique de l'âme partagée entre son centre et ses puissances⁵³. Le centre de l'âme se trouve dans la «présence» habituelle de Dieu dont il jouit dans la «paix» tandis que dans le même temps les puissances et les sens se trouvent dans les «peines» et les «souffrances» du monde sensible⁵⁴. L'âme conserve sa capacité d'être au monde tout en étant à Dieu: «l'âme n'a plus de ravissement», ou si peu, les puissances ne se trouvant plus suspendues mais «comme saisies d'étonnement»⁵⁵. Le mariage spirituel concilie donc des traits qui dans les précédentes demeures de l'union et du ravissement étaient exclusifs les uns des autres, puisque la présence de Dieu dans le centre de l'âme n'atteint pas la capacité du sujet à agir, souffrir et servir Dieu dans le temps même de l'union⁵⁶. La vision intellectuelle du mystère de la Trinité sans suspension des puissances de l'âme qui marque l'entrée dans la septième demeure inaugure un nouveau type de contemplation débarrassée des effets «extérieurs» du ravissement⁵⁷. Le mariage apparaît somme toute comme un ravissement dépouillé de ses incidences somatiques, ce qui en accroît le rendement spirituel. La contemplation et l'action s'en trouvent réconciliées: le dernier chapitre du *Château intérieur* s'achève sur la réunion heureuse de Marthe l'active et de Marie la contemplative, Marthe compensant le service défaillant de Marie⁵⁸.

L'invention thérésienne du mariage spirituel est astucieuse⁵⁹: elle déjoue les pièges de l'extase en laissant de côté ce qui n'en est pas la meilleure part. La quasi-disparition des ravissements résout le problème de l'équivocité de ses manifestations corporelles, tandis que le caractère continu de l'union permet de

⁵² *Le Château intérieur*, op. cit., VII, 1, § 4, p. 1137 et VII, 2, § 4, p. 1142.

⁵³ *Ibid.*, VII, 1, § 10, p. 1139.

⁵⁴ *Ibid.*, VII, 1, § 8, p. 1138 et VII, 2, § 10, p. 1145.

⁵⁵ *Ibid.*, VII, 3, § 11-12, p. 1150.

⁵⁶ *Ibid.*, VII, 1, § 8, p. 1138.

⁵⁷ *Ibid.*, VII, 1, § 6, p. 1138 et VII, 3, § 11-12, p. 1150.

⁵⁸ *Ibid.*, VII, 4, § 12-13, pp. 1157-1158. Voir l'Évangile de Luc, 10, 38-42.

⁵⁹ Invention qui consiste à désigner par ces mots le «degré le plus élevé de la contemplation infuse et de l'union mystique de l'âme avec Dieu», même si «l'idée de noces spirituelles et d'épousailles divines est bien antérieure», précise P. Adnès, *Mariage spirituel*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, op. cit., t. 10, col. 388-389.

réconcilier la durée de l'itinéraire spirituel avec celle de l'existence, que Thérèse n'était pas parvenue à articuler dans sa *Vie* en raison du caractère transitoire et discontinu du ravissement. Le mariage offre de plus des garanties en termes de discernement, puisque l'articulation de la contemplation à l'action permet de mesurer la valeur de celle-là au caractère vertueux de celle-ci⁶⁰.

L'idée que la hauteur de l'oraison doit être opportunément balancée par un usage prudent des grâces extraordinaires, qui ne peuvent être considérées comme le *terminus ad quem* de la vie spirituelle, aide les promoteurs de la spiritualité thérésienne à faire de la réformatrice espagnole la figure d'une mystique orthodoxe, civile et raisonnable, dont l'autorité est en outre renforcée par sa béatification en 1614 puis sa canonisation en 1622. Le mariage spirituel se voit promu sous la forme d'une vulgate qui arrête le chemin d'oraison thérésien dans une progression-type: oraison de recueillement, oraison de quiétude, oraison d'union, de ravissement et enfin mariage spirituel. On publie des «sommaires» et des «abrégés» de la doctrine de Thérèse d'Avila, qui réduisent la diversité des œuvres thérésiennes à une pensée unifiée, comme la *Suma y compendio de los grados de oración* du carme Tomás de Jesús (1610). Un tel itinéraire spirituel qui minore l'extase au profit du mariage spirituel s'établit en une espèce de norme pratiquée ou exposée par certains des défenseurs de la mystique. Tomás de Jesús encore s'appuie longuement dans son *Divinae orationis sive adeo infusa methodus, natura et gradus* (1623) sur le mariage spirituel des septièmes demeures de Thérèse d'Avila pour illustrer son suprême degré d'union fructifère à Dieu, union à la fois «actuelle» et «habituelle»⁶¹. Le jésuite français Jean-Joseph Surin s'inspire pour sa part des degrés d'oraison thérésiens dans la septième partie de son *Guide spirituel* (1661), consacrée aux «choses mystiques»: oraison de quiétude et de silence (chapitre I), oraison de transport (II), oraison d'union (III), extase et ravissement (IV et V), puis purgatoire et enfer de l'âme (VI et VII) qu'il assimile à la «peine extatique» de Thérèse et à la nuit obscure de Jean de la Croix, pour aboutir au «dernier état de la vie spirituelle, que quelques saints ont appelé mariage spirituel»⁶² (VIII). Dans ce mariage, l'essence divine s'unit à l'âme dans son «fond» et devient «comme un instinct intérieur et secret»⁶³ où l'âme incline «à tout bien et à ce qui regarde Dieu et son service» par une loi gravée «en sa plus intime faculté d'opérer, vouloir et aimer», tandis qu'elle est dans une «communication fréquente avec Jésus Christ et les trois Personnes divines dont il fait une»⁶⁴.

Cette promotion d'une pratique de l'union à Dieu qui dépasse les signes équivoques de l'extase est sans doute en partie redevable de modifications dans les conceptions officielles et officieuses de la sainteté au début du XVII^e siècle. Si, comme l'explique Antoine Rouillet au sujet de la vie conventuelle carmélite

⁶⁰ *Le Château intérieur*, op. cit., VII, 4, § 6-7, pp. 1154-1155.

⁶¹ Tomás de Jesús, op. cit.. Sur l'union actuelle et habituelle, voir lib. IV, cap. XII, pp. 446-450. Thérèse est citée aux pp. 418-421 et 460-463.

⁶² J.-J. Surin, *Guide spirituel pour la perfection*, éd. M. de Certeau, Paris 1963, p. 312.

⁶³ *Ibid.*, p. 314.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 315.

dans l'Espagne du Siècle d'or, la disparition des signes de l'extase lors du mariage spirituel est à replacer dans le cadre d'une carrière conventuelle qui présuppose que la religieuse mystique ait d'abord été reconnue comme telle à travers les manifestations visibles mais périlleuses de l'extase, avant qu'elle ne puisse tirer les bénéfices spirituels et sociaux de leur dépassement⁶⁵, il semble que l'effacement de l'extase dans la première moitié du XVII^e siècle obéisse à d'autres types de contraintes: l'intolérance de plus en plus affirmée de l'Église catholique à l'égard des formes spectaculaires de dévotion, qui se traduit par la marginalisation des grâces extraordinaires dans les preuves de sainteté⁶⁶, ou encore par le repli du martyr sur les souffrances ordinaires de la maladie⁶⁷, coïncide avec une nouvelle économie des signes de la mystique rabattus sur le secret d'une intériorité que le corps ne sert plus à montrer mais à masquer⁶⁸. Les biographies spirituelles féminines écrites ou publiées en France à cette période semblent marquées par un tel infléchissement⁶⁹. La succession des *Vies* de la fondatrice de l'ordre de la Visitation Jeanne de Chantal (1572-1641), écrites de 1642 à 1717, permet ainsi de saisir ce que Marion de Lencquesaing appelle les «mutations du geste hagiographique» au XVII^e siècle, dont les occurrences remettent à chaque fois en jeu des catégories de la sainteté. Parmi celles-ci, la catégorie de mystique, encore opérante au milieu du XVII^e siècle, ne s'illustre pas chez Jeanne de Chantal dans des extases ou d'autres excès relevant d'un extraordinaire corporel, mais dans les efforts biographiques pour figurer la hauteur d'une oraison dont elle n'a pour ainsi dire rien écrit, avant que la controverse sur le «quiétisme» des années 1680-1690 n'acte la disparition de ce régime mystique d'accréditation de la sainteté⁷⁰. Si extases il y a, elles ne surgissent que par effraction, à l'image de la dominicaine Élisabeth de l'Enfant-Jésus dont les extases – qui d'ailleurs ne sont pas nommées

⁶⁵ A. Roulet, art. cité, p. 341-343. Voir aussi, dans une autre perspective, les stratégies d'accommodement «rhétoriques» mises en lumière par A. Weber dans *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton 1990, par lesquelles Thérèse d'Avila exploite des «stéréotypes sur le caractère et la langue des femmes» (p. 11) afin de conquérir une place sociale dans l'Église.

⁶⁶ C. Renoux, *Une source de l'histoire de la mystique moderne revisitée: les procès de canonisation*, «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée», 105/1, 1993, pp. 177-217; *De l'extase à l'autel. Sainteté, mystique et mort dans l'Italie baroque*, «Revue de l'histoire des religions», 215/1, 1998, p. 91-115; voir aussi J. Le Brun, *La sainteté à l'époque classique et le problème de l'autorisation*, in *Sœur et Amante. Les biographies spirituelles féminines du XVII^e siècle*, Paris 2013, pp. 241-260.

⁶⁷ A. Gimaret, *Extraordinaire et Ordinaire des Croix. Les représentations du corps souffrant. 1580-1650*, Paris, Champion, 2011; J. Le Brun, *Cancer serpent*, in *Sœur et Amante, op. cit.*, pp. 177-201.

⁶⁸ A. Gimaret, *Le corps marqué: intimité ou dépossession?*, in S. Crinquand et P. Bravo (éd.), *L'Intime à ses frontières*, Bruxelles 2012, pp. 125-138; voir aussi N. D. Paige, *Being Interior: Autobiography and the Contradictions of Modernity in Seventeenth-Century France*, Philadelphia 2001; S. Houdard, *Des fausses saintes aux spirituelles à la mode: les signes suspects de la mystique*, «XVII^e siècle», 200, 1998, pp. 417-433.

⁶⁹ Voir, outre les études de J. Le Brun dans l'ouvrage cité *Sœur et Amante*, A. Gimaret, *Le genre de la biographie mystique au XVII^e siècle: les particularités d'une hagiographie officielle*, in V. Ferrer, M.-Ch. Gomez-Géraud, J.-R. Valette (éd.), *Le Discours mystique entre Moyen Âge et première modernité*, op. cit., pp. 533-558.

⁷⁰ M. de Lencquesaing, *Crises et Renouveaux du geste hagiographique. Les Vies de Jeanne de Chantal (XVII^e et XX^e siècles)*, Paris 2021, pp. 473-517.

comme telles – ne paraissent qu’après que la biographie a montré tous les efforts de la mère pour se conformer à la recommandation de son directeur Jean-Baptiste de Saint-Jure: «Prenez garde que rien ne paraisse à l’extérieur de ce qui se passe dans votre intérieur»⁷¹. Cette intériorisation de l’extraordinaire ne se laisse pas pour autant réduire aux contraintes institutionnelles de projets hagiographiques comme celui de la *Vie* d’Élizabeth de l’Enfant-Jésus: dans les relations manuscrites que Claudine Moine, modeste laïque, a écrites entre 1652 et 1655 à la demande de son directeur spirituel⁷², l’autrice fait le compte d’une existence passée dans une extase invisible et continue où s’engloutit une «existence sans relief»⁷³ telle que rien, pour l’extérieur, ne la distingue.

La réduction durant le XVII^e siècle de la mystique à une science de l’«intime» ou de l’«intérieur», visant une union à Dieu ayant désormais pour scène exclusive le «cœur» ou le «centre» de l’âme⁷⁴, dont seule la parole ou l’écriture peut énoncer le secret, a pour corollaire cette invisibilisation de l’extase⁷⁵. C’est cette même invisibilité des grâces que la *Vie* de l’ursuline Marie Guyart de l’Incarnation prétend faire valoir, en plaçant au sommet de l’itinéraire spirituel de la religieuse un «mariage spirituel» qui est une «union perpétuelle et consommée dans le fond de l’âme»⁷⁶, excluant «extases, [...] ravissements, [et] autres semblables opérations qui lient la liberté des sens»⁷⁷. Dans les *Justifications* que Jeanne-Marie Guyon (1648-1717) écrit en 1694 pour se défendre des graves accusations de «quiétisme» qui étaient portées contre elle, l’autrice s’appuie sur les propos de Thérèse d’Avila dans la septième demeure du mariage spirituel et de Jean de la Croix sur les «notices» surnaturelles spirituelles de Dieu pour dénigrer l’extase «de faiblesse», «qui est passagère et dans les puissances, qui paraît au dehors», au profit d’une autre sorte d’extase «douce et continuelle, qui ne cause plus d’altération aux sens, l’âme étant passée en son Dieu par l’heureuse sortie d’elle-même»⁷⁸. Ce faisant, elle indexe une part de la valeur spirituelle de cette extase d’un nouveau genre sur une absence de marques corporelles qui lui donne toutes les apparences de la discrétion, au sens civil du mot.

⁷¹ *La Vie de la vénérable mère Élizabeth de l’Enfant-Jésus religieuse de l’ordre de saint Dominique au monastère de S. Thomas d’Aquin à Paris*, Paris 1680, p. 107.

⁷² C. Moine, *La Couturière mystique de Paris. Relation spirituelle*, éd. J. Guennou, Paris 1981.

⁷³ C. Louis-Combet, *Des Égarées. Portraits de femmes mystiques du XVII^e siècle français*, Grenoble 2008, p. 65.

⁷⁴ B. Papisogli, *Le «Fond du cœur». Figures de l’espace intérieur au XVII^e siècle*, Paris 2000.

⁷⁵ J. Le Brun, *Refus de l’extase et assomption de l’écriture dans la mystique moderne*, art. cité, p. 42: «Devant ces possibles apories, devant le risque de l’illusion et l’ambiguïté des paroles et des signes, une solution s’était pourtant dessinée au cours du XVII^e siècle: l’extase, la “vraie” extase serait celle qui, tout intérieure, reste muette, acte pur de la volonté, transport invisible en Dieu qui laisse le sujet mener une vie “ordinaire”; l’extraordinaire, c’est le caché, c’est l’intérieur, c’est l’intention.»

⁷⁶ C. Martin, *La Vie de la vénérable Marie de l’Incarnation, supérieure des ursulines de la Nouvelle France*, Paris 1677, p. 693.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 694.

⁷⁸ J.-M. Guyon, *Les Justifications de Mad. J. M. B. de la Mothe Guion. Écrites par elle-même, suivant l’ordre de messieurs les évêques ses examinateurs [...]*, Cologne [i. e. Amsterdam] 1720, t. 1, pp. 253-254.

Cette extase invisible, dont l'invention nous semble remonter au mariage spirituel de Thérèse d'Avila, apparaît en somme comme une nouvelle formalité de l'extase adoptée en réponse à l'intensification des critiques adressées aux formes extraordinaires de dévotion. Il apparaît que c'est singulièrement la dimension corporelle de l'extase que la mystique n'a plus été en mesure d'assumer. Cette nouvelle formalité conduit ceux que l'on qualifiait de «mystiques» à adopter le discours antimystique porté sur l'extase, afin de mieux préserver une part de son contenu pratique, à savoir l'union de l'âme à Dieu. Mais ce marché fonctionne comme un piège, qui conduit la mystique moderne à s'éloigner de la tradition théologique que l'extase avait servi à fonder: le reflux de la physiologie de l'extase sur une sémiologie des marques invisibles, la «tâche écrasante» qui incombe dès lors à «l'écriture» d'en manifester le sens⁷⁹ au moment où le discours mystique fait l'objet, en raison de son équivocité, du même processus de délégitimation que l'inscription corporelle de l'extraordinaire⁸⁰, le recours enfin à des instances de validation morales relatives aux normes civiles du comportement bienséant, participent, au long du xvii^e siècle, à la désagrégation de la mince autonomie disciplinaire que la mystique avait pu s'acquérir dans le domaine religieux⁸¹. L'extase, comme on le sait, ne disparaît pas pour autant; mais ses chemins la conduisent en dehors de l'orthodoxie religieuse.

Clement Duyck
Univ Paris Est Creteil, LIS, F-94010 Creteil, France
✉ clement.duyck@u-pec.fr

⁷⁹ J. Le Brun, *Refus de l'extase et assomption de l'écriture dans la mystique moderne*, art. cité, p. 43.

⁸⁰ S. Houdard, *Les Invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne*, Paris 2008.

⁸¹ M. de Certeau, *La Fable mystique, 1. xvii^e-xviii^e siècle* [1982], Paris 1987, pp. 107-155.

Contributi/3

Saints in Ecstasy

Discord and Meaning in Roman Images of Visionaries ca. 1590-1620

Thomas J. Santa Maria  0000-0002-0841-3327

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 27/08/2021. Accettato il 13/01/2022.

This paper examines paintings of «saints in ecstasy» which were commissioned, executed, and displayed in Rome between ca. 1590 and 1620. I read these paintings against treatises on sacred art as well as sermons on Christian devotion and the role of the senses in spiritual life. The juxtaposition of these sources indicate just how problematic images of the saints in ecstasy could be. The *topos* in and of itself was already theologically problematic as there was a top-down attempt to mediate the visionary or mystical experiences of holy people, and especially of women, on behalf of the Church hierarchy. The portrayal of these ecstatic saints, which frequently employ formal elements that underscore sexuality, further troubled an already difficult subject from a moral perspective as well. This paper draws appropriate attention to the army of preachers and art theorists who condemned lascivious images in absolute terms. Their cries were too many and too consistent to ignore.

Introduction

In 1652, Gianlorenzo Bernini (1598-1680) unveiled his masterpiece, the *Ecstasy of St. Teresa*, revealing the intimate moment between visionary and the divine for the world to see. Bernini placed the saint before the eyes of the viewer with her robes elegantly draping her body, a cowl that mimics luscious locks of hair, mouth ajar, wrinkle-free skin, youthful, delicate features, eyes rolling back, and legs spread¹. Meanwhile a half-clad pudgy cherub smiles sweetly over her, wielding a golden arrow and pulling at her garments. In crafting this

¹ See F. Mormando, *Bernini: His Life and His Rome*, Chicago 2011, p. 159. Mormando has recently considered the *Ecstasy of St. Teresa* in even greater detail in his lecture *Did Bernini's Ecstasy of St. Teresa Cross a 17th-Century Line of Decorum?*, presented at the Renaissance Society of America Annual Meeting, Boston, 2016, as well as elsewhere, and now available online at «<https://www.academia.edu/44401140>» (accessed on 9/14/21). I am much indebted to Mormando's analysis in these texts, as well as many conversations with him about this issue.

statue, Bernini worked from a large iconographic repertoire including eyes cast to the sky, hands clasped in prayer, body shrouded in supernatural light. These motifs were long-standing and ubiquitous iconographical features employed by painters to depict saints in post-Tridentine Rome. As Giovanni Morello puts it, «la galleria di santi e sante, ‘con gli occhi al cielo’, è immensa. Non è esagerato affermare che tutti i maggiori maestri del tempo si sono cimentati con questo tema»².

Bernini's ecstatic Teresa begs the question: what exactly was the sculptor showcasing? The statue and its erotic overtones are well known. For example, Jacques Lacan famously and bluntly proclaimed that the statue displayed an orgasmic woman³. Those familiar with Teresa's own visceral account of her ecstasy might posit that Bernini made every effort to render faithfully the saint's experience in stone:

He was...very beautiful...In his hands I saw a long golden spear and at the end of the iron tip I seemed to see a point of fire. With this he seemed to pierce my heart several times so that it penetrated to my entrails...The pain...made me utter several moans; and so excessive was the sweetness caused me by this intense pain that one can never wish to lose it⁴.

Teresa's description of this liminal experience, caught between heaven and earth, surpasses erotic language and seems to describe a sexual experience. It should be noted, as Alison Weber claims, that Teresa's use of sexual language did not set her apart. In fact, sexual language was characteristic of female mysticism of the time; however, to say that Bernini's portrayal strove for textual accuracy is overstated⁵. Bernini's Teresa breaks with the saint's text and the iconographic tradition. At the time of the «transverberation», Teresa was forty-four, had endured the self-inflicted asceticism of the spiritual athlete for years, and was accustomed to the coarse habit of a Discalced Carmelite nun, donning simple sandals rather than bare feet⁶. The angel wields a golden arrow without an iron tip thus unsubtly and provocatively alluding to Cupid, the paragon of lasciviousness

² G. Morello, *Introduzione*, «Visioni ed Estasi: Capolavori Dell'Arte Europea Tra Seicento e Settecento», Giovanni Morello, ed., Milan 2003, pp. 17.

³ In C. M. Furey, *Sexuality*, «The Cambridge Companion to Christian Mysticism», Amy Hollywood and Patricia Z. Beckman, eds., New York 2012, p. 328.

⁴ Teresa of Ávila, *The Life of Teresa of Jesus*, E. A. Peers, trans. New York 1991, pp. 274-275.

⁵ A. Weber, *Gender*, «Christian Mysticism», pp. 317. Gillian Ahlgren traces the early modern mystical tradition and its social and cultural context to Raymond of Capua's *Life of Saint Catherine of Siena*, which was published in Alcalá in 1511 and in Medina del Campo in 1569, see G. T. W. Ahlgren, *Ecstasy, Prophecy, and Reform: Catherine of Siena as a Model for Holy Women of Sixteenth-Century Spain*, «The Mystical Gesture: Essays on Medieval and Early Modern Spiritual Culture in Honor of Mary E. Giles», Robert Boenig ed., Burlington 2000, p. 53. If Ahlgren is correct in tracing the roots of early modern female mysticism to Capua's life, then there is yet another problem that of a female voice being interpreted and released through a male author, see C. M. Mooney, *Voice, Gender, and the Portrayal of Sanctity*, «Gendered Voices: Medieval Saints and Their Interpreters» C. M. Mooney, ed., Philadelphia 1999, p. 1.

⁶ In E. Kuhns, *The Habit: A History of Clothing of Catholic Nuns*, New York 2003, p. 100.

and eroticism, not divine love. While the golden arrow, ambiguously directed toward Teresa's genitals, occupies the angel's right hand, his left grasps her habit as if to expose her breasts⁷.

These idiosyncrasies are not accidental, but intentional, and knowingly problematic. In Bernini's own day the statue elicited various and divergent reactions. On the one hand, Giovanni Battista Passeri (1610-1679), an ardent critic of Bernini, commented on the Cornaro chapel saying «it is a work of perfect beauty»⁸. On the other hand, one dissenter demurred the sculpture for, «transforming [Teresa] into a Venus who was not only prostrate, but prostituted as well»⁹. Passeri saw exquisite execution that delights the viewer with the illusion of its floating figures, but others could not move beyond the stone's erotic overtures. As bold as Bernini's *Ecstasy* was, it was by no means unprecedented. The erotic iconography featured in Bernini's statues was already familiar to his audience. Though, it is important to note, that other artists practiced more restraint.

At the heart of these works of sacred art and their interpretations was an issue hotly disputed by reformation thinkers: the validity and appropriateness of sacred images. The Council of Trent (1545-1563) upheld the opinion of the Second Council of Nicaea (787) and affirmed the use of images if they display decorum, meaning suitability to their setting, viewer, and purpose, declaring «all lasciviousness must be avoided, so that images are not painted or adorned with seductive charm»¹⁰. The Council determined that, «great benefits flow from all sacred images...because the miracles of God through the saints and their salutary example is put before the eyes of the faithful»¹¹. The depiction of saintly exemplars was useful for «delighting, teaching, and moving Catholic audiences to live a life of faith and good works that would lead to eternal life»¹². The power of images, especially those of the saints, cannot be overstated particularly since Catholics believed that images had the power, for better or worse, to do what they signified¹³. Images, in the minds of Catholic thinkers, had the ability to move a soul toward greater piety or to lust. Thus, the stakes were high and eternal salvation or eternal damnation hung in the balance. Given this immense power, it is imperative to read images of saints in their context to understand their iconographic and moral meaning. This article examines paintings on the theme of saints in ecstasy commissioned and displayed in Rome from 1590 to 1620 by interpreting them from the view of Catholic preachers and theologians

⁷ M. Miles, *A Complex Delight: The Secularization of the Breast 1350-1750*, Los Angeles 2008, p. 15.

⁸ Mormando, *Bernini*, p. 159.

⁹ Mormando, *Bernini*, p. 162.

¹⁰ In Norman Tanner, *The Decrees of the Ecumenical Councils v. 2*, London 1990, pp. 775-776,

¹¹ In Tanner, *Decrees of the Councils*, p. 775.

¹² T. Worcester, *Introduction*, «From Rome to Eternity: Catholicism and the Arts in Italy ca 1550-1650», Boston 2002, p. 1.

¹³ T. Worcester, *Trent and Beyond: Arts of Transformation*, in F. Mormando, ed., «Saints & Sinners Caravaggio and the Baroque Image», Chestnut Hill 1999, p. 87.

in post-Tridentine Italy. It analyzes the images in light of contemporary views on sacred art and mysticism, here referring to reported direct experiences between humans and the Divine, and sacred art.

1. *Depicting Ecstatic Saints*

On the *topos* of «saints in ecstasy» the artist had before him a paradoxical challenge; that is, painting the ineffable¹⁴. The various styles and iconographies used to tackle the issue display a wide range of understandings of mysticism and sanctity. The images' diversity extends even to decorum, which Trent resolved, at least theoretically, as a condition to defend and promote art in the face of Protestant attack and popular superstition. Though there were examples of decorous images that sanitized the sometimes-sexual overtones of ecstasy, and theoretically moved the mind to God; others embraced eroticism, problematizing already liminal and suspect holy experiences, potentially leading their viewers to sin; that is, if the preachers are to be believed. The following images (Agostino Carracci's *Ecstasy of St. Catherine* (1590), Caravaggio's *St. Francis in Ecstasy* (1595), Caravaggio's *Magdalene in Ecstasy* (1606), Artemisia Gentileschi's *Magdalene in Ecstasy* (1620), and Guido Reni's *St. Filippo Neri in Ecstasy* (1614)), highlight the notable variety within this genre¹⁵. This selection is not comprehensive, but representative. Collectively this group of paintings represents the work of major artists active in Rome and significant saints within Catholic Reformation culture.

1.1 *Carracci's Model Ecstasy*

In Agostino Carracci's *Ecstasy of St. Catherine* (1590), the saint rests in a recumbent position in the arms of two angels. Both angels wear modest clothes that cover their bodies entirely, which matches Catherine's simple habit and veil. Her collar is tight around her neck and little of Catherine's form or skin is exposed. Her stigmatized hands clasp a cross and the sacred heart. A lily, a symbol of purity and chastity, dangles from the cross, and the crown of thorns rests on her head. Her expression is serene with her eyes and lips fully closed, and there is not a hint of eroticism. Her serenity, the crown of thorns, and the wounds of the stigmata symbolize death. Perhaps, the formalist would argue that a reclining posture in and of itself is reminiscent of classical nudes¹⁶. Otherwise,

¹⁴J. F. Hamburger, *Mysticism and Visuality*, «Christian Mysticism» Amy Hollywood and Patricia Z. Beckman, eds., New York 2012, p. 277.

¹⁵The variety depends on at least a few factors including the desires of the patrons who commissioned the image as well as the personal artistic expression of the artists. See below for more information on the commissioning documents.

¹⁶M. Loh, 'La Custodia Degli Occhi' *Disciplining Desire in Post-Tridentine Italian Art*, «The Sensuous in the Counter-Reformation Church», Marcia B. Hall and Tracy E. Cooper eds., New York 2013, p. 108.

the image is simple and devotional. It conveys what Weinstein and Bell consider one of the most essential elements of female holiness: perfect chastity¹⁷. Even though Carracci painted his image of Catherine centuries after she lived, the expectations regarding perfect chastity did not waver. It is also important to note that even when describing her own “mystical marriage” to Christ, Catherine of Siena’s language tended to avoid sensuality in ways that Teresa of Ávila did not¹⁸.

1.2 St. Francis from Caravaggio to Giovanni Baglione

Caravaggio’s first major religious painting, the *St. Francis in Ecstasy* (1595), is quite the opposite. He depicts Francis lying on the ground in the arms of an angel wearing a traditional brown (perhaps Capuchin) habit. Caravaggio’s Francis does not share the serenity of Carracci’s Catherine, but he is in a similar trance-like state. Francis’s brow is furrowed, and his limbs are uncomfortably splayed about. The half-clad angel that affectionately gazes at Francis while poised between his legs is a Caravaggesque innovation in the artistic tradition and does not match textual records of Francis’s stigmatization¹⁹. There has been some debate about whether this image represents the stigmatization, and its inherent reference to death. Pamela Askew and Howard Hibbard, both interpreted it as such, but Bert Treffers disagreed²⁰. He linked the iconography of the image, especially the angel’s firm grasp of Francis’s belt, to the cult of the guardian angel, preparing Francis for a good death²¹. Might the angel’s gesture be read a different way? Could the angel’s embrace of Francis and firm grasp of his belt simultaneously refer to the cult of the guardian angel, Francis’s evangelical vows, and undressing? As evidence for this latter assertion, Caravaggio offers the protruding fold in Francis’ habit, which seems to hint at arousal, and Francis’ belt, which lacks the three nodes symbolic of the evangelical vows of poverty, obedience, and chastity. Additionally, as John Spike noted, the recumbent posture of the figures refers

¹⁷ D. Weinstein and R. M. Bell, *Saints & Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*, Chicago 1982, p. 73. Though Weinstein and Bell studied sanctity primarily in the medieval period, many of their findings are illustrative for the early modern period, especially those pertaining to chastity, which is central to the theme of saints in ecstasy.

¹⁸ Nevertheless, in her descriptions of the event it is impossible to avoid reading her experiences without some reference to sexuality. Discussing her mystical marriage, she claims that Jesus Christ exchanged her corporeal heart for his, and she wore his foreskin in lieu of a traditional wedding ring, see Lisa Tagliaferri, *Lyrical Mysticism: The Writing and Reception of Catherine of Siena*, New York 2017, p. 45.

¹⁹ For Saint Bonaventure’s recording of the event, see P. Askew, *The Angelic Consolation of St. Francis of Assisi in Post-Tridentine Italian Painting*, «Journal of Warburg and Courtauld Institutes» XXXII, 1969, p. 283.

²⁰ See P. Askew, *The Angelic Consolation*; H. Hibbard, *Caravaggio*, New York 1983, pp. 55-61; and B. Treffers. *Il Francesco Hartford del Caravaggio e la Spiritualità francescana alla fine del XVI. Sec.*, «Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz», XXXII, 1988, pp. 145-172. For a thorough analysis of stigmatization, see C. Muessig, *The Stigmata in Medieval and Early Modern Europe*, Oxford 2020.

²¹ Treffers, *Il Francesco Hartford*, p. 161.

to the amorous Cupid²². Some may ask: how could the beloved saint Francis be portrayed thus?

Despite the problems inherent in Caravaggio's depiction of the angel, it became an enduring part of the iconographic tradition, but future artists made many efforts to sanitize the erotic elements. For example, Guido Reni's *Ecstasy of St. Francis* (1605) separated the angel and the saint, featured Francis in a composed – albeit unconscious – manner, and included the scene's traditional elements, such as the skull and the cross. The angel in Orazio Gentileschi's *St. Francis Supported by an Angel* (ca. 1600) is fully clothed and braces himself to hold up the semi-conscious saint; the gesture cannot be confused for an affectionate embrace. Baglione also departs from Caravaggio in his *Ecstasy of Saint Francis* (1601) by alluding to the institutional church in the symbolism of the keys of Peter. He also adds the implements of the passion and common instruments of meditation: the crown of thorns, a book, and a skull. Furthermore, Francis's belt is corded and accompanied by a rosary. Baglione's angels seem to be dragging the saint rather than embracing him. As Larry Feinburg commented, Baglione's painting "lacks the tenderness of Caravaggio's picture"²³. In effect, Baglione removes Caravaggio's erotic ambiguity, but perhaps the painting's affectation as well.

1.3 Caravaggio and A. Gentileschi Mary Magdalene²⁴

Images of mystical ecstasies tended to be more overtly sexualized in the case of Mary Magdalene. Caravaggio's *Mary Magdalene in Ecstasy* (1606) places the saint in the confines of a typically Caravaggesque dark room, which perhaps alludes to the tradition of the Golden Legend, which affirmed that she spent the last decades of her life in a cave. In a reclining position, she folds her hands together on her stomach and the light source reveals her exposed shoulders, arms, and chest, but she is otherwise clothed. Within the genre of Magdalenes in ecstasy, Caravaggio's stands apart insofar as he clothes the repentant saint. Titian's *Magdalene in Ecstasy*, for example, portrays the saint in «penitential nudity,» covered only by her hair²⁵. It refers both to the legend that Mary's clothes disintegrated during her decades of eremitic life, as well as to the sexual nature of her sin. Surely, it was a far cry from Donatello's statue of the same subject, in which the penitential nudity does not hint at eroticism at all. In comparison,

²² J. T. Spike, *Caravaggio*, New York 2010, p. 55

²³ L. J. Feinburg, *The Ecstasy of St. Francis*, «Art Institute of Chicago Museum Studies» XXX.1, 2004, p. 56.

²⁴ For classic studies on Mary Magdalene and images of the Magdalene, see K. L. Jansen, *The Making of the Magdalene: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton 2001; and M. A. Erhardt and A. M. Morris, eds., *Mary Magdalene: Iconographic Studies from the Middle Ages to the Baroque*, Boston 2012.

²⁵ For a full accounting of the arguments against Titian's Magdalene, see M. Inghoff-Danhäuser, *Maria Magdalena, Heilige Und Sünderin in Der Italienischen Renaissance: Studien Zur Ikonographie Der Heiligen von Leonardo Bis Tizian*, Tübingen 1984.

Caravaggio's Magdalene extends her neck back so that her chin points to the heavens revealing her half open mouth and rolling eyes while the darkness, privacy, and intimacy of the setting render the viewer a voyeur. The Magdalene, like Teresa, Catherine, and Francis is barely conscious. Yet, she hardly seems the chaste woman converted to the life of the Gospels; the sexual nature of her sin is obvious instead. The link between these images is not the piety and spirituality of their subjects, but the artistic interpretation of the mystic, who is not in control, not conscious, who lies deathlike somewhere between heaven and earth.

Artemisia Gentileschi's Magdalene, a copy of Caravaggio's, is worthy of mention because it is the only painting in this study by a female hand. A cursory reading might give the impression that Gentileschi attempted to sanitize Caravaggio's iconography. Mary's face is more serene, with closed lips and eyes, and her folded hands rest upon her crossed legs. Differences in light sources also underscore the effect of the voyeurism in Caravaggio's image. Did Gentileschi attempt to capture Caravaggio's spiritual intensity without the eroticism? The posture of Gentileschi's Magdalene suggests otherwise. With her head tilting back and facial expression, the painting of this Magdalene reminds viewers of Gentileschi's portraits of the Classical seductresses, *Cleopatra* (1611) and *Danaë* (1612)²⁶. Furthermore, Gentileschi employs nearly identical formal postural structure for all three. Could the Magdalene be viewed as classical seductress? Quite possibly, yet, it must be noted that the image seduces, not the saint. The saint is lifeless; she cannot seduce any more than Cleopatra moments away from death by lethal snakebite.

Images of the Magdalene in ecstasy differentiate themselves from other paintings because they were rarely displayed in Roman public sacred spaces²⁷. At the same time similar images were also widely proliferated and frequently copied rather than censored²⁸. Scholars have explained the lack of censorship variously. For some, it depended on the fact that the Magdalene images were typically held in private hands, and thus could not harm the eyes of many viewers. Others simply suggest that erotic Magdalenes were not that problematic simply because audiences expected images of the Magdalene images to be sexualized given the traditional belief that she was a prostitute before she converted to Christianity. It was part of Mary's traditional iconography. Others still suggest that the image's erotic content itself packaged the moralizing message. Could the viewer overcome the temptation presented by the image²⁹? Nonetheless it raises

²⁶ Indeed, in an earlier iteration, Gentileschi's Magdalene was even more like the bare-breasted Cleopatra, thereby displaying the full eroticism of the image and the departure from the already erotic iconography of the Magdalene by Gentileschi and Caravaggio, see L. Treves, *Artemisia* New Haven 2020, p. 182.

²⁷ P. Humfrey, *The Altarpiece in Renaissance Venice*, New Haven 1993, p. 320. Humfrey makes the claim that Magdalene images may have hung on movable altars, but they were typically private images.

²⁸ M. B. Hall, *The Sacred Image in the Age of Art: Titian, Tintoretto, Barocci, El Greco, Caravaggio*, New Haven 2011, p. 139.

²⁹ See B. Aikema, *Titian's Mary Magdalen in the Palazzo Pitti: An Ambiguous Painting and its Critics*, «Journal of Warburg and Courtauld Institutes» LVII, 1994, pp. 48-59.

the question: how did viewers, trained to view images of saints as models, react? What did these erotic Magdalenes teach the viewer to do³⁰?

1.4 Guido Reni's *St. Filippo Neri in Ecstasy* 1614

The *St. Filippo Neri in Ecstasy* by Guido Reni was commissioned by the young Counter-reformation 'order,' the Oratorians, leading up to the beatification (1615) and canonization (1622) of their founder, Filippo Neri. The Oratorians first hung the image in the Chiesa Nuova and later moved it to the private apartments of Filippo Neri. It is probably the most enduring image of Neri. Reni's image of Neri presents a new dimension to this study of the saints in ecstasy because, according to his biographers, he is the only saint discussed here who physically reacted to art. Take for example one of Neri's ecstatic experiences upon beholding Barocci's *Visitation of the Virgin*:

one morning I entered the chapel of the Visitation (with the painting by Federico Barocci) to receive Philip's blessing; he was seated in a small chair, reclining, as if out of himself; it seemed he could not feel anything; I shook him so much that he eventually recovered and he called brother Gallonio³¹.

Barbieri argues that Neri's reaction to painting exhibited Trent's desired effect, meaning it clearly and decorously conveyed a moment from the life of a saint emphasizing his piety³². Barocci's artwork moved Neri beyond normal human experience to a liminal and mystical encounter. It should also be noted, that despite being an advocate and admirer of art, Neri discouraged his followers from writing about and depicting his ecstasies. Perhaps Neri did not want his ecstatic experiences recorded because he was aware of the controversial nature of mysticism³³.

In Reni's painting Neri is accompanied by a Madonna and putti. The Virgin, holding the Christ child in the upper left corner, is clad in a simple dark blue cloak and a brown veil. The Christ child is mostly nude with a loincloth covering his genitals³⁴. What is most interesting though, is that even the putti,

³⁰ E. J. Campbell, *Prophets, Saints, and Matriarchs: Portraits of Old Women in Early Modern Italy*, «Renaissance Quarterly» LXIII.3, 2010, p. 811.

³¹ In C. Barbieri, «To be in Heaven' St. Phillip Neri Between Aesthetic Emotion and Mystical Ecstasy», «The Sensuous in the Counter-Reformation Church», p. 207.

³² Barbieri, *St. Phillip Neri*, pp. 206-207.

³³ Barbieri suggests that this was merely a show of humility on the part of Neri and dismisses the very real possibility that Neri did not want to be perceived as a mystic, see Barbieri, *St. Phillip Neri*, p. 208.

³⁴ Steinberg argued that displaying the genitals of the infant Jesus was not problematic for early modern audiences because it demonstrated his humanity, see L. Steinberg, *The Sexuality of Christ in Renaissance art and in Modern Oblivion*, Chicago 1997. Though scholars have widely accepted Steinberg's argument it dismisses the concerns of preachers. Take for example a story told by Bernardino da Siena of one priest, who, while contemplating an image of Christ on the cross, "sensually and foully polluted and defiled himself," see F. Mormando, *An Early Renaissance Guide for the Perplexed: Bernardino of Siena's De inspirationibus*, «Through a Glass Darkly: Essays in the Religious Imagination», J. C. Hawley, ed., New York 1996, pp. 38-39. Perhaps

who are typically naked, only reveal their heads from behind the Virgin's cloak. Neri kneels beside a lily in the foreground of the painting. He wears a chasuble, the attire of a priest celebrating the mass, which links him to the institutional Church, and his head is crowned with a halo, leaving only his hands and face uncovered. His expression is totally serene his mouth and lips are motionless, and his eyes look up to the heavens, and beyond the Madonna. To some degree, this image better represents vision than ecstasy since Neri has his eyes wide open, fixated on the heavens. Nevertheless, there are legitimate reasons to concur with Barbieri's categorization of the image as a perfect synthesis of vision and ecstasy³⁵. Since Neri does not contemplate the Madonna and child directly, their presence indicates that this is an inner experience. Indeed, in many ways it is as if the Madonna watches Neri. What is absolutely evident is that reading Reni's *Neri in Ecstasy* erotically would be nigh impossible.

How much influence the Oratorians as patrons had over Reni's idealized depiction of their founder is hard to determine. Still Reni's deep piety and the image's official role in Neri's canonization process surely account for the image's restraint and clear messaging regarding the holiness of the Oratorian founder-saint.³⁶ There were, of course, many images of saints that were entirely decorous, which, to some degree, demands more explanation regarding erotic ones. Clearly, the Oratorians, desiring the canonization of their founder, avoided even the slightest insinuation of heterodox mystical activity that dogged him and other saints like Teresa of Ávila and Ignatius of Loyola. This image, then carefully crafts a reputation for Neri that emphasizes his piety, divine selection as a visionary, chastity, and obedience to the Church as a priest. It is safe to conclude that artists were familiar with the idea of decorum; and in some instances, their commissioners made sure that they adhered to the rules of a pious image. This begs the question, why depict ecstasy in an erotic way, if a decorous image could achieve the same end? Or do erotic portrayals uniquely capture something about the ecstatic experience?

2. Viewing Ecstatic Saints

Preferences and attitudes of artists and patrons may account for the discrepancy in depicting images of visionary saints, but how were those images received in the culture of post-Tridentine Rome³⁷? Which iconographic elements earned praise, and which encouraged scorn? The purpose of these images, as all images in the context of early modern Catholic settings, was to delight,

there was much less tolerance for nudity than what Steinberg suggested? For a more recent take see J. Burke, *The Italian Renaissance Nude*, New Haven 2018.

³⁵ Barbieri, *St. Phillip Neri*, p. 224.

³⁶ For more on the image of Neri and other saints at the time of the canonization, see P. Jones, *Celebrating New Saints in Rome and Across the Globe*, «A Companion to Early Modern Rome, 1492-1692», P. M. Jones, B. Wisch and S. Ditchfield, eds., Boston 2019, pp. 151-158.

³⁷ See J. M. Locker, ed., *Art and Reform in the Late Renaissance After Trent*, New York 2019.

instruct, and move their viewer to greater piety. On these grounds, preachers and art theorists consistently extolled the virtues of painting with renewed vigor, especially in light of the Protestant critique of images. Despite their insistence about the utility of sacred images, many of these same thinkers were terrified of the dangers that lascivious paintings could pose to viewers. These ecclesiastics very rarely commented on the value of a specific painting preferring to consider sacred images as a general category instead. For that reason, it is very difficult to discern a perfect image from a problematic one with certainty. At the same time, the features that they praise and blame in their rhetoric is specific enough that it is possible to draw conclusions about individual images. When the historian turns to treatises and written sermons a very clear message on erotic art emerges: cast them into the fire, and be ever vigilant of their traps! To make this point clear I highlight the specific concerns of two of the most notable art theorists, Gabriele Paleotti and Federico Borromeo, and add the voices of some notable preachers, Robert Bellarmine and Gian Paolo Oliva, who armed their audience against the onslaught of lust and its slippery slope by recommending the custody of the senses to do spiritual combat with the devil. Paleotti's *Discourse on Sacred and Profane Images*³⁸ is perhaps the most famous art treatise of the post-Tridentine era. I argue for its importance not least of all for its influence on other art treatises, such as Federico Borromeo's *Sacred Painting*. Though they were bishops of Bologna and Milan respectively, the ideas of both Paleotti and Borromeo were highly influential in clerical circles in Rome.³⁹ The sermons of Bellarmine, the most significant Catholic theologian in the decades after Trent, and Oliva, one of the most respected preachers of seventeenth-century Rome, demonstrate how the problem of lascivious painting concerned patrons, painters, and viewers as well. It is important to note, that in addition to his sermons on the custody of the senses, Oliva was also one of the most significant patrons of the arts in seventeenth-century Rome commissioning the decoration of Rome's Jesuit churches. Suggesting that more problematic portrayals of ecstatic saints survived because of a nonchalant attitude toward sexual imagery totally ignore moralists, preachers, and art theorists, to whom indecorous and sexually charged religious iconography was repugnant.

Overall, Paleotti's concerns fall into three categories: historical accuracy, theological accuracy, and practice of appropriate decorum. As for the latter topic, which is more pertinent to the senses Paleotti states that the most significant problem with pictures of male and female saints is their «scant honesty and

³⁸ Ruth Noyes argues that Paleotti's treatise was never widely read. In her view it was published outside of Rome because it was an attack on the curia, which did not embrace reform, see R. S. Noyes, *Aut numquid post annos mille quingentos docenda est Ecclesia Catholic quomodo sacrae imagines Pingantur? Post-Tridentine Image Reform and the Myth of Gabriele Paleotti*, «The Catholic Historical Review» XCIX, 2, 2013, pp. 248, 244.

³⁹ Their treatises were hardly the only published works about decorum in the arts; however, they are highly representative and indeed influential within the genre for the decades following the Council of Trent.

abundant lasciviousness»⁴⁰. To this he adds the specific admonition that painters should not depict subjects in a lascivious manner that might arouse libidos⁴¹. So concerned was he with these images, which in his view were the attempts of the devil to corrupt souls, that he even advocates for iconoclasts to destroy them⁴².

Borromeo brought a higher degree of specificity to defining the problem of decorum than his mentor, Paleotti. Borromeo defines decorum as «that quality which, when it is rendered visible to us, is so obviously appropriate that nothing can be removed or added. In short, *decorum* is what a thing ought to be»⁴³. To this he adds a litany of issues that specifically treat lascivious portrayals of saints. He states that artists must avoid portraying nudity because it is «of necessity unsuited for the truth of a church teaching; it can also offend the sensibilities of viewers and weaken their religious devotion;» that the naked legs of saints, and especially legs intertwined to the result that «unsuitable thoughts could steal into viewers' souls;» that the Virgin Mary should not be clothed in tight drapery so «that it clings distinctly to each of her limbs;» he disapproves of nude figures even if the nudity is biblically accurate, specifying images of the Old Testament heroine, Susanna; he rejects painting Adam and Eve's innocent nudity because «the viewers who look at these painted nude bodies are not themselves in a state of innocence; as a result, they are able to blush and conjure up many shameful thoughts;» and he decries portraying saints with «bodies so robust and muscular that they seem to be painting athletes, not male or female saints»⁴⁴. One wonders if Borromeo was thinking of «the saints in ecstasy» when he chastises artists for painting saints in emotional states not befitting their character⁴⁵. Given these stipulations it is all the more clear that images like Reni's portrait of Neri fit the standard guidelines for decorum. It is worth noting as well that Borromeo was a friend to the Neri and the Oratorians nourishing his cult through this portrait. Perhaps they had Borromeo's ideas in mind. Caravaggio's Francis locked tucked into the legs of the angel, and tightly wrapped around his loins by his habit may have presented a concern for Borromeo. Similarly, the Magdalene's by Caravaggio and Gentileschi for example would fail Borromeo's test on many counts. Her bare shoulders alone transgress his expectations for fully clothed saintly figures. Borromeo's greatest fear in painting above all others was the presence or the

⁴⁰ G. Paleotti, *Discourse on Sacred and Profane Images*, William McCuaig, trans., Los Angeles 2012, p. 176.

⁴¹ Paleotti, *Discourse*, pp. 203-204.

⁴² See Paleotti, *Discourse*, «Being unable to get rid of the use of images, the demon tries to fill them with abuses» (p. 176).

⁴³ F. Borromeo, *Sacred Painting*, Kenneth S. Rothwell, Jr., trans., Cambridge 2010, 9.

⁴⁴ Borromeo, *Sacred Painting*, p. 53. Likely, Borromeo has St. Sebastian in mind, whose martyrdom was typically portrayed in highly erotic ways. Typically, portraits of Sebastian's martyrdom display the saint mostly nude and with a very athletic figure.

⁴⁵ Borromeo, *Sacred Painting*, p. 41. It is also interesting to note that Borromeo actually owned a copy of Titian's *Magdalene in Ecstasy*, an image known for its nudity, see B. Aikema *Titian's Mary Magdalene in the Palazzo Pitti: An Ambiguous Painting and Its Critics*, «Journal of Warburg and Courtauld Institutes» LVII, 1994, p. 59.

suggestion of nudity and sexuality for its potential danger to the beholder. This fear for the viewer was in keeping with Tridentine artistic recommendations, insofar as the images themselves did not present the danger, but «the danger lay in the excitable eye of the weak beholder»⁴⁶. Many of the artworks in question did not shy away from nudity.

Many scholars prefer to understand these criticisms as hyperbole. Some argue that decorum in art, as set by the Council of Trent, was a relatively minor issue evident by the absence of a Church proclamation that «enforced policy»⁴⁷. Some observe that enforcement was «local, sporadic, and underfunded,» as well as ineffective where implemented⁴⁸. Others contend that the art commentators must hold an exaggerated or overblown stance in light of the sheer number of sensuous artworks that remain extant, as if the subject's proliferation proves that it did not transgress moral expectations⁴⁹. Others still, dismiss these statements as humorous or flattering. For example, the unanimous concern expressed by Filippo Baldinucci that Bernini's *Apollo and Daphne* might offend the chaste eye has been interpreted as «an admiring testament to the sculptor's disarming prowess»⁵⁰. This fails to account for how Maffeo Barberini, by the inclusion of his aphorism to the base of the *Apollo and Daphne*, personally sanitized the erotic elements of the sculpture with a moral message: «The lover intent on the pleasures of fleeting beauty fills his hands with leafage or plucks bitter fruit». Indeed, Robert Bellarmine's biographer, Daniello Bartoli, and the Jesuit art theorist, Giovanni Domenico Ottonelli, both remark on Bellarmine's repugnance of nude images. Bartoli claims that on one occasion:

[Bellarmine] visiting a great ecclesiastic person during the winter season, and it was particularly cold in when entering into the rooms, he saw above their doors paintings, with nude figures, but he was silent: however after leaving accompanied by that same ecclesiastic, when he was in the rooms with the paintings, My Lord, he said, there are some poor people, that are asking foralms from you. That one responded, very gladly would I give it to them, but where are they? So, Cardinal Bellarmine pointed to the nude figures, behold, he said, My Lord, now it is cold, and these ones are naked, it befits Your Illustriousness to command that they may be dressed and well clothed⁵¹.

⁴⁶ Loh, 'La Custodia Degli Occhi', p. 94.

⁴⁷ See J. W. O'Malley, *Trent, Sacred Images, And Catholics' Senses of the Sensuous*, «The Sensuous in the Counter-Reformation Church», p. 28.

⁴⁸ See M. B. Hall, *Introduction*, «The Sensuous in the Counter-Reformation Church 6, and O'Malley, *Trent, Sacred Images, And Catholics' Senses of the Sensuous*, p. 28. It seems to me that this assertion is in keeping with the idea of a monolithic Catholicism and adverse to the plurality of Catholic religious expression whose existence O'Malley and many others have argued for in recent years.

⁴⁹ B. Talvacchia, *The Word Made Flesh: Spiritual Subjects and Carnal Depictions in Renaissance Art*, «The Sensuous in the Counter-Reformation Church», New York 2013, p. 50.

⁵⁰ G. Warwick, *Bernini: Art as Theater*, New Haven 2012, pp. 82-83.

⁵¹ «Visitando egli un gran personaggio ecclesiastico in tempo d'inverno, e di gran freddo all'entrar nelle stanze, vide sopra le loro porte quadri con figure ignude, e tacque: ma dipoi uscendo accompagnato da quel personaggio, poiché fu alle stanze de' quadri, Signor, gli disse, son qui alcuni poveri, che da lei demandano una Limosino. Quegli rispose, Molto volentieri e dove sono? Allora il Cardinal Bellarmino mostrandogli quelle figure, Eccoli, disse, Signore, adesso fa freddo, e queste figure sono ignude: conviene che V. S. Illustrismus comando che siano vestiti

Bellarmino did not make any allowance for private images over publicly displayed ones: nudity would always be a problem. In instances where the patron might not be amenable to moral advice, the responsibility fell on the eyes of the viewer to exercise extreme caution with their gaze.

Consistent with centuries of moral catechesis, the preachers of early modern Rome emphasized the importance of vigilant custody of the senses⁵². Chief among those voices were the Jesuit theologians and preachers Robert Bellarmine and Gian Paolo Oliva. For both, the danger of art was a question of the susceptibility of human beings to succumb to the temptations of their senses, as Bellarmine summarizes: «The eyes are a great gate through which impurity enters»⁵³. In a sermon on *Remedies for helping the Heart* he illustrates the danger inherent in the senses by citing the stories of David and Bathsheba (2 *Sam.* 11) and Susannah and the elders (*Dan.* 13). In both stories men are overcome with lust at the sight of a married woman bathing, which in turn leads to the upheaval of familial and social order. David conspires to murder Bathsheba's husband, and the elders perjure themselves making a mockery of civil and divine law.⁵⁴ The sense of sight triggered these sins; as a result, Bellarmine advises his audience to avoid fixing their eyes upon anything potentially tempting for prolonged periods, and urges them to emulate St. Francis of Assisi (1181-1226), who rigorously practiced the custody of the senses such that, according to Bellarmine, «he might not know any woman by her face»⁵⁵.

Oliva was *more* zealous in his exhortations to guard the senses. In a sermon on the feast of Luigi Gonzaga, S. J. (1568-1591) he goes to great lengths to explain that abandoning vigilance of the senses even momentarily can have catastrophic consequences. For example, he employs a metaphorical fire to explain that one who practices *constant* vigilance cannot be burned, I quote: «no fire would have destroyed either the base or the body of the mausoleums of Egypt. Instead, one spark would have been enough to reduce the royal palace of David to ashes»⁵⁶. In this metaphor, the pyramid represents the person who practices custody of the senses, while David's palace is the soul that allows the senses to have free reign. In a sermon on Philip Neri, Oliva specifically targets art saying, «the viewing

e ben coperte», see D Bartoli, *Della vita di Roberto Cardinal Bellarmino arcivescovo di Capua della Compagnia di Gesù*, Rome 1678, p. 350. Ottonelli shares a similar story describing how Bellarmine insisted that his host clothe naked statues, see G. Ottonelli and P. Cortona, *Trattato della pittura e scultura: uso et abuso loro*, Treviso 1973, p. 325.

⁵² See Mormando, *Did Bernini's Ecstasy of St. Teresa Cross a 17th-Century Line of Decorum?*, «<https://www.academia.edu/44401140>».

⁵³ R. Bellarmine, *Sermo Octavus*, «Opera Oratoria Postuma, vol VI», S. Tromp, ed., Rome 1942, p. 118.

⁵⁴ R. Bellarmine, *Third Exhortation on the Remedies for Helping the Heart*, «OOP, vol. IX», p. 205.

⁵⁵ R. Bellarmine, *Third Exhortation*, «OOP, vol. IX», p. 205. A. Keitt, *Inventing the Sacred: Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain*, Boston 2005, focuses on the prosecution of “false” mystics by the Spanish Inquisition.

⁵⁶ G. P. Oliva, *Sermone XXVII Nella Vigilia del Beato Luigi*, «Sermones Domestici vol. I» Venice, 1722, p. 322. The implication is that the pyramids are made of stone, but David's palace of wood.

of lascivious art – no matter how technically ‘fine’ that art may be – creates a veritable tempest within»⁵⁷.

3. Portraying Mystics

As noted above, the painters undertook depicting an ineffable experience, widely understood in late medieval and early modern piety. What is more, the artist was responsible for making interior phenomena, perhaps a phenomenon of the inner eye, the mind, or the soul, an exterior reality⁵⁸. The ecstatic vision, according to Victor Stoichita, takes place in the soul where the illusion that the vision takes place in space is created⁵⁹. Thus, the painter can depict, on occasion, not only the saint in ecstasy, but the saint’s vision by placing the visionary in the lower part of the painting and the vision in the upper part⁶⁰. Because these images inherently dwell in an uncertain world, they were anti-Tridentine since the Church enforced jurisdiction over the right to interpret visions and any subject in a painting⁶¹. From this perspective, these images were doomed to be problematic, decorous or not, even before the artist brought them to life on a canvas.

What exactly is mysticism, or how was it understood? Mystic experiences are «direct encounters between humans and God»⁶². More specifically they are encounters between the soul, which is always gendered as feminine, *anima*, and God⁶³. One element of mysticism’s complexity derives from the mystical experience itself, the context of which requires unpacking⁶⁴. Mysticism’s complexity presents two problems for the modern scholar trying to understand the experience. On the one hand it involved the interpretation of the Church⁶⁵. In the Catholic tradition mysticism presents a tension in which a third party has the right to label an experience as either a divine gift, or heretical insanity in proud defiance of the Church’s role as mediator between heaven and earth. In early modern Spain, Inquisition tribunals were especially keen on eradicating this type of spirituality by including «eucharistic enthusiasts, contemplatives,

⁵⁷ Mormando, *Bernini*, p. 167.

⁵⁸ V. I. Stoichita, *Visionary Experience in the Golden Age of Spanish Art*, London 1995, p. 197.

⁵⁹ Stoichita, *Visionary Experience*, p. 27.

⁶⁰ Stoichita, *Visionary Experience*, p. 27.

⁶¹ Stoichita, *Visionary Experience*, pp. 23-25.

⁶² N. F. Partner, *Did Mystics Have Sex?*, «Desire and Discipline: Sex and Sexuality in the Pre-modern West», Jacqueline Murray, Konrad Eisenbichler, eds., Toronto 1996, p. 300. Weber offers a broader interpretation, “I take a broad view of mysticism that considers not only noetic states but also coterminous practices and phenomena such as penitential asceticism, visionary and prophetic gifts, demonic possession, and imputations of sanctity. It might well be argued that this approach distorts mysticism’s meaning as infused knowledge of God and exaggerates the importance of asceticism and supernatural favors in the life of the mystic,” see Weber, *Gender*, p. 315.

⁶³ Partner, *Did Mystics Have Sex?*, p. 301.

⁶⁴ Partner, *Did Mystics Have Sex?*, p. 301. I consider the contexts of mystic experiences as they relate to texts more fully when I discuss specific paintings in the third section.

⁶⁵ A. Hollywood, *Introduction*, «Christian Mysticism», p. 4.

orgiasts, religious hypocrites, and deluded visionaries and stigmatics» under the term *alumbrado*⁶⁶. It is noteworthy that the Inquisition suspected that Ignatius of Loyola's (1491-1556) *Spiritual Exercises* contained *alumbrado* spirituality. For example, the 'composition in place,' which asked the exercitant to imagine him or herself in a religious – typically biblical – scene proved especially troublesome: «see the persons...listen to what they are saying...smell the fragrance and taste the infinite sweetness of the Divinity...Using the sense of touch, I will, so to speak, embrace and kiss the places where the persons walk or sit»⁶⁷. The Church did not officially accept Ignatius's *Exercises* until 1548.

On the other hand, there was a wide diversity of mystical experiences including visions, dreams, inspiration, mystical union, stigmatization, conversion, martyrdom, and ecstasy. In their writings, saints, and their interpreters, use all these terms to describe transcendent experiences of divine communication. Any distinction must be taken with some skepticism considering that Teresa of Ávila herself sought clarity in defining rapture, vision, and ecstasy.⁶⁸ It is important, for the sake of accuracy, to attempt to make these distinctions. The terms that commingle with ecstasy most often are meditation, vision, mystical marriage, and stigmatization. Meditation, in terms of early modern mysticism, refers to an intermediate prayer experience, something that is more than reading the Scriptures, but does not yet approach divine communication. For the early modern period the term became widely used after the explosion of the *devotio moderna*⁶⁹. Theories of vision date back to Augustine's distinction between *visio corporalis*, what is seen with the eye; *visio spiritualis*, what is seen with the inner eye, and *visio intellectualis*, what is seen by the eye of the mind⁷⁰. In the mystic

⁶⁶ A. Weber, *Demonizing Ecstasy: Alonso de la Fuente and the Alumbrados of Extremadura*, «The Mystical Gesture», p. 141. The early use of the term focused on disdain for ceremony and sacraments and the notion that an individual received divine inspiration from reading the Scriptures. Later in the sixteenth century the term encompassed irregularities in eucharistic or confessional practice and sexual misconduct between priests and penitents, Weber, *Demonizing Ecstasy*, p. 142.

⁶⁷ I. Loyola, *Spiritual Exercises*, «Ignatius of Loyola: Spiritual Exercises and Selected Works» George E. Ganss, ed., New York 1991, 121-126. (The numbers used here are not page numbers but refer to paragraphs in the *Spiritual Exercises*). Yet, great care must be taken when considering Ignatius's view on the senses. He also understood that they could be dangerous and advocates for their custody. In the *Exercises* Ignatius writes that the retreatant, “should keep the eyes closed or intent on one place, and not allow them to wander,” see Loyola, *Spiritual Exercises*, 252. Furthermore in the third part of the *Constitutions*, the rule for Jesuit life, he decrees: “All should take special care to guard with great diligence the gates of their senses (especially the eyes, ears, and tongue) from all disorder, to preserve themselves in peace and true humility of their souls...” see: Ignatius Loyola, *The Constitutions of the Society of Jesus*, «The Constitutions of the Society of Jesus and their Complementary Norms: A Complete English Translation of the Official Latin Texts», John W. Padberg, ed., St. Louis 1996, 250 (also paragraph number).

⁶⁸ In V. Casale, *Più accenarsi che esattamente descriversi; difficoltà e sperimentazioni nelle immagini di visioni ed estasi dell'arte romana fra Sei e Settecento*, «Visioni ed Estasi», p. 87.

⁶⁹ T. H. Bestul, *Meditatio/Meditation*, «Christian Mysticism», p. 165. It is important to note that Bonaventure was one of the first theologians to identify and emphasize looking at images as a meditative practice that leads from visible to invisible known as the *via positiva*, p. 163.

⁷⁰ V. Fraeters, *Visio/Vision*, «Christian Mysticism», p. 178-179. In the twelfth and thirteenth centuries having visions was a hallmark of sanctity especially for women, p. 183.

tradition it involves seeing, a divine scene or message with the inner eye or eye of the mind.

Stigmatization is, perhaps, more closely related to the concept of ecstasy. Occasionally, a saint, reflecting on the instruments of the passion would see a vision and then awake bearing the five wounds of Christ. Thus, stigmatization is probably best understood as a category of ecstasy insofar as the stigmatic vision finds the visionary caught in a liminal experience between two worlds that results in physical manifestation. The mystical union (or mystical marriage), perhaps most closely related to ecstasy, refers to the idea of being one with God. The erotic model and linking sexual language to mystical experience became the dominant expressive mode dating back to Origen's interpretation of the Song of Songs⁷¹. Among Spanish mystics of the sixteenth century, Teresa of Ávila's works clearly reflect Origen's interpretation⁷². For Teresa, ecstasy was an intermediate stage for the mystic⁷³. Teresa also delineates between rapture (*arrebato*), ecstatic trance (*arrobamiento*), and flight of the spirit (*vuelo de espíritu*) by claiming that rapture is a much more rapid phenomenon whereas the trance is a slow and peaceful experience⁷⁴.

This gendered understanding of the mystical union, typically divided on erotic lines, leads to a final complication: the relationship between gender and mystic activity. Alison Weber identifies four characteristics of female mysticism, a struggle with authority that male religious did not always share, use of erotic language identifying their relationship with God as «love madness,» an association with charismatic graces such as visions, locutions, and ecstasies, and extreme penitential practices⁷⁵. The introduction of a «feminine mysticism» is where the scale tips toward the heretical side of the above-mentioned dichotomy. In the early modern mindset, women were more physically attached to carnality and sensuality than men and suffered from a supposed weak-mindedness and generalized inconstancy ingrained in the feminine psyche. These supposed

⁷¹ B. McGinn, *Unio Mystica/Mystical Union*, «Christian Mysticism», p. 202. Bernard of Clairvaux, and later Gian Paolo Oliva would pick up on this tradition of interpreting the Song of Songs.

⁷² McGinn, *Mystical Union*, p. 209. It is important to note that Rome in the period in question was to some degree influenced by Spanish grandees, and that there was a great deal of Spanish influence in the Italian peninsula in general.

⁷³ E. T. Howe, *Donne and the Spanish Mystics on Ecstasy*, «Notre Dame English Journal», XIII, 2, 1981, p. 30.

⁷⁴ Howe, *Donne and the Spanish Mystics*, p. 31. As McGinn points out, French mystics of the seventeenth century were split over the issue. Francis de Sales and others interpreted the mystical union as a movement of love expressed in the states of Christ, such as the incarnation that divinizes man; whereas women of the French school, including Marie of the Incarnation, preferred an erotic model. McGinn, *Mystical Union*, pp. 209-210. I include stigmatization with mystical union because often times these two experiences occurred simultaneously. I suggest that in receiving the stigmata a holy man or woman thought of himself as united to Christ in his suffering.

⁷⁵ Weber, «Gender,» p. 317. For a detailed study that provides a vivid panorama of the problems related to female mystics and their spirituality, see G. Zarri, *Le sante vive: Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino 1990.

attributes rendered them and their spiritual lives subject to demonic expression⁷⁶. Thus, they were subject to regulation. In fact, the Church severely prosecuted «feminine ecstatic and prophetic» mysticism as seen in four separate cases in Naples between 1581 and 1615⁷⁷. While the language of the ecstatic accounts includes «ravishing, the kiss, eating and tasting», it is metaphorical⁷⁸. This widespread erotic language employed by mystics was both appropriated by artists in Rome and condemned by ecclesiastics.

4. Conclusion

How could the Church canonize some mystics, thus celebrating their experiences and the texts that describe them, while continuing an assault on these images? Mystics carefully employed nuance and subtlety to describe their ineffable experiences in language in a way that artists could not. Teresa, for example, frequently noted that the ecstasies she described did not occur in physical space. The paintings, in contrast, convert the experience of one person's inner eye, by making it manifest, or real, to the physical eye of the viewer. Thus, the art renders viewing the experience more real than the lived phenomenon or its linguistic description. Erotic art replaces mystical experiences, metaphorically construed using sexual language, with sexual interaction for the viewer to behold.

In the paintings discussed above there is notable variety. Carracci seems to have taken to heart the decrees of the preachers with his pious image; however, the fact is that little is known about many of Carracci's commissions including the *Ecstasy of St. Catherine*⁷⁹. Caravaggio's *St. Francis* stretches the boundaries with the overtly erotic longing looks of the angel and the subtle hints of sexual activity⁸⁰. The *Magdalenes* by the hands of both Caravaggio and Artemisia Gentileschi thrust the viewer into voyeurism with the ecstatic throes of a saint

⁷⁶ S. Haliczzer, *Between Exaltation and Infamy: Female Mystics in the Golden Age of Spain*, New York 2002.

⁷⁷ A. J. Schutte, *Aspiring Saints: Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Republic of Venice 1618-1750*, Baltimore 2001, p. 201. Three of the four cases were female, but one was male.

⁷⁸ See Partner, *Did mystics have sex?*, pp. 302-308.

⁷⁹ C. Robertson, *On the «Reform» of Painting*, «Art and Reform in the Late Renaissance After Trent», Jesse M. Locker, ed., New York 2019, p. 21.

⁸⁰ There is little evidence for the commission of the *St. Francis in Ecstasy*, but scholars presume Caravaggio painted it for Cardinal Maria del Monte, who was Caravaggio's patron at the time. The first documentary information about it appears in wills starting in 1606, see M. Marini, *Caravaggio «Pictor praestantissimus» L'iter artistico complete di uno dei massimi rivoluzionari dell'arte di tutti I tempi*, Rome 2001, pp. 389-390.

that evidently resemble orgasm.⁸¹ Reni, like Carracci, opts for a sanitized image⁸². One that employs traditional iconography to express that Neri was a mystic who enjoyed divine visions, but also that he was totally chaste.

The Magdalenes and St. Francis were exactly the types of images that concerned theorists and preachers. Their mission was the salvation of souls, and lascivious art could, in their mind, ruin a life of good works and piety. With eternal salvation on the line, the risk presented by erotic images was too great. This was not an exaggerated stance, but mainstream among religious thinkers. These figures, especially of the stature of Oliva and Bellarmine, formed the opinions of their society and culture with a broad reach that extended to prelates and princes, popular audiences, and pupils. There was a marked discord between artists and theorists, but the paintings survived, nonetheless. Why? Since the preachers were horrified by this reality stemming from art I now return to the original question: why did «lascivious» paintings, of mystic experiences, inherently threatening to unguarded eyes and the institutional Church alike, escape censure?

To find an answer it is necessary to understand their meaning; that is, their context and what they communicate. First, context, where the images were displayed, was all-important⁸³. Images painted for private spaces like the Magdalene's and Caravaggio's *St. Francis* enjoyed greater lenience, even if their disrespect of decorum horrified the preachers. These images were less likely to affect the laity. At the same time, as the stories from Bellarmine's life indicate that moralists expected even privately held secular statues to exhibit decorum. Second, in some cases, the identity and status of the patron was equally important. Cardinal Francesco Maria del Monte purchased Caravaggio's *Francis in Ecstasy*, for example. A third element was content. Here, patterns emerge. In general, ecstasies of female mystics, partly due to misogynistic attitudes, and already canonized saints seem more likely to be erotic. The stakes were higher for mystics not yet proclaimed as saints. The young Oratorians could not permit

⁸¹ Like the *St. Francis in Ecstasy* there is little commissioning evidence for Caravaggio's *Magdalene in Ecstasy*; however, it appears that he executed the work at Paliano while under the protection of Costanza Colonna Sforza, who sheltered him from Roman authorities following Caravaggio's murder of Rannuccio Tomassoni, see Marini, *Caravaggio*, p. 507. There is even less information about the commissioning and provenance of Gentileschi's *Magdalene in Ecstasy*. For the most up to date information, see G. Pappi, *Mary Magdalene in Ecstasy and the Madonna of the Svezamento: Two Masterpieces by Artemisia*, «Artemisia Gentileschi in a Changing Light», Sheila Barker, ed., London 2017, pp. 147-166.

⁸² For more on the relationship between Reni, Luca Ciamberlano, and the creation of Neri's official image, see O. Melasecchi and D. S. Pepper, *Guido Reni, Luca Ciamberlano and the Oratorians: Their Relationship Clarified*, «The Burlington Magazine», 140, 1998, pp. 596-603. Particularly noteworthy is the inclusion of several documents in which Ciamberlano confirms receipt of payment for various images of Neri, many of which Reni designed, pp. 602-603. The close collaboration with the Oratorians as indicated by Melasecchi and Pepper as well as Reni's personal piety were critical contributing factors to Reni's decorous and theologically acceptable portrayal of Neri.

⁸³ For the different attitudes regulations between public and private art, see Robertson, *On the «Reform» of Painting*, «Art and Reform in the Late Renaissance», p. 20.

an indecorous image of their founder while little could tarnish the centuries-old reputation of Mary Magdalene or the deep affection felt for Francis of Assisi. The stakes were similarly high for the Jesuits and the Carmelite nuns. Rubens's portraits of Ignatius of Loyola and Teresa of Ávila were both perfectly decorous. Bernini's statue, completed about thirty years after Teresa's canonization, might have had more wiggle room. At that point Teresa's image was not as carefully guarded by her order; she was already a saint. Both gender and the political process of saint-making had an impact on what might be permitted in an image.⁸⁴ While factors like patronage and canonization politics played a significant role in the preservation of indecorous images they do not account for the continued critiques of erotic representations of saints in ecstasy nor do they explain the ethical and moral dilemmas that such images presented to viewers. No matter who the patron was, the representation, if too erotic, would be dangerous for viewers according to treatises and written sermons. Eroticism was problematic especially if they emphasize a given saints lack of control. One interpretation suggests that the images were misogynistic, they drew attention to the idea that women were out of control, erotic, and hysterical. Therefore, the eroticism was permitted because it proliferated widely held misogynistic beliefs about women. While convincing and legitimate, this interpretation does not explain similar iconography for Francis.

If we consider what the images communicate, we expose another interpretation. In her essay, *Did mystics have sex?*, Nancy Partners concludes that the penchant for mysticism was a release from sexual repression and restriction that demanded people «conform to difficult rules of self-constraint»⁸⁵. While this explains the prevalence of ecstatic experiences, it does not explain the prevalence of erotic iconography in paintings. Franco Mormando quips that the eroticism was propagandistic insofar as it demonstrated the joyous gyrations of Catholicism in a religiously divided world.⁸⁶ I suspect that this answer is knowingly reductive. Instead, I propose that these images transformed metaphorical language and inner experiences into real outer experiences for the viewer to see. Through physicality, the eroticism displays a *most intimate* communion between humanity and divinity that is both perceived by the senses and relatable to the viewer; compelling the viewer to witness God intimately interacting with the world. What is more, the sexually suggestive portrayals of saints in trance like states liken ecstasy to death. The juxtaposition of the erotic and the cadaverous proclaims that God replaces the anguish of death with joy for his faithful people. Despite the faults of erotic ecstasies their meaning was too powerful to dismiss.

Thomas Santa Maria
Yale University
✉ thomas.santamaria@yale.edu

⁸⁴ The ways in which the reception of saints, and even individual saints changed throughout the early modern era remains an understudied topic, see Jones, *Celebrating New Saints*, pp. 148-166.

⁸⁵ Partner, *Did mystics have sex?*, p. 307.

⁸⁶ Mormando, *Bernini*, p. 169.

¶ Sezione Quarta

*Usi contemporanei
dell'estasi*

Articoli/12

Estasi e «fame di essere»

La risposta di Schelling al «colpo di pistola» di Hegel

Guido Cusinato  0000-0002-4230-9474

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 20/12/2021. Accettato il 15/04/2022.

ECSTASY AND "HUNGER FOR BEING". SCHELLING'S RESPONSE TO HEGEL'S "SHOT FROM A GUN"

In this paper, I argue that the concept of ecstasy (*Ekstase*), which Schelling elaborates on starting from the *Erlanger Vorträge*, is his response to Hegel's famous «shot from a pistol». With this concept, Schelling overcomes the notion of «intellectual intuition», which was at the core of Hegel's critics, and can now conceive the preeminence of existence (in the sense of *Freudigkeit der Existenz*) over Being (*Sein*). Thus, the theory of ecstasy puts Schelling beyond German Idealism and, under some aspects, allows for a post-Heideggerian reading of his philosophy.

1. La vespa, l'intelligenza e le diverse forme di estasi

Secondo Bergson e Scheler, due pensatori profondamente influenzati da F. W. J. Schelling (1775-1854), l'intelligenza del soggetto rappresenta una sospensione o una caduta al di fuori di quella connessione con la vita entro cui vive invece immerso l'insetto. Per questo motivo l'intelligenza costringe il soggetto umano a procedere per tentativi ed errori, laddove l'insetto procede in modo infallibile. L'esempio che colpisce Bergson, ma anche Darwin, Simmel e Scheler, è quello della vespa che colpisce con una precisione chirurgica il bruco per paralizzarlo. Questa infallibilità deriva dal fatto che la vespa non agisce al di fuori di sé stessa, ma forma un tutt'uno con il bruco, cioè con la natura. Questa condizione d'identificazione con la natura è, per Bergson e Scheler, il punto di partenza, l'origine di ogni azione vitale.

Per esprimere questo concetto, Scheler conia addirittura un neologismo. All'origine non c'è l'*Ein-Fühlung* (em-patia), bensì l'*Eins-Fühlung* (Uno-patia). Pensare in termini di *Ein-Fühlung* è profondamente sbagliato: significa partire

ancora dal punto di vista 'separato' dell'intelligenza, come se un soggetto, in origine isolato e autosufficiente, potesse poi entrare in contatto con l'alterità semplicemente bussando alla sua porta. Nella parola tedesca *Ein-fühlung* il prefisso 'ein' significa 'entrare dentro' il 'pathos' dell'altro. Ma se il punto di partenza è quello di un soggetto isolato, allora non c'è alcuna em-patia, l'em-patia è semmai possibile solo successivamente, e cioè sulla base di una Uno-patia. In altri termini, il problema implicito nell'empatia va ripensato a partire da un contatto più originario. Per questo Scheler rovescia la prospettiva: all'inizio non c'è il soggetto, ma c'è l'Uno, o meglio c'è il «sentirsi Uno», c'è l'*Eins* (Uno)-*Fühlung* (sentirsi). L'individualità non è all'inizio del processo evolutivo, ma alla fine.

Nell'umano, con lo sviluppo del linguaggio e della civiltà, questa condizione unipatica originaria rimane sullo sfondo. Se ne conservano tracce esplicite solo nella prima infanzia, nell'erotismo e forse in condizioni indotte artificialmente da sostanze allucinogene come la psilocina. L'unipatia è invece la condizione predominante nel resto del mondo animale. Gli insetti ne rappresentano l'esempio perfetto. La vespa non colpisce il bruco come un organismo esterno a lei, ma *unipaticamente*. Noi pensiamo che la vespa veda il bruco dall'altra parte della concavità della piega, come se fosse un organismo estraneo. Ma questa, direbbe Bergson, è solo la prospettiva unilaterale dell'intelligenza, che vede l'altro lato della piega, ma non la concavità che la unisce. La vespa non è intelligente e vede il bruco come una parte di sé stessa. La sua azione è infallibile perché ciò che è dall'altra parte della concavità della piega della stoffa, il bruco, fa parte della sua stessa stoffa. Vespa e bruco formano unipaticamente un tutt'Uno: un unico super-organismo. Propriamente la vespa non si muove dall'Uno-patia. Di conseguenza, nel suo caso, sarebbe improprio parlare di estasi, nel senso di un movimento di fuoriuscita dall'Io, in quanto non è mai arrivata all'Io.

L'estasi si pone a partire dall'Io. Rispetto all'unipatia, l'intelligenza dell'Io rappresenta un accecamento parziale, il risultato di una sconnessione. Non essendo più un tutt'uno con la natura, l'individuo intelligente procede per tentativi ed errori. Il problema dell'intersoggettività è sempre stato quello di non spiegare come sia possibile, per un soggetto originariamente sconnesso, riconnettersi ed entrare in contatto con gli altri. Certe interpretazioni dell'empatia, invece di mettere in discussione la originaria autosufficienza del soggetto, promettono di superare miracolosamente il suo isolamento e di portarlo immediatamente, con la rapidità di un *colpo di pistola*, in contatto con l'alterità. Invece Bergson osserva che per ritrovare un contatto con l'alterità occorre risalire faticosamente la china dell'intelligenza e ricongiungersi con una qualche forma di simpatia, alla ricerca di una connessione originaria alla base del soggetto stesso. Una forma di connessione che comporta un superamento *estatico* del soggetto. Quello che rimane poco chiaro è se questo percorso di superamento del soggetto sia possibile solo in un'unica direzione.

In questo contributo argomente che il movimento estatico di superamento dell'Io può essere compiuto in diverse direzioni. C'è l'estasi dionisiaca che

trascende l'Io in direzione di una fusione con il momento impersonale e unipatico della natura. Vi è l'estasi mistica che porta a una fusione con l'assoluto. Qualcosa di simile avviene ad es. in Schopenhauer, quando identifica l'Io con il principio d'individuazione. Tuttavia, una volta compiuto questo passo, Schopenhauer è poi costretto a pensare l'estasi dall'Io come un annullamento di tutte le forme possibili d'individuazione¹. In tal modo l'estasi dall'Io si traduce in un annullamento non solo dell'Io, ma di ogni forma di singolarità.

L'estasi di Schelling è profondamente diversa: lungi dal comportare l'annullamento della singolarità personale, in Schelling l'estasi diventa il centro propulsivo del processo di formazione (*Bildung*) della singolarità personale². Nello schema antropologico di Schelling, l'umano, al contrario delle altre forme viventi non è rappresentato dal cerchio, ma dall'ellisse: è quindi un essere eccentrico che, come l'ellisse, è dotato di due fuochi. L'estasi è il passaggio dal primo fuoco – il soggetto isolato, o Io prometeico – in direzione del secondo, rappresentato da una singolarità personale nuovamente aperta al mondo nel senso della *Weltoffenheit*.

La grande semplificazione che si è affermata alla fine del Novecento è stata quella di pensare che il superamento dell'Io possa avvenire solo in direzione di una filosofia dell'impersonale. Qui di seguito, esploro il percorso tracciato da Schelling nel superare l'Io verso la singolarità personale.

2. Dall'intuizione intellettuale all'estasi: il depotenziamento dell'idea

Nell'*Idealismo trascendentale*, il giovane Schelling, tenterà inutilmente di raggiungere l'Assoluto attraverso la scorciatoia dell'*intuizione intellettuale*. Si tratta di una soluzione fallimentare: Schelling prende male le misure e sbaglia clamorosamente il bersaglio perché parte dal punto sbagliato, l'Io. Un errore che consente a Hegel di criticare la sua filosofia come «sapere immediato», paragonando il modo di arrivare all'Assoluto tramite l'intuizione intellettuale a un «colpo di pistola». In realtà l'errore è ancora più radicale in quanto ciò

¹ Cfr. G. Cusinato, *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, con una *Introduzione* di M. Frings, Napoli 1999, Napoli 1999, 179-180.

² Sul concetto di estasi in Schelling mi limito a ricordare: H. Fuhrmans, *Erläuterung und Anmerkungen*, in: F. W. J. Schelling, *Initia Philosophiae Universae. Erlanger Vorlesungen WS 1820/21*, Bonn 1969, 175-268; X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 Voll., Paris 1970; Id., *Attualità di Schelling*, Milano 1974; C. Ciancio, *Reminescenza dell'originario ed estasi della ragione in Schelling*, «Annuario Filosofico», II, 1986, 97-117; J. F. Courtine, *Extase de la raison*, Paris 1990; L. Hühn, *Ekstasis: Überlegungen zu Schellings Spekulationen über die Grenze menschlichen Wissens*, in *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens*, hg. v. H. M. Baumgartner u.a., Stuttgart-Bad Cannstatt, 1993, 441-454; T. Leinkauf, *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition*, Münster 1998, 31-43; M. C. Challiol-Gillet, *Schelling, une philosophie de l'extase*, Paris 1998; G. Cusinato, *Person und Selbsttranszendenz. Ekstase und Epoché des Ego als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler*, Würzburg 2012.

che è originariamente separato, l'Io, non potrà mai incontrare, per quanti sforzi compia, l'Assoluto' e neppure (come si è già visto a proposito dell'empatia) l'altro.

È solo ad anni di distanza, con gli *Erlanger Vorträge* (1820/1821), che Schelling riformula il problema in modo corretto e si rende conto che il problema non è quello di come raggiungere l'Assoluto partendo dall'Io, bensì di come uscire al di fuori della prospettiva autoreferenziale dell'Io, perché partendo dall'Io non è possibile recuperare una connessione con il Tutto.

In ambito tedesco per lungo tempo ha prevalso la tesi di Beierwaltes secondo cui «il termine 'estasi' compare in Schelling al posto di 'intuizione intellettuale' ma significa la stessa cosa»³. Schulz e Theunissen di fatto li considerano termini simili, ma è chiaro che così facendo si confina l'ultimo Schelling all'interno d'una prospettiva idealistica, in cui s'interpreta il percorso di Schelling nel senso di una *Vollendung* (Schulz) o al massimo di una *Aufhebung* (Theunissen) dell'idealismo.⁴ Relativamente a Schulz si può notare che casomai è solo la *Filosofia negativa* a rappresentare una *Vollendung* dell'idealismo, mentre la *Filosofia positiva* – con la radicalità implicita in un concetto d'esperienza intesa come «*Freudigkeit der Existenz*» – è già oltre, anticipando tutto il movimento post-idealistico, a cominciare da Kierkegaard e Schopenhauer. Theunissen invece ipotizza un «superamento interno dell'idealismo» attraverso il concetto di *intellektuelle Anschauung*. E questo avverrebbe addirittura attraverso la categoria hegeliana della *Aufhebung*.

Molti di questi interrogativi si risolvono non appena si abbia la pazienza di ripercorre con precisione il percorso che porta Schelling a prendere le distanze, e poi a sostituire, il termine «intuizione intellettuale», un termine che dopo il 1821 viene definitivamente abbandonato, con quello di «estasi». Già nelle *Münchener Vorlesungen* Schelling rimane distaccato nei confronti del concetto d'intuizione intellettuale, e anzi tenta di ridimensionarne l'importanza relativamente alla *Filosofia dell'identità*. Quando poi Schelling critica Hegel osservando che sarebbe rimasto sul piano della *Filosofia dell'identità* del 1801, limitandosi a sistematizzarla e ad assolutizzarla, stabilisce, lui stesso, una connessione fra *Filosofia dell'identità*, intuizione intellettuale e hegelismo, rendendo impraticabile l'interpretazione di Theunissen.

L'aspetto decisivo è che i destini dell'intuizione intellettuale sono irreversibilmente legati a quelli dell'«idea»: l'intuizione intellettuale ha infatti per proprio oggetto esclusivamente l'idea come identità dell'universale e del particolare⁶. Il *depotenziamento* dell'idea finisce così, inevitabilmente, per

³ W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a. M., 1973, 250.

⁴ W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen 1955; M. Theunissen, *Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, «Philosophisches Jahrbuch», LXXXIII, 1976, 174-189.

⁵ Cfr. *SWX*, 147. *SW* = F. W. J. Schelling, *Sämmlische Werke*, Hg. K. F. A. Schelling, Stuttgart 1856-61.

⁶ Cfr. *SWV*, 131. Sul significato del concetto d'idea cfr. *SWVIII*, 288.

travolgere lo stesso concetto d'intuizione intellettuale⁷. Nel riconoscimento dell'*impotenza dell'idea*, l'estasi segna innanzitutto un allontanamento dall'idealismo, cioè da quella dottrina che assegna alla ragione e all'idea un potere *autofondativo*.

In questo processo di depotenziamento le idee cessano di rappresentare i paradigmi originari, tanto che lo stesso «mondo delle idee» non è più concepibile come «l'ultima parola della filosofia»⁸. Questo ridimensionamento emerge anche nella descrizione d'un Dio che si pone chiaramente al di là d'ogni ipotesi demiurgico-imitativa, e che anzi, a proposito della conciliazione di creazione e libertà, fa affermare a Schelling che «un'essenza in cui l'idea precede l'atto [...] è un'essenza che non può creare»⁹. A questa ipotesi se ne contrappone un'altra: «Consideriamo invece il ricorso alla facoltà creativa d'una Divinità da cui scaturiscano contemporaneamente gli oggetti reali e le loro idee. In questo caso è chiaro che il reale deve nascere contemporaneamente alla conformità allo scopo e la conformità allo scopo contemporaneamente al reale»¹⁰. Qui le idee non si trovano più sopra o al di fuori della natura, e neppure prima dell'atto creativo: esse compaiono *contemporaneamente* al reale, *cum rebus*. Tale natura dinamica viene approfondita nei *Weltalter*, dove gli stessi *Urbilder* non possono più esser intesi «come forme per così dire presenti [*vorhandene*] in modo compiuto, esistenti senza movimento e stabili, dal momento che sono idee proprio in quanto sono in un eterno divenire, in un movimento e in una generazione incessante»¹¹.

L'altro aspetto del depotenziamento riguarda la scissione fra idea e realtà. A questo proposito si può notare una trasformazione ancora più pronunciata. Se nel *System der gesammten Philosophie* del 1804, in contrasto con l'uso puramente regolativo di Kant, si affermava ancora che le idee non sarebbero *meri oggetti del pensiero* ma avrebbero realtà e «la filosofia come scienza della cosa in sé [diventa allora] necessariamente scienza delle idee»¹², nel 1842 si afferma risolutamente che «ciò che esiste è al di fuori dell'idea»¹³, tanto che «ciò che è partito dal puro pensiero prosegue solo nel puro pensiero e non può mai andare oltre le idee, mentre ciò che raggiunge il reale deve anche esser partito dal reale»¹⁴.

La sostituzione del concetto d'intuizione intellettuale con quello d'estasi non è allora una semplice sostituzione terminologica. Essa dà nuova sintesi e slancio ad una precisa direzione di pensiero: quella relativa ad una limitazione del potere oggettivante dell'Io. Tale direzione emerge già negli *Scritti giovanili*, dove

⁷G. Cusinato, *Oltre l'intuizione intellettuale. Estasi e ragion pura nell'ultimo Schelling*, «Filosofia e Teologia», III, 2000, 554-570; *Die Ekstase des Ichs und der Begriff der Idee im späten Schelling*, in *Das antike Denken in der Philosophie Schellings*, hg. v. R. Adolphi, J. Jantzen, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, 521-545.

⁸SW XI, 418. Tale processualità dell'idea non può però esser concepita sullo stesso piano della processualità del reale.

⁹SW II, 44.

¹⁰SW II, 45.

¹¹SW VIII, 290.

¹²SW VI, 185.

¹³SW XI, 571.

¹⁴SW XIII, 162.

ad es. l'«immediatezza dell'intuizione» è posta sì alla base della nostra conoscenza, ma questa non mira tanto a chiarire, quanto ad esserne illuminata, «come da una rivelazione»¹⁵. Ed è rintracciabile pure nella tesi della *Filosofia dell'identità* secondo cui la rappresentazione del sapere originario nell'intuizione intellettuale si rivela un compito infinito, che non compete al singolo individuo¹⁶.

3. Il colpo di pistola di Hegel

Secondo Hegel il sé, per trovare un confine e quindi per diventare reale, ha necessariamente bisogno di un riconoscimento¹⁷. Ma il motore della lotta per il riconoscimento sociale non è il desiderio della singolarità a cui pensa Schelling. Tale desiderio infatti in Schelling comporta il riconoscimento della non autosufficienza del sé, cioè il suo disconoscimento ontologico. Lo stesso rovesciamento implicito nella dialettica hegeliana del servo-padrone non corrisponde ancora a un effettivo superamento della logica del rafforzamento del soggetto in direzione del desiderio: il servo si rafforza fino a diventare padrone, ma non diventa singolarità desiderante. La dialettica del riconoscimento sociale non è infatti alimentata dal desiderio della singolarità.

Tuttavia va riconosciuto che la dialettica servo-padrone non è l'ultima parola di Hegel. In Hegel il desiderio entra in scena con la «coscienza infelice»¹⁸. Ed è qui che l'umano diventa cosciente della propria condizione. La fenomenologia della «coscienza infelice» rappresenta sicuramente un vittorioso superamento della staticità del sistema dell'Idealismo trascendentale del giovane Schelling: qui non c'è più l'illusione di raggiungere la libertà rapportandosi direttamente all'«Assoluto» con l'intuizione intellettuale, ma si riconosce lo sdoppiamento della coscienza umana di fronte all'infinito, e quindi la scissione irrisolvibile fra la mutevolezza e caducità della propria condizione finita e la speranza, irrealizzabile e senza compimento, di unirsi al trascendente. Scissione drammatica che porta appunto a configurare la coscienza umana in termini d'infelicità.

A ben guardare, la «coscienza infelice» rappresenta l'inevitabile punto di partenza, al pari dell'*inquietas cordis* di Agostino, per ogni analisi sulla condizione umana. Ma una volta arrivati all'autocoscienza, che cosa rappresenta

¹⁵ Cfr. SWI, 376.

¹⁶ Cfr. SWV, 280.

¹⁷ Per un approfondimento sul tema dell'*Anerkennung* in Hegel cfr. L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg, 1979; A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main, 1992; R. Pippin, *What is the Question for which Hegel's Theory of Recognition is the Answer?*, «European Journal of Philosophy», 8, 2 (2000), 155-172; I. Testa, *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel (1801-1806)*, Milano-Trieste, 2010.

¹⁸ Su riconoscimento e desiderio nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel cfr. F. Neuhaus, *Deducing Desire and Recognition in the Phenomenology of Spirit*, «Journal of the History of Philosophy», XXIV, 2, 1986, 243-62.

tale desiderio d'infinito per la coscienza finita o mutevole? Come si sviluppa la «fenomenologia del desiderio»? Per rispondere a tale domanda è utile estendere lo sguardo oltre le pagine della *Fenomenologia dello spirito*, fino a prendere in considerazione anche la risposta di Schelling alla famosa metafora del «colpo di pistola». Colpo micidiale, che infatti ammutolì Schelling per anni. Schelling si rianima solo rinunciando al concetto di «intuizione intellettuale» e sostituendolo con quello di «estasi». L'estasi è infatti la risposta di Schelling al colpo di pistola di Hegel.

4. «Fame di essere» come desiderio della singolarità

L'estasi, al contrario dell'intuizione intellettuale, non si sviluppa con la rapidità e la facilità di un colpo di pistola, ma segue un percorso tormentato simile a quello della «coscienza infelice», e nei fatti ne è l'esito più riuscito: tale infelicità, tale insoddisfazione spinge l'umano a prendere le distanze da sé stesso, a esistere nel trascendersi. È Schelling stesso a insistere su questa coincidenza fra «estasi» ed «esistenza»: l'estasi è una nuova forma dell'esistenza, un esistere nel venir posti fuori dal sé: «è un esser-posti-fuori, un esser-esposti, uno stare fuori, come espresso dal latino *exstare*»¹⁹. E quando questa possibilità di trascendersi viene meno, allora è tutta l'esistenza della singolarità a entrare in crisi e a implodere su sé stessa. Confrontarsi con il problema posto dalla scissione della coscienza infelice di Hegel significa, per Schelling, uscire dalla coscienza vana del sé che ha usurpato il punto di partenza e ripartire dal problema del desiderio della singolarità. In tal modo, Schelling reinterpreta il tema hegeliano della coscienza infelice nel senso d'una inquietudine del desiderio che porta all'atto dell'estasi dall'Io. In tal modo l'estasi riprende il tema posto da Hegel con la «coscienza infelice».

Il terreno era già stato preparato dallo *Scritto sulla libertà*, ma è solo negli anni successivi, a partire dalle *Conferenze di Erlangen*, che Schelling arriva a descrivere concretamente il processo che porta dalla lotta per il riconoscimento alla coscienza infelice e da qui all'atto estatico che inaugura la persona: il processo d'individuazione della persona prende forma solo nell'esercizio dell'*exstasis*, cioè solo nel porsi al di fuori della prospettiva autoreferenziale del soggetto erettivo e passando a quella del desiderio della singolarità. Attraverso il movimento estatico viene trasformato anche il senso dell'alterità: questa non è più funzionale al proprio riconoscimento, cioè al puntellamento del sé, ma all'essere sradicati dal sé per originare qualcosa oltre sé stessi. In tal modo, l'alterità, che agisce nell'estasi, non è più l'alterità da cui ottenere il riconoscimento di ciò che si è, ma quella che aiuta a uscire dalla propria intrascendenza.

Lo sforzo che sorregge questa estasi non è la *volontà* del soggetto: è piuttosto quella originaria *Sehnsucht* che spinge la personalità al di fuori dell'abisso senza fondamento (*Ungrund*). Ma affinché essa sorga, deve essere già data l'esperienza

¹⁹ Cfr. *SW*XII, 56.

di un «vuoto interiore» (*innere Leere*)²⁰. Un movimento propulsivo che scardina la «fenomenologia dello spirito» di Hegel, trasformandola in una «fenomenologia del desiderio». In Schelling, lo spirito non è più infatti idea che ritorna a sé stessa, ma il desiderio stesso che Hegel aveva colto nella «coscienza infelice»: «l'essenza più profonda dello spirito è perciò mania, brama, piacere». Lo spirito non fa più parte delle metafisiche del *nous poietikos*, ma diventa desiderio inteso come «fame di essere» (*Hunger nach Sein*). Una fame diversa da quella dello stomaco, in quanto «ogni soddisfacimento gli dà solo nuova forza, cioè una fame ancora più acuta»²¹. In tal modo, l'appetito spirituale dimostra di seguire una logica opposta dall'appetito organico proprio perché non si riempie, ma al contrario si rivela insaziabile.

La catastrofe antropologica, «l'inizio del peccato» di cui parla Schelling, consiste nel sostituire la «fame di essere» – cioè il desiderio della singolarità – con la «fame dell'egoismo» (*Hunger der Selbstsucht*). Questa nutre «l'umano che passa dal vero essere al non essere» e vuole porre sé stesso al centro di tutto «per diventare egli stesso fondamento creatore». Anche la «fame dell'egoismo» diventerà sempre più acuta – assumendo su di sé la caratteristica antropologica dell'insaziabilità – ma fino a distruggersi: «di qui sorge la fame dell'egoismo, che quanto più si separa dal tutto e dall'unità, tanto più si fa bisognosa, povera, ma appunto per questo più avida, famelica e velenosa»²².

L'estasi per Schelling è quindi il movimento che salva dall'*usurpazione egotica*, cioè da quello sviluppo abnorme e adiposo con cui l'Io occlude l'esistenza umana. Dove con «egotismo» intendo una forma eccessiva e violenta di amore verso sé stessi, quindi non il legittimo e positivo amore verso sé stessi, ma quella sua forma degenerata che Platone identifica con «il maggiore di tutti i mali e l'origine di tutti gli errori»²³. È l'Io, chiuso nella propria autoreferenzialità, il macigno che va rimosso dal centro dell'esistenza umana perché, con la propria adiposità, ne occlude la fonte generativa.

5. Estasi come *Selbstaufgegebenheit*

Introducendo il concetto di estasi, la prospettiva di Schelling muta radicalmente. Negli *Erlanger Vorträge* viene sì ripetuta la problematica dei *Weltalter*, ma quando viene posta la domanda: «come possiamo accorgerci di quell'eterna libertà, come possiamo sapere quel movimento?»²⁴, si delinea una nuova direzione. Il problema non è più quello di recuperare un rapporto immediato dell'Io con l'Assoluto nel presente (intuizione intellettuale) o nel

²⁰ SW VIII, 233.

²¹ SW VII, 466.

²² SW VII, 390.

²³ Su questo passo di Platone cfr. G. Cusinato, *Periagoge*, Verona 2017, 330-331.

²⁴ SW IX, 221; tr. it. 206. Per gli *Erlanger Vorträge* indico anche la pag. della traduzione italiana a cura di L. Pareyson (F. W. J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Torino 1990) anche se la traduzione verrà talvolta parzialmente modificata.

passato (prevalenza dell'*anamnesis* e mito del ritorno all'unità originaria, come avveniva ancora nei *Weltalter*), ma di smentire le infatuazioni di un Io che si crede ancora soggetto sovrano e autosufficiente, e di partire piuttosto dalla «fame di essere» della singolarità.

Non si tratta di ricercare l'apertura al divino nella mediatezza del passato o del futuro, piuttosto che nell'immediatezza del presente, quanto di uscire dalla filosofia del soggetto attraverso il desiderio, cioè la fame di essere della singolarità. Se i *Weltalter* giravano attorno a una reminiscenza originaria, sbiaditasi e riposante nel profondo dell'anima umana, negli *Erlanger Vorträge* questa tesi è solo il punto di partenza dell'argomentazione, non quello di arrivo. Il fatto che l'uomo cerchi l'*eterna libertà* spinge Schelling a supporre che nell'uomo ci sia un qualche *Wissen* dell'assoluto, ma ora la domanda basilare diviene: perché c'è solo una «mera imitazione ideale» e non piuttosto un vero atto creativo? Certo, nell'uomo agisce anche un principio egoistico-inibitore in base al quale il *Wissen* si limita «alla mera ripetizione ideale del processo»²⁵, eppure questo non può essere tutto, e il *Wissen* non può risolversi in una ipotetica contemplazione originaria del *kosmos noetos*. Come può cioè l'*eterna libertà*, che in quanto tale non è mai oggettivabile, diventare *oggetto* del sapere umano?

A causa di queste difficoltà, negli *Erlanger Vorträge* si profilano in tutta la loro drammaticità i limiti del pensiero oggettivante. Qual è il sapere che può rapportarsi alla libertà? Non di certo il sapere che si risolve nella semplice ripetizione ideale della *Wissenschaft* originaria, quel sapere che nei *Weltalter* veniva ancora designato col termine di «*Mitwissenschaft*». Si tratta piuttosto d'un sapere che è generazione e creazione al tempo stesso, e che negli *Erlanger Vorträge* viene per questo chiamato platonicamente «*Weisheit*»: «sapienza è ancor più che sapere, è il sapere efficiente, è il sapere attivo e vivente»²⁶.

Se negli *Scritti giovanili* l'obiettivo di Schelling era quello di superare la *ursprüngliche Trennung* con l'intuizione²⁷, ora il problema diventa quello di determinare una nuova *Trennung* nei confronti di tutte le *false unità*, dal momento che dopo la *falsa estasi* l'unità originaria è andata irrimediabilmente persa²⁸. Ora è chiaro che il pensiero oggettivante «vuol sapere e percepire l'eterna libertà, in quanto libertà ma, nell'atto stesso che ne fa un oggetto, essa gli si trasforma sotto le sue mani in illibertà»²⁹. Di conseguenza, è necessaria una *Trennung* dall'Io egotico³⁰, che viene a configurarsi come un vero e proprio atto *morale* nel senso della nescienza socratica, l'unica in grado di far spazio all'assoluto, perché l'assoluto «c'è solo nella misura in cui non ne faccio un oggetto, cioè nella misura in cui non so, mi spoglio del sapere»³¹. Cercando d'oggettivare l'eterna realtà, l'uomo cade in contraddizione, in un circolo vizioso: sorge nell'interiorità umana

²⁵ SWIX, 225; tr. it. 209.

²⁶ SWIX, 223; tr. it. 208.

²⁷ Cfr. SWII, 14.

²⁸ Cfr. SWX, 186.

²⁹ SWIX, 230; tr. it. 213.

³⁰ Cfr. Fuhrmanns, cit., 212.

³¹ SWIX, 229; tr. it. 212.

un tormento (*Umtrieb*), un moto rotatorio, «stato dell'incertezza più atroce, dell'eterna inquietudine»³². Qui si descrive la *Krisis* della volontà di sapere, la sua *acme*³³, ma questa crisi è, negli *Erlanger Vorträge*, solo l'inizio del processo, è da intendere come la rottura della *falsa unità* fra l'Io e l'assoluto.

È a questo punto nevralgico che Schelling introduce per la prima volta il concetto d'estasi³⁴, mettendo definitivamente da parte il termine ormai obsoleto di «intuizione intellettuale». A proposito dell'atto di apertura all'assoluto, Schelling osserva che venne chiamato

intuizione perché si riteneva che nell'intuire [*Anschau*en] o meglio (dal momento che questa parola si è logorata) nel contemplare [*Schau*en] il soggetto si perda, sia posto fuori di sé: intuizione *intellettuale* per chiarire che qui il soggetto non è perso nell'intuizione sensibile, in un oggetto reale, ma che sospendendo sé stesso è perso in ciò che non può essere in alcun modo oggetto. Già per il fatto che questa espressione necessita un chiarimento è meglio metterla completamente da parte. Piuttosto per designare quella situazione, si potrebbe usare il termine d'estasi³⁵.

L'*intuizione intellettuale* risulta un'espressione duplicemente inappropriata. Una prima volta in quanto designa con l'*intuizione* l'atto di porsi al di fuori del soggetto, mentre è proprio con l'intuizione cartesiana che si ha il massimo rafforzamento del soggetto e della capacità di oggettivare la realtà in atomi chiari e distinti. Una seconda volta in quanto indica con *intellettuale* l'ambito del sovrasensibile, quando è stata proprio la fede in un sovrasensibile intellettuale che ha fatto perdere alla metafisica ogni contatto con l'empirismo. L'intuizione intellettuale rischia in tal modo d'essere essa stessa l'artefice della falsa unità, in quanto di fatto essa rimane imprigionata nei confini dell'oggettivabile, dell'universale, del necessario.

È interessante notare come l'estasi sia ad un contempo un *essere posti* e un *autoporsi* al di fuori di sé, una *Unterwerfung* e una *Selbstaufgegebenheit*. L'Io può trattare l'altro da sé solo come oggetto, e quindi non riesce mai a incontrarlo: «il suo posto è quello d'essere soggetto. Ma rispetto al soggetto assoluto non può essere soggetto, giacché quel soggetto assoluto non può comportarsi come oggetto. Deve dunque abbandonare il proprio *luogo*, *dev'essere posto fuori di sé*»³⁶. L'Io dev'essere sottomesso per far emergere in questa sottomissione un 'Io' che rinuncia ad essere soggetto e che nell'estasi si pone al di fuori di sé. «Solo in questa autosospensione [*Selbstaufgegebenheit*], autosospensione che troviamo anche nella *meraviglia*, il soggetto assoluto può sorgere [*aufgehen*] in lui»³⁷.

³² SWIX, 231; tr. it. 214.

³³ Cfr. SWIX, 231; tr. it. 214.

³⁴ All'inizio degli *Erlanger Vorträge* Schelling utilizza il termine *Ekstase*, alla fine quello di *Ekstasis*. Prima il termine non compare con questo significato, anche se la tematica che sottende era già stata in vario modo preparata.

³⁵ SWIX, 229; tr. it. 212. Cfr. anche Schelling, *Initia*, cit., 39.

³⁶ Corsivo mio. SWIX, 229; tr. it. 213.

³⁷ SWIX, 229; tr. it. 213.

Il tema della «*Unterwerfung des Ich*»³⁸ fa parte della 'preistoria' dell'estasi, di quel processo di limitazione dell'Io che aveva condotto Schelling ad una esplicita contrapposizione a Fichte: «proprio questa *Unterwerfung* è secondo la dottrina fichtiana la cosa peggiore»³⁹. Eppure, ignorando il problema d'una sottomissione dell'ego, si rischia di considerare la natura una semplice terra di conquista da parte della volontà umana, quasi che «le forze naturali esistessero solo per essere sottomesse ai fini umani»⁴⁰.

Tuttavia, l'*Unterwerfung* con cui dovrà fare infine i conti l'estasi nei confronti del puro esistente è cosa ben diversa dalla *Unterwerfung* che esercita l'estasi stessa nei confronti dell'egocentrismo. Quest'ultima implica un subire l'azione, una costrizione esterna, una *Herabsetzung* laddove il termine degli *Erlanger Vorträge*, la *Selbstaufgegebenheit*, esprime un senso attivo. Questa duplicità (anche in questo senso l'estasi è una *vox anceps*) sottintende una differenza di punti di vista: ciò che risulta una imposizione all'ego appare all'io un atto liberatorio e attivo. *In realtà, è l'Io che si autospende ma per far questo deve sottomettere un ego che da solo non può arrivare al ritegno*. L'estasi implica un atto di ritegno, d'umiltà, di rinuncia alla volontà di potenza, è *Selbstaufgegebenheit*, cioè l'atto con cui l'Io abbandona volontariamente l'ego, come centro del pensiero oggettivante, attratto da un nuovo *luogo*. Qui Schelling compie un passo che anticipa il concetto di *Demut* in Scheler e di *Gelassenheit* in Heidegger⁴¹.

È a questo punto che il tentativo di correggere l'intuizione intellettuale nel presente con la rammemorazione collassa esplicitamente su sé stessa: non si tratta più di ripetere – nel ricordo (quindi nel passato piuttosto che nel presente) – un atto originario partendo dall'Io, quanto, al contrario, di spezzare senza reticenze il legame fra ricordo, intuizione e oggettivazione. Non c'è alcun passaggio dall'Io all'assoluto: né nel presente, né nel passato, né nel futuro.

6. Estasi ed usurpazione dell'Io

Senza l'estasi ci si riferisce all'assoluto attraverso una *falsa unità*: l'Io occupa il «luogo» stesso eletto a manifestazione dell'assoluto e troneggiando su di esso si rapporta al resto del mondo come il soggetto all'oggetto, ma poi non riuscendo a cogliere nessun accenno di vita in direzione dell'assoluto diventava lo spettatore passivo, anzi il *müßige Zuschauer* dei luoghi comuni sull'assoluto: quelli generati dalla psiche d'un inconscio collettivo bisognoso di certezze e rassicurazioni pagane, poi abilmente ammantate dalla parvenza d'oggettività delle idee astratte. Con l'estasi si passa dalla contemplazione egocentrica all'azione d'un Io che

³⁸ Cfr. SWV, 113.

³⁹ SWVII, 109.

⁴⁰ Cfr. SWVII, 110.

⁴¹ Sulla tematica schellinghiana della *Demuth* e della *Gelassenheit* cfr. SWVIII, 286. Sul rapporto fra Schelling e Scheler, e in particolare sulla relazione fra estasi e umiltà, cfr. G. Cusinato, *Katharsis, cit.*; su Schelling e Heidegger, relativamente all'estasi, cfr. R. Ohashi, *Ekstase und Gelassenheit. Zu Schelling und Heidegger*, München 1975.

si fa persona. Negli *Erlanger Vorträge* il *Wissen* diventa *wirkendes Wissen*, così come la *Mitwissenschaft* – che nei *Weltalter* rimaneva ancora legata all'idea della rammemorazione, del *Wiederbewußtwerden*⁴² – diventa *conscientia*⁴³.

Quest'aspirazione si rivela una lotta impari, o per lo meno molto ardua, in quanto osteggiata dalla potenza dell'Io che preme in continuazione per riappropriarsi di quel luogo centrale da cui viene scacciato dall'estasi, e da cui poteva dominare e isolare tutta la coscienza. La *falsa unità* era stata ottenuta cercando di ricordare l'assoluto dall'esterno, dall'Io. Grazie all'estasi, il centro della coscienza umana viene liberato dall'Io usurpatore. Il sapere si svela come un'attività non più necessariamente soggettiva in quanto «non già il mio sapere si trasforma [da solo], bensì viene formato; la sua forma non è, di volta in volta, che il riflesso (il *capovolgimento*, e quindi la riflessione) della forma presente nell'eterna libertà»⁴⁴, il che significa che io appercepisco una «forma» grazie al suo riflesso in me, cioè alla trasformazione del mio *Wissen* a contatto con quello assoluto; in altre parole: «Noi non siamo meri spettatori inattivi, bensì noi stessi siamo compresi in una continua trasformazione fino a raggiungere la forma della conoscenza adeguata»⁴⁵.

Dal punto di vista dell'Io ci sono solo idee, eterne e immutabili, visioni intellettuali da ripetere, esso nella sua «vita contemplativa» non ha accesso ad una qualche forma di «partecipazione» e deve invece ingegnarsi a ripetere qualcosa che non ha mai esperito direttamente: gira attorno all'ambito inoggettivabile senza potervi entrare dentro; tutta la «scienza contemplativa» parte da un'insufficienza, da una debolezza: dalla mancanza d'un contatto originario. Tutta la «filosofia negativa» è perfettamente coerente dal punto di vista dell'Io: è l'ossessiva riproduzione di qualcosa che s'è avuta e che ora non si ha più, o addirittura che non s'è mai stati in grado di raggiungere. Fino a quando il centro rimane usurpato e occupato dall'Io, esso è incapace di riflettere l'assoluto, e si limita invece a diffonderne una *oscura reminiscenza*. Il vero problema non è quello di far riaffiorare una contemplazione originaria, celata nell'anamnesi, quanto piuttosto di liberare il centro dell'uomo dalla presenza usurpatrice dell'Io, affinché tale «luogo» possa farsi nuovamente terreno per la manifestazione dell'assoluto. Si tratta d'invertire i ruoli: il sapere umano, più che trovare, si lascia trovare affidandosi ad una libera decisione divina, ad un'azione salvifica che sfugge completamente al suo potere e che non ha più nulla di stabile e di necessario.

Finalmente attraverso l'*Ekstase* l'Io viene messo fra parentesi e il luogo centrale, liberato dal suo dominio, si rivela l'apertura in cui l'assoluto può manifestarsi. Qui si descrive l'atto catartico che segna il superamento della *Filosofia negativa* e contemporaneamente la nascita della *Filosofia positiva*. Ma tale manifestazione ammutolisce la ragione e infatti la *Filosofia positiva* deve

⁴² Cfr. *SW* VIII, 200-201.

⁴³ Cfr. *SW* IX, 221; tr. it. 206.

⁴⁴ *SW* IX, 234; tr. it. 216.

⁴⁵ *SW* IX, 234; tr. it. 216.

lasciar ogni speranza e distinguersi dalla teosofia, in quanto ora non è più possibile, attraverso un'estasi contraria, ritornare nuovamente al *Centrum*⁴⁶. Nei confronti di questa ipotesi teosofica, Schelling obietta decisamente: «Se loro fossero realmente nel Centro, allora dovrebbero tacere, e invece in pari tempo vogliono parlare, esternarsi e pronunciarsi per quelli che sono fuori dal Centro. In questo consiste la contraddizione del teosofismo»⁴⁷. Lo stupore della ragione non è quindi il via libera al misticismo e alla teosofia, ma al contrario il riconoscimento che questa strada risulta impercorribile.

Vi è tuttavia un aspetto che rimane irrisolto. Negli *Erlanger Vorträge* il passaggio verso l'assoluto come libertà è ancora concepito attraverso un ponimento 'indiretto' dell'Io: «Io *pongo* il soggetto assoluto attraverso il mio *Nichtwissen*»⁴⁸. Ora se il *Wissen* non può porre il soggetto assoluto il corto circuito di un sapere autofondativo non può certo essere ingenuamente eluso sostituendolo semplicemente con un *Nichtwissen*. Tuttavia, qualche dubbio deve pur esser stato presente anche in Schelling se, nella pagina successiva, sente la necessità di sottolineare che in ogni caso tale soggetto assoluto non è creato dall'Io: questo «è posto» non può essere inteso «come se il pensiero precedesse e ponesse il soggetto assoluto, ma compaiono nello stesso identico atto, nella stessa decisione»⁴⁹.

7. L'Estasi nello Schelling di Berlino

Se a Erlangen il concetto di *Selbstgegebenheit* ha ancora la velleità di catturare Dio attraverso il *Nichtwissen*, a Berlino questa possibilità viene esplicitamente negata. L'errore di Erlangen fu quello di pensare che questa tappa invece di essere il punto di passaggio dalla *Filosofia negativa* a quella *positiva*, esaurisse il problema e permettesse di raggiungere già Dio come libertà, sebbene in negativo, senza accorgersi di riproporre invece solo la preistoria spinoziana del divino: il Dio come necessità, *il Dio nel concetto*.

Il percorso non è però del tutto rettilineo. Nella XXIV Lezione della *Darstellung der reinrationalen Philosophie* Schelling, descrivendo la crisi della vita contemplativa, parla di un cercare «*im Aufgeben der Selbstheit*»⁵⁰, un concetto che sembra ricordare la *Selbstaufgegebenheit* dell'Io degli *Erlanger Vorträge*. Questa crisi deriva dal fatto che il processo di purificazione non ha funzionato correttamente: l'Io invece di liberarsi dalla «vanità dell'esistenza»⁵¹, espressione della volontà soggettiva, rovescia l'annichilazione su tutto ciò che circonda il soggetto, per giungere infine a Dio stesso. Inoltre, nel passo nevralgico in cui Schelling annuncia il passaggio dalla *Filosofia negativa* a quella positiva, si sostiene

⁴⁶ Cfr. SWX, 186.

⁴⁷ SWX, 187.

⁴⁸ SWIX, 233.

⁴⁹ SWIX, 237.

⁵⁰ SWXI, 556.

⁵¹ SWXI, 566.

che deve essere proprio un *Wille* a dare il segnale dell'*Umkehrung* e quindi del passaggio alla *Filosofia positiva*⁵². Perché Schelling in questo momento decisivo dell'ultima crisi sente il bisogno di chiamare in causa proprio la volontà? È dunque vero che Schelling rimane, nonostante tutto, all'interno della metafisica del soggetto?

Se si tenta di ricondurre l'elaborazione di Berlino entro i limiti degli *Erlanger Vorträge* questa impressione risulta ulteriormente rafforzata. Ma il risultato cambia radicalmente se si tenta all'opposto di comprendere gli *Erlanger Vorträge* dal punto di vista guadagnato a Berlino. L'estasi della ragione a Berlino urta contro un qualcosa di positivo che, proprio in quanto non è posto e previsto dal soggetto, lo colpisce suscitando stupore. La connessione al *Nichtwissen* autoreferenziale e all'anamnesi viene qui completamente messa in ombra dallo stupore nei confronti *des Unvordenklichen*⁵³.

A Berlino il grandioso tema dell'estasi della ragione viene ripensato su scala cosmica come *imitazione* di una rivoluzione precedente l'uomo stesso. Per descrivere tale evento, Schelling è costretto a uscire al di fuori di quella che ho proposto di chiamare *ontologia del possibile*⁵⁴: è il rovesciamento del rapporto fra il possibile e il reale a delineare il nuovo contesto dell'estasi di Berlino nei confronti dell'estasi di Erlangen. Un atto libero non può avere dietro di sé una potenza che lo predetermina: Dio come atto libero non è la conseguenza di una potenza o di una possibilità già prestabilita; non è la logica conseguenza di un inizio, di un fondamento o di una essenza: nella misura in cui lo fosse, tornerebbe ad essere automaticamente il Dio circoscritto nel concetto. Proprio per questo, alla fine dell'ultima crisi della ragione il *Grund* si svela per quello che è: non un *Grund*, ma per l'appunto un *Abgrund*.

L'*Abgrund* va ripensato in modo più radicale: Dio non s'innalza dal proprio *Abgrund* come sua realizzazione e compimento, in tal caso l'abisso ritornerebbe ad essere solidamente *Grund*. Dio s'innalza dall'abisso ma innalzandosi dimostra di non poggiare su di esso. Così facendo, si separa e smaschera il *Grund* come *Abgrund*. In tale rovesciamento è al contrario l'*Abgrund* che scopre di avere un *Grund* in Dio, nella misura in cui nella seconda creazione diventa il terreno per la realizzazione della volontà dello *Herr des Seyns*.

Il processo di *Reinigung*, la *Unterwerfung*, lo *Aufgeben der Selbstheit*, non si rovescia in una doppia negazione dialettica, in un *Nichtwissen* capace di porre surrettiziamente l'eterna libertà, ma rimane correttamente nel contesto dell'ultima crisi: quella che, caratterizzando l'apice della *Filosofia negativa*, pone la ragione di fronte ai limiti del possibile e dell'idea. In tal modo, la *Filosofia negativa* «mira alla distruzione dell'idea (così come la critica di Kant all'umiliazione della ragione) ovvero al risultato secondo cui il vero essente è solo quello che si trova al di fuori dell'idea, non è l'idea ma è più dell'idea»⁵⁵. Nella *Filosofia della*

⁵² Cfr. SWII, 1, 566.

⁵³ Cfr. L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino, 1995, 399.

⁵⁴ Cfr. G. Cusinato, *Katharsis*, cit., 361-365.

⁵⁵ SWXI, 566.

rivelazione la ragione non fonda, come a Erlangen, il positivo, ma *verstummt* di fronte ad esso, viene colpita, colta da vertigine, perché si rende conto che il positivo è oltre l'idea⁵⁶. Il problema dell'estasi diventa quello del «rovesciamento di un principio rovescio»: l'uomo, ponendosi al posto di Dio, ha risvegliato quel principio rovescio, ha posto il mondo fuori di Dio, «*extra Deum gesetzt*» e lo ha nominato suo mondo⁵⁷. Ma questo principio che porta l'uomo ad assolutizzare sé stesso, a diventare *Herr des Seyns* «è il vero principio della morte»⁵⁸ che ha come conseguenza l'annullamento di tutto.

8. Prometeo e l'«*Eitelkeit des Daseyns*»

Alla domanda: «chi è che dà il segnale di avvio dell'*Umkehrung*?», posta nel momento decisivo del passaggio dalla *Filosofia negativa* a quella *positiva*, Schelling risponde affermando che deve essere dunque un *Wille*⁵⁹. Come interpretare questo *Wille* nelle cui mani è rimesso il destino dell'ultima crisi?

Il primo tentativo dell'Adamo rinato è senza dubbio quello di ritornare al paradiso terrestre attraverso un'autoredenzione resa possibile dalla scienza, ma questo *Wille* per Schelling è destinato al naufragio. La scienza è un dono di Prometeo, ma tale dono ha in sé una volontà di potenza originaria di dominio che spinge l'uomo a diventare *Herr der Welt*. Ma divenendo *Herr der Welt*, l'uomo non potrà mai cercare Dio come *Herr des Seyns*. La scienza che Prometeo ha regalato all'uomo, il progetto della modernità, può liberare l'uomo dal bisogno materiale, può consentirgli di vincere nella lotta per la sopravvivenza, ma non può liberare l'uomo da sé stesso. Al contrario, gli infonde la pericolosa illusione di una *Selbsterlösung*.

Nelle lezioni XXII e XXIII della *Darstellung*, Schelling descrive il processo di disillusione dell'uomo di fronte ai risultati di quest'opera: l'uomo si illude di ritornare al paradiso terrestre attraverso le istituzioni, lo stato, la legge, ma poi si rende conto che questi non bastano a renderlo felice e a dare un senso alla propria vita perché sono rappresentanti *des Allgemeinen e des Unpersönlichen*. I toni sono chiaramente antihegeliani. Proprio facendo l'esperienza che la cosa per lui più insopportabile è «l'essere sottoposto ad una forza impersonale»⁶⁰, «si rende conto che la legge si trasforma per lui in morte», che essa «è incapace di dargli un cuore»⁶¹. Ed è proprio questa «serietà della legge che impedisce di raggiungere la *gioiosità* dell'esistenza»⁶².

Il risultato è che l'Io «inizia a comprendere il nulla, il disvalore» dell'operare della propria *Eitelkeit*, scopre che l'agire prometeico non può renderlo veramente

⁵⁶ Cfr. SW XIII, 161.

⁵⁷ Cfr. SW XIII, 352.

⁵⁸ SW XIII, 351.

⁵⁹ Cfr. SW XI, 565.

⁶⁰ SW XI, 554.

⁶¹ SW XI, 555.

⁶² SW XI, 555-556.

libero e felice. È un punto di svolta in cui l'Io ha la possibilità «di rinunciare [*aufzugeben*] a sé come soggetto attivo»⁶³. Pertanto, la liberazione consiste in un atto di ritegno, nella *Selbstaufgegebenheit* da questa forma di attivismo scandita dai tre famosi stadi della mistica, dell'arte e della scienza contemplativa, fino a quella che viene descritta come l'ultima crisi e il punto di passaggio alla *Filosofia positiva*.

9. Persona come *Umkehrung* dell'*Unwille*

Già nello *Scritto sulla libertà* e in quello su *Samotraccia*, Schelling fa sorgere l'impressione che con il termine *Wille* intenda cose fra loro diverse. Gradualmente emerge un progressivo ripensamento della volontà del soggetto: dal *Wille* alla *Sehnsucht* per arrivare infine alla *Liebe*. Ma qual è il 'soggetto' che compie il percorso di questa *Umkehrung* del *Wille*?

Proviamo a seguire un passaggio centrale della XXIV lezione della *Darstellung*: in poche pagine vengono descritti i vari momenti che portano a rovesciare e annichilire l'egocentrismo per poter far spazio al centro personale: *a*) l'ultima crisi abbandona l'Io della vita contemplativa, pone l'Io usurpatore fuori dal centro, dimostra che questo Io egocentrico non è *Grund* dell'essere umano, ma solo *Abgrund*; *b*) solo ora l'uomo si rende conto della rottura consumata nei confronti di Dio e cerca affannosamente una riconciliazione, riconosce l'ostacolo che lo separa da Dio e rimane vittima del tormento fino a che non riesce a riconciliarsi; *c*) in preda a questa crisi, l'uomo vuole Dio stesso, ma ora non è più l'Io che può attribuirsi il compito prometeico di raggiungerlo: vuole Dio, ma da solo non può ottenerlo. La novità è che non può più ottenerlo nemmeno in 'negativo', attraverso una semplice *Selbstaufgegebenheit* della propria volontà (come a Erlangen): si determina allora una *Umkehrung* in quanto è solo Dio stesso che può venirgli liberamente incontro; *d*) tale Dio che viene incontro non è il Dio come causa finale, ma il Dio come *Herr des Seyns*; *e*) infine l'ultimo passaggio: il Dio che viene incontro non può essere trovato dall'Io, ma solo da un centro che abbia già compiuto in se stesso questa *Umkehrung*. Il Dio che viene incontro è Dio come persona e può essere cercato nella giusta maniera solo da una persona – è il passo decisivo: solo «*Person sucht Person*» – mentre l'Io può arrivare a cercare solo il Dio che è nel concetto, il Dio come causa finale. È dunque questo il senso di tutta la vita contemplativa: l'*Umkehrung* che porta dal generale al personale⁶⁴. Se si considerano nel complesso i passaggi di questa *Umkehrung*, ne deriva che il superamento dell'Io è solo il primo momento kathartico negativo a cui deve seguire però la comparsa positiva della persona, e questo in parallelo al passaggio dalla *Filosofia negativa* a quella *positiva*.

Il fraintendimento da evitare è allora innanzitutto proprio la lettura schopenhaueriana che rimane completamente assorbita nella prima fase

⁶³ SW XI, 556.

⁶⁴ Cfr. SW XI, 566.

kathartica: in Schelling, l'estasi non termina nel nulla ma, andando oltre le tre catarsi, è un porsi fuori dall'Io per imitare l'*Umkehrung* già compiuta per sempre da Dio stesso; è un porsi al di fuori dell'egocentrismo per raggiungere la libertà come *centro personale*. Il processo di purificazione estatico, non poggiando sull'Io, non viene assolutizzato, non ha un esito autodistruttivo, ma rappresenta solo la condizione negativa per un accrescimento esistenziale che ha come riferimento positivo l'emergere del centro personale.

Il senso della *Selbstaufgegebenheit* dell'Io è quello di annullare sé stesso come egotismo, ma appunto per diventare persona. E mentre l'Io di Erlangen, sebbene a partire dal *Nichtwissen*, vuole ancora Dio, nel senso di ricondurlo a sé, di oggettivarlo, con il risultato di purificarlo nel senso di nientificarlo, la persona, al contrario, purifica e annulla il proprio egocentrismo. Solo questo consente di trasformare radicalmente l'atteggiamento, passando dal *volere* Dio al *cercare* Dio. Ciò che dà il segnale è pertanto il «ritegno della volontà», proprio della singolarità personale, e non la volontà dell'uomo prometeico.

Tutto viene a ruotare attorno al concetto di persona. Che cos'è dunque per Schelling la personalità? Si tratta di una questione decisiva per capire quella frase centrale della lezione XXIV della *Darstellung*, in cui si dice che solo la persona può cercare la persona. La grandezza di Schelling consiste nell'aver intuito che la persona è l'*Umkehrung* stessa. La fenomenologia concreta della persona ruota in Schelling attorno al concetto di «*Charakter*» come apriori dinamico, come «*Schicksal*» dell'uomo, eppure in Schelling la personalità implica in primo luogo un riferimento a Dio: è l'estensione all'uomo di quella *Umkehrung* compiuta da Dio per realizzarsi come *Herr des Seyns*. Lo smascheramento in Dio e poi nell'uomo del *Grund* come *Abgrund* e il suo rovesciamento da *Herr* a *Untergeordnetes* rinvia al problema centrale del rapporto fra *Unwille* e personalità: Dio nel mondo che è caduto non agisce come *Wille* bensì, a ben vedere, solo come *Unwille*, il che significa che, per ritornare ad essere *Herr des Seyns* nel mondo, Dio come Padre ha bisogno di una figura intermedia: il Figlio.

Ma non è intenzione di Schelling sostituire la filosofia con la fede: tali termini vanno compresi in senso filosofico. Il Figlio rappresenta il rovesciamento dell'*Unwille* che è nel mondo, il *non non fiat*, e in tal modo diventa la fonte dell'essere personale. L'essenza della persona è quella d'incarnare in sé e negli altri l'*esempio* di tale *Umkehrung*: la persona è un *umgekehrtes Ich* come la volontà della persona è un *umgekehrter Wille*.

Anche in questo caso per seguire Schelling è necessario porsi al di fuori degli orizzonti dell'ontologia del possibile. Il volere dell'Io soggettivo deve necessariamente partire da una *Potenz* che non è ancora *Actus*, ma mancanza: un *Seynkönnendes* che pretende di realizzarsi, riempiendo la propria insufficienza attraverso l'assimilazione a sé del diverso da sé, che si espande ma per togliere, non per dare, fino a ridurre il mondo al sé stesso. In questo non essere ancora, in questa 'mancanza', in *diesem Seynkönnenden* si trova ancora «la radice di

un desiderio»⁶⁵ di un volere egocentrico. Al contrario, la persona nella sua eccedenza agapica di forze non ha più a proprio fondamento *das Seynkönnende*: la persona vuole infatti Dio come persona, ma questo Dio reale è l'«*umgekehrte Seynkönnende*»⁶⁶, è *Actus* che non è preceduto da *Potenz*. In tal modo Schelling coniuga il motivo del ritiro di Dio con quello della personalità come *Umkehrung* di tale ritiro.

Nel tempo del Padre l'uomo era al centro della divinità, ma appena la creazione fu conclusa, l'uomo, volendo essere come Dio, ha causato la propria caduta: da quel momento, il mondo è stato posto al di fuori di Dio, nel senso che ciò che muove il mondo non è più la volontà di Dio: la volontà «attraverso cui il mondo continua a sussistere è una volontà eccitata, mossa e accesa solo dall'uomo, non più quella originaria»⁶⁷. La volontà di Dio come Padre si è infatti ritirata e continua a operare solo come *Unwille*⁶⁸. Ebbene tale età, che coincide con la storia del mondo, è detta il tempo del Figlio perché solo la 'volontà' del Figlio è capace di riconciliare l'ira di Dio e di rovesciare l'*Unwille* in azione.

La personalità è l'individualità che conquista autonomia e libertà nei confronti di Dio, ma che, una volta posta al di fuori di Dio, non utilizza questa autonomia per sé stessa, come fa l'*homo faber* di Prometeo, bensì se ne avvale «per trasformare nuovamente il divino non-volere [*Unwille*] in un'inclinazione benevola, attraverso la libera sottomissione [*Unterwerfung*] di se stessa»⁶⁹. È la Prima persona che ha aperto questa strada rovesciando l'*Unwille* di Dio nell'operare alla base della seconda creazione: l'essenza della personalità consiste allora nell'*imitare* la seconda creazione, rinascendo e trasformando la propria esistenza. La personalità è ciò che rovescia il processo che aveva portato al *Dio assente* in quello della *seconda creazione*. Per questo, «il Cristianesimo non è una dottrina ma piuttosto un fatto»⁷⁰, e questo fatto è la persona.

L'*Umkehrung* dell'*Unwille* è un *non non fiat*, cioè un *fiat* alla seconda creazione che non è una necessità bensì, un'opportunità, un esempio da imitare: la rinascita a vita nuova; ma questo è anche il contesto entro cui si sviluppa la libertà della persona umana: l'*Umkehrung* dell'*Unwille* rimane una persuasione⁷¹ non verso un Bene preconcepito, ma verso un meglio aperto, persuasione che, al contrario del concetto di onnipotenza come fabbricazione, non s'impone direttamente attraverso un comando apodittico. Lo spazio della libertà della persona si distende allora proprio in questa differenza fra una morale imposta dalla legge impersonale come comando e un'etica basata sull'esempio.

⁶⁵ SW XIII, 213.

⁶⁶ SW XIII, 156.

⁶⁷ SW XIII, 373.

⁶⁸ Cfr. SW XIII, 372.

⁶⁹ SW XIV, 228.

⁷⁰ SW XIV, 228.

⁷¹ Significativo il riferimento di Schelling al noto passo 48 a del *Timeo* dove Platone «afferma del *Nus* che esso orienta la necessità verso il meglio attraverso la persuasione» (SW XI, 394).

10. L'estasi come accesso alla priorità dell'esistenza sull'essere

Nell'ultimo Schelling, l'estasi della ragione fa l'esperienza di un'eccedenza dell'essere sul pensiero. Questo non significa che non esista una loro unità ma «in questa unità la priorità non è sul lato del pensiero; l'essere è il primo mentre il pensiero il secondo o la conseguenza»⁷². Il puro esistente assurge a *prius* assoluto che precede il pensiero, ma «di questo essere la filosofia hegeliana non sa nulla»⁷³. Hegel non conosce infatti un esistente *puro* e dal momento che non è possibile concepire la sensibilità stessa come tale *prius*, senza ricadere nel mero sensualismo, è poi costretto ad affermare che il *prius*, cioè la *Grundlage*, è «il concetto, l'universale, che è il pensiero stesso»⁷⁴.

Di fronte a questo primato schellinghiano del *puro* esistente la ragione deve sottomettersi, porsi al di fuori di sé e delle proprie pretese autofondative, deve cioè *purificarsi*. Solo nella rinuncia e nel riconoscimento di questi limiti la ragione diventa *ragion pura*. «Purificazione», dunque, e non «autodistruzione» della ragione. Come nota Pareyson, non si tratta d'un esito mistico o irrazionale, quanto piuttosto d'una ragione che dopo l'esperienza dell'estasi risulta in grado di riproporre «il problema dell'unità di essere e pensiero, questa volta non più sul versante della mera razionalità, ma su quello della realtà attuale [...]. Il discorso razionale, nella sua ripresa dopo l'estasi, è dunque un processo di concettualizzazione»⁷⁵. È il movimento dell'idea che ora deve cercare di adeguarsi e seguire il movimento del reale, infatti sarebbe un'illusione scambiare, come fa Hegel, il «puro processo logico» col «divenire reale»⁷⁶. Ed è in tali critiche che Manfred Frank ha prefigurato un'anticipazione del rovesciamento della dialettica hegeliana⁷⁷.

L'atto che consente alla ragione di purificarsi e di entrare in contatto con l'esistente puro è l'atto dell'estasi. Lo squarcio prodotto dal concetto di *esistenza* nell'idealismo, dall'interno, permette allo Schelling di Berlino un ripensamento della filosofia dell'essere e con essa un definitivo congedo da Hegel e dall'idealismo. Il percorso precedente, quello che con l'intuizione intellettuale aveva cercato inutilmente di far leva sull'eccedenza dell'essere sul pensiero, è definitivamente abbandonato.

⁷² SW XI, 587.

⁷³ SW XIII, 164.

⁷⁴ G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bd.*, Frankfurt. a.M. 1986, vol. V, 26-27; tr. it. di A. Moni, riv. da C. Cesa, *Scienza della logica*, Roma-Bari 1978, vol. I, 20.

⁷⁵ L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, cit., 431.

⁷⁶ Cfr. SW XIII, 65.

⁷⁷ M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, 1975. È noto che Marx conoscesse l'opinione di Leroux secondo cui Schelling sarebbe stato «l'uomo che ha posto il realismo razionale al posto dell'idealismo trascendentale» (Dalla lettera di Marx a Feuerbach dell'ottobre 1843, ora in *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, a cura di X. Tilliette, Torino 1947, 484). Sul rapporto fra lo Schelling maturo e Hegel cfr. anche T. Buchheim, *Zwischen Phänomenologie des Geistes und Vermögen zum Bösen: Schellings Reaktion auf das Debüt von Hegels System*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», (2003) 85; T. Leinkauf, *Sein-können, Tat, Existenz: Aspekte von Schellings Hegel-Kritik in der Weltalter-Philosophie*, «Perspektiven der Philosophie», (2004) 30.

Nella connessione fra filosofia della persona ed estasi, si profila il primato dell'esistenza sull'essere impersonale. L'estasi per Schelling è infatti apertura all'esistenza. Il vero compito della filosofia non è l'*essere* ma l'*esistenza*: «l'essere non ha importanza, è solo un accessorio [...]; ciò che viene propriamente ricercato in filosofia non è l'essere, ma ciò che È»⁷⁸. L'È', indice di un'esistenza singolare e concreta, è superiore all'essere, che invece rimane generale e astratto e potenzialmente omologabile al concetto. Per questo, «cominciare la filosofia dall'essere significa capovolgerla, condannarla a non giungere mai alla libertà»⁷⁹, in quanto l'impersonalità dell'essere cancella la libertà e l'individualità, annientando quello che nell'umano è la cosa più importante: la «*Freudigkeit der Existenz*»⁸⁰. Di fronte a questo È', che irrompe come esistenza, la ragione ammutolisce e rimane quasi attonita e stupita. In tale primato della «*Freudigkeit der Existenz*» sulla filosofia dell'essere si può ravvisare uno Schelling addirittura 'post-heideggeriano'⁸¹. Infatti se «l'angoscia di vivere» sbalza l'umano dal suo vero centro, quello in cui è stato originariamente creato⁸², e lo conduce alla falsa unità dell'io prometeico, ora la *Freudigkeit der Existenz* permette di invertire la direzione e di ricondurre l'umano, attraverso l'estasi, al centro personale. In questa prospettiva, la filosofia dell'essere impersonale diventa una filosofia dell'oblio della libertà, che si avventura verso i sentieri di una «*falsche Ekstasis*» o «*umgekehrte Ekstase*». Tutto sommato un percorso illusorio. A questo punto, due rimangono le strade percorribili per superare l'io prometeico: quella in direzione della falda impersonale, propria della dimensione unipatica, e quella in direzione dell'esistenza concreta. L'È, cioè la *positività*: l'esistenza individuale che si apre alla *Weltoffenheit* grazie all'estasi.

Guido Cusinato
Università di Verona
✉ guido.cusinato@univr.it

⁷⁸ SW XII, 34.

⁷⁹ SW XII, 34.

⁸⁰ SW XI, 556.

⁸¹ Una lettura in chiave post-heideggeriana di Schelling è già presente in L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Genova 1985, 263.

⁸² SW, VII, 381-382.

Contributi/4

La conoscenza estatica nelle Conferenze di Erlangen di F. W. J. Schelling

Tommaso Mauri  0000-0002-7396-4981

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 07/07/2021. Accettato il 20/12/2021.

ECSTATIC KNOWLEDGE IN SCHELLING'S ERLANGEN LECTURES

The aim of this essay is to analyze the concept of ecstasy in F. W. J. Schelling's *Erlangen Lectures*. In particular, I intend to show how it constitutes a significant evolution with regard to the model of reminiscence and in particular that of *Mitwissenschaft*, as presented in the *Weltalter*. The essay focuses on three aspects of the notion of ecstasy: 1) its relation to temporality, 2) its relation to interiority, and 3) its noetic value and its moral dimension. In conclusion, I will show how in Erlangen a movement of progressive de-historicization and de-theosophicization of ecstasy began, culminating in the *Berliner Einleitung* of 1842/43.

1. Estasi e metafisica

Sebbene pensare a Schelling come al «Proteo dell'idealismo tedesco» abbia costituito per alcuni decenni un cliché storico-filosofico a motivo della molteplicità dei suoi approcci speculativi, più recentemente numerose ricerche hanno ravvisato nella filosofia schellinghiana un unico *Leitmotiv*, sia esso la comprensione dell'Assoluto¹, la Libertà², o la Natura³. Un'ipotesi di lettura continuista – quantomeno per quanto riguarda il nucleo teorico fondamentale – è ulteriormente suffragata dall'autocomprensione storica di Schelling⁴, il quale non sconfessa mai il suo sistema giovanile, e anzi nell'ultima sua opera riconosce

¹ X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, Paris 1970.

² W. Ehrhardt, *Nur ein Schelling*, «Studi Urbinati», LI, 1977, B, pp. 111-122.

³ E. C. Corriero, *Beyond the Process After Schelling. Freedom and Creativity*, «Rivista di estetica», LXXIV, 2020, pp. 39-59.

⁴ Opportunamente Tilliette riconosce che «Schelling è il solo grande filosofo che abbia sistemato la sua evoluzione e ricostruito il proprio passato» (X. Tilliette, *Une philosophie en devenir*, cit., II, p. 352, laddove non viene specificato, la traduzione è di chi scrive).

una continuità di intenti a partire fin dalle *Lettere filosofiche sul dogmatismo e il criticismo*, scritte ad appena vent'anni di età⁵.

Uno scorcio significativo di questa autocomprensione è offerto nelle cosiddette *Conferenze di Erlangen*⁶. In questo contesto Schelling si riferisce a un lemma particolarmente importante per la sua speculazione giovanile e per tutto l'idealismo tedesco: l'intuizione intellettuale. Scopo del riferimento è introdurre un nuovo termine, deputato a rilevarne il ruolo nell'architettura del sistema: l'estasi. Aldilà della piena convertibilità dei due termini e dei processi gnoseologici che designano⁷, è interessante notare come entrambi costituiscano la condizione di possibilità di una conoscenza metafisica in senso teoretico e non solamente pratico. Certamente l'intuizione intellettuale e l'estasi non stanno a indicare un'operazione noetica puramente ricettiva e 'meccanica', in quanto necessitano di un atto di libertà da parte del soggetto; tuttavia la loro portata non si esaurisce nell'ambito puramente pratico, ma offre una cognizione eminentemente teoretica e razionale dell'Assoluto e degli archetipi che in esso sussistono. Su questo punto emerge la differenza nei confronti di Kant: Schelling ambisce a edificare una metafisica che, pur rispettando i veti gnoseologici posti dalla *Critica della ragion pura*, non si limiti a pensare i suoi oggetti, ma li conosca a priori. Lo sforzo di elaborazione di una metafisica teoretica post-kantiana è una costante della speculazione schellinghiana. Se sia riuscito o meno nell'intento, non è una questione che è possibile discutere in questa sede.

L'intuizione intellettuale e l'estasi sono i dispositivi concettuali mediante i quali, nelle diverse fasi del pensiero di Schelling, si dà un rapporto, più o meno

⁵ Cfr. F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, in Id., *Sämtliche Werke*, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart-Augsburg 1856-1861 (d'ora in poi = *SW*), Band XI, p. 374; tr. it. a cura di L. Lotito, *Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*, Milano 2002, p. 231.

⁶ Sebbene il termine tedesco *Vorträge* venga tradotto in italiano con «conferenze», si tratta di vere e proprie lezioni, che Schelling tiene nel semestre invernale 1820-1821 all'università di Erlangen. Di queste lezioni esistono diverse stesure: la più nota, sebbene si limiti alla parte introduttiva, è quella contenuta nel volume IX dei *Sämtliche Werke*. Vi sono poi due *Nachschriften*, una anonima e una redatta da F. L. Enderlein e pubblicata già nel 1969 da Horst Fuhrmans, e un manoscritto originale che fa parte del *Nachlass* berlinese. Le quattro versioni sono state recentemente pubblicate all'interno dell'edizione storico-critica, cui d'ora in poi si farà riferimento: F. W. J. Schelling, *Initia Philosophiae Universae. Erlanger Vorlesungen WS 1820/21*, in *Historisch-kritische Ausgabe im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von T. Buchheim, J. Hennigfeld, L. Hühn, W. Jacobs, J. Jantzen, S. Peetz, Stuttgart 2021 (d'ora in poi *HKA*), Reihe II: *Nachlass*, Band 10, 1-2-3.

⁷ Beierwaltes e Schulz sostengono una sostanziale identità fra 'intuizione intellettuale' e 'estasi', mentre autori come Pareyson, Ciancio e Cusinato vi rinvencono delle differenze decisive per il superamento schellinghiano dell'idealismo (cfr. L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, Torino 1995, pp. 391-394; C. Ciancio, *Reminiscenza dell'originario e estasi della ragione in Schelling*, «Annuario filosofico», II, 1986, pp. 97-117; G. Cusinato, *Oltre l'intuizione intellettuale. Estasi e critica della ragion pura in Schelling*, «Filosofia e teologia», XIV, 2000, pp. 556-559). A nostro avviso, sebbene si possa riscontrare un'identità funzionale nella misura in cui intuizione intellettuale ed estasi svolgono lo stesso ruolo sistematico, il modo in cui tale funzione viene adempiuta è significativamente differente e, come cercheremo di mostrare, l'indagine di questa differenza costituisce un punto di vista privilegiato per comprendere l'evoluzione del pensiero schellinghiano.

immediato, fra il finito e l'infinito, fra l'Assoluto e l'uomo. Entrambe implicano un aspetto gnoseologico e uno ontologico, poiché costituiscono tanto una forma di conoscenza quanto una particolare condizione ontologica e persino morale del soggetto finito. In quanto strumento del rapporto fra l'Assoluto e il finito, dal punto di vista epistemologico esse costituiscono la chiave di volta del sistema schellinghiano e la fonte di legittimità del suo procedere deduttivo, mentre dal punto di vista ontologico garantiscono la struttura autoepistemica dell'universo, ovvero la possibilità di autoconoscenza del principio nell'uomo⁸.

Il passaggio dall'intuizione intellettuale all'estasi non è immediato: in ciascuna riformulazione del suo sistema Schelling approfondisce e ridefinisce questa nozione-chiave, che nel corso degli anni assume diverse denominazioni. Il paradigma dell'intuizione intellettuale appare già nello scritto *Dell'io* (1794) e si mantiene sostanzialmente inalterato nella filosofia dell'identità fino a *Filosofia e religione* (1804), testo dalle forti influenze platoniche, nel quale un ruolo fondamentale è svolto dal concetto di 'reminiscenza'⁹. Sarebbe un errore ridurre questo mutamento a una variazione meramente terminologica: la nozione-chiave muta insieme a tutta la cornice sistematica. Se nella filosofia dell'identità l'Assoluto era pensato come totalmente onnicomprensivo e onniabbracciante, a partire da *Filosofia e religione* viene introdotto il pensiero della caduta (*Abfall*) come libera genesi di una finitezza reale ed extradivina. La caduta provoca una frattura nel legame originario fra finito e infinito, ragion per cui non è più possibile accedere alla limpida immediatezza dell'intuizione intellettuale, ma è necessario il lavoro dell'anamnesi per ri-divenire consapevoli di tale legame. Se nelle *Lettere filosofiche* e nel *Sistema* di Würzburg Schelling poteva affermare pacificamente che «ogni anima è capace dell'intuizione intellettuale di Dio»¹⁰, il paradigma della reminiscenza implica invece uno sforzo di educazione e di purificazione non comune a tutti gli esseri umani. Un ulteriore mutamento avviene nei *Weltalter*, dove la reminiscenza viene fatta precedere da una *Mitwissenschaft der Schöpfung*, una con-scienza della creazione di cui l'anima umana sarebbe naturalmente dotata e che funge da condizione di possibilità di conoscenza dell'Originario.

⁸ Cfr. W. Hogrebe, *Predicazione e genesi*, tr. it. a cura di S. L. Maestrone, Torino 2012, in part. pp. 63-69. La formulazione più chiara di questa tesi è espressa nel *Sistema* di Würzburg: «Io non so nulla, ovvero il mio sapere, nella misura in cui è effettivamente il mio, non è un vero sapere. Non sono io a sapere, ma è soltanto il Tutto che sa in me» (F. W. J. Schelling, *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, SW VI, p. 140; tr. it. a cura di A. Dezi, *Sistema dell'intera filosofia e della filosofia della natura in particolare*, Torino 2013, p. 12).

⁹ Occorre tener conto, come mostra efficacemente Durner, che la concezione dell'intuizione intellettuale negli anni giovanili non è priva di oscillazioni: in alcuni scritti viene spinozianamente interpretata come l'immergersi dell'io autocosciente in un Assoluto indifferenziato, in altri, in cui l'influenza fichtiana è più marcata, essa rappresenta la presa di coscienza dell'autodeterminazione dello spirito (cfr. M. Durner, *Wissen und Geschichte bei Schelling*, München 1979, pp. 64-74). Queste fluttuazioni, sebbene di per sé significative, non provocano una vera e propria crisi del modello epistemologico dell'intuizione intellettuale, dunque sono poco rilevanti ai fini del nostro discorso. Per approfondire si veda X. Tilliette, *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris 1995, in part. pp. 53-70, 175-191.

¹⁰ Ivi, p. 561; tr. it. p. 389.

Lo scopo del presente saggio è analizzare in quale misura l'estasi delle *Conferenze di Erlangen* costituisca un'evoluzione significativa nei confronti del modello della reminiscenza e in particolare di quello della *Mitwissenschaft*, così com'è presentato nei *Weltalter*. Buona parte degli interpreti considera le lezioni di Erlangen una semplice rielaborazione dei *Weltalter*, senza rinvenire trasformazioni rilevanti¹¹. A mio avviso, sebbene non si possa certamente parlare di una vera e propria svolta come quella del 1827, a Erlangen cominciano a emergere con più chiarezza quelle intuizioni e quei sommovimenti che porteranno alla *Spätphilosophie*.

In particolare, analizzerò tre aspetti della nozione di estasi: 1) il rapporto con la temporalità, 2) il rapporto con l'interiorità e 3) la sua valenza noetica e la dimensione morale che necessariamente vi si accompagna. In conclusione, infine, mostrerò come le *Conferenze di Erlangen* non costituiscano una semplice oscillazione nella concezione dell'estasi-anamnesi, ma come in esse abbia inizio un movimento di progressiva de-storicizzazione e de-teosofizzazione dell'estasi che culminerà nella *Berliner Einleitung* professata nel semestre invernale 1842/43.

2. Estasi e temporalità

Innanzitutto si tratta di comprendere come si rapporti il processo ontogeneseologico dell'estasi nei confronti della temporalità, una tematica destinata ad assumere sempre maggior importanza nella speculazione schellinghiana, data la caratterizzazione della filosofia positiva come *filosofia storica*.

Nelle *Lettere filosofiche* Schelling descrive l'intuizione intellettuale come quella facoltà meravigliosa di «ritirarci dal mutamento del tempo, dopo esserci spogliati di tutto ciò che ci venne dall'esterno, nella nostra interiorità, e qui contemplare l'eterno in noi sotto la forma dell'immutabilità»¹². L'atto fondativo della filosofia esige dunque il distacco da ogni forma di temporalità: «in questo momento dell'intuizione spariscono per noi tempo e durata: noi non siamo nel tempo, ma il tempo – o piuttosto non il tempo, bensì l'eternità pura e assoluta è in noi»¹³.

Il modello dell'anamnesi, al contrario, reintroduce il concetto di tempo nella misura in cui l'Assoluto non viene più interpretato in termini di eternità, ma di originarietà. L'originario, l'ancestrale, il primordiale diventa l'oggetto

¹¹ Cfr. C. Ciancio, *Reminiscenza dell'originario*, cit., pp. 102-104, F. Tomatis, *Kenosis del logos. Ragione e Rivelazione nell'ultimo Schelling*, Roma 1994, pp. 49-64; X. Tilliette, *Schelling*, cit., II, p. 137. L'opinione contraria è sostenuta da Fuhrmans e Cusinato: cfr. F. W. J. Schelling, *Initia philosophiae universae*, hrsg. von H. Fuhrmans, Bonn 1969, p. XX; G. Cusinato, *Oltre l'intuizione intellettuale*, cit., p. 563. Nel saggio cercheremo di suffragare questa seconda tesi, individuando nel rapporto dell'estasi con la temporalità e con l'interiorità degli indizi di un divenire in atto.

¹² F. W. J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, SWI, p. 318; HKA I, 3, p. 87; tr. it. a cura di G. Semerari, *Lettere filosofiche*, Firenze 1958, pp. 62-63.

¹³ Ivi, p. 319; p. 88; tr. it. p. 64.

principe del filosofare schellinghiano, e lo stesso titolo dei *Weltalter* testimonia il marcato legame con la storia e la temporalità in generale. Com'è noto, di questa imponente opera rimasta incompiuta, ci è giunto soltanto il primo libro, quello riguardante il passato. Scopo dell'opera è narrare (*erzählen*) il passato, risalire fino all'inizio dei tempi per raccontare lo sviluppo del mondo: è un'operazione genealogica di «presentificazione narrativa» volta a mettere in scena il divenire del mondo attraverso una *erzählende Philosophie*¹⁴. In questo contesto rinunciare alla dimensione del passato significherebbe abdicare all'impresa stessa della scienza: «tutto è solo opera del tempo, e solo attraverso il tempo ogni cosa riceve il suo proprio carattere e significato»¹⁵.

Questa nuova concezione è accompagnata da un rinnovato interesse di Schelling per la mitologia e le scienze dell'antichità: ne sono una chiara testimonianza la pubblicazione dello scritto su *Le divinità di Samotraccia* e una lettera inviata a Friedrich Schlegel, in cui considera le ricerche in ambito mitologico un «corollario necessario»¹⁶ per il progetto dei *Weltalter*. La postilla a *Le divinità di Samotraccia* è particolarmente istruttiva sul senso del progetto schellinghiano:

L'intenzione è portare alla luce, da una lunga oscurità, il vero sistema originario (*die eigentliche Ursystem*) con pensieri elaborati in maniera scientifica, possibilmente in una prospettiva storica. Poiché la scienza a un certo punto è indivisibile dalla storia, ed è quasi necessariamente transito dell'una verso l'altra¹⁷.

Ciò significa che fin dal 1815 Schelling riteneva che storia e metafisica non potessero essere disgiunte, ma che dovesse essere raggiunto quel livello supremo di conoscenza in cui «la vera storicità è tutt'uno con la vera scientificità»¹⁸. La ricerca empirica in ambito archeologico e filologico è parte integrante del progetto metafisico mediante il quale Schelling vuole descrivere la genesi e la vita stessa di Dio prima della creazione. Come si accennava in precedenza, ciò che rende possibile questa impresa è la *Mitwissenschaft*, quel sapere primordiale

¹⁴ Cfr. P. Neumann, *Latenz. Das Problem des Anfangs in Schellings Die Weltalter*, «Lo Sguardo. Rivista di filosofia», XXX, 2020, pp. 71-84.

¹⁵ F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, hrsg. von M. Schröter, München 1946, p. 12; tr. it. a cura di V. Cicero e V. Limone, *Le età del mondo*, Milano 2013, p. 25.

¹⁶ F. W. J. Schelling an F. Schlegel am 13.11.1817, in J. Körner, *Aus Friedrich Schlegels Brieftasche. Ungerdruckte Briefe*, «Deutsche Rundschau», CLXXIV, 1918, p. 118.

¹⁷ F. W. J. Schelling, *Über die Gottheiten von Samothrake*, SWVIII, p. 423; tr. it. a cura di F. Sciacca, *Le divinità di Samotraccia*, Genova 2009, p. 89. Come è stato opportunamente sostenuto, per mezzo di questi studi Schelling ambisce a «ricostruire il sistema originario del pensiero umano e in questo modo conferire un fondamento storico al proprio disegno metafisico» (F. W. J. Schelling, *HKA* II, 10, 1, p. 63). Per una trattazione dettagliata del metodo, storico e scientifico insieme, utilizzato da Schelling si veda P. Leistner, *Ursprung und Wissenschaft. Beobachtungen zu Schellings Methodik in dem Werk Ueber die Gottheiten von Samothrake*, in *Schellings Gottheiten von Samothrake im Context*, hrsg. von C. Danz, Göttingen 2021, pp. 129-144.

¹⁸ F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, SW XII, p. 138; tr. it. di L. Procesi, *Filosofia della mitologia*, Milano 1990, p. 9.

posto ai limiti della coscienza, che mediante l'indagine della temporalità *storica* del passato mitico assicura un accesso al passato premondano.

In questo quadro dunque «la scienza non è altro che sforzo di ridivenire-consapevoli»¹⁹ e la conoscenza di ciò che è presente deve necessariamente riferirsi all'originario per ripercorrere le sedimentazioni e le stratificazioni che si sono susseguite nel passato e che hanno plasmato il mondo nel suo aspetto presente. Si sviluppa in questo periodo quello che Grant definisce il primato dell'ontogenia sull'ontologia: l'ente non è qualcosa di semplicemente presente, ma è il risultato di un processo di cui va indagata la genesi²⁰. Il procedere di Schelling in questa fase, dunque, somiglia più alla ricerca storico-genetica di Herder che al metodo genetico-trascendentale fichtiano: è una ricerca empirica del primitivo e dell'originario in senso temporale e storico piuttosto che un'indagine sulle condizioni di possibilità²¹.

Nelle *Conferenze di Erlangen*, al contrario, la tematica della temporalità appare più sfumata: certamente permangono i riferimenti all'«inizio» e all'«originario», ma l'aspetto storico della conoscenza è rilevato da quello sistematico e trascendentale. Schelling ha ormai abbandonato l'idea di comporre un grande poema mitologico sulla storia del mondo e dell'umanità alla maniera della *Commedia* dantesca²² e ritorna su posizioni decisamente più filosofiche in senso stretto. Il titolo delle lezioni, *Sulla natura della filosofia come scienza*, mette in luce la preoccupazione epistemologica di Schelling, che consiste nel far coesistere in armonica connessione i sistemi filosofici che si sono succeduti nel corso della storia. Si nota fin da subito come qui la ricerca genetica venga applicata ai sistemi filosofici e non più alle formazioni naturali e mitologiche. Ciò non significa che Schelling abbia abbandonato lo studio della mitologia antica, ma il fatto di aver separato i due ambiti di ricerca – trascendentale e storico – in due insegnamenti differenti²³ è indice dell'impossibilità di costringerli in un unico discorso filosofico e prefigura la distinzione monachese fra filosofia

¹⁹ F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, cit. p. 5; tr. it. p. 9.

²⁰ Cfr. I. H. Grant, «*All the principles of being and becoming*»: *Schelling's ontogenetic hypothesis*, «Rivista di Estetica», LXXIV, 2020, pp. 22-38. Lo stesso concetto è espresso molto bene da una lunga lettera di Hermann von Leonhardi, che chiosa: «Sono momenti di una storia interiore che noi abbiamo perduto. Le cose come noi le vediamo adesso sono solo momenti di quel processo, a partire dai quali possiamo ricordarci del processo solo artificialmente» (*Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, hrsg. von X. Tilliette, Torino 1974, vol. I, p. 338, tr. it. di F. Moiso in *Temporalità e filosofia positiva in Schelling*, «Annuario filosofico», VI, 1990, p. 328).

²¹ «Indagare le origini degli oggetti che si vogliono comprendere completamente non è soltanto piacevole, ma anche necessario. [...] L'origine contiene in sé l'intera essenza del suo prodotto, così come nel seme è nascosta l'intera pianta con tutte le sue parti. E dalle circostanze successive non potrà mai ottenere il grado di spiegazione che rende *genetica* la mia spiegazione» (J. G. Herder, *Versuch einer Geschichte der lyrischen Dichtkunst*, in Id. *Sämtliche Werke*, hrsg. von B. Suphan, Berlino 1877-1913, Band XXXII, pp. 86-87).

²² Sulla rilevanza del paradigma dantesco per la stesura dei *Weltalter* si veda W. Hogrebe, *Predicazione e genesi*, cit., pp. 44-54.

²³ Nel semestre estivo 1821, dunque quello immediatamente successivo ai *Vorträge*, Schelling ha tenuto un corso *Über Bedeutung und Ursprung der Mythologie*, non pervenutoci, che presumibilmente costituisce l'embrione della successiva *Philosophie der Mythologie*.

negativa (costituita in buona parte da una storia della filosofia moderna) e filosofia positiva (esplicitamente dedicata alla mitologia e alla rivelazione).

Significativo in questo senso è il fatto che l'estasi non venga accostata all'anamnesi, ma all'intuizione intellettuale. Il problema non è più effettuare un'indagine storico-genetica o far riaffiorare il ricordo del primo inizio delle cose, ma è la ricerca di una condizione adeguata al verificarsi dell'atto estatico, quell'atto con cui «io colgo (*innewerde*) il soggetto assoluto come qualcosa di trascendente (*Überschwengliches*)»²⁴. L'estasi non è rivolta all'originario temporale, ma al fondamento ontologico del mondo e della scienza in quanto tali. Come rileva opportunamente Tilliette, se con i *Weltalter* «fra il tempo e l'eternità è attuata la più stretta osmosi possibile, [...] le *Erlanger Vorträge* mostrano la cura di preservare e di elevare nella sua intatta purezza l'assoluta libertà divina, che si confonde con l'eternità κατ' ἐξοχήν»²⁵.

3. Estasi e interiorità

Un ulteriore aspetto da prendere in considerazione è il rapporto tra l'atto estatico e il ritrarsi nell'interiorità. Se la *Er-innerung* designa un processo di interiorizzazione necessario al ricordo, l'ἔκ-στασις individua piuttosto uno stare-fuori da sé, un collocarsi al di fuori di se stessi. È dunque necessario indagare le ragioni di questo cambiamento teorico.

Cominciamo descrivendo in maniera più approfondita il paradigma dell'*Erinnerung* sostenuto nei *Weltalter*. Il ricordo di cui si tratta non è un'operazione mnemonico-intellettuale, ma è innanzitutto un'interiorizzazione (*Er-innerung*) e un'appropriazione:

Tutto, assolutamente tutto, anche ciò che è esteriore per natura, deve esserci divenuto interiore, prima di poterlo esporre esteriormente o oggettivamente. [...] Questi monumenti della natura giacciono in gran parte all'aperto, sono stati più volte esplorati, in parte effettivamente decifrati, e tuttavia non ci parlano, anzi restano morti, se prima non sia divenuta interiore all'uomo quella sequenza di operazioni e produzioni: è infatti dall'interiorizzazione che inizia ogni sapere e concepire²⁶.

Affinché la *Mitwissenschaft* possa divenire effettiva non è sufficiente un'indagine meramente distaccata e superficiale, ma è necessario immergersi simpateticamente nell'oggetto di studio. Quanto vale per la natura è vero anche per la storia: «Se l'epoca antica di cui lo storiografo vuole prospettarci un'immagine non si ridesta in lui stesso, allora la sua esposizione non sarà mai evidente, mai vera, mai viva»²⁷. La storia autentica è innanzitutto la storia interiore: non una mera successione di fatti e avvenimenti, ma il tentativo di

²⁴ F. W. J. Schelling, *Initia*, HKA II, 10, 2, pp. 628-629; tr. it. a cura di L. Pareyson, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Milano 1974, p. 212.

²⁵ X. Tilliette, *Attualità di Schelling*, Milano 1974, p. 136.

²⁶ F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, cit. p. 6; tr. it. p. 11.

²⁷ *Ibid.*

recuperare lo stato d'animo proprio dell'epoca al fine di fare autentica esperienza di quei fatti e avvenimenti. La condizione ermeneutica fondamentale della storia e della natura non è tanto l'erudizione, quanto la capacità di immedesimazione, di comprensione profonda dello spirito dell'epoca²⁸. La stessa conoscenza della storia è frutto di un ritiro nell'interiorità, poiché i processi che costituiscono la vita umana sono gli stessi che guidano la storia universale²⁹. Il recupero dell'originario, dunque, è concepibile soltanto nella misura in cui si facciano i conti seriamente con la propria interiorità.

A Erlangen la cornice teorica muta significativamente, soprattutto a motivo di un confronto sempre più stretto con la teologia, che induce Schelling a «impiegare considerazioni di natura esegetica come strumento importante per lo sviluppo delle argomentazioni filosofiche»³⁰. In particolare egli si avvale del teologumeno del peccato originale (*Sündenfall*), inteso come scelta egotistica dell'uomo originario, che rifiuta il luogo in cui l'eterna libertà lo ha posto per ripiegarsi su se stesso in maniera orgogliosa e narcisistica³¹. Da qui l'aspra critica al *reditus in se ipsum*:

Vi sono molte persone che continuano a esortare stolidamente il principiante in filosofia a rientrare in se stesso, nel più profondo di sé, come soglion dire, il che altro non significa se non sprofondare viepiù nella propria limitatezza. Ciò di cui l'uomo ha bisogno non è di porsi dentro se stesso, bensì di porsi fuori di sé. Proprio a causa di questo entrare in se stesso, l'uomo ha perduto ciò che doveva essere³².

Interiorità ora significa ripiegamento su se stessi, chiusura rispetto a tutto ciò che può sopravvenire dall'esterno. Il paradigma dell'interiorizzazione come appropriazione risulta controproducente se oggetto del ricordo è ciò che non può divenire oggetto, cioè l'eterna libertà. Non si tratta più dell'anamnesi platonica dei modelli originari, ma di lasciare spazio al soggetto assoluto che sta a fondamento della natura e della storia, preservandosi dalla tentazione del *voler* sapere, autentica radice di ogni errore: «Il soggetto assoluto c'è soltanto nella misura in cui non ne faccio un oggetto, cioè nella misura in cui non so,

²⁸ Anche qui riecheggiano le riflessioni di Herder sull'esigenza di una comprensione viva ed effettiva della storia, che faccia presa più sull'immaginazione che sull'esattezza dei ritrovati archeologici (cfr. V. Verra, *Mito, rivelazione e filosofia in J.G. Herder e nel suo tempo*, Milano 1966, pp. 62-72). In questo senso la riflessione ermeneutica schellinghiana può essere considerata un antesignano del paradigma diltheyano dell'*Erlebnis*.

²⁹ «È certo che chi potesse scrivere a fondo la storia della propria vita, con ciò avrebbe anche riassunto in breve la storia dell'universo» (F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Bruchstück, SWVIII*, p. 207; tr. it. p. 433).

³⁰ F. W. J. Schelling, *Initia, HKA II*, 10, 1, p. 66.

³¹ «Eterna libertà (*ewige Freiheit*)» è il modo con cui lo Schelling di Erlangen definisce il principio, il soggetto assoluto. Essa non coincide con Dio, ma piuttosto con il suo *prius*: «essere Dio» è a tutti gli effetti una scelta dell'eterna libertà. L'eterna libertà ha posto l'uomo originario al vertice della creazione, in quanto la coscienza umana è il luogo del suo autoconoscersi.

³² F. W. J. Schelling, *Initia, HKA II*, 10, 2, p. 629; tr. it. p. 213. Nella *Nachschrift* Enderlein si legge: «Esser posti fuori di sé e allontanarsi da sé (*sich ent-setzen*) è la via della verità. Poiché rientrando in se stesso l'uomo perse la sua originaria signoria» (*HKA II*, 10, 2, p. 695).

mi spoglio del sapere»³³. Sulla valenza noetica di questo non-sapere si dirà più diffusamente nel paragrafo successivo, per ora è sufficiente notare come il coglimento del soggetto assoluto implichi una de-soggettivizzazione del soggetto finito, e dunque, per certi versi una rinuncia alla propria interiorità.

La modifica del paradigma dell'*Er-innerung* è dovuta anche alla progressiva valorizzazione della dimensione dell'inconscio. Un'autentica reminiscenza dell'originario viene impedita dal fatto che il peccato originale, così come la nascita per Platone, coincide con la perdita della coscienza³⁴. La caduta dell'uomo originario è un evento immemorabile di cui l'uomo storico non può più avere coscienza, anzi costituisce precisamente la linea di demarcazione fra uomo storico e uomo originario. La coscienza reale, che da esso è generata, ne sperimenta le conseguenze, ma non può più risalire a esso, né tantomeno alla condizione prelapsaria. L'estasi, allora, non è un rifiuto aprioristico dell'interiorità, ma deriva dal riconoscere che, richiamando entro se stessi il passato e risalendo sempre più indietro nella storia, si giunge a quello stadio inaccessibile in cui la coscienza umana non era coscienza di sé, ma coscienza di Dio³⁵. Come già sottolineava Fuhrmans: «l'idea fondamentale del giovane Schelling, che la filosofia debba essere il rischiaramento del "passato trascendentale dell'io", riceve qui con l'assunzione della dottrina del peccato originale un approfondimento sorprendente»³⁶. Ciò consiste nella presa di coscienza del fatto che al fondo del sé c'è un'opacità che impedisce l'autotrasparenza del soggetto finito e dà testimonianza di un'alterità più intima a se di se stessi: ciò che costituisce l'identità ontologica dell'uomo originario è l'essere-coscienza-di-Dio³⁷. Prima del peccato originale non vi è altra specificità umana se non quella di rappresentare il livello della creazione in cui il principio si autoconosce come Dio. Si potrebbe dire che il fondamento dell'umano non è l'umano stesso, ma piuttosto il divino: come Schelling avrà a dire nella *Filosofia della rivelazione*, l'uomo originario non è altro che un Dio divenuto³⁸.

Si giunge così al pensiero di un'estasi più originaria di quella cui l'uomo storico deve abbandonarsi per lasciare spazio al soggetto assoluto: è l'estasi salutare di cui godeva lo stesso *Urmensch* prima della caduta:

Nella sua essenza originaria, l'uomo ha un solo significato, quello di essere una natura che pone Dio, tanto che si potrebbe dire che egli esiste, originariamente, solo

³³ *Ibid.*

³⁴ Cfr. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, SW XII, p. 145; tr. it. p. 15.

³⁵ Cfr. F. W. J. Schelling, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, SW XI, pp. 185-188; tr. it. a cura di T. Griffero, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica*, Milano 1998, pp. 295-299.

³⁶ F. W. J. Schelling, *Initia*, cit., p. 218.

³⁷ Nelle *Lezioni monachesi* Schelling descrive questa dinamica come «un'elevazione dell'interiorità fino a sprofondare nella divinità» (F. W. J. Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, SW X, p. 186; tr. it. a cura di C. Tatasciore, *Lezioni monachesi e altri scritti*, Napoli-Salerno 2019). La scoperta dell'altro da sé è la tappa conclusiva e inaspettata del percorso di elevazione interiore.

³⁸ F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, SW XIII, p. 347, tr. it. a cura di A. Bausola, *Filosofia della rivelazione*, rev. di F. Tomatis, Milano 2002, p. 581.

come quell'essere che pone Dio. La sua natura quindi, lungi dall'essere *per se* stessa, è orientata a *Dio*, anzi in un certo senso estaticamente persa in Dio³⁹.

A questo punto, però, sorge la domanda: come possiamo noi avere nozione di questo stadio inaccessibile alla coscienza? Come possiamo conoscere ciò che si trova aldilà delle condizioni costitutive della nostra coscienza? Ciò può accadere soltanto perché non è totalmente sottratta all'uomo la possibilità di porsi nuovamente in quella condizione. Il peccato originale non ha intaccato così pesantemente la natura umana da impedire un ritorno all'estasi originaria. È chiaro, però, che il recupero di questa condizione non è immediato, ma esige un percorso di purificazione teoretica e morale nel quale diviene necessario rinunciare a ciò che si crede di conoscere, ossia al 'sapere naturale', di cui nei *Weltalter* non si fa menzione⁴⁰.

4. Valenza noetica e morale dell'estasi

Si è già accennato al fatto che con 'estasi' si intende un processo sia gnoseologico sia ontologico, che giunge a implicare anche la dimensione morale del singolo. Innanzitutto si tratta di capire se si possa parlare di una vera e propria *conoscenza* estatica, in secondo luogo analizzare le condizioni di possibilità di questa conoscenza.

Schelling non lascia dubbi riguardo all'esistenza di «un'estasi salutare, che conduce alla conoscenza (*Besinnung*)»⁴¹. Il termine *Besinnung*, tuttavia, già avverte che non si tratta di una mera cognizione (*Einsicht*), di una conoscenza di natura concettuale o empirica (*Erkenntnis*), ma ha a che fare con la presa di coscienza, con il rinvenimento del senso (*Sinn*). L'estasi è innanzitutto presa di coscienza della propria insussistenza ontologica e riconoscimento dell'irrealtà del proprio sapere: in questo senso è realmente il ritorno, benché fugace e insostenibile, alla condizione prelapsaria, in cui l'uomo è estaticamente perso in Dio, in cui è coscienza di Dio senza averne coscienza lui stesso. Si tratta dunque sì di un sapere, ma di un sapere nesciente (*nichtwissendes Wissen*), sì di una coscienza, ma di una coscienza dell'inconscio.

La trasformazione rispetto alla giovanile intuizione intellettuale è evidente: là veniva assicurata una completa trasparenza del pensiero a se stesso, di una totale identità di conoscente e conosciuto, l'estasi invece coinvolge la dimensione dell'inconscio, del non sapere. Si tratta di un'identità che, seppur faticosamente riconquistata, è sempre posta fuori di sé, mai stabile⁴². Se nelle *Lettere filosofiche* Schelling rimproverava a Spinoza di aver concepito l'intuizione intellettuale come

³⁹ F. W. J. Schelling, *Historisch-kritische Einleitung*, SW XI, p. 185; tr. it. p. 296.

⁴⁰ Al contrario, piuttosto, nei *Weltalter* Schelling esorta a «prendere tutto nel modo più umano e naturale possibile» (F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, cit. p. 137; tr. it. p. 301).

⁴¹ F. W. J. Schelling, *Initia*, HKA I, 10, 2, p. 629; tr. it. p. 213.

⁴² Nel saggio *Dell'io* Schelling mette in contrapposizione l'intuizione intellettuale con la coscienza e l'autocoscienza, tuttavia con un'intenzione differente. L'intuizione intellettuale, in quel caso, è pensata come un sapere di natura più elevata della semplice coscienza: se quest'ultima è

esperienza di spaesamento e di smarrimento di sé nell'Assoluto, quando invece non è mai possibile affrancarsi dal proprio io⁴³, qui sembra riportarsi su posizioni spinoziane descrivendo l'estasi come *Selbstaufgegebenheit*, autosospensione dell'io. La stessa *Erinnerung* descritta nei *Weltalter* viene qui reinterpretata in una nuova chiave: richiamare alla memoria il passato diventa il punto di partenza per una nuova e deliberata dimenticanza di sé. A Erlangen Schelling compie un passo avanti, perché sperimenta l'insufficienza del richiamo all'interiorità. L'indagine riflessiva sulla propria (in)consistenza ontologica permette di lasciare spazio a ciò che realmente è: «in quel mio abbandonarmi, in quell'estasi in cui io come io mi riconosco essere mero non-sapere, quel soggetto assoluto diventa per me immediatamente la realtà suprema»⁴⁴. Come la coscienza originaria era «quell'essere che pone Dio», così ora «in virtù del mio non-sapere (in quell'estasi) io pongo il soggetto assoluto»⁴⁵.

Qui diviene chiaro cosa intenda Schelling quando afferma che la filosofia è «libero atto dello spirito (*freie Geistes that*)». Secondo Fuhrmans l'inizio del filosofare è un «atto morale»⁴⁶ mediante il quale l'uomo riconosce la nullità del proprio sapere e si ritrae per lasciar essere il soggetto assoluto, l'eterna libertà che l'*Urmensch* ha deliberatamente rifiutato. La filosofia, in questa prospettiva, non è soltanto una disciplina accademica, ma un modo di essere al mondo, una certa postura dell'io all'interno dell'esistenza. Essa non è un mero sapere, ma è sapienza (*Weisheit*): «Sapienza è ancor più che sapere: è il sapere efficiente, è il sapere attivo e vivente, ossia il sapere in quanto è anche pratico»⁴⁷. Moralità e slancio conoscitivo si compenetrano a tal punto che l'azione conoscitiva esige il libero coinvolgimento del soggetto e produce un effetto su di esso:

Noi non siamo soltanto *oziosi* contemplatori, bensì noi stessi siamo compresi in una continua trasformazione fino a raggiungere la forma della perfetta conoscenza; è un processo, questo, che non resta alla superficie, ma va a fondo e imprime nel nostro intimo i segni del suo movimento⁴⁸.

Il movimento estatico, dunque, coinvolge tutto l'uomo: volontà e intelletto, ragione e libertà. Paragonandola alla *Demut* scheleriana e alla *Gelassenheit* heideggeriana, Cusinato sottolinea che «l'estasi implica un atto di ritegno, di

intesa come lo *Streben* dell'io empirico per affermare la sua identità nel mutare dei fenomeni, l'*intellektuelle Anschauung* è un atto libero dell'io immutabile, dell'Assoluto.

⁴³ F. W. J. Schelling, *Philosophische Briefe*, SW I, p. 320; HKA I, 3, p. 89; tr. it. p. 66. Cfr. X. Tilliette, *Recherches*, cit., pp. 63-70.

⁴⁴ F. W. J. Schelling, *Initia*, HKA I, 10, 2, p. 632; tr. it. p. 216. Cfr. anche il manoscritto schellinghiano: «Come si giunge a questa estasi? Appunto mediante la conoscenza che ciò che egli chiama il suo sapere, *in realtà* non è sapere» (F. W. J. Schelling, *Initia*, HKA I, 10, 1, p. 203).

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ F. W. J. Schelling, *Initia*, cit., p. 212. Certamente concordiamo con Durner nel sottolineare che intendere l'estasi solamente come «atto morale» sia riduttivo, tuttavia è parimenti errato escludere ogni dimensione morale del filosofare, soprattutto nel periodo di Erlangen (cfr. M. Durner, *Wissen und Geschichte*, cit., p. 79).

⁴⁷ F. W. J. Schelling, *Initia*, HKA I, 10, 2, p. 624; tr. it. p. 209.

⁴⁸ *Ivi*, p. 633; tr. it. p. 216.

umiltà, di rinuncia alla volontà di potenza, è *Selbstaufgegebenheit*, cioè l'atto con cui l'io abbandona volontariamente l'ego»⁴⁹. Schelling evoca un'immagine evangelica per rendere icasticamente la profondità e la serietà del rinnovamento ontologico che l'estasi rappresenta:

Si ammette che nel corso del tempo l'uomo possa come ricominciare da capo, mediante una grande decisione, la propria vita morale. E lo stesso non dovrebbe poter accadere anche nella vita intellettuale? Ma perché ciò accada l'uomo deve nascere da capo, deve nascere una seconda volta⁵⁰.

Vita morale e vita intellettuale si intersecano in un atto totale di rinascita. Per caratterizzare più efficacemente la gnoseologia dell'estasi è necessario fare riferimento ai due estremi fra i quali essa si colloca. Da una parte vi è il rapimento mistico, l'intuizione teosofica dalla quale Schelling è rimasto affascinato nei primi anni del primo soggiorno monachese e che ora viene ritenuta impraticabile; dall'altra invece troviamo il 'sapere naturale', vale a dire ciò che l'uomo crede di conoscere sulla base del meccanismo naturale delle sue facoltà conoscitive, che coincide sostanzialmente con la filosofia scolastica.

4.1 *L'estasi fra teosofia e sapere naturale*

Nell'*Introduzione di Berlino* Schelling descriverà il misticismo teosofico come «un possibile trasporto estatico (*Verzückung*) dell'essere umano in Dio, e in conseguenza di questo un necessario, infallibile penetrare intuitivo non soltanto nell'essenza divina, ma anche nell'essenza e in tutti i processi della creazione»⁵¹. Il teosofismo, in particolare nella sua versione böhmana, è pregno di significato speculativo, ma è privo di metodologia scientifica, nella misura in cui pretende di prendere le mosse da un intuire immediato e arazionale. All'epoca dei *Weltalter*, tuttavia, Schelling subisce in maniera ancora significativa il fascino di questo genere di sapere, tanto da attribuirgli il primato nei confronti della filosofia per quanto riguarda la profondità, la ricchezza e la vitalità del contenuto. La *Mitwissenschaft der Schöpfung*, d'altra parte, non è dissimile da quell'intuizione immediata di Dio e del processo creativo che egli ascrive ai teosofi. A questo momento iniziale, il filosofo aggiunge la riflessione dialettica, necessaria per dispiegare in sequenze razionalmente concatenate i processi intuiti e per fissarli davanti a sé in una forma stabile e intelligibile. Intuizione e dialettica sono i termini nei quali Schelling reinterpreta la necessaria *Wechselwirkung* di realismo e idealismo in filosofia: «L'idealismo, se non conserva come base un realismo vivente, diventa un sistema vuoto e astratto [...]. L'idealismo è l'anima della filosofia, il realismo ne è il corpo: solo la loro unione costituisce un tutto

⁴⁹ G. Cusinato, *Oltre l'intuizione intellettuale*, cit., p. 565.

⁵⁰ F. W. J. Schelling, *Initia*, HKA I, 10, 2, p. 620; tr. it. p. 204.

⁵¹ F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, SW XIII, p. 119; tr. it. p. 197.

vivente»⁵². Affinché il suo pensiero non si dissolva in una dialettica vacua e senza entusiasmo, «non solo il poeta ha rapimenti (*Entzückungen*), anche il filosofo ha i suoi»⁵³. Siccome però, a causa del peccato originale, non è possibile persistere in questo stato di contemplazione intuitiva, il filosofo deve impegnarsi a rallentare, a frenare il movimento d'immersione nella *visio mystica*, affinché, una volta scomposto in passi razionalmente consequenziali, esso possa essere reso comunicabile:

Si può dire che il filosofo, ossia quel sapere, è in continue trattative con *ciò che tende*, con ciò che incessantemente aspira, per così dire, al sapere: il filosofo deve rendergli difficile, quasi contendergli ogni passo. [...] Così si comportava anche Socrate nel guidare il movimento ovvero la nascita non già facendo fretta, ma rallentandolo mediante un contraddittorio continuo⁵⁴.

Soltanto in questo modo si giunge alla scienza, al sapere comunicabile. In questo senso le *Conferenze di Erlangen* rappresenterebbero il primo passo verso il superamento di quella *erzählende Philosophie* vagheggiata nei *Weltalter*⁵⁵. Nelle *Lezioni monachesi* sulla storia della filosofia moderna Schelling insiste nuovamente su questo fatto, specificando che, se i teosofi contemplassero realmente ciò che si vantano di contemplare, dovrebbero tacere. L'esperienza mistica è, appunto, un'esperienza, che perde il suo significato e la sua comprensibilità nel momento in cui viene ridotta a un discorso; la scienza, al contrario, è conoscenza eminentemente discorsiva. Se dunque concordiamo con Lanfranconi nel descrivere i *Weltalter* come «un'interpretazione filosofica di un modello teosofico»⁵⁶, sottolineiamo che nel corso del tempo – e proprio a partire da Erlangen – la teosofia verrà posta ai margini del progetto filosofico schellinghiano, sostituita da dottrine filosoficamente più accorte, come l'empirismo filosofico e la filosofia puramente razionale.

La conoscenza estatica, dunque, non è assimilabile all'intuizione del misticismo speculativo, ma d'altro canto non si può nemmeno ridurre a un sapere puramente naturale. Il manoscritto delle lezioni spiega chiaramente che il sapere naturale è quello che possiede naturalmente l'uomo corrotto dalla colpa originaria, ed è un misto di conoscenza vera e falsa. L'errore insito a questa conoscenza nasce dal voler sapere, che a sua volta porta ad assolutizzare in modo indebito ciò che si apprende mediante le forme dell'intelletto finito, a «presentare

⁵² F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, SW VII, p. 356; HKA I, 17, p. 128; tr. it. a cura di G. Strummiello, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, Milano 1996, p. 139.

⁵³ F. W. J. Schelling, *Die Weltalter*, cit. p. 6; tr. it. p. 13.

⁵⁴ F. W. J. Schelling, *Initia*, HKA I, 10, 2, pp. 636-637; tr. it. p. 220-221.

⁵⁵ Lanfranconi mostra come l'abbandono della forma narrativa e della teosofia vadano di pari passo poiché l'una non sarebbe altro che il mezzo linguistico proprio dell'altra (cfr. A. Lanfranconi, *Krisis. Eine Lektüre der "Weltalter"-Texte F. W. J. Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1992, pp. 115-118).

⁵⁶ Ivi, p. 137.

ciò che si trova in questo sapere come verità eterne e definitive»⁵⁷. Per alcuni versi, il sapere naturale ricorda l'intelletto raziocinante hegeliano, portato a distinguere più che a unire e basato su pregiudizi soltanto noti ma non conosciuti. A titolo di esempio, Schelling cita alcuni dei suoi 'dogmi' (totale separatezza del naturale dal sovrannaturale, incompatibilità di libertà e necessità), i quali costituiscono i pilastri della filosofia scolastica, in particolare nella sua versione leibniziano-wolffiana, della quale Kant ha mostrato l'inadeguatezza⁵⁸. Nei confronti di questo sapere Schelling si esprime duramente: «l'uomo deve morire a questo sapere naturale»⁵⁹. Ciò, ancora una volta, non significa che vi si debba rinunciare aprioristicamente e cominciare a filosofare da altrove, ma

il 'sapere naturale' costituitosi per mezzo dell'io deve sperimentare effettivamente il proprio fallimento e la propria inettitudine nei confronti dell'Assoluto, per poter compiere l'atto di conversione in se stesso. Perciò l'«estasi dell'io» dell'introduzione di Erlangen non ha più niente del «libero senso di spaesamento del rapimento estetico» proprio delle forme precedenti di 'intuizione intellettuale'⁶⁰.

La conoscenza estatica, dunque, è in un certo senso mediata, perché «ha luogo soltanto per via dello sforzo della conoscenza riflessiva e non può essere raggiunta ignorando o astraendo dal sapere precedente»⁶¹. Nell'*Esposizione della filosofia puramente razionale* Schelling rivaluterà parzialmente il sapere naturale nella misura in cui soddisfa una funzionalità propedeutica e didattica per colui che si accosta alla filosofia⁶², ma manterrà ferma la necessità di superarlo⁶³. Se nelle *Conferenze di Erlangen* il rifiuto del sapere naturale si connota innanzitutto come atto morale di *Besinnung*, negli scritti successivi la decisione di rinunciarvi avviene soltanto dopo averne esplorato ed esaurito tutte le potenzialità conoscitive. Per questo motivo nell'*Introduzione berlinese* l'estasi non è posta all'inizio del filosofare come tale, ma soltanto della filosofia positiva:

⁵⁷ F. W. J. Schelling, *Initia*, HKA I, 10, 1, p. 260. Nel prologo programmatico della *Filosofia della mitologia* si trovano le stesse considerazioni: «Finché la filosofia presuppose in genere lo stato attuale delle cose e della coscienza umana come l'unica misura valida in generale, e vide questo stato come uno stato necessario ed eterno in senso logico, non poté affatto concepire ciò che va oltre lo stato presente della coscienza umana, che lo trascende» (F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*, SW XII, p. 140; tr. it. p. 10).

⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 262.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ M. Durner, *Wissen und Geschichte*, cit., p. 82. La citazione riportata tra virgolette alte ("..."), con cui Durner polemizza, è tratta da J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn 1954, p. 300.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Cfr. F. W. J. Schelling, *Philosophische Einleitung*, SW XI, pp. 526-527; tr. it. p. 533.

⁶³ In quest'opera Schelling identifica il sapere naturale con la metafisica scolastica (in particolare con la teologia razionale) e lo colloca all'interno del processo storico di liberazione della coscienza umana nel suo rapporto con il divino: «La ragione era sottomessa ad una legge estranea nella religione mitologica, ma ugualmente essa lo è nella fede in una rivelazione come autorità semplicemente esteriore, in cui innegabilmente degenerò da ultimo la Riforma. Ma la ragione non è meno priva di libertà quando segue la conoscenza naturale incompresa, e rappresenta un necessario progresso il fatto che essa si liberò anche nei confronti di questa» (*Ivi*, p. 266; tr. it. p. 25).

la filosofia *qua talis* deve cominciare dal negativo, dal naturale, perché questa è la condizione in cui si trova spontaneamente l'uomo prima di cominciare a filosofare. L'*Esposizione della filosofia puramente razionale* porta a compimento questa concezione, configurando il passaggio al positivo come esito di un «impulso pratico» dovuto all'insufficienza del sapere negativo nei confronti delle esigenze teoretiche e soprattutto etico-esistenziali dell'io individuale. Dunque, se il modello epistemologico delle *Conferenze di Erlangen* è ancora significativamente influenzato da suggestioni teosofiche, negli anni di Berlino la filosofia positiva è preceduta da un'indagine ontologica ed epistemologica che non si avvale di presupposti extrafilosofici, ma riflette sulle condizioni di validità del sapere filosofico stesso. In altri termini: la filosofia positiva berlinese non è la filosofizzazione di un discorso teosofico (secondo un approccio *top-down*), ma è frutto della decisione per un nuovo tipo di sapere che consegue al fallimento e all'insufficienza della filosofia negativa (*bottom-up*). Tale cambiamento di paradigma – e in ciò concordiamo con Durner – affonda le sue radici proprio ad Erlangen.

In conclusione, dunque, si può affermare che il periodo di Erlangen abbia costituito una tappa significativa di evoluzione del pensiero schellinghiano. In particolare, vi si possono trovare i prodromi della distinzione fra filosofia negativa e positiva che percorrerà tutta la *Spätphilosophie*. È proprio il riferimento al sapere naturale – assente nei *Weltalter* – a costituire la novità più rilevante: se nei *Weltalter* il progetto di una filosofia narrativa e storica abbracciava tutto il filosofare schellinghiano, a partire da Erlangen Schelling comprende la sua inattuabilità e comincia ad articolare il discorso filosofico in due rami distinti. La necessità di un punto di partenza razionale e l'influsso della teologia cristiana contribuiscono a smembrare il disegno dei *Weltalter* e a liberarlo progressivamente dalle sue tendenze gnostiche e teosofiche; contestualmente l'introduzione del concetto di estasi come rinuncia al sapere naturale prefigura la dualità insita al filosofare e porta Schelling a conferire sempre maggior importanza alla filosofia negativa in quanto necessaria propedeutica alla positiva.

Tommaso Mauri
Università Cattolica del Sacro Cuore
✉ tommaso.mauri@unicatt.it

Contributi/5

L'estasi come «scioglimento dionisiaco dei vincoli del visibile»

La creazione artistica in Pavel A. Florenskij

Antonio Maccioni  0000-0003-1602-6363

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 15/09/2021. Accettato il 27/02/2022.

ECSTASY AS "DIONYSIAN DISSOLUTION OF THE CONSTRAINTS OF THE VISIBLE". ARTISTIC CREATION IN PAVEL A. FLORENSKY

In Russia, the early years of the 20th century are marked by rather complex cultural ferments. The Philosophical-religious Renaissance involves, in the *Bogoiskatel'stvo*, different kinds of God-seekers and different kinds of thinkers and intellectuals, such as the poet Andrej Belyj and the philosopher Pavel A. Florenskij. The cultural imagery of many of them is linked to the thought of Nietzsche, whose reception in Russia went through different moments and phases. Florenskij, more often known in reference to the pure religious thought in which he himself takes place, is actually among the attentive readers of some of the most important works of Nietzsche. In Florenskij's philosophy of art, the categories of Apollonian and Dionysian take up space where the Dionysian dissolution of the bonds of the visible is equivalent to authentic asceticism. Through some references to the lectures held by Florenskij at the Moscow Theological Academy in 1921, we will find in his thought an original and unusual juxtaposition of the artist to the saint, and of the philosopher to the child, as mystical figures par excellence. The artist and the philosopher are able to reach the ascetic act, through the inverted perspective in the icon and the philosophical transfiguration of reality.

1. La parola e la «distruzione della mediazione»

In *Venec lavrovyy* [Corona d'alloro], breve saggio del 1905, il poeta Andrej Belyj sostiene che non sarebbe possibile raggiungere la «poesia ideale» senza avere ottenuto la «distruzione della mediazione» nella creazione del componimento. L'immagine poetica o, meglio, l'«essenza unitaria dell'immagine», dovrebbe fondere la forma dell'immagine col contenuto di quella stessa forma, rivelandosi autentica incarnazione della parola, distruzione e superamento di ogni mediazione, in due battute, appunto: «poesia ideale».

Il simbolo, essenza unitaria dell'immagine, fonde la forma dell'immagine col contenuto di questa forma. Se non c'è vera realtà nella simbolizzazione, anche l'inscindibile unità dell'immagine vien meno. [...] Incarnare la parola, mostrare la fusione della forma dall'immagine col simbolo, ecco l'ideale della poesia. Solo così il triangolo simbolico si trasforma in punto, in simbolo. Se in un'opera d'arte, qualsiasi essa sia, il contenuto non coincide perfettamente con la forma, si può parlare di una triplicità di principi dell'arte, che trasformano la forma e il contenuto dell'esperienza in simbolo. [...] L'ideale, per la poesia, consiste nella distruzione di ogni mediazione, nella fusione della forma e del contenuto dell'immagine nel simbolo vivo¹.

Belyj era stato negli anni immediatamente precedenti alla pubblicazione di quelle pagine uno dei più noti studenti della facoltà di Matematica all'Università di Mosca, anche e non solo perché era figlio di Nikolaj V. Buagev, apprezzato professore di Matematica presso la stessa Università. Andrej era ai tempi uno dei colleghi di studi di Pavel A. Florenskij, a sua volta destinato a essere annoverato tra i maggiori pensatori religiosi della sua generazione. L'amicizia tra i due era allora profonda: il confronto intellettuale produceva continui scambi, riscontrabili anche attraverso una ricca e, per quanto breve, interessante corrispondenza².

Trent'anni più tardi, il 29 novembre del 1935, dal cuore del monastero delle isole Solovki, nei mesi più duri della sua detenzione, Florenskij raccontava alla figlia Olga, in una lettera appassionata e dottissima, di avere riflettuto, nel corso della notte, sulla natura del discorso poetico. Il padre lontano, che mai aveva dimesso il suo abito talare, ma nemmeno i panni del filosofo e del professore, si domandava perché una stessa affermazione, data in forme differenti, benché con parole pressoché identiche, in virtù di una semplice variazione strettamente fraseologica, possa essere considerata in taluni casi più poetica, in altri meno. Florenskij si spingeva in quelle circostanze fino a individuare diversi gradi di poeticità, tutti riscontrabili, di volta in volta, all'interno di un componimento.

Il significato semantico di un'immagine – considerava il filosofo rivolgendosi alla figlia Olga –, nel caso della «poesia», intesa come un pensare per immagini concrete (la cui concretezza è proporzionale alla validità e all'apprezzabilità della poesia stessa), è per sua natura più grande del contenuto sensibile: quelle immagini coincidono con l'idea, cioè il simbolo, e sono identificabili con una realtà che tende costantemente a trascendere se stessa. Il grado più alto della poeticità veniva identificato da Florenskij nella contemplazione diretta della stessa immagine, contemplazione in pienezza, condizione di fatto irraggiungibile giacché la poesia letteraria esiste solamente nel momento in cui l'immagine si ricostruisce attraverso la parola. Ma quello – sosteneva ancora Florenskij rivolgendosi alla figlia Olga – sarebbe davvero qualcosa di perfetto, sarebbe «la poesia», non avrebbe cioè necessità di mediazioni, bisogno di altre immagini, di immagini ausiliari e innestate, ma nemmeno si perderebbe nei

¹ A. Belyj, *Brjusov*, in Id., *Gli spettri del caos. Simboli e simbolisti russi*, a cura di R. Casari e U. Persi, Milano 1989, p. 59.

² Cfr. A. Belyj, P. A. Florenskij, *L'arte il simbolo e Dio*, a cura di G. Giuliano, Medusa, Milano 2004.

fumi dell'astrazione, giacché nel grado meno poetico del discorso l'immagine di riferimento viene spiegata in modo astratto, in circostanze che ne disperdono di fatto la visibilità³.

Il tema dell'astrazione e della concretezza dell'immagine – lo stesso che in modi diversi aveva appassionato Belyj – non era evidentemente nuovo alla riflessione di Florenskij. All'interno del trattato *Analisi della spazialità e del tempo nelle opere d'arte figurativa*⁴, concepito tra il 1924 e il 1925 nell'ambito dei corsi tenuti ai VChUTEMAS di Mosca, il professore entrava nei termini della cosiddetta «compattezza» della parola, collocando la poesia all'interno di una gerarchia delle arti in cui pittura e grafica si identificano nelle espressioni artistiche per eccellenza; poesia e musica si avvicinerrebbero, in virtù della loro stessa natura, alle attività della scienza e della filosofia. Il materiale della poesia,

la parola, è troppo poco compatto dal punto di vista sensoriale, per non sottomettersi a *qualsiasi* pensiero del poeta; ma proprio per questo non è in grado di esercitare sulla fantasia del lettore una pressione tale da obbligarla a riprodurre quello che pensa il poeta. Il lettore conserva troppa libertà e l'unità dello spazio nell'opera può facilmente suonargli come una formula astratta, simile alla formula della scienza. [...] Il compito che si pone davanti all'ascoltatore della musica consente una molteplicità di soluzioni e di conseguenza presenta difficoltà corrispondenti nella scelta delle soluzioni migliori. [...] Infatti anche la musica, come la scienza e la filosofia, richiede, da parte dell'ascoltatore, una partecipazione attiva, sebbene minore di quella richiesta dalle altre due⁵.

Nello scritto giovanile *Plač Bogomateri* [Il pianto della madre di Dio] del 1907, Florenskij già segnalava una dicotomia tra la parola intesa come «prodotto intellettuale» e la parola intesa come «pienezza dell'anima», una «parola profetica», non scritta «con l'inchiostro, ma con il sangue, con gocce rade che stillano dal petto e questo sangue (nel quale è la vita) non si esaurisce, né si secca mai»⁶. Gli uomini, scriveva citando la *Filocalia*, riferendosi ad Antonio il Grande, «non possiedono niente di più prezioso della parola»⁷.

³ Cfr. Pavel A. Florenskij, «Non dimenticatemi». *Dal gulag staliniano le lettere alla moglie e ai figli del grande matematico, filosofo e sacerdote russo*, a cura di N. Valentini e L. Žák, trad. it. G. Guaita e L. Charitonov, Milano 2000, pp. 220-222. In un'altra lettera risalente al 21 giugno 1935, Florenskij definiva la parola come «incarnazione del significato» all'interno di un «ambiente corporale», dato da suoni e sensazioni di articolazione «che servono per pronunciare una parola». Le due caratteristiche in questione venivano definite dal filosofo come «elemento di significato» ed «elemento musicale». A suo dire, «gli scrittori mediocri» sarebbero coloro che cadono o nella prevalenza del significato sulla musica della parola, o nella prevalenza della musica sul significato: la parola verrebbe costretta a mero segno convenzionale oppure identificata con un carattere magico, qualcosa che agisce a partire dal livello psico-fisiologico e sensoriale, senza andare oltre. Ivi, pp. 181-182.

⁴ Cfr. Id., *L'analisi della spazialità e del tempo nelle opere d'arte figurativa*, in Id., *Lo spazio e il tempo nell'arte*, a cura di N. Misler, Milano 1995.

⁵ Ivi, pp. 55-56.

⁶ Id., *Il pianto della Madre di Dio*, in Id., *Il cuore cherubico. Scritti teologici e mistici*, a cura di N. Valentini e L. Žák, trad. it. R. Zupan, Casale Monferrato 1999, pp. 189-192.

⁷ *Ibid.*

Le parole, dunque: parole profetiche, parole come pienezza dell'anima. Nel saggio *Magija slov* [La magia delle parole], contenuto nella raccolta *Simvolizm* del 1910, Andrej Belyj distingueva per parte sua la «parola-termina», quello «splendido cristallo morto, dalla «parola viva», la «parola-carne», considerabile davvero come «un organismo fiorente»⁸. Nuove parole magiche – diceva allora Belyj – potranno permetterci di «esorcizzare le tenebre della notte che incombe su di noi. Siamo ancora vivi, ma lo siamo perché ci atteniamo alle parole». Così, seppur vicino alla sua svolta antroposofica, in consonanza con alcune delle pagine di Florenskij, amico fraterno in gioventù, poi perduto, ma eterno amico, il poeta pietroburchese profetizzava l'arrivo di quegli artisti che avrebbero forgiato «con parole luminose i nuovi simboli della fede; la crisi della conoscenza sembrerà loro soltanto la morte di vecchie parole», poiché «l'umanità è viva finché esiste la poesia della lingua»⁹.

Secondo i termini del saggio di Andrej Belyj *Simvolizm* [Simbolismo], pubblicato sulla rivista «Vesy» nel 1908, la parola dovrebbe in qualche modo «divenire carne», presentandosi a un tempo come simbolo della creazione: la vita dell'artista «deve divenire artistica» ed egli stesso identificarsi in una «parola divenuta carne». Le forme dell'arte condurrebbero necessariamente alla tragedia, ma la vittoria dell'artista sulla tragedia sarebbe destinata a portare un'autentica «trasformazione dell'arte in religione della vita»¹⁰.

2. L'arte come «rivelazione dell'archetipo»

Nei primi anni del Novecento russo, dunque, il fenomeno culturale del *Bogoiskatel'stvo* coinvolgeva filosofi, poeti, letterati, religiosi, intellettuali in genere: essi erano i «cercatori di Dio», individui che, a pieno titolo, prendevano parte alla cosiddetta rinascita filosofica e religiosa russa, fermento caratterizzato da tensioni culturali, di volta in volta legate a simbolismo, apocalitticismo, prometeismo, filosofia idealista, pensiero e immaginario di Nietzsche, Dostoevskij, Solov'ëv, Goethe, Kant, Tolstoj. Pavel Florenskij – anche e, certamente, non solo in quanto lettore delle opere di Nietzsche – è stato da tempo identificato come un autentico «cercatore», intellettuale che visse a pieno il suo tempo, prendendo posto tra quei protagonisti¹¹.

⁸ A. Belyj, *La magia delle parole*, in Id., *Il colore della parola*, a cura di R. Platone, Napoli 1986, pp. 266-267.

⁹ Ivi, p. 279.

¹⁰ Id., *Il simbolismo*, in Id., *Il colore della parola*, cit., p. 122.

¹¹ Cfr. Ju. V. Sineokaja, *Vosprijatie idej Nietzsche v Rossii: osnovnye etapy, tendencii, značenie* [La ricezione di Nietzsche in Russia: tappe fondamentali, tendenze, significato], in Id. (a cura di), *F. Nietzsche i filosofija v Rossii* [F. Nietzsche e la filosofia in Russia], Sankt-Peterburg 1999, pp. 7-37; Id., *Rubež vekov: russkaja sud'ba Sverchčeloveka Nietzsche* [La frontiera dei secoli: la fortuna russa del Superuomo di Nietzsche], in Id. (a cura di), *F. Nietzsche i filosofija v Rossii*, cit., pp. 58-74; Id. (a cura di), *Friedrich Nietzsche. Pro et Contra*, Sankt-Peterburg 2001.

Ma chi era esattamente Nietzsche in Russia a cavallo tra Ottocento e Novecento? Egli era il «grande catalizzatore»¹², i cui testi venivano trascritti, trasformati, rielaborati, travisati. Di lui si parlava e si scriveva, anche indirettamente, per quanto le sue opere principali – per certo anche a causa della censura ecclesiastica, impegnata a vietare persino le edizioni in tedesco – avessero fatto la loro comparsa in traduzione soltanto negli ultimissimi anni del secolo. L'amore tra il professore di Basilea e la Russia fu comunque un amore grande e reciproco: nell'ambito della sua corrispondenza con Georg Brandes, per esempio, il 10 aprile del 1888, egli poteva sostenere addirittura di essere entrato in contatto con «sostanzialmente quasi tutto ciò che fiorisce tra Parigi e Pietroburgo»¹³, chiedendo sostegno all'amico affinché lo aiutasse a rendere noto il suo nome a Parigi e, appunto, in Russia. Proprio un importante saggio di Brandes su Nietzsche – avrebbe toccato peraltro i termini delle categorie di apollineo e dionisiaco – avrebbe fatto la sua comparsa proprio in russo nel 1900, tra le pagine della rivista «Russkaja mysl'», guadagnando certamente un'influenza di non poco conto.

Sotto la spinta dell'interpretazione nietzscheana di Solov'ëv, il movimento della rinascita inizia a concentrare dunque la propria attenzione sui problemi filosofici, religiosi, storico-culturali ed esistenziali delle opere maggiori del tedesco. Il necrologio redazionale pubblicato nel 1900 da «Mir Iskusstva» riconosce chiaramente l'affinità, di più: «A noi, russi, egli è particolarmente vicino»¹⁴.

Florenskij richiama il filosofo tedesco già in margine alla sua monumentale opera *La colonna e il fondamento della verità*, pubblicata in prima stampa a Mosca nel 1914. Il cristianesimo, sostiene il filosofo, pur essendo una religione dell'amore, non potrebbe essere certamente considerato come una religione dell'altruismo. Florenskij individuava appunto una connessione stretta tra gelosia e amore ardente, richiamando Nietzsche nei termini della concezione del popolo greco come del «popolo più geloso». Allora, «se il genio più illustre e la fede più pura ci mostrano la gelosia come forza positiva e necessaria nell'essere dell'amore, sia umano che divino, vuol dire che è proprio così»¹⁵. La gelosia non

¹² Cfr. Ju. V. Sineokaja, *Rossiskaja Nietzscheana*, in Ju. V. Sineokaja (a cura di), *Friedrich Nietzsche. Pro et Contra*, cit., p. 2. Secondo il grafico che prende in considerazione le pubblicazioni edite in russo, francese, tedesco e inglese tra il 1870 e il 2000, la Russia si trovava prima del 1917 al secondo posto per numero di titoli, direttamente al seguito della Germania e prima della Francia. Cfr. Ivi, p. 9.

¹³ G. Brandes, F. Nietzsche, *Corrispondenza Brandes-Nietzsche (1887-1889)*, in G. Brandes, *Radicalismo aristocratico. Un saggio su Friedrich Nietzsche*, in Id., *Radicalismo aristocratico e altri scritti su Nietzsche*, a cura di A. Fambrini, Trento 2001, p. 110.

¹⁴ *Nekrolog Nietzsche* [Necrologio], «Mir iskusstva», 4, 1900, p. 47. Cfr. Ju. V. Sineokaja, *Rossiskaja Nietzscheana*, cit., p. 18.

¹⁵ P. A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, a cura di E. Zolla, trad. it. P. Modesto, Milano 1974; a cura di N. Valentini, rev. trad. it. R. Zupan, N. Valentini, Cinisello Balsamo 2010; trad. it. Emilia Sassi, Kira Mladič, intr. di R. Revello, Milano-Udine 2012.

sarebbe altro che uno dei momenti dell'amore e sarebbe allora impossibile amare senza gelosia.

Nelle lezioni raccolte in *Smysl idealizma* [Il significato dell'idealismo], Florenskij richiama la raccolta di saggi di Vjačeslav I. Ivanov *Po zvězdam*, per considerare come il poeta e il pittore salgano *a realia ad realiora* [da cose reali a cose più reali] e come all'interno di un percorso artistico le opere stesse siano *entia realiora* [enti più reali], enti più reali rispetto alla povertà del mondo, ancora distante dagli *universalia* del mondo delle idee¹⁶. In *Molennye ikony prepodobnogo Sergija* [Icône di preghiera di san Sergio], il filosofo stesso affermava che l'arte non potrebbe avere un fondamento psicologico, ma piuttosto ontologico, essendo essa stessa «rivelazione dell'archetipo»¹⁷.

Il modo in cui Florenskij legge le pagine del professore di Basilea – in alcuni casi peraltro richiamato anche in riferimento al concetto di superuomo – passa certamente attraverso l'amicizia con Andrej Belyj oltre che per la frequentazione delle pagine di Ivanov. Il primo, del resto, avrebbe effettivamente introdotto la distinzione tra apollineo e dionisiaco nel problema epistemologico della conoscenza – già nel saggio *Formy iskusstva*¹⁸ [Le forme dell'arte] pubblicato, ancora studente in Matematica, sulla rivista «Mir iskusstva» nel 1902 –, lasciandosi influenzare da Nietzsche nella riflessione sulla natura e sull'origine delle arti, sul ruolo del mito nell'arte e nella società, sul significato e sull'interpretazione dei miti e dei simboli nell'arte.

3. L'artista è un mistico, il filosofo è un bambino

In *Iconostas*, saggio originariamente tradotto in italiano con il titolo *Le porte regali*, Florenskij sostiene che vi siano due mondi, e che i due mondi, quello del «visibile» e quello dell'«invisibile», siano costantemente in stretto contatto tra loro. Il problema del loro limite e del loro limitare, del confine e del suo «scioglimento», cioè di ciò che unisce i due mondi e di ciò che a un tempo li distingue e separa, prende per Florenskij avvio nella «vita della nostra anima», giacché «anche in noi la vita nel visibile si alterna alla vita nell'invisibile». Il sogno, in particolare, viene in tal senso dal filosofo identificato come «il primo e più comune passo della vita» dell'uomo «verso l'invisibile»¹⁹. Esso si presenta come una sorta di dramma: il sogno ha, per così dire, una propria verità artistica in senso teleologico²⁰, dal momento che le immagini che lo separano dalla realtà,

¹⁶ Cfr. P. A. Florenskij, *Il significato dell'idealismo*, a cura di N. Valentini, trad. it. R. Zupan, Milano 1999, p. 82.

¹⁷ Id., *Icône di preghiera di San Sergio*, in Id., *La mistica e l'anima russa*, a cura di N. Valentini, trad. it. C. Zonghetti, Cinisello Balsamo 2006, pp. 157-158.

¹⁸ Cfr. A. Belyj, *Le forme dell'arte*, in Id., *Il colore della parola*, cit., p. 181.

¹⁹ Cfr. Id., *Iconostasi*, a cura di G. Giuliano, Milano 2008, pp. 19-21. Resta fondamentale il confronto con la prima traduzione dell'opera, cfr. *Le porte regali. Saggio sull'icona*, a cura di E. Zolla, Milano 1977.

²⁰ Cfr. Id., *Iconostasi*, cit., p. 27.

«debole frontiera di quaggiù e il baluardo di lassù», permettono allo stesso tempo una congiunzione tra due condizioni completamente diverse.

Anche nella creazione artistica – così come in ogni «trapasso da sfera a sfera» –, secondo le pagine di *Iconostas*, l'anima viene per Florenskij sollevata dal mondo terreno per farsi spazio nel mondo celeste. Così accade nella pittura delle icone del Medioevo russo, autentiche opere d'arte di santi autentici. In quel luogo, nel mondo delle idee, l'anima contempla e tocca i noumeni delle cose. Poi, impregnata di conoscenza, essa ritorna al terreno, dando origine a un vero e proprio «sogno sostenuto». È dunque allora già avvenuto lo «scioglimento dionisiaco dei vincoli del visibile», che è anche ciò che permette l'arrivo delle «idee», che sono in altri termini il «volto», rappresentazione della «visione apollinea del mondo spirituale»²¹. L'anima del mistico è per questo l'anima dell'artista.

La legge di base è ovunque una sola: l'anima si estasia del visibile e, perdutolo di vista, resta rapita dalla sfera dell'invisibile; questa è *lo scioglimento dionisiaco dei vincoli del visibile*. E involatasi in alto, nell'invisibile, l'anima ridiscende verso il visibile e allora le sorgono davanti le immagini già simboliche di questo mondo, i sembianti delle cose, le idee: questa è *la visione apollinea del mondo spirituale*.²²

Nel trattato sull'opera d'arte composto tra il 1924 e il 1925, Florenskij metteva in questi termini l'accento sulla creazione artistica:

È un profondo errore il fatto che il ricercatore pretenda di essere più attento dell'autore e non capisca che quest'ultimo *non voleva* cancellare le tracce del suo percorso creativo, perché esse rientrano nella costruzione stessa, e cancellarle o occultarle significherebbe privare l'opera stessa della sua struttura per quanto riguarda la sua linea temporale. Il lettore e lo spettatore devono crescere nell'opera insieme all'autore e sopportare le fratture e le svolte attraverso le cui stratificazioni si è formato il tessuto stesso dell'opera. Sono proprio queste infatti le giunture del tempo che danno all'opera il proprio ritmo interiore senza il quale essa è morta e meccanica. Se non si cerca nell'opera una nuda trama ma proprio l'opera stessa, allora non si può non vedere come la bellezza essenziale dell'opera, la sua incisività, la sua anima, stiano in questa sua crescita, nel suo svilupparsi nella vita dell'artista, in queste contraddizioni inaspettate, e tuttavia stimolate dalla necessità stessa di crescita interiore.²³

Nel percorso creativo dell'estetica di Pavel Florenskij, l'artista – come nella più alta ascesi della mistica – è dunque sempre soggetto a un'andata e a un ritorno, mentre il fruitore, come nel caso delle icone, opera d'arte per eccellenza, vede l'insieme nelle singole parti²⁴.

²¹ Ivi, p. 31. Scriveva Nietzsche nel 1872: «Lo sviluppo dell'arte è legato alla duplicità dell'*apollineo* e del dionisiaco, similmente a come la generazione dipende dalla dualità dei sessi, attraverso una continua lotta e una riconciliazione che interviene solo periodicamente». F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., p. 21.

²² P. A. Florenskij, *Iconostasi*, cit., p. 31.

²³ Id., *L'analisi della spazialità e del tempo*, cit., pp. 201-202.

²⁴ Cfr. Antonio Maccioni, *Un filosofo nel gulag. Arte e letteratura in Pavel A. Florenskij, dall'Accademia teologica di Mosca ai campi di concentramento sovietici*, Sesto San Giovanni 2020.

L'artista-mistico è allora una delle figure centrali dell'estetica del pensatore russo: essa si approssima, nelle lezioni sulla concezione cristiana del mondo, tenute all'Accademia di Mosca nel 1921, alla figura del filosofo-bambino, contraddittoria e antinomica nella sua essenza. Le cose del mondo sono nell'economia generale del pensiero di Florenskij appunto caratterizzate dall'antinomia – contraddizione per eccellenza, tra le categorie fondamentali della sua stessa filosofia –, intesa come l'essenza delle esperienze vitali e come tessuto interiore dell'esperienza religiosa e dogmatica a un tempo. L'antinomia è posta da Florenskij a tema in alcune celebri pagine della lettera sesta della sua opera *La colonna e il fondamento della verità*, presentata appunto in traduzione con il titolo *La contraddizione*; ritorna, ancora, nella lettera nona, *La creatura*, dove l'esperienza del dramma e, appunto, dell'atto ascetico, è presentata in opposizione alla fede superficiale.

Dio e il mondo, lo spirito e la carne, la verginità e il matrimonio nella loro antinomia, sono in un rapporto reciproco di tesi e antitesi. Ad una riflessione religiosa superficiale questa antinomicità può sembrare quasi irrilevante, ma ciò significa annullare e la tesi e l'antitesi. L'uomo che non ha provato il dramma e non ha alle spalle un atto ascetico, non capisce la bellezza interiore né della tesi né dell'antitesi. Così, per una fede superficiale, l'immoralità è qualcosa di simile al matrimonio e il matrimonio poco si distingue dall'immoralità; ambedue convengono in una specie di semimatrimonio e semiadulterio. [...] Si arguisce che nella coscienza della persona che si va spiritualizzando si delinea la bellezza di ambedue i lati dell'antinomia, la tesi e l'antitesi si fanno sempre meno compatibili col raziocinio e diventano sempre più incompatibili l'una con l'altra. Ma per una coscienza religiosa superiore l'antinomia appare interiormente una, spiritualmente valida e integra.²⁵

L'atto ascetico corrisponde nelle lezioni sulla concezione cristiana del mondo del 1921 al passo compiuto dall'artista dell'icona e al passo compiuto dal filosofo-bambino, passo che diviene capace di un ritorno interstiziale all'infanzia, inteso anche come reversività del tempo passato: questo ritorno è testimoniato dalla capacità di provare meraviglia, ed è ciò che permette il superamento, nell'approssimarsi alla «creatura originaria», degli esiti della cultura rinascimentale, cultura purificata di ogni acendenza magico-medievale e anche per questo incapace di stupirsi di alcunché. Ritorna dunque costantemente nelle pagine di Florenskij l'opposizione antinomica tra un visione scientifica del mondo e una visione magico-infantile²⁶. In tal senso, l'alternanza di Rinascimento e Medioevo della cultura, intesa anche come variante per estensione della dicotomia Kant-Platone,

è un tema che ritorna spesso negli scritti di Florenskij. Su di esso imposterà l'ultimo corso di storia della filosofia all'Accademia Teologica di Mosca, nell'autunno del 1921, in piena era sovietica. La storia del pensiero umano, per il filosofo russo, è divisa in questi due percorsi: «Lo spirito dell'uomo ha due aspetti: notturno e

²⁵ Pavel A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., Milano-Udine 2012, pp. 270-271.

²⁶ Id., *La concezione cristiana del mondo*, a cura di A. Maccioni, Bologna 2011-2019, pp. 84-88.

diurno, femminile e maschile, epoca medievale e rinascimentale, sogno e veglia». Nel rinascimento, “diurno” e “maschile”, le parti precedono l’intero e dunque si ha la distruzione della forma. Nel medioevo, al contrario, l’intero precede le parti e questo è il presupposto essenziale di una concezione religiosa del mondo, la quale altrimenti non può darsi in alcun modo.²⁷

Il rovesciamento della prospettiva – è quanto caratterizza l’icona russa ed è ciò che ha di fatto, in prima istanza, reso celebre la filosofia di Florenskij nella cultura occidentale – viene dunque dal professore all’Accademia moscovita ritrovata e chiaramente individuata, non a caso, anche nei disegni dei bambini. Essi, come nel punto più alto dell’arte russa, come nelle opere dei suoi più grandi artisti, presentano appunto di frequente quello che si risolve nell’essere un autentico rovesciamento della prospettiva, circostanza che li avvicina di fatto a un’esperienza artistica medievale e mistica nella sua essenza.

Nei suoi scritti autobiografici, del resto, Florenskij ritorna spesso su questo tema, rivelandolo come uno tra quelli a lui più cari: persino i sistemi filosofici dei grandi maestri si risolverebbero talvolta nell’essere riproposizioni di percezioni e idee avute nell’infanzia. Vi sarebbe dunque un profondo legame tra una determinata visione del mondo e le esperienze infantili, il mondo dei bambini. Nelle pagine raccolte all’interno del volume *Ai miei figli*, egli giunge infatti a sostenere che

se allievi e seguaci capissero su che cosa si fondano le teorie dei loro maestri, su quali intuizioni dell’infanzia scovre di razionalità, cesserebbero di *jurare in verba magistri*, ma nel contempo comprenderebbero assai meglio la loro personalità recondita e infantilmente geniale.²⁸

Tale convinzione è rinforzata da una confessione che lo stesso filosofo mette in pagina un po’ più avanti: egli sostiene che le sue concezioni religioso-filosofiche non uscirono tanto dai libri di filosofia, quanto, prima di tutto, dalle sue osservazioni di bambino, come per esempio «dal tipo di paesaggio a cui ero avvezzo»²⁹, tra gli affioramenti delle rocce montane, anche grazie al perdurare su determinati argomenti della stessa percezione della prima infanzia, riconosciuta ancora come giusta ormai in vecchiaia, ultima prova di quella infallibilità.

Non sono mai riuscito ad intendere il tempo come qualcosa che scorre irreversibilmente; da che sono in grado di pensare, sono sempre stato convinto che se ne andasse da qualche parte, che magari fluisse proprio in quelle crepe e in quelle gole e che lì si nascondesse, si addormentasse; ma sapevo che un giorno saremmo arrivati fino a lui, e lui si sarebbe risvegliato. Il passato non è passato: è una sensazione che ho sempre avuto chiara davanti agli occhi, e in tenerissima età ancor più chiara che

²⁷ Andrea Oppo, *Platone e Kant nell’epistemologia di Florenskij*, in S. Tagliagambe, M. Spano A. Oppo (a cura di), *Il pensiero polifonico di Pavel Florenskij. Una risposta alle sfide del presente. Atti del convegno per gli 80 anni dalla morte*, Cagliari 2018, pp. 388-389.

²⁸ Id., *Ai miei figli. Memorie di giorni passati*, a cura di N. Valentini e L. Žak, Milano 2003, p. 86.

²⁹ Ivi, p. 140.

in seguito. Percepivo la realtà vischiosa del passato e crescevo con la sensazione che, in effetti, stavo toccando qualcosa che era accaduto molti secoli prima, e che in essa entravo con la mia anima³⁰.

Antonio Maccioni

✉ anmaccioni@gmail.com

³⁰ Ivi, p. 80.

Articoli/13

L'extase et son écho

Sur deux aspects de la théorie bergsonienne de la mystique

Anthony Feneuil  0000-0002-1770-2709

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 24/11/2021. Accettato il 30/05/2022.

THE ECSTASY AND ITS ECHO. TWO ASPECTS OF BERGSON'S THEORY OF MYSTICISM

This article is devoted to displaying two meanings of the notion of «extasis» in Bergson's *Two Sources of Morality and Religion*. In a first sense, as a part of Bergson's theory of mysticism, extasis is to be understood as a purely negative concept referring to a pathological moment of mystical experience. But in a second sense, and because Bergson's theory of mysticism cannot be separated from a theory of how mysticism changes philosophical knowledge, extasis takes a more positive meaning. Extasis constitutes one of the key concepts necessary to grasp Bergson's new epistemology of philosophy. Philosophical knowledge, as modified by taking into account mystical experience, can even be considered grounded in some kind of *extasis*. This article draws a few consequences of this claim.

1. Deux plans de la pensée de Bergson

Bergson, dans *Les Deux sources de la morale et de la religion*, expose une théorie de la mystique et de ses rapports avec les autres phénomènes sociaux et religieux. Elle est d'une grande richesse et complexité. Elle est aussi certainement critiquable aujourd'hui par plusieurs aspects, dont son européocentrisme et quelques généralisations excessives. Comme tout philosophe qui se risque à une description des phénomènes sociaux et spécialement à une comparaison ethnographique, Bergson est dépendant de la documentation de son époque, des préjugés qu'elle charrie et des conditions sous lesquelles les objets sont construits. C'est pourquoi, sur le strict plan de sa valeur descriptive, le principal intérêt de la théorie bergsonienne de la mystique est très probablement historique:

Bergson vient prendre sa place comme l'un des acteurs peut-être majeurs du mouvement d'appropriation de la mystique par l'Université décrit par Émile Poulat³¹. Toutefois, ce plan n'est pas le seul sur lequel on puisse lire le dernier livre de Bergson. *Les Deux sources* ne proposent pas seulement une théorie de la mystique mais aussi, et peut-être surtout³², une *introduction* de la mystique dans la philosophie, comme procédé de recherche philosophique ou, suivant l'expression telle qu'elle se trouve dans le livre, comme *auxiliaire puissant de la recherche philosophique*³³. Autrement dit, *Les Deux Sources* peuvent être lues à la fois comme un ouvrage sur la mystique et comme un ouvrage sur la philosophie. Et la notion de mystique y prend aussi une double valeur: thématique, pour tâcher de saisir la mystique comme phénomène moral et religieux, et opératoire, c'est-à-dire qui transforme l'exercice même de la philosophie, sa manière de se faire et non seulement ses objets³⁴. La difficulté, c'est que ces deux valeurs n'apparaissent pas avec la même intensité dans le texte: la dimension thématique de la théorie bergsonienne de la mystique est bien plus visible et explicite que sa part opératoire, et ce pour deux raisons. La première est de droit: les concepts opératoires sont nécessairement plus discrets que les concepts d'objet, parce qu'ils ne pourraient eux-mêmes être pris pour thème que dans le cadre d'un traité strictement méthodologique. Or, la philosophie de Bergson est pour la plus grande part étrangère à ce type de considérations exclusivement réflexives. Chez Bergson, il n'y a pas de théorie de la connaissance tout à fait abstraite de la théorie du connu (et vice-versa), comme cela est particulièrement explicite notamment dans le deuxième chapitre de *L'Évolution créatrice*³⁵. La seconde raison est de fait: on peut lire *Les Deux Sources* non seulement comme le dernier livre de Bergson, mais également comme le premier livre d'une autre œuvre possible de Bergson³⁶. De nombreux éléments y sont avancés à titre de pierres

³¹ É. Poulat, *L'Université devant la mystique*, Paris 1999. Voir les actes du colloque consacré à l'importance de ce livre et plus largement aux études universitaires sur la mystique: M. Mazzocco, F. Trémolières, G. Waterlot (dir.), *L'Université face à la mystique: un siècle de controverses?*, Rennes 2018.

³² C'est ce qu'écrit Bergson dans une lettre du 24 mars 1933 à Blaise Romeyer (H. Bergson, *Mélanges*, éd. A. Robinet, Paris 1972, p. 1507), ainsi que dans un entretien accordé à *La Vie catholique* en janvier 1933 (entretien republié dans É. Poulat, *L'Université devant la mystique*, cit., pp. 269-280). Ces deux textes confirment la fiabilité des propos rapportés par J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Paris 1959, p. 152, et où Bergson affirme que cette introduction de la mystique en philosophie constitue la *principale* nouveauté des *Deux Sources* («si j'apporte quelque chose de nouveau dans ces pages, c'est cela»).

³³ H. Bergson, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, Paris 2008, p. 266.

³⁴ Sur la distinction entre concept thématique et concept opératoire, ainsi que sur l'usage qu'on peut en faire chez Bergson au-delà des *Deux Sources*, voir I. Podoroga, *Penser en durée: Bergson au fil de ses images*, Lausanne 2014, et en particulier p. 125 (la notion de concept opératoire est empruntée à Eugen Fink).

³⁵ Il existe bien un texte presque uniquement méthodologique, il s'agit de l'introduction au recueil *La Pensée et le mouvant* (écrite en 1923), mais c'est une exception dans l'œuvre de Bergson.

³⁶ Ghislain Waterlot a bien identifié le caractère elliptique des *Deux Sources* et en particulier du troisième chapitre, et en a donné quelques raisons. Voir G. Waterlot, *L'ellipse: une difficulté majeure du troisième chapitre des Deux sources de la morale et de la religion*, dans *Lire Bergson*, dir. F. Worms, Paris 2013, pp. 185-200. Je me permets de renvoyer également à mon article:

d'attente, sans que Bergson tire explicitement toutes les conséquences de leur *introduction* dans sa philosophie. C'est le cas tout spécialement pour la théorie de la mystique, dont Jean Nabert a parfaitement vu qu'elle avait pour conséquence une transformation profonde de la théorie bergsonienne de l'intuition, soit du concept méthodologique majeur de sa philosophie, sans que cette transformation soit énoncée de manière complète et précise dans le texte³⁷.

Ce qui vaut de la mystique en général dans *Les Deux sources* vaut bien sûr de tous les concepts mobilisés par Bergson aux différents moments de son analyse. Un travail précis serait à mener pour tous les envisager du point de vue de leur valeur opératoire pour la philosophie, et non seulement comme éléments d'une théorie de la mystique. Dans les pages qui suivent, je me propose d'entamer ce travail à propos de la notion d'extase. Il me semble que son étude est tout spécialement instructive quant à la complexité des rapports qu'entretiennent entre eux les deux plans opératoire et thématique. En effet, du point de vue de la théorie de la mystique, l'extase est la dernière étape dans l'expérience mystique *incomplète*. En tant que telle, elle est surtout dévaluée par Bergson ou du moins destituée de la place centrale qu'on lui attribue parfois dans la compréhension de la mystique. Il est nécessaire de comprendre les raisons et la portée de cette dévaluation, mais il est tout aussi important de comprendre que cela n'empêche pas l'extase d'être une clef essentielle au passage du plan thématique au plan opératoire. Je voudrais montrer en effet que l'introduction de la mystique en philosophie aboutit notamment et peut-être en premier lieu à une modification du *sujet* de la philosophie, et que cette modification peut être comprise à partir de la notion d'extase, au point que la philosophie dont la mystique est l'auxiliaire peut certainement être dite extatique.

2. L'extase, une pathologie accessoire de la mystique?

2.1. Psychopathologie de l'extase

Avant d'en venir là, il faut d'abord comprendre en quoi et pourquoi, dans *Les Deux Sources*, le terme d'extase est connoté de manière plutôt négative et comme tenu à distance. Il n'est d'ailleurs pas précisément défini. En tant que concept décrivant un certain moment de l'expérience mystique, il est associé

Un autre Bergson? Sur la théorie de la personne comme émotion, nouveauté des Deux Sources, dans *Annales bergsoniennes V*, dir. A. Feneuil, A. François, C. Riquier, G. Waterlot, Paris 2017, pp. 271-285.

³⁷ Voir J. Nabert, *L'intuition bergsonienne et la conscience de Dieu*, dans *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris 1994, pp. 349-367. J'ai donné un commentaire de ce texte en tâchant d'en expliciter et d'en prolonger les thèses principales dans mon article: A. Feneuil, *De l'immédiatement donné au "détour de l'expérience mystique": remarques sur l'unité de la méthode intuitive chez Bergson*, «Philosophos» (Brésil), 17, 2012, 1, pp. 31-54 (<https://archive-ouverte.unige.ch/unige:23975>).

à deux autres: les «visions» et les «ravisements»³⁸. À plusieurs reprises, l'extase semble d'ailleurs être un terme générique choisi par Bergson pour désigner les «états anormaux»³⁹ indissociables des expériences mystiques mais qui, par leur anormalité justement, les rapprochent d'expériences malades. Car c'est bien ce qui pose d'abord problème avec l'extase: sa proximité avec des états psychologiques de nature pathologique: hallucinations, somnambulisme, psychasténie, tous états qui impliquent une modification de l'état de conscience par rapport à la veille habituelle. Il faut dire qu'au moment où Bergson écrit les *Deux Sources*, le livre de Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase*⁴⁰ est paru depuis six ans (1926). Il fait partie des rares ouvrages cités par Bergson et il ne fait aucun doute que dans son emploi du terme d'extase, le philosophe y pense directement. C'est peut-être même à sa suite que Bergson se permet cet usage relativement lâche de la notion, usage qui en est d'ailleurs habituel⁴¹. Or pour Janet, il ne fait aucun doute que les extases dites mystiques, tant celles de Thérèse d'Avilla que celles de sa patiente Madeleine Le Bouc, objet principal du livre de 1926, en passant par celles de Jean de La Croix analysées par Jean Baruzi et pour lesquelles Janet ne fait pas d'exception, relèvent de mécanismes strictement pathologiques. Elles ont d'ailleurs un pendant «laïc» relativement étranger à l'expérience mystique⁴², ce qui pour Janet est un argument en faveur de leur caractère pathologique. L'analyse de Janet est certainement l'une des raisons majeures pour lesquelles Bergson se méfie de l'extase et refuse d'en faire le cœur de l'expérience mystique. Ce n'est pas que Bergson épouse le réductionnisme de Janet. Toutefois, il lui est beaucoup moins opposé qu'on pourrait le penser. Certes, en opposition explicite au psychologue, Bergson commence par défendre la possibilité d'extases ou de visions qui ne soient pas pathologiques:

Un important ouvrage a paru récemment sur l'extase envisagée comme une manifestation psychasthénique [ici Bergson renvoie en note à Pierre Janet]. Mais il y a des états morbides qui sont des imitations d'états sains: ceux-ci n'en sont pas moins sains, et les autres morbides. Un fou se croira empereur; à ses gestes, à ses paroles et à ses actes il donnera une allure systématiquement napoléonienne, et ce sera justement sa folie: en rejaillira-t-il quelque chose sur Napoléon? On pourra aussi bien parodier le mysticisme, et il y aura une folie mystique: suivra-t-il de là que le mysticisme soit folie⁴³?

³⁸ Voir notamment H. Bergson, *Les Deux Sources...*, cit., p. 242.

³⁹ *Ibid.*, p. 242.

⁴⁰ P. Janet, *De l'angoisse à l'extase*, Paris 1975.

⁴¹ «M. Bernard Leroy dans une lettre intéressante à M. Marcel Hébert fait observer que l'on réunit sous le nom d'extases des mystiques un groupe tout à fait artificiel de faits disparates, des somnambulismes, des rêves, des hallucinations, des faits de confusion mentale, etc.» (P. Janet, *De l'angoisse à l'extase...*, cit., p. 381).

⁴² Voir P. Janet, *De l'angoisse à l'extase...*, cit., p. 115. Janet précise toutefois qu'il existe une parenté entre l'extase et les idées religieuses, et que «les idées et les sentiments religieux font partie de la définition de l'extase complète» (*ibid.*, p. 119). Ce n'est pas que l'extase soit en elle-même religieuse (puisque'elle est pathologique), mais plutôt que les idées et sentiments religieux lui donnent son expression la plus aboutie et fournissent le terrain le plus favorable à son développement.

⁴³ H. Bergson, *Les Deux Sources...*, cit., p. 242.

L'argument porte bien, mais ce n'est pas encore le plus significatif du rapport de Bergson à Janet, et à l'extase au sens qu'il lui emprunte. Certes, l'existence de fausses extases pathologiques n'attaque en rien la possibilité qu'existent de véritables extases, où les pertes de conscience témoigneraient effectivement non d'un dysfonctionnement cérébral ou psychologique mais d'une action de Dieu dans l'âme, où les visions seraient celles de réalités présentes et les sentiments de plaisir directement causés par la bienveillance de Dieu. Toutefois, il resterait à prouver qu'en plus de n'être pas rendues impossibles ou même moins probables par l'existence d'extases pathologiques, les extases authentiques existent bien. Or, Bergson va moins s'engager dans cette voie que chercher à déplacer le centre de gravité de l'expérience mystique pour procéder à une forme d'intégration des travaux de Janet à l'intérieur de sa théorie. Je poursuis la citation:

Toutefois, il est incontestable qu'extases, visions, ravissements sont des états anormaux, et qu'il est difficile de distinguer entre l'anormal et le morbide. Telle a d'ailleurs été l'opinion des grands mystiques eux-mêmes. [...] À déranger les rapports habituels entre le conscient et l'inconscient on court un risque. Il ne faut donc pas s'étonner si des troubles nerveux accompagnent parfois le mysticisme; on en rencontre aussi bien dans d'autres formes du génie, notamment chez des musiciens. Il n'y faut voir que des accidents. Ceux-là ne sont pas plus de la mystique que ceux-ci ne sont de la musique⁴⁴.

On aurait pu s'attendre à ce que Bergson, après avoir défendu la simple possibilité d'une extase authentique à côté de l'extase pathologique, cherche à en établir la réalité. Or ce n'est pas le chemin qu'il prend, ou du moins pas directement. Bergson ne conteste pas que *toutes* les extases soient peut-être pathologiques, c'est-à-dire qu'elles ne soient pas une sensation directe du contact avec Dieu, et que les visions qui les accompagnent soient de simples hallucinations. Cependant, il affirme en même temps que si effectivement c'était le cas, si toutes les extases étaient des troubles pathologiques de la conscience, et toutes les visions des hallucinations, cela ne les empêcherait pas de témoigner *indirectement* de la réalité de l'expérience mystique, à titre de conséquences du bouleversement induit dans la conscience par une telle expérience. C'est en quoi les conclusions de Janet sont comme intégrées dans la théorie de Bergson, plutôt que contestées. En admettant même qu'il n'y ait d'autres extases que des pathologies extatiques, cela non seulement n'atteindrait pas la possibilité d'une expérience de contact avec Dieu, mais pourrait même se comprendre dans la perspective d'une telle expérience, comme l'une de ses conséquences – au même titre que certains troubles ou obsessions peuvent accompagner l'activité créatrice de certains artistes, sans que ces troubles soient une objection à leur talent. Au contraire, ils sont une conséquence accidentelle de la constitution extraordinaire de leur esprit.

Reste qu'une telle intégration de la psychologie réductionniste à l'intérieur de la théorie de la mystique en déplace nécessairement les lignes. Pour pouvoir

⁴⁴ *Ibid.*, p. 242-243.

admettre la possibilité, sinon la réalité, qu'il n'y ait d'extase que pathologique, et tenir en même temps qu'il existe une expérience mystique véritable, une vraie reprise de contact, au-delà des capacités humaines habituelles, avec l'effort créateur de toutes choses, il faut bien faire de l'extase un trait secondaire voire inessentiel de l'expérience mystique.

C'est exactement ce que fait Bergson. Il dissocie très nettement l'extase du cœur de l'expérience mystique: ce n'est pas en elle que se produit la reprise de contact qu'est le mysticisme, et l'extase n'est pas non plus la principale manifestation de cette reprise de contact. Cela ne veut pas dire que l'extase soit absolument évitable dans le parcours mystique. En fait, cette question n'est pas directement posée mais il semble bien que l'extase soit nécessaire – j'y reviendrai. Cependant, si elle est nécessaire c'est comme passage et seulement comme passage. C'est précisément l'erreur, pense-t-il, des mystiques non chrétiennes⁴⁵ d'avoir accordé trop d'importance à l'extase et de l'avoir considérée non comme une simple étape destinée à être dépassée mais comme le «terme d'un voyage»⁴⁶. Or considérer l'extase comme le terme du voyage mystique, c'est se tromper sur son sens et renverser le négatif en positif.

2.2. L'extase comme moment transitoire et négatif

L'extase, pour Bergson, n'est pas un processus positif. C'est un moment négatif de destruction du soi. Par conséquent, l'extase, lorsqu'elle est cultivée pour elle-même et devient une activité en soi, ne témoigne pas de l'accomplissement du mouvement mystique, mais de son *arrêt*:

Il ne faut pas oublier qu'à l'origine de la mission du Bouddha est l'illumination qu'il eut dans sa première jeunesse [...]. Si nous considérons que nous n'avons pas affaire ici à une vue théorique, mais à une expérience qui ressemble beaucoup à une extase, que dans un effort pour coïncider avec l'élan créateur une âme pourrait prendre la voie ainsi décrite et n'échouerait que parce qu'elle se serait arrêtée à mi-chemin, détachée de la vie humaine mais n'atteignant pas à la vie divine, suspendue entre deux activités dans le vertige du néant, nous n'hésiterons pas à voir dans le Bouddhisme un mysticisme. Mais nous comprendrons pourquoi le bouddhisme n'est pas un mysticisme complet⁴⁷.

⁴⁵ Cette idée de fonder la distinction entre la mystique chrétienne, que Bergson dit «complète», et les autres mystiques (antiques et orientaux), sur la place qu'ils donnent à l'extase, Bergson la lit probablement chez Henri Delacroix. Voir H. Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme: les grands mystiques chrétiens*, Paris 1908, notamment la préface, en particulier p. xi, où Delacroix dresse une nette opposition entre mystique hindoue et chrétienne, fondée sur la tendance qu'aurait l'hindouisme à pousser «l'extase jusqu'à une forme de suicide psychologique». C'est évidemment sur ce point qu'il faudrait questionner la documentation tant de Bergson que de Delacroix pour évaluer leur interprétation des mystiques non chrétiennes.

⁴⁶ H. Bergson, *Les Deux Sources...*, p. 244.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 238.

Ce texte est doublement intéressant. D'une part, l'extase y est considérée comme nécessaire à l'expérience mystique, comme si elle désignait le processus qui l'enclenche, à savoir une forme d'arrachement non-intellectuel aux conditions de vie habituelles de l'espèce humaine. C'est qu'en général, les individus de l'espèce humaine sont – pour des raisons biologiques – rivaux à la recherche d'une satisfaction de leurs besoins par les moyens intellectuels, et de là tirent leur plaisir. Même l'activité scientifique, qui semble un éloignement de ces besoins, parce qu'elle conduit à élaborer des constructions intellectuelles apparemment détachées de tout intérêt pratique et qui offrent une vue théorique sur le monde, ne fait en réalité qu'étendre à des domaines de plus en plus vastes des habitudes de pensée dont l'origine et la fin résident entièrement dans la recherche de la satisfaction biologique – puisque l'intelligence est fondamentalement une faculté pratique. L'extase, précisément en tant qu'elle n'est plus une démarche intellectuelle, apporte autre chose. Elle est un changement de direction par rapport aux efforts habituels de l'espèce humaine. Elle offre en effet une forme de satisfaction, ou plutôt de renoncement aux satisfactions usuelles, qui n'est pas d'ordre intellectuel et qui permet donc de remonter le courant habituel de la vie vers l'élan créateur, «au-delà des limites assignées à l'espèce par sa matérialité»⁴⁸. Cependant, en même temps que, de ce point de vue, comme effort dans une autre direction que l'effort intellectuel, l'extase est nécessaire à l'expérience mystique, elle ne peut pas être considérée elle-même comme la fin de cet effort mystique de remontée, précisément parce que cet effort... ne saurait avoir de fin, étant la reprise de contact avec un effort qui lui-même est une création continue de nouveauté. C'est le sens de l'affirmation de Bergson suivant laquelle «le mysticisme complet est action»⁴⁹. Il ne peut aboutir dans l'expérience de quelque chose à voir ou à sentir, parce que la réalité avec laquelle il reprend contact n'est pas une chose à voir mais à faire, un acte, et que le contact avec elle ne peut être lui aussi que de l'ordre du faire. Il ne peut donc être la recherche d'un état extatique permanent.

Si les mystiques orientales sont incomplètes, c'est parce que l'extase y tient la place d'une fin positive au lieu d'y apparaître dans sa vérité, comme un moyen tout négatif de transformation. On pourrait dire que l'extase y est encore considérée depuis l'espèce humaine habituelle et sa tendance, rendue possible par l'intelligence, à la contemplation théorique⁵⁰. L'extase, comme sentiment

⁴⁸ *Ibid.*, p. 233.

⁴⁹ *Ibid.*, *Les Deux Sources...*, p. 240.

⁵⁰ Il y a là un petit paradoxe qu'il faut expliquer plus longuement. D'un côté, et comme permet de le comprendre très bien le chapitre 2 de *L'Évolution créatrice* (voir H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, Paris 2007) l'intelligence est fondamentalement une faculté orientée vers la pratique. C'est l'équivalent chez les vertébrés de ce qu'est l'instinct chez les arthropodes, à savoir leur fonction biologique propre, celle qui leur permet de survivre en utilisant les ressources qui les entourent. Cependant, la spécificité de l'intelligence par rapport à l'instinct est la séparation qu'elle induit entre l'individu et son milieu: l'intelligence est la faculté d'élaborer des médiations, des outils pour se nourrir. Parce qu'elle est la faculté des médiations, elle finit par rendre possible un rapport théorique au monde, c'est-à-dire (apparemment) inutile, mais en réalité ce rapport est lui-même fondé sur le rapport utilitaire, il en est comme le développem-

psychologique de plaisir supérieur, comme vision ou révélation de connaissances nouvelles, ou comme fin des besoins, c'est-à-dire comme forme de contemplation, c'est encore l'extase envisagée du point de vue de l'espèce humaine habituelle et donc à rebours de la direction mystique. Et c'est uniquement depuis cette position qu'elle peut apparaître comme un but positif à atteindre, parce qu'elle semble une suprême satisfaction des besoins – précisément parce qu'elle est leur suppression. En réalité, considérée depuis l'autre rive, depuis le point de vue atteint par la mystique complète c'est-à-dire une mystique pour qui la question de la satisfaction des besoins *individuels* ne se pose même plus, l'extase n'a plus rien de positif: le travail de libération des besoins individuels déterminés par l'espèce étant accompli, elle est elle-aussi dépassée.

C'est pourquoi le moment le plus décisif dans le passage de la mystique incomplète à la mystique complète n'est pas l'extase elle-même:

Une imperceptible inquiétude, qui planait sur l'extase, descend et s'attache à elle comme son ombre. Elle suffirait déjà, même sans les états qui vont suivre, à distinguer le mysticisme vrai, complet, de ce qui en fut jadis l'imitation anticipée ou la préparation. Elle montre en effet que l'âme du grand mystique ne s'arrête pas à l'extase comme au terme d'un voyage⁵¹.

Plus importante que l'extase, et à l'inverse d'une compréhension commune de la mystique, il y a la crise qui vient après l'extase et qui la colore déjà elle-même par une inquiétude *imperceptible*. Il y a dans ces pages de Bergson comme un constant renversement du positif au négatif. L'extase, habituellement perçue comme positive, est décrite comme strictement négative: destruction pathologique ou induite par des pratiques ascétiques des fonctions vitales, elle est un anéantissement du soi habituel. Et c'est l'inquiétude qui, elle, est dotée d'une positivité surprenante: «même sans les états qui vont suivre», elle permet de distinguer le vrai mysticisme du faux. C'est que si l'extase n'est positive que pour qui se situe encore du point de vue de l'individu cherchant à satisfaire ses besoins où à s'en libérer, l'inquiétude qui plane sur elle n'est négative que de ce même point de vue. En réalité, elle est une manifestation de la négativité de l'extase, et par conséquent elle n'est pas elle-même négative, mais constitue une reprise du mouvement positif de l'expérience mystique. L'*inquiétude* doit s'entendre littéralement comme une absence de repos dans l'extase, une reprise du mouvement, puisque la réalité avec laquelle le mysticisme est une prise de contact, encore une fois, n'est pas une chose à voir ou à sentir mais un acte auquel participer. Bergson thématise explicitement ce renversement du négatif en positif, et du positif en négatif, en fonction du changement de point de vue pris sur l'expérience, soit en amont soit en aval de la transformation décisive. Du point de vue de la mystique accomplie, l'inquiétude, puis les franches douleurs psychiques qui s'ensuivent et qui constituent l'étape que Bergson appelle,

ent hypertrophié. C'est pourquoi l'intelligence, faculté vitale de créer des outils, est en même temps à l'origine du rapport théorique au monde.

⁵¹ H. Bergson, *Les Deux Sources...*, cit., p. 244.

reprenant une expression de la mystique carmélitaine, «la nuit obscure», sont comme les douleurs que ressentirait une machine

si elle prenait conscience d'elle-même au moment du montage. Ses pièces étant soumises, une à une, aux plus dures épreuves, certaines étant rejetées et remplacées par d'autres, elle aurait le sentiment d'un manque çà et là, et d'une douleur partout. Mais cette peine toute superficielle n'aurait qu'à s'approfondir pour venir se perdre dans l'attente et l'espoir d'un instrument merveilleux⁵².

Voilà donc pour ce qui est de l'extase chez Bergson, envisagée du point de vue thématique, comme l'un des éléments principaux de sa description de l'expérience mystique. L'extase est en quelque sorte dévalorisée, du moins remise à sa place, comme moment sans doute inévitable mais, contrairement aux apparences, strictement négatif du chemin mystique. La conscience du caractère négatif et transitoire de l'extase est même la condition de la mystique complète. De ce point de vue d'ailleurs, la compréhension réductionniste ou démystificatrice de l'extase par la psychologie de Janet peut avoir une valeur pédagogique non négligeable: elle permet en effet de rendre attentif à cette dimension négative de l'extase et de ne pas l'envisager comme le lieu décisif de l'expérience mystique. Toutefois, ce n'est probablement pas la psychologie seule qui permet cette relativisation de l'extase. Il faut se situer déjà du point de vue de la mystique complète pour saisir son insuffisance (sinon, l'inquiétude serait perceptible, et non *imperceptible*). Cela, on le voit, pose la question de la situation du philosophe, qui ne peut saisir la vérité de l'extase qu'en se situant du point de vue de la mystique accomplie. La question qui devrait suivre immédiatement est celle-ci: pourquoi le philosophe se situe-t-il à ce point de vue? Pourquoi la mystique chrétienne, mystique qui ne privilégie pas l'extase, est-elle considérée par lui comme un progrès par rapport aux autres formes de mystiques, les mystiques extatiques? Au point où il se situe en tant que philosophe, ne devrait-il pas décrire les différentes formes de mystiques, extatiques ou non, comme autant de positions possibles sur le spectre des expériences religieuses, sans les hiérarchiser en fonction de celle qui serait la plus accomplie? Ou bien il faut montrer comment il peut, *depuis son point de vue*, depuis un point de vue apparemment d'observateur extérieur aux phénomènes mystiques, c'est-à-dire de quelqu'un qui n'est *pas* dans la situation depuis laquelle seulement l'extase apparaît dans sa vérité (négative), elle qui semble positive pour qui se situe du côté de l'espèce humaine dans sa configuration habituelle, la saisir malgré tout dans sa vérité et dans sa vérité accessible depuis le point de vue des mystiques accomplis. Et l'on voit comment ces questions, parce qu'elles ne concernent plus seulement la mystique mais le rapport de la philosophie à la mystique, nous orientent nécessairement vers le second plan sur lequel j'ai proposé de considérer le concept d'extase, le plan épistémologique ou opératoire.

⁵² *Ibid.*, p.

3. L'extase comme clé de la valeur philosophique du mysticisme

3.1 Le problème épistémologique de la mystique

J'en viens donc au deuxième aspect sous lequel on peut considérer la notion d'extase, celui qui concerne son caractère opératoire, la manière dont elle participe à l'introduction de la mystique en philosophie, comme procédé de recherche philosophique, c'est-à-dire en tant que modifiant la manière de comprendre et de faire la philosophie. Les deux aspects, thématiques et opératoires, sont évidemment étroitement liés. J'ai terminé sur le constat que la compréhension de l'extase en vérité, comme phénomène tout négatif, pose immédiatement la question de la situation du philosophe et de sa légitimité à interpréter l'ensemble des phénomènes mystiques à partir de certains d'entre eux uniquement. Derrière cette question, il y a celle de savoir comment il est possible au philosophe de voir dans l'expérience mystique chrétienne et dans ce qu'il est possible d'en saisir à partir des récits des mystiques, mais également des travaux des psychologues et historiens de la mystique, une source légitime de connaissances sur la réalité. À cette question, Bergson donne plusieurs réponses⁵³. Nous avons déjà évoqué la première. Elle consiste principalement à écarter les objections qui discréditeraient les expériences vécues par les «grands mystiques»⁵⁴ comme de simples délires pathologiques. Seulement, comme on vient de le voir, si cette réponse strictement négative permet d'établir la *possibilité* d'expériences mystiques authentiques, c'est-à-dire qui soient effectivement et pas seulement en fantasmé des expériences de prise de contact avec l'effort au principe du réel, elle ne dit rien quant à la *réalité* de telles expériences. Pour attester cette réalité, Bergson ajoute une deuxième réponse plus positive mais qui n'est pas encore décisive. L'expérience mystique permettrait de confirmer, par une voie différente, les conclusions de *L'Évolution créatrice*. De même que le Dieu de *L'Évolution créatrice* serait au bout de la ligne de faits⁵⁵ dessinée par l'étude des données de la biologie, celui des grands mystiques chrétiens serait au bout de celle tracée par l'anthropologie et l'histoire des religions, et le croisement de ces deux lignes renforcerait la crédibilité de chacune d'entre elles. Toutefois, cet argument pris tout seul n'a pas une forte valeur démonstrative. En effet, si l'étude de la biologie permet⁵⁶ effectivement à la philosophie d'aller jusqu'à formuler l'hypothèse de

⁵³ Je les ai analysées en détail dans deux articles en particulier: A. Feneuil, *Percevoir Dieu? Henri Bergson et William P. Alston: une hypothèse sur la différence entre philosophie continentale et analytique de la religion*, «ThéoRèmes» [en ligne], 2, 2012, <http://theoremes.revues.org/310>; et *De l'immédiatement donné au "détour de l'expérience mystique": remarques sur l'unité de la méthode intuitive chez Bergson*, «Philosophos» (Brésil), 17, 2012, 1, pp. 31-54 (<https://archive-ouverte.unige.ch/unige:23975>).

⁵⁴ H. Bergson, *Les Deux Sources...*, cit., p. 240.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 263.

⁵⁶ Ce chemin n'est pas en ligne droite, comme j'y insiste dans l'article déjà cité («De l'immédiatement donné...», p. 39): entre les données de la biologie et l'intuition philosophique, il y a un rebroussement. L'intuition saisit le mouvement vital à l'encontre des données de la biologie,

Dieu comme «continuité de jaillissement»⁵⁷, si elle permet aussi d'envisager qu'une reprise de contact avec cette source se produise non seulement au début mais à la fin du processus d'évolution, l'étude de l'anthropologie et de l'histoire des religions ne suffit pas à elle seule à attester l'existence d'une telle reprise de contact ni à fournir l'intuition qui l'attesterait. Elle renvoie seulement à une *autre* expérience, une expérience extra-philosophique, à laquelle la philosophie n'a pas les moyens d'accéder par elle-même. En outre, c'est seulement une fois cette expérience considérée comme authentique que toute cette seconde «ligne de faits» peut se constituer en tant que telle, et notamment que l'histoire de la mystique peut être saisie comme l'histoire d'un *progrès vers* la mystique complète. Autrement dit, au bout de la deuxième ligne de faits, il n'y a pas une nouvelle intuition qui confirmerait la première, mais comme un passage de relais de la philosophie vers autre chose: la mystique. La question reste donc entière de savoir comment la valeur de cette *autre* chose peut être assurée *au philosophe*.

La même difficulté peut s'exprimer différemment. Il y a dans *Les Deux Sources* une tension relative au statut que Bergson attribue à l'expérience mystique et en particulier à l'expérience mystique accomplie de celles et ceux qu'il appelle les grands mystiques chrétiens. En effet, d'une part cette expérience est reconnue comme exceptionnelle (Bergson insiste sur le fait que la mystique est «le privilège de quelques-uns»⁵⁸) et extra-philosophique (les mystiques sont définis non par les connaissances spéculatives qu'ils acquièrent ou transmettent, mais par leur action). D'autre part, il en fait une source de connaissance philosophique à valeur universelle et principielle, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas être atteinte de l'extérieur par d'autres connaissances (psychologiques, historiques ou à partir d'autres lignes de faits), puisqu'au contraire c'est cette la connaissance du contenu de l'expérience mystique qui permet d'organiser les autres connaissances. En d'autres termes: c'est seulement de l'intérieur de l'expérience mystique que sa vérité philosophique peut s'attester mais, à cause de son caractère exceptionnel, la philosophie semble condamnée à l'envisager uniquement de l'extérieur et à en consigner les enseignements de manière servile. Pour simplifier encore: comment une expérience vécue par quelques-uns pourrait-elle avoir une valeur spéculative générale, et même si elle en a une, comment le philosophe pourrait-il y accéder?

3.2 L'écho et l'extase

Quelle solution Bergson apporte-t-il à cette difficulté? Elle est suggérée plutôt qu'énoncée méthodiquement, et toutes les conséquences pour la philosophie n'en sont pas tirées, pour les raisons que j'ai dites en commençant cet article, et peut-être parce que son énoncé complet aurait pu entraîner dans la philosophie de Bergson des bouleversements plus conséquents que ceux qu'il

quoique dans une direction qui lui est imprimée par ces données et qu'elle ne pourrait certainement pas trouver sans elles.

⁵⁷ H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, cit., p. 249.

⁵⁸ Idem, *Les Deux Sources...*, cit., p. 318.

était prêt à envisager au moment de la publication des *Deux Sources*. Toutefois, elle est bien présente dans le texte à plusieurs reprises. On peut même montrer je crois qu'elle le structure en partie, et mon hypothèse est qu'elle a directement à voir avec la notion d'extase, au sens cette fois plus déterminé d'une échappée du soi hors de la conscience individuelle: «Mais quand il parle, il y a, au fond de la plupart des hommes, quelque chose qui lui fait imperceptiblement écho»⁵⁹.

Telle est la clé, mais livrée de manière quelque peu mystérieuse et sans explication directe, de la possibilité d'une introduction de la mystique en philosophie. Dans la philosophie (parce que chez le philosophe), la mystique *fait écho*. C'est-à-dire que l'expérience mystique est rejouée à faible intensité, *imperceptiblement*, chez le philosophe comme chez beaucoup d'autres, et c'est cet écho, cette expérience mystique affaiblie mais bien présente chez lui qui rend possible l'appropriation philosophique de la mystique. En effet, c'est cet écho qui permet au philosophe de malgré tout participer *de l'intérieur* à cette expérience exceptionnelle, quoi que sur le mode mineur de la répétition et non de la création absolue. Seulement, la question vient immédiatement: cet écho n'est-il pas une simple *impression subjective* du philosophe? En quoi le fait par ailleurs assez mal attesté empiriquement et qui paraît dans le texte relever plutôt du on-dit que de la démonstration, que certains pensent éprouver quelque chose du mysticisme quand ils croisent ou lisent un mystique, pourrait-il faire argument philosophique? Et de fait, s'il ne tenait que sur ces quelques phrases, l'argument ne pèserait pas grand-chose. Il me semble au contraire que ces phrases révèlent une structure théorique de la plus grande importance dans *Les Deux Sources*, mais qui reste en grande partie implicite, notamment parce que son explicitation complète aurait demandé une réélaboration conséquente de plusieurs concepts centraux de la philosophie de Bergson.

Quelle est cette structure conceptuelle sous-jacente dans *Les Deux Sources* qui affleure dans la notion d'écho, et qui constitue le plus important bouleversement apporté par ce livre? C'est la constitution d'un nouveau sujet de la connaissance philosophique, qui n'est plus, comme précédemment, l'individu susceptible de saisir dans l'intuition la continuité de ses états mentaux et, par approfondissement de cette intuition, le mouvement créateur de la vie, mais une personne qui transcende cette continuité dans une émotion qu'on ne peut pas qualifier autrement que comme extatique:

Il pensera par exemple à l'enthousiasme qui peut embraser une âme, consumer tout ce qui s'y trouve et occuper désormais toute la place. La personne coïncide alors avec cette émotion; jamais pourtant elle ne fut à telle point elle-même: elle est simplifiée, unifiée, intensifiée⁶⁰.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 227. Dans leur édition critique, Ghislain Waterlot et Frédéric Keck insistent à juste titre sur cette notion d'écho (voir notamment note 166, p. 401). J'ai proposé d'en faire le centre de la théorie bergsonienne de l'expérience telle qu'elle s'accomplit à mon avis dans A. Feneuil, *Les Deux Sources*, dans *Le serpent d'Aaron*, Genève 2015, pp. 399-402.

⁶⁰ Mon ouvrage A. Feneuil, *Bergson: mystique et philosophie*, Paris 2011 est tout entier un commentaire de ce passage. J'en ai reformulé les principales conclusions dans un article: A. Feneuil, *Un autre Bergson? Sur la théorie de la personne comme émotion, nouveauté des Deux Sources*,

Il ne s'agit pas d'une nouveauté apparue brutalement dans *Les Deux Sources*, et cependant jamais auparavant Bergson ne l'avait si clairement exprimée. Ce n'est pas dans la continuité indivisible (et intuitivement perçue) de ses états vécus que la personne est le plus elle-même, c'est dans une émotion qui transcende ces états, et que Bergson compare à l'intuition créatrice d'une symphonie, plus simple que la symphonie elle-même (pourtant déjà indivisible et continue) et qui *aurait pu* exister à travers d'autres symphonies que celle effectivement composée. Or l'émotion qui constitue la personne, en laquelle l'individu est simplifié et intensifié, n'est précisément pas une émotion individuelle mais anté-individuelle. Elle n'est pas imprimée dans les individus de l'extérieur, mais elle est originellement partagée et c'est pourquoi elle est entendue sur le mode de l'écho, c'est-à-dire de l'écoute *intérieure*. Et parce que cette écoute est intérieure, l'émotion ne nous arrache à notre individualité que pour nous ramener davantage à nous-mêmes, dans une identité non-individuelle (non séparée) qu'il faut dire personnelle, et qui est constituée dans cette émotion partagée. C'est aussi pourquoi l'écho se fait sentir «imperceptiblement». Que l'écho soit imperceptible, cela semblerait plutôt une objection, s'il devait garantir la valeur universelle de l'expérience mystique. Sauf à comprendre que l'écho ne peut être perçu comme les autres émotions, celles que Bergson dit de surface, et qui sont ressenties *par* l'individu, dans la mesure où justement l'écho est une *sortie* de l'individualité – tout comme l'inquiétude caractéristique de l'expérience mystique complète est imperceptible dans l'extase, pour l'individu qui en jouit, précisément parce qu'elle est une destitution de cette individualité. Autrement dit, la personne devient elle-même dans une *extase*, une sortie de sa conscience individuelle, mais cette extase en tant que mouvement destituant n'est pas susceptible d'être perçue individuellement comme telle. Elle ne peut l'être que du point de vue du sujet qui vient *après* l'extase et que l'extase constitue: la personne simplifiée par l'émotion mystique.

On comprend maintenant comment se résout le paradoxe de la connaissance mystique: l'émotion mystique, bien qu'exceptionnelle du point de vue du nombre d'*individus* concernés, n'est justement pas *en elle-même* individuelle. Elle est personnelle c'est-à-dire essentiellement trans-individuelle. Cela semble étrange mais il faut bien le maintenir: ce qui fait la spécificité de l'expérience mystique, c'est que bien qu'elle soit au terme d'une extase éprouvée par un individu (l'extase est éprouvée par un individu, mais pas le terme de l'extase, c'est d'ailleurs pourquoi Bergson insiste sur la différence entre l'expérience de l'extase, qui est encore individuelle, et l'expérience mystique elle-même), elle n'est pas elle-même éprouvée par un seul individu mais par l'humanité en tant que nouveau sujet relationnel, constitué dans l'émotion mystique:

Le grand mystique serait une individualité qui franchirait les limites assignées à l'espèce par sa matérialité, qui continuerait et prolongerait ainsi l'action divine. Telle est notre définition⁶¹.

dans *Annales Bergsoniennes VIII*, A. Feneuil, A. François, C. Riquier, G. Waterlot, Paris 2017, pp. 271-285.

⁶¹ H. Bergson, *Les Deux Sources...*, cit. p. 233.

Or quelles sont ces limites franchies par la mystique? Ce sont celles de l'individualité, comme Bergson l'affirme tout aussi clairement:

Qu'une âme ainsi mobilisée soit plus encline à sympathiser avec les autres âmes, et même avec la nature entière, on pourrait s'en étonner si l'immobilité relative de l'âme, tournant en cercle dans une société close, ne tenait précisément à ce que la nature a morcelé l'humanité en individualités distinctes par l'acte même qui constitua l'espèce humaine. Comme tout acte constitutif d'une espèce, celui-ci fut un arrêt. En reprenant la marche en avant, on brise la décision de briser⁶².

Autrement dit, quand l'émotion mystique a eu lieu par le biais d'une mystique seulement, elle a eu lieu, en réalité, pour toute l'humanité, ou du moins commencé d'avoir eu lieu⁶³. Il devient clair pourquoi l'extase est une étape nécessaire de l'expérience mystique *en même temps* que la condition de l'appropriation philosophique de la mystique et par là de l'exercice même de la philosophie. Et clair en même temps pourquoi l'extase ne peut être considérée comme le centre et moins encore l'aboutissement de l'expérience mystique. L'extase est seulement le mouvement de sortie de l'individualité, pas encore son dépassement dans le mouvement de la vie, dont l'individualité est un arrêt.

3.3 *L'extase philosophique*

La philosophie, comme connaissance rendue possible par l'écho mystique, est donc fondée sur une extase. Et c'est par là que l'extase n'est pas uniquement un concept thématique, un certain moment dans la description psychologique de l'expérience mystique, mais en même temps et parce qu'elle est un moment de l'expérience mystique, un concept opératoire, qui transforme la manière de faire de la philosophie en la fondant sur une expérience dont le sujet est trans-individuel (personnel), plutôt – comme c'était le cas jusque-là dans la philosophie de Bergson – que sur l'approfondissement d'une intuition irréductiblement individuelle.

Mon objectif n'est pas ici de défendre cette théorie de la philosophie comme extase ni d'en tirer toutes les conséquences possibles (tant psychologiques qu'épistémologiques). J'ai suggéré en commençant quelques raisons pour lesquelles Bergson ne va pas jusqu'au bout de son énoncé. Il me semble qu'elle constitue une véritable ouverture dans *Les Deux Sources* et dans le bergsonisme en général, mais précisément à cause de cela, Bergson ne pouvait la développer sans être conduit à réélaborer de nombreux aspects de sa pensée, peut-être trop nombreux. Les marques de cette théorie dans ce livre de 1932 sont ainsi autant d'indications vers un bergsonisme possible mais qui n'a pas eu lieu. Il reste nécessaire, tant d'un point de vue historique, pour comprendre les tensions qui travaillent ce dernier livre, que d'un point de vue philosophique, pour élaborer

⁶² *Ibid.*, p. 50.

⁶³ On voit ici toute la fécondité qu'il aurait été possible de tirer d'une telle théorie pour une pensée du salut de toute l'humanité par un seul.

de nouvelles propositions bergsoniennes, de tâcher de mettre au jour, comme je le fais en partie maintenant, certains aspects du bouleversement qu'introduit la prise en compte de la mystique dans la philosophie de Bergson, ou dont cette introduction est le signe. L'évaluation théorique de ces bouleversements serait à faire dans un deuxième temps. Je me limiterai à énoncer deux caractéristiques de cette théorie en germe dans *Les Deux Sources* et qui n'a pas été entièrement déployée.

D'une part, cette idée de fonder la philosophie dans une extase, c'est-à-dire dans une relation interpersonnelle primordiale, vient dans *Les Deux Sources* comme une solution à un problème qui s'était posé à Bergson dans ses précédents livres, et dont on peut même penser qu'il a constitué l'une de ses principales difficultés depuis *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*. Ce problème est celui de la contradiction entre deux ambitions constamment affirmées par Bergson depuis *Matière et Mémoire* au moins. D'abord, l'ambition de saisir le réel par approfondissement d'une intuition *immédiate*, et dont l'immédiateté est indissociable de la subjectivité individuelle. Mais en face de cette première ambition, celle de saisir une réalité pré-individuelle en allant «chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce *tournant* décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience *humaine*»⁶⁴. On peut lire tout le développement de l'œuvre de Bergson comme un balancement entre deux tendances de son exploration philosophique, tantôt vers un approfondissement de l'intuition individuelle jusqu'à une forme de solipsisme, tantôt vers des tentatives pour élargir le spectre de la recherche: par le recours à des données extérieures à la philosophie, et par la revendication de la philosophie comme œuvre collective⁶⁵. Ces deux tendances sont contradictoires, car la philosophie comme recherche collective, et même, dans une certaine mesure, l'intégration à la philosophie des données de sciences qui lui sont extérieures, s'opposent à l'idée de la philosophie comme approfondissement d'une intuition subjective. Or la théorie de l'extase comme expérience fondatrice mais non individuelle d'une connaissance philosophique possible, permet justement de concilier ces deux tendances contradictoires. La philosophie est *à la fois* et nécessairement une œuvre collective *et* l'approfondissement d'une expérience intérieure, parce qu'elle repose sur la découverte du caractère fondamentalement relationnel de l'intériorité – découverte qui se fait dans l'émotion mystique et l'écho qu'elle provoque⁶⁶.

⁶⁴ H. Bergson, *Matière et mémoire*, Paris 2012, p. 205. Renaud Barbaras a justement insisté sur l'importance de cette expression. Voir R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris 1998.

⁶⁵ C'est en tout cas ce que j'ai fait dans la deuxième partie de mon livre A. Feneuil, *Le serpent d'Aaron: sur l'expérience religieuse chez K. Barth et H. Bergson*, Lausanne 2015. J'ai tâché de suivre les traces de ce balancement au long des livres de Bergson et ses tentatives pour y échapper, jusqu'à l'éclosion d'une nouvelle conception de la philosophie dans *Les Deux Sources*. Celle-ci n'apparaît pas *ex nihilo* et elle se trouve en germe dans plusieurs développements des ouvrages antérieurs.

⁶⁶ C. Zanfi, *Le sujet en société chez Bergson: du moi superficiel à la société ouverte*, dans *Annales bergsoniennes V*, éd. Frédéric Worms, Paris 2012, pp. 223-244), souligne bien la manière dont les conceptions des *Deux Sources* relatives à l'individualité mystique et son rapport au collectif

Le deuxième point à souligner est en ligne directe du premier. Si la connaissance philosophique est fondée sur l'extase mystique et l'écho qu'elle produit, alors cela signifie que le type de vérité qu'elle porte n'est pas dissociable de son caractère relationnel, autrement dit qu'elle a une dimension qui n'est pas uniquement théorique. La philosophie est une réponse à l'appel mystique et dans cette mesure ses constructions théoriques demandent une forme d'évaluation qui ne soit pas uniquement conceptuelle mais liée aussi à leur valeur en tant que réponse. Autrement dit, si l'exercice philosophique est une extase en écho à celle du mystique, c'est-à-dire une manifestation intellectuelle du dépassement de l'individualité par l'émotion mystique, cela ne vaut pas seulement pour le début ou le fondement de la connaissance philosophique. Cela la structure de part en part et, sans en diminuer la teneur intellectuelle, lui ajoute une dimension possible sous laquelle la regarder. Non que la philosophie doive renoncer à l'exercice de l'intelligence, puisque c'est sa manière propre, en tant que philosophie, de faire écho à l'appel mystique. Il faut le tenir absolument: le philosophe, en tant que tel, n'est pas mystique. Mais la réponse à l'appel, l'établissement de la relation dans l'extase c'est-à-dire en vue de la communion mystique, devient le mode sous lequel s'exerce la rationalité. Entre autres conséquences, cela implique que la connaissance philosophique renonce à chercher cette caractéristique qu'on lui attribue habituellement et à laquelle Bergson semblait avoir tenu dans les premiers mouvements de son œuvre: la certitude subjective. En effet le sujet *seul* ne peut plus s'attester à lui-même la vérité de la connaissance qu'il produit (ce qui serait la certitude). Au contraire, il est nécessaire dans cette configuration que du point de vue du sujet uniquement, la connaissance philosophique soit douteuse, puisque son assurance repose ailleurs qu'en lui dans la relation interpersonnelle. C'est peut-être là aussi en quoi l'on peut comprendre que Bergson a réduit, si ce n'est supprimé, l'intervalle entre philosophie et théologie⁶⁷.

Anthony Feneuil - Université de Lorraine

✉ anthony.feneuil@univ-lorraine.fr

constituent comme l'aboutissement d'une tendance ancienne du bergsonisme en même temps qu'une forme de tournant vers un abandon de la concentration sur le sujet individuel et en direction du collectif. Elle énonce aussi les enjeux politiques de ce tournant, que je considère ici sous son aspect d'abord épistémologique, et qui avait déjà été repéré par de nombreux commentateurs utilement cités dans cet article.

⁶⁷ Voir la lettre de Bergson à Blaise Romeyer déjà citée au début de cet article: «Entre la philosophie et la théologie, il y a nécessairement [...] un intervalle. Mais il me semble que j'ai réduit cet intervalle en introduisant dans la philosophie, comme méthode philosophique, la mystique qui en avait été jusqu'alors exclue».

Contributi/6

L'estasi in psicologia alle soglie del Novecento

Les tendances di James H. Leuba

Leonardo Capanni  0000-0003-1491-0833

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 15/09/2021. Accettato il 02/02/2022.

ECSTASY IN PSYCHOLOGY IN THE LATE NINETEENTH CENTURY. *LES TENDANCES* BY JAMES H. LEUBA

This paper aims to situate the topic of ecstasy within the medical and psycho-philosophical discussions of the last years of the XIX century. In order to do that, it focuses on a specific essay of a not so well-known author and its relations to such 'giants' as William James, Théodule Ribot, and, more generally, to the pathological conception of mysticism in French-speaking countries. The bonds between aesthetic and moral levels in the words of Leuba are highlighted.

1. Introduzione

Nel 1960, l'etnologo e storico delle religioni Ernesto de Martino concludeva la sua prefazione alla prima traduzione italiana di *The Psychology of Religious Mysticism* (1925) di James Henry Leuba facendo notare quanto un'opera simile, nonostante lo «scientismo positivistico»¹ della sua prospettiva e il sapore piuttosto antiquato di alcune sue fonti e generalizzazioni, fosse mancata alla discussione in lingua italiana su questi temi. Nel nostro paese, infatti, l'analisi dei cosiddetti fenomeni *mistici* (che de Martino definiva «quei particolari stati psichici – in parte spontanei e in parte provocati mediante l'impiego di tecniche definite – che sono vissuti o interpretati da chi li sperimenta come rapporto immediato e certissimo con una realtà efficace radicalmente diversa da quella mondana e profana»²) sembrava essere stata lasciata da tempo in mano alla sola

¹J. H. Leuba, *La psicologia del misticismo religioso*, Milano 1960, p. XII.

²Ivi, p. VII.

cultura di area cattolica: sia come letteratura edificante o agiografica di carattere più o meno popolare (vite dei santi, raccolte di miracoli, classici del misticismo, etc.), sia soprattutto come trattazione più specialistica, medico-psichiatrica o psicologica ‘credente’ (vengono citati in particolare gli studi del neurologo francese Jean Lhermitte, recentemente tradotti per le Edizioni Paoline). De Martino, in questo breve scritto, intendeva innanzitutto sottolineare come il primo requisito di ogni trattazione scientifica del misticismo dovesse essere l’esclusione dell’ipotesi di un ‘salto’ nella catena delle cause naturali, che portasse ad esempio a credere nella «effettiva azione di Dio o del Diavolo» alla radice di questi fenomeni. Gli stati mistici rivelavano piuttosto, come tutte le altre manifestazioni di carattere religioso, una «origine» e una «destinazione»³ tipicamente umane che andavano situate – per poter essere comprese appieno – in un contesto culturale specifico. In tal modo, De Martino voleva anche mettere in luce il ritardo che si era venuto ad accumulare in Italia rispetto ad altri paesi, come Francia, Germania, Inghilterra, Svizzera, Svezia, Stati Uniti, etc. dove da circa un secolo (e in modo via via più marcato con l’inizio del Novecento) si era iniziato a rivolgersi con metodi e finalità nuove a questo immenso e controverso ambito della nostra esperienza.

Oggi, oltre mezzo secolo dopo quelle poche pagine introduttive, la situazione del dibattito e delle ricerche sulle varie componenti del fenomeno religioso – e mistico in particolare – appare notevolmente evoluta, in Italia come nel resto d’Europa e del mondo. Dal triplice punto di vista della psicologia, delle (neuro)scienze mediche e della filosofia che qui ci interessa più da vicino, è impressionante infatti l’aumento di articoli, saggi, conferenze e approcci di studio che si è potuto verificare nel corso degli ultimi tre o quattro decenni⁴. Nonostante ciò, nonostante l’indubbia fase espansiva e la natura sempre più collettiva e multi-disciplinare di questo settore, non abbiamo ancora idea (esattamente come ai tempi di Leuba) di come poter declinare una vera e propria *scienza* dei fenomeni mistici. Caratteri come l’eterogeneità, l’immediatezza, la soggettività o la presunta incomunicabilità degli stati di estasi, ad esempio, continuano a essere usati come argomenti da parte di chi intenda criticare i risultati o la stessa legittimità di questo progetto. Scopo del presente saggio non è però insistere sugli elementi di continuità (che pure ci sono) tra la fine del XIX secolo e la situazione contemporanea, ma quello di contribuire a far luce su alcune delle modalità con cui tali problematiche vennero a delinearsi nelle

³ *Ibidem.*

⁴ A testimonianza della vitalità di questo campo di studi, mi limito a citare alcuni titoli recenti (dove possibile in lingua italiana) relativi ai tre approcci summenzionati: D. Devoti, *Gli psicologi di fronte a Dio*, vol. I: *Il contrastato percorso della psicologia della religione*, Milano-Udine 2018; P. Stagi, *Storia della filosofia della religione contemporanea*, Milano-Udine 2019 (per una prospettiva ‘continentale’); T. Bayne, *Filosofia della religione. Una breve introduzione*, Brescia 2020 (per quella ‘analitica’); riguardo il vastissimo campo delle neuroscienze, cfr. in particolare K. Guenther, *Belief in Science? On the Neuroscience of Religion*, in P. Nord, K. Guenther, M. Weiss (edited by), *Formations of Belief: Historical Approaches to Religion and the Secular*, Princeton-Oxford 2019, pp. 235-241. Infine, dovrebbe essere di prossima pubblicazione (luglio 2022) la raccolta edita da J. L. Barrett, *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion*.

primitivissime fasi di questo processo. Si tratta cioè di iniziare a situare temi come quello del misticismo e dell'estasi in uno spazio geografico (compreso tra gli Stati Uniti, la Svizzera, la Francia e il Belgio), storico (gli anni a cavallo tra Otto e Novecento, con ovvie incursioni nei decenni che li precedettero e li seguirono) ed epistemologico (la considerazione della tematica religiosa sullo stesso piano di ogni altra 'provincia' delle scienze dell'uomo) ben preciso. Tutto ciò, sul piano individuale e concreto, come approfondimento nei confronti di un autore che ancora oggi – forse un po' troppo sbrigativamente – si tende a liquidare come un semplice 'riduzionista'⁵; su quello più collettivo e astratto, perché un qualsiasi programma di ricerca dovrebbe essere in grado, raggiunto un certo grado di maturità, di confrontarsi con le principali tappe e premesse del proprio percorso. E questo perfino nel caso in cui si concepisca come rigorosamente naturalistico, o addirittura sperimentale, come accade per gli attuali (*neuro*)religious studies.

1. James, Leuba e la *Nouvelle Psychologie* francese

Spesso, invece, per quanto riguarda un ambito così 'privato' come quello dei fenomeni mistici, si è preferito dare la precedenza alla testimonianza di qualche singolo autore (o autrice) di rilievo, soffermandosi sulle sue capacità di introspezione piuttosto che provando ad allargare lo sguardo sul campo all'interno del quale si pensava e si trovò ad agire. Uno dei nomi più citati in questo senso è senza dubbio quello dello psicologo e filosofo americano William James, che tra i primi da un punto di vista scientifico (in misterioso isolamento) sarebbe arrivato a considerare gli stati mistici come «la radice e il centro»⁶ di ogni esperienza religiosa autentica. Difficile, naturalmente, era fare chiarezza su che cosa esattamente si volesse indicare con il termine 'mistico'. Il primo obiettivo di un qualsiasi tentativo di analisi di questi fenomeni era dunque quello di sgomberare il campo da ciò che poteva essere definito come una doppia illusione terminologica. Quella di chi, da un lato, utilizzava mistico nella sua accezione più comune, come aggettivo «di puro discredito»⁷ per opinioni che tendiamo a considerare vaghe o sentimentali; e quella di chi, dall'altro, lo associava nel linguaggio più specialistico di psicologia o medicina a un amplissimo spettro di stati morbosi, che andavano da lievi episodi di nevrosi o suggestione ipnotica, a casi anche gravi di catalessi, isteria, demenza, psicosi, etc. Per James, nessuna di queste due chiavi di lettura (dispreziativa nel primo caso, esplicitamente patologica nel secondo) poteva aiutare a chiarire il referente 'reale' di un termine così antico e diffuso. Piuttosto, come scrive nelle sue *The Varieties of Religious*

⁵ D. Devoti, *Gli psicologi di fronte a Dio*, cit., p. 59. Mentre, forse, volendo parlare in termini di etichette, sarebbe più appropriata quella di «empirical idealist» che proponeva egli stesso, in *A Psychological Study of Religion: Its Origin, Function, and Future*, New York 1912, p. X.

⁶ W. James, *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, intr. di G. Filoramo, trad. di P. Paoletti, Brescia 2009, p. 327.

⁷ *Ibidem*.

Experiences: A Study in Human Nature (da un ciclo di Gifford lectures tenute a Edimburgo nelle estati del 1901 e 1902, dove si concentra in particolare sulle testimonianze di menti 'superiori' in fatto di religiosità), il termine mistico sembra rimandare a quell'insieme di credenze, di esperienze e di pratiche che implicano una certa 'connessione' con una porzione più ampia e più alta della realtà⁸. Una realtà che, se da un punto di vista propriamente fisico rimaneva ancora molto difficile da definire, da quello psicologico – secondo James – poteva essere descritta in riferimento a quel concetto di «coscienza subliminale» che si trovava al centro degli interessi di Frederic W. H. Myers e, più in generale, della *Society for Psychical Research* che costui aveva contribuito a fondare (a Londra nel 1882). Una sorta di «aggregato»⁹ simultaneo delle nostre personalità potenziali, come provava a chiarire lo stesso Myers, che fungeva da sfondo al fluire continuo dei nostri contenuti mentali, trascendendone al tempo stesso i limiti logici, spaziotemporali e addirittura corporei¹⁰. Un gigantesco e quasi inaccessibile 'serbatoio psichico' a cui, in certi casi specifici (come appunto durante le estasi, o in altri fenomeni cosiddetti paranormali) eravamo in grado di rivolgerci, per attingere un *surplus* di energia da poter impiegare in particolari opere d'arte, di scienza o di fede.

Secondo James, d'accordo in questo con Myers, è tale stato di coordinamento sovra-organico e involontario (ma sempre potenzialmente a disposizione) ciò che permetterebbe di spiegare quella sensazione di 'presenza' che è stata così spesso avvertita dagli spiriti religiosi, e che sembra accentuarsi in determinati momenti di preghiera o tensione:

Le formule e gli dèi delle varie religioni in conflitto si elidono in verità a vicenda, ma c'è una certa asserzione nella quale tutte le religioni sembrano incontrarsi. Essa consiste di due parti:

1. un senso di disagio;
2. la sua soluzione.

1. Il disagio, ridotto ai suoi termini più semplici, è una sensazione per cui c'è *qualcosa di sbagliato in noi*, così come noi siamo naturalmente.

2. La soluzione è una sensazione secondo la quale *noi siamo salvati dall'errore* instaurando la giusta connessione con i poteri superiori¹¹.

Come ricorda Ann Taves, grazie anche alla fama e alle capacità letterarie del loro autore le *Varieties* riscossero fin da subito un grande successo¹², vendendo

⁸ Come sosterrà poi anche de Martino nella sua introduzione del 1960.

⁹ F. W. H. Myers, *The Subliminal Consciousness*, «Proceedings of the Society for Psychical Research», VII, 1891-92, p. 308. Per approfondimenti sul tema, cfr. invece A. Taves, *Religious Experience and the Divisible Self: William James (and Frederic Myers) as Theorist(s) of Religion*, «Journal of the American Academy of Religion», LXXI, 2003, 2, pp. 303-326; e, più in generale, T. Trochu, *William James. Une autre histoire de la psychologie*, Paris 2018.

¹⁰ F. W. H. Myers, *Human Personality and its Survival of Bodily Death*, 2 voll., London 1903.

¹¹ W. James, *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, cit., pp. 433-434.

¹² Cfr. A. Taves, *William James Revisited: Rereading The Varieties of Religious Experience in Transatlantic Perspective*, «Zygon», XLIV, 2009, 2, pp. 415-432. Più in generale, si rimanda alla sua monografia: *Fits, Trances, and Visions: Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James*, Princeton 1999.

oltre diecimila copie nel solo primo anno dalla pubblicazione e andando a costituire il soggetto di un alto numero di recensioni. Tra queste, sempre secondo la Taves, una delle più centrate sarà appunto quella di Leuba, psicologo americano di origine svizzera che a James era legato anche per motivi personali (avendo studiato col suo allievo G. Stanley Hall)¹³ e che si soffermerà su questa sua opera nel 1904 e nel 1905, prima in inglese e poi in francese¹⁴. L'ammirazione tra i due autori è sincera, visti i metodi, il contesto e gli interessi in comune, ma in questi articoli Leuba non risparmia alcune critiche all'impostazione di James: in particolare, gli contesta il fatto che le sue conferenze sembrino mirare più al rafforzamento di una posizione filosofica globale (ciò che Leuba definisce il «pluralistic idealism» di James), che non a supportare quel progetto di scienza del fenomeno religioso di cui entrambi si sentivano parte. In particolare, Leuba resta scettico di fronte alle presunte 'scoperte' di Myers e degli altri membri della *Society for Psychological Research*, che James presentava invece alla stregua di risultati potenzialmente epocali. Al di là di questo aspetto centrale, del resto, i due si trovavano d'accordo su molti altri punti di grande importanza, come sul fatto che l'estasi non rappresentasse una semplice 'interruzione' del normale flusso di coscienza, ma un'esperienza potenzialmente trasformativa della vita di un uomo; o sul fatto che le qualità 'minime' di ogni stato mistico – i suoi attributi di *ineffabilità*, *intuitività* (o qualità noetica), *transitorietà* e *passività* – potessero essere raggiunte anche per vie 'artificiali', mediante svariate tecniche (esercizi di respirazione, danze, sedute di ipnosi, etc.) o, forse soprattutto, in seguito all'assunzione di droghe¹⁵.

Un altro punto di contatto, infine, su cui forse non si è insistito abbastanza, è l'interesse che entrambi gli autori – e soprattutto Leuba – poterono mostrare verso il cosiddetto 'stile francese' di ricerca in psicologia. Un approccio di studio ai fenomeni della psiche e del comportamento per cui, al contrario del tradizionale interesse verso le manifestazioni più ordinarie e diffuse della nostra coscienza (percezione, memoria, volontà, affettività, attenzione, etc.), si scelse di dare la precedenza a quelle che venivano percepite come possibili 'deviazioni' da questo modello standard di interiorità. A partire all'incirca dagli anni '70 del XIX secolo, e ispirandosi ai rapidi progressi delle scienze psichiatriche (*aliénisme*), bio-chimiche e mediche (*physiologie*) contemporanee, questa autoproclamata *nouvelle psychologie* iniziò infatti a mettere da parte il solo riferimento ai metodi dell'introspezione per concentrarsi su casi e soggetti¹⁶

¹³ Il primo statunitense ad aver ricevuto un dottorato in psicologia, nel 1878 ad Harvard.

¹⁴ J. H. Leuba, *Professor William James's Interpretation of Religious Experience*, «International Journal of Ethics», XIV, 1904, 3, pp. 322-339; Id., «*Les variétés de l'expérience religieuse* par William James», «L'Année psychologique», XII, 1905, pp. 560-569.

¹⁵ Si veda ad esempio: J. H. Leuba, *Extatic Intoxication in Religion*, «The American Journal of Psychology», XXVIII, 1917, 4, p. 584.

¹⁶ Cfr. J. Carroy, *Hypnose, suggestion et psychologie. L'invention de sujets*, Paris 1991. Per altri studi ormai classici, si vedano ad es. H. F. Ellenberger, *The Discovery of Unconscious: The History and the Evolution of Dynamic Psychiatry*, New York 1970; K. Danziger, *Constructing the Subject: Historical Origins of Psychological Research*, Cambridge 1990; R. Plas, *Naissance d'une science humaine: la psychologie. Les psychologues et le «merveilleux psychique»*, Rennes 2000. Com'è noto,

che fino ad allora erano stati tenuti al bando da ogni trattazione scientifica ‘seria’. Folli, isterici, sonnambuli, medium, artisti, oppiomani, e naturalmente estatici smisero cioè di essere studiati da un punto di vista soltanto medico, per la loro condizione specifica, e divennero una sorta di ‘fotografia al negativo’ di processi psicologici che andavano potenzialmente a riguardare ognuno di noi. Tante diverse ‘lenti d’ingrandimento’ fornite dalla Natura stessa, si ripeteva sulla scia di autori (anche piuttosto diversi tra loro) come Claude Bernard, Hippolyte Taine, Jean-Martin Charcot, Théodule Ribot, Pierre Janet, Alfred Binet¹⁷, etc. con cui rivolgersi ad ambiti di esperienza che restavano altrimenti inaccessibili all’occhio umano, o lontani in ogni caso dalle – coeve – possibilità del metodo scientifico. Arriviamo ora, più nello specifico, ad alcune applicazioni che tale stile di ricerca poté avere al soggetto in esame.

3. Spogliarsi di sé: il caso di santa Teresa

Per definizione, il concetto di estasi (dal greco *ex-stasis*, «uscire fuori», «essere rimossi da un certo posto») sembra rimandare a uno stato psicofisico di ‘distacco’ dal tracciato abituale della nostra coscienza, a un’alterazione del corso normale dei nostri movimenti e pensieri che viene raggiunta il più delle volte con una forma di raccoglimento estremo su un unico punto, di carattere visuale o emotivo (più raramente concettuale). In termini negativi, come quasi sempre verrà presentata nei decenni finali del XIX secolo, l’estasi è dunque una sorta di ‘invasione’ progressiva del terreno dell’io da parte di forze su cui non abbiamo controllo, l’espandersi di uno stato di coscienza che si manifesta in modo improvviso e arriva a sospendere ogni possibile libero arbitrio da parte del soggetto. Théodule Ribot, ad esempio, ricordato ancora oggi come il ‘padre’ della psicologia scientifica francese (come James lo sarebbe di quella americana, con espressione un po’ datata) e fondatore nel 1876 di quella *Revue philosophique de la France et de l'étranger* su cui verranno pubblicate le *Tendances* di Leuba¹⁸, sceglierà di includere tale fenomeno nell’ultimo capitolo di *Les maladies de la volonté* (1883) come una delle due condizioni – oltre a quella del sonnambulismo – in cui si verifica un vero e proprio «annientamento» di qualsiasi facoltà del volere. A prescindere da tutte le possibili variazioni individuali con cui l’estasi può presentarsi, infatti, sua cifra caratteristica sembra essere una «infrazione

questa impostazione di ricerca si distaccherà in particolare dalle forme di psicologia che si stavano sviluppando in quegli stessi anni nel mondo tedesco e anglosassone (e che poi prevarranno), più attente a valori apparentemente ‘oggettivi’ come quelli riferibili a variazioni di soglia, risposte sensoriali medie, test standardizzati, rilevazioni statistiche, etc.

¹⁷ Quest’ultimo, in particolare, dedicherà una lunga recensione a J.-H. Leuba, *Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens*, «L’Année psychologique», IX, 1902, pp. 415-426.

¹⁸ Uscite all’interno dello stesso volume, ma in due sezioni distinte: J. H. Leuba, *Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», LIV, 1902, pp. 1-36; Id., *Les tendances religieuses chez les mystiques chrétiens*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», LIV, 1902, pp. 441-487.

completa»¹⁹ delle leggi che regolano i normali meccanismi della coscienza. Quest'ultima, a sua volta (secondo una metafora che può essere fatta risalire agli scritti di Hobbes), da intendersi come una sorta di *capitale* psichico perennemente in circolazione, di cui l'estasi sarebbe, appunto, la sospensione momentanea ma radicale. L'incrinarsi di quel ritmo di entrate e di uscite che serve a mantenere l'individuo in un equilibrio con l'ambiente che lo circonda: uno slancio paradossale verso una posizione di 'immobilità' psichica e fisica, l'esatto contrario di ogni libero vagare dell'intelligenza (motivo per cui è stata trattata con estrema diffidenza da gran parte del pensiero moderno, da René Descartes a Bertrand Russell). In essa, conclude Ribot, «la diffusione diventa concentrazione, l'estensivo si trasforma in intensivo»²⁰ e un unico 'punto focale' si allarga fino a diventare luogo di un automatismo (quasi) perfetto.

Ma se questo «lato negativo» dell'estasi – come lo definirà poi Ribot nel 1889 in *Psychologie de l'attention*²¹ – è in grado di assumere molte forme, essendo state via via distinte un'estasi «mistica» da una «profana», un'estasi «fisiologica» da una «patologica», un'estasi «catalettica» da una «sonnambolica»²², etc. ciò che più conta, da un punto di vista scientifico, è quanto essa sembri conservare delle caratteristiche comuni e come un 'identico' stato mentale di fondo. Ribot, in quest'opera del 1889, per introdurlo al suo pubblico si rifà all'esempio classico degli scritti di Santa Teresa d'Avila, celebre mistica carmelitana spagnola del XVI secolo di cui cita in particolare la metafora dei 'quattro gradi di orazione' con cui elevarsi dal semplice gesto di preghiera alla gioia suprema dell'estasi. Una particolarissima «scala ascendente», come la definirà poi Leuba nel 1925, che negli anni a cui stiamo facendo riferimento assurgerà a modello indiscusso per la descrizione delle tappe che era necessario intraprendere in questo viaggio di *unio mystica*²³. Sempre rifacendosi alle parole di Leuba, ad esempio, che analizzerà più nel dettaglio gli stessi passaggi a cui si era riferito Ribot, gli stadi descritti da Teresa sono: «meditazione», cioè la decisione di concentrarsi a fondo su un soggetto di natura religiosa per iniziare il "congedo" da quei processi sensibili e cognitivi a cui siamo abituati (uno sforzo notevole, ma che resta all'interno delle possibilità umane; procedere oltre con le sole nostre forze, invece, sarebbe un inutile atto di presunzione); l'«orazione di quiete», come primo effettivo distacco dalla mutevolezza dei nostri contenuti mentali, tramite cui arrivare a godere in pieno dell'atto di preghiera iniziale; il «sonno delle potenze», come tappa di

¹⁹ T. Ribot, *Les maladies de la volonté*, Paris 1883, p. 132.

²⁰ Ivi, p. 133.

²¹ Nel cap. III, pp. 138-150, dove sceglie invece di soffermarsi sul lato positivo di questo fenomeno, di «esaltazione dell'intelligenza». Si veda in merito l'ottima panoramica di R. Conforti: *La psicologia del misticismo nella cultura francese fin de siècle*, in *La mente e l'estasi*, a cura di R. Conforti, G. Scalera McClintock, Soveria Mannelli 2010, pp. 509-532.

²² T. Ribot, *Les maladies de la volonté*, cit., pp. 123-124.

²³ J. H. Leuba, *La psicologia del misticismo religioso*, cit., pp. 173-178. Solo con la «pienezza di esperienza» e la «capacità di introspezione» di Teresa, infatti, la cristianità sarebbe riuscita a raggiungere la perfetta *resa* di quel processo interiore su cui ci si soffermava almeno dagli anni di Ugo di San Vittore (che già verso la metà del XII secolo separava i gradi di *cogitatio*, *meditatio* e *contemplatio*).

ulteriore 'svuotamento' del proprio io ed elevazione spirituale che non sempre è possibile distinguere dal passaggio precedente (visto il comune carattere di unione sovrumana ma ancora imperfetta col proprio Signore)²⁴; e infine l'«*estasi, o rapimento, o volo dello spirito*» in quanto completo, anche se in realtà mai definitivo assorbimento della propria persona nella gloria di Dio, in uno stato di quasi totale fissità e delizia in cui ci scopre 'controllati' da un potere più Alto (il più esteso e il più giusto di tutti).

Quattro gradi di trasformazione interiore che, sempre secondo le parole di Santa Teresa, potrebbero essere paragonati a dei metodi via via più efficaci per «innaffiare un giardino»²⁵. È possibile infatti raggiungere tale scopo:

tirando su l'acqua da un pozzo, con grande nostra fatica;
[o] con una *noria* [ruota idraulica] e con tubature collegate a un tornio; l'ho fatto: si fa meno fatica e si ottiene più acqua;
[ma anche] traendo l'acqua da un fiume o da un ruscello: così si irriga molto meglio; la terra si inzuppa meglio, non è necessario innaffiare spesso e la fatica del giardiniere è minore;
[o infine] con grandi piogge dal cielo; è il Signore a fare tutto senza alcun nostro sforzo; è indubbiamente il migliore dei modi descritti²⁶.

L'estasi non può dunque essere raggiunta con uno sforzo consapevole, ma affinché essa *sorga* è comunque necessario un lungo percorso di preparazione e purificazione interiore. Tale avanzamento verso uno stato 'sublime' di passività è in grado di esaltare l'operato dell'uomo proprio nel momento in cui questi capisca quanto poco in realtà dipenda da lui: per questo l'estasi vera e propria può essere detta iniziare solo a partire dalla terza modalità, quando il lavoro 'di irrigazione' nei campi (cioè nel giardino del proprio io) si rivela come non più sufficiente, e non resta altro – per la cura dei propri spazi – che affidarsi a un intervento diretto della Natura o, che è lo stesso, del Dio che la anima. La brevità, l'intermittenza e le sofferenze che da sempre caratterizzano l'estasi, dipendono naturalmente non dalla fonte divina, ma dall'insufficienza del nostro corpo che la riceve, e che solo per dei momenti ha la 'grazia' di metterla in atto. È ad esso, in particolare, che si è rivolto lo sguardo dei medici.

4. Fisiologia ed estetica del misticismo: il punto di vista patologico

Può essere così introdotta una seconda lettura 'scientifica' di questi fenomeni, di poco precedente a quelle analizzate finora ma distinta da esse per un maggiore

²⁴ Le due, secondo Leuba, sarebbero separate da una differenza più di grado che non di natura. A sottolineare tale vicinanza, questo terzo grado verrà in seguito rinominato da Teresa «orazione di unione», in cui si accentuano i caratteri di «abbandono» e di «celeste follia» che iniziano a presentarsi nel secondo.

²⁵ Ribot, *Les maladies de la volonté*, cit., p. 126.

²⁶ La traduzione è ripresa da: Teresa d'Avila, *Tutte le opere. Nuova edizione riveduta e corretta*, saggio introd., trad. e note di M. Bettetini, Milano 2018, p. 145.

interesse verso il piano delle cause fisiologiche e materiali (apparentemente più sicuro di quello delle interpretazioni di ordine psicologico). L'attenzione non tanto sulla storia, la fenomenologia o i presunti significati del fenomeno mistico, ma sui suoi possibili risvolti patologici non era certo una novità assoluta, visto che almeno dai decenni finali del XVIII secolo si era cercato di spiegare il fenomeno come una particolare forma di catalessia (era l'opinione tra gli altri di Philippe Pinel), o grazie al sostegno delle dottrine 'magnetiche' (come farà ad esempio Alexandre Bertrand²⁷, intorno agli anni '20 del XIX secolo) o, ancora, nell'ottica di un legame tra ipnotismo e isteria, come sostenevano Jean-Martin Charcot e il suo collaboratore Désiré Bourneville (*Louise Lateau ou la stigmatisée belge*, Paris 1878)²⁸. Mai però ci si era spinti all'ambizione e – a tratti – alla violenza che furono in grado di dimostrare i decenni conclusivi del XIX secolo. Non essendo possibile in questa sede soffermarsi sui dettagli di tale vicenda, che resta ancora in gran parte da ricostruire, mi limito a ricordare due (più uno, Murisier non essendo un medico) dei casi più significativi per continuare a tracciare alcuni dei confini culturali ed epistemologici degli anni di Leuba.

Innanzitutto, l'opera *Maladies et facultés diverses de mystiques* (1875) del fisiologo belga Nestor Charbonnier, che sceglie di soffermarsi sulle conseguenze fisiche dell'astinenza – di natura in primo luogo alimentare – come possibile «chiave di volta»²⁹ dell'intero edificio mistico. Una «malattia cronica» dello spirito, come scrive l'autore, che parte quindi da uno squilibrio di carattere corporeo e di cui le estasi costituirebbero gli episodi di parossismo, simili a quelle crisi di *delirium tremens* che possono svilupparsi sullo sfondo di una condizione abituale di alcolismo. Ciò che spiegherebbe, ad esempio, perché uno degli inviti più ricorrenti in questo campo (dai fachiri indiani a Caterina da Genova, da Emanuel Swedenborg a Maria von Mörl) sia stato quello di moderarsi o perfino astenersi dall'assunzione di certi cibi o bevande; o perché il fenomeno sia molto più comune tra le donne (che in media mangiano meno degli uomini) e si presenti in modi così spettacolari durante il periodo dell'adolescenza, quando le conseguenze di una cattiva alimentazione rischiano di essere così delicate. Charbonnier, in particolare, sottolinea i principali effetti debilitanti che possono derivare da una alterazione dei normali ritmi biologici: dai primi indizi di fatica, debolezza del polso e aumento della impressionabilità generale fino alle manifestazioni più eclatanti di alterazione delle funzioni sensoriali (allucinazioni, soprattutto uditive) e organiche (vomito, paralisi, tremori, stigmati, etc.). Si

²⁷ Nel suo caso, già come sintomo di carattere psico-fisico e non come effetto di un misterioso 'fluido' mesmerico (*De l'extase*, Paris 1826). Cfr. in merito J.-J. Goblot, *Extase, hystérie, possession: les théories d'Alexandre Bertrand*, «Romantisme», XXIV, 1979, pp. 53-59.

²⁸ Cfr. su questi temi: J. Maître, *De Bourneville à nos jours: interprétations psychiatriques de la mystique*, «L'Évolution Psychiatrique», LXIV, 1999, pp. 765-778; S. Lakhdari, *Hypnose, hystérie, extase. De Charcot à Freud*, «Savoirs et clinique», VIII, 2007, 1, pp. 201-209; S. de Mijolla-Mellor, *Extase et délire*, in *Psychiatries dans l'histoire*, dir. J. Arveiller, Caen 2008, pp. 133-140. Sulla giovane e poverissima mistica belga, una delle più celebri e discusse di questi anni, si veda invece l'utile ricostruzione di S. Lachapelle, *Between Miracle and Sickness: Louise Lateau and the Experience of Stigmata and Ecstasy*, «Configurations», XII, 2004, 1, pp. 77-105.

²⁹ N. Charbonnier, *Maladies et facultés diverses de mystiques*, Bruxelles 1875, pp. 6; 15; 75.

tratta di un volume esemplare nella sua applicazione di un metodo il più possibile 'scientifico' a un ambito che, ancora troppo spesso, veniva lasciato agli interessi di storici, teologi e metafisici o – quando andava peggio – nelle mani di semplici «amanti del meraviglioso»³⁰.

Questo approccio, del resto, che in Charbonnier cerca ancora di mantenere un certo equilibrio, finirà nei decenni successivi per 'degradarsi' con autori come Charles Binet-Sanglé o, soprattutto, Simon M. Südfeld (più conosciuto come Max Nordau). Quest'ultimo, in particolare, merita qualche parola di approfondimento: medico, pubblicista, sociologo e critico d'arte di fama europea, tra i fondatori del sionismo moderno e grande estimatore di Lombroso, Nordau si spingerà infatti nei due volumi del suo *Entartung* del 1892-1893 (tradotti l'anno successivo come *Dégénérescence* per Félix Alcan, amico personale ed editore di Ribot) a dare una rappresentazione dei fenomeni mistici come uno dei sintomi più evidenti del tracollo culturale in atto. Per Nordau quella di *misticismo* diventa un'etichetta per fenomeni di carattere non solo religioso, psicologico o medico, ma principalmente di gusto, il nome di un atteggiamento estetico dai contorni ampi (e per certi aspetti smisurati) che si fonda su un'intuizione spontaneamente 'vaga' del reale, e che di essa si accontenta. Il mistico, e l'estatico in particolare, è colui che gode della prima e più illusoria superficie delle cose, chi si accontenta di immaginare tutti i 'rapporti' che una tale superficie potrebbe celare e, al tempo stesso, non si sforza di andare oltre, rifiutando la fatica della ricerca, della logica e del concetto. Ci troviamo di fronte a un singolare caso di quella confusione semantica contro cui abbiamo visto scagliarsi James, e che in Nordau arriva addirittura a sovrapporre i due piani (quello del linguaggio comune e quello del linguaggio medico): mistico, per lui, è ogni effetto 'degenerato' di un'eccitazione nervosa a buon prezzo, il predominio della parte suggestiva su quella razionale, l'ossessiva ricerca del nuovo (e dell'ineffabile) da parte del basso come dell'alto della nostra cultura³¹. Scrive con una tipica metafora *fin de siècle*:

Par suite de cette particularité d'esprit, le mystique vit comme environné de masques inquiétants, derrière lesquels apparaissent des yeux énigmatiques, et qu'il contemple avec une terreur constante, car il n'est jamais sûr de reconnaître les formes qui se pressent autour de lui sous le déguisement³².

La vena polemica di Nordau non si accontenta però di scagliare le sue accuse contro queste derive estetiche del sensazionalismo, ma cerca di sostenere la sua

³⁰ Ivi, p. 9.

³¹ E «Misticismo» sarà il titolo dell'intera seconda sezione (quasi 350 pagine) del primo libro, dove Nordau se la prende praticamente con tutta l'arte a lui contemporanea, dai pittori preraffaelliti ai poeti simbolisti, dai seguaci di Wagner, Tolstoj e Nietzsche agli spettacoli circensi di P. T. Barnum.

³² M. Nordau, *Dégénérescence*, trad. par A. Dietrich, Paris 1894, vol. 1, pp. 84-85: «A causa di questa sua particolarità di spirito, il mistico vive come circondato da maschere inquietanti, dietro le quali appaiono occhi enigmatici, e che contempla con un terrore costante, poiché non è mai sicuro di poter riconoscere le forme che si affollano intorno a lui così travestite» [dove non diversamente segnalato, la traduzione è mia].

analisi con una più specifica descrizione delle dinamiche fisiologiche e psichiche che si troverebbero – secondo lui – alla base di ogni fenomeno mistico. Si tratta di pagine che offrono una sintesi di quella che era probabilmente un'opinione diffusa, anche se in pochi arriveranno a esprimerla col tono caustico del medico originario di Budapest. Nelle sue pagine, la distinzione tra gli stati mistici e il cosiddetto 'stato di salute' si fa sempre più netta: il cervello, durante l'estasi, abdicerebbe infatti alla sua funzione fondamentale, che è quella di acquisire quanta più conoscenza possibile del mondo esterno per utilizzarla poi a tutto «vantaggio»³³ dell'organismo. Un processo di naturale adattamento all'ambiente (di cui naturalmente non conosciamo i dettagli), a cui parteciperebbero tutte le più note facoltà psicologiche: dalla percezione che ha il compito di indirizzare le impressioni sensoriali verso il 'magazzino' della memoria, alle 'scelte' che sulla base di questo vengono compiute da volontà ed attenzione, alle cosiddette leggi di associazione tra idee (contiguità, somiglianza, contrasto) che sorvegliano tutto il percorso, e che hanno il compito di evitare quell'autentico incubo che era il fluire eccessivo di immagini, l'anarchia di un mancato controllo da parte della nostra coscienza. Quando tutti i termini della serie vengono rispettati, secondo Nordau, non c'è motivo di aspettarsi altro dallo spazio interiore di un uomo (dal suo io) che un luogo ordinato e ben illuminato, all'interno del quale un ipotetico 'occhio' cosciente potrebbe cogliere al volo – e in modo distinto – i contorni di tutti gli oggetti. L'esatto contrario appunto di ciò a cui si assiste nelle fasi più concitate del misticismo, come forma eminentemente deviata di quella che (citando Ribot) Nordau descrive come universale tensione verso l'«unità di coscienza»³⁴. La 'stanza' della nostra interiorità, in questi casi, finisce infatti per essere riempita non da multiformi stimoli esterni in cerca di un ordine, ma da un'unica rappresentazione che la inonda di una luce abbagliante, come un mezzogiorno estivo che finisce per stordire con il suo calore. L'estasi, dal punto di vista fisiologico, più che un richiamo irresistibile per lo spettacolare e l'oscuro (i termini con cui Nordau descriveva l'aspetto estetico del misticismo), sembra una specie di 'crampo cerebrale' che rende il soggetto insensibile a tutti gli altri stimoli, e che lo concentra per intero – per dei brevi attimi in cui si mischiano voluttà e dolore – su di un unico microscopico punto.

Si può arrivare in questo modo all'ultimo esempio di interpretazione dell'estasi in termini patologici che vorrei qui prendere in considerazione, tornando di nuovo più sul lato psicologico che non su quello medico della vicenda. L'ultimo riferimento è infatti all'opera di Ernest Murisier, filosofo e psicologo di origine svizzera vicino alle idee e all'ambiente di autori già menzionati come Taine, Ribot, Charcot, Binet, Janet, etc.³⁵ – come e più degli stessi James e Leuba (e in parte Nordau). La sua prospettiva sul tema, per quel che ci riguarda, si articola in particolare nel lungo articolo «Le sentiment religieux dans l'extase» pubblicato

³³ Ivi, p. 93.

³⁴ Ivi, p. 114.

³⁵ A cui deve essere aggiunto almeno lo svizzero Théodore Flournoy, autore del fondamentale *Les principes de la psychologie religieuse*, «Archives de psychologie», V, 1902, 2, pp. 33-57.

sulla *Revue philosophique* nel 1898 e, soprattutto, nella veste più strutturata che proverà a dare a queste sue ricerche in *Les maladies du sentiment religieux* del 1901 (uscito ancora una volta per i tipi di Alcan, due anni prima la prematura scomparsa a soli 36 anni). La principale innovazione che sta alla base di questi testi è quella di aver provato ad applicare la metodologia ‘patologica’ tipica dello stile francese di ricerca in psicologia alla considerazione di fenomeni ritenuti tipicamente religiosi, e che si tendeva di solito a trattare con altri strumenti. Sono due i cardini concettuali alla radice di questa operazione: da una parte, la chiara separazione tra un sentimento religioso *individuale* e uno *collettivo*, a sostituire la differenza – più classica ma molto più ambigua – tra atteggiamento attivo e contemplativo in fatto di spiritualità; dall’altra, come scrivevano anche Ribot e Nordau, la considerazione del naturale *impulso* alla religione come una diretta conseguenza dell’irresistibile tendenza sintetica e unificatrice che abita la nostra coscienza, e che a sua volta si lega ai nostri più primitivi istinti vitali. Una tendenza, precisa Murisier, che inizierebbe a presentarsi con ogni probabilità verso i tre o i quattro anni, quando – «chez l’enfant comme chez le sauvage»³⁶ – ci si imbatte nelle prime esperienze di ‘vago’ stupore per l’immensità del tutto, e per la nostra assoluta incapacità di abbracciarlo. Uno stato *misto* di natura molto più emotiva che intellettuale che può sfociare a sua volta in coppie di sentimenti positivi (ammirazione-amore) oppure negativi (sconcerto-paura); ma che, in certi casi specifici, può anche andare incontro a processi molto più duraturi e pericolosi di ‘distorsione’ mistica.

Così, per quanto riguarda la dimensione religiosa individuale, una delle ‘lenti di ingrandimento’ più efficaci a cui è possibile fare ricorso sembra essere proprio quella dell’estasi: la trasfigurazione di tutti quei processi di concentrazione e raccolta interiore che, ad esempio, hanno luogo in modo salutare nella preghiera (la cui funzione di scarica è spesso indispensabile per bilanciare le nostre fatiche psicologiche quotidiane)³⁷, ma che – se perseguiti all’eccesso – possono portare allo sviluppo di una pericolosa indifferenza prima verso la sfera della sensibilità esterna, e poi verso il proprio stesso io. Questo dal punto di vista del misticismo individuale; per quanto riguarda la dimensione collettiva, invece, al nobile sentimento di soccorso e cura del prossimo che sembra accomunare buona parte delle pratiche religiose umane rischierebbe di sostituirsi un fanatismo che distorce e accentua fino all’estremo la naturale esigenza di sentirsi parte di un gruppo. Se per un verso l’estatico sembra quindi dimenticare – per quanto possibile – ogni legame con l’ambiente che lo circonda, al fine di non intaccare il raccoglimento interiore da cui sprigiona la forza del proprio gesto (la ‘carica

³⁶ E. Murisier, *Les maladies du sentiment religieux*, Paris 1901, p. 16. Di questioni simili ci si stava occupando anche dal punto di vista delle nascenti scienze umane, in particolare nell’ambito della scuola di Durkheim (su cui non ci possiamo qui soffermare); cfr. ad es. M. Mauss, [compte rendu de] E. Murisier, *Les maladies du sentiment religieux*, «L’Année sociologique», V, 1900-1901, pp. 197-200.

³⁷ E l’istinto di conservazione di cui si diceva, l’innato bisogno di sentirsi ‘guidati’ a cui in quegli stessi anni si stavano interessando autori come Jean-Marie Guyau (*L’irreligion de l’avenir. Étude sociologique*, Paris 1886) e Pierre Janet (*Névroses et idées fixes*, Paris 1898).

divina' che sente accompagnare alla sua ascesi); per l'altro, anche il fanatico finisce per distruggere tutti quei legami verso l'esterno che aveva stabilito nel tempo con i suoi cari, ma al fine di consacrarsi «sans retour»³⁸ alla gloria della sua setta o della sua Chiesa. Il punto di partenza per queste differenti tipologie di 'regressione' sembra quindi essere, sul piano psicologico, del tutto identico: un «eccesso di diversità»³⁹, come scrive Murisier, uno stato di disordine sia organico, che affettivo, che intellettuale, che impedisce di dare una forma e una direzione precisa ai propri contenuti mentali, e porta col tempo – come per contraccolpo – allo sviluppo di una *idée fixe*⁴⁰ a cui tutto il resto deve essere sacrificato.

5. Psicologia ed etica del misticismo: il caso di Mme Guyon

Au risque de scandaliser, nous oserons affirmer que les croyants, malgré leur admiration naïve et benoîte pour ces «prodiges de l'amour de Dieu», se sont souvent rapprochés davantage d'une juste appréciation de la vie mystique que les physiologistes⁴¹.

Con questa dichiarazione programmatica si apre il primo dei due lunghi articoli (per un totale di oltre 70 pagine) in cui Leuba sceglie di confrontarsi con la natura e il significato del fenomeno mistico, e in primo luogo con l'estasi che ne rappresenterebbe il «nucleo spettacolare»⁴². Non soltanto però in senso medico o psicologico, come sostenevano a vari livelli le interpretazioni appena discusse, ma anche – e forse soprattutto – da un punto di vista morale, quello appunto su cui più spesso avevano instituito gli autori credenti. Per Leuba, più simile in questo a James che non a Ribot o a Murisier (complice anche il diverso clima nei confronti della religione che era possibile respirare nei rispettivi paesi)⁴³, è soprattutto sul piano dei valori, infatti, che è possibile comprendere ciò che le varie religioni del mondo hanno in comune: l'esigenza di fronteggiare quelle

³⁸ E. Murisier, *Les maladies du sentiment religieux*, cit., p. 13.

³⁹ E. Murisier, *Le sentiment religieux dans l'extase*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», XLVI, 1898, p. 623.

⁴⁰ Anzi, soprattutto a un 'sentimento' corrispondente allo sviluppo di questa idea fissa, come scriveva Murisier (ivi, p. 615) e come negli stessi anni lo psicologo André Godfernaux andava 'rimproverando' al suo maestro Ribot: gli stati estatici andrebbero infatti considerati, secondo lui, non «monoideici» ma «aideici», cioè riconducibili a uno stato affettivo puro. Cfr. in merito: A. Godfernaux, *Le sentiment et la pensée; et leurs principaux aspects physiologiques*, Paris 1894; e Id., *Sur la psychologie du mysticisme*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», LIII, 1902, pp. 158-170.

⁴¹ J. H. Leuba, *Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens*, cit., p. 1: «Col rischio di scandalizzare, osiamo affermare che i credenti, malgrado la loro ammirazione ingenua e benigna per questi "prodigi dell'amore di Dio", spesso si sono avvicinati molto più dei fisiologi a una corretta interpretazione della vita mistica».

⁴² Come avrebbe scritto nella sua monografia del 1925, a p. 162 dell'edizione originale.

⁴³ Si veda per quanto riguarda la situazione francese: T. Pires Marques, *Mystique, politique et maladie mentale. Historicités croisées (France, c. 1830 - c. 1900)*, «Revue d'Histoire des Sciences Humaines», XXIII, 2010, 2, pp. 37-74.

sensazioni di stanchezza, vago malessere e inadeguatezza che ne sta alla radice. Il motivo di un impulso così diffuso verso questa dimensione di trascendenza non è dunque uno squilibrio temporaneo della propria coscienza, né una qualche anomalia (come sostenevano i più radicali) che non avrebbe ragione di esistere all'interno di una comunità *sana*, ma piuttosto un 'puntello' per la nostra psiche e per la nostra condotta, un aiuto per lo sforzo quotidiano che dobbiamo fare per comportarci in un certo modo (come abbiamo 'scelto') e realizzare una volontà buona (anche, appunto, quando 'sentiamo' che non sarebbe la nostra). Come Leuba sosteneva già in «A Study in the Psychology of Religious Phenomena» (1896) e, più nello specifico, in «Introduction to a Psychological Study of Religion» (1901), quella religiosa non può essere considerata semplicemente una 'ipotesi' di carattere generale per la spiegazione dei misteri del mondo, una risposta sul piano intellettuale a quel confuso stupore di cui parlava Murisier (o a quella difficoltà di trovare un 'senso al tutto' a cui si riferiscono Comte, Lotze, Spencer e Guyau)⁴⁴; né, da una prospettiva più soggettiva e personalistica, la postura religiosa può essere descritta come una semplice 'intuizione' dell'assoluto, come dichiarava ad esempio un filosofo più interessato alla teologia che non alla scienza come Schleiermacher. La diffusione dell'approccio religioso, piuttosto, secondo una terza tipologia di autori più affini alle posizioni di Leuba, andrebbe compresa come un tentativo di 'dar vita' e rendere più tangibile (attraverso quella immensa riserva di storie, di significati e di immagini che sono appunto i suoi riti e i suoi dogmi) ciò che la morale si è sempre limitata a indicare su un piano più astratto. In certi casi negativa per la salute del singolo, per gli eccessi emotivi e psicologici che può comportare, la religione ha in ogni caso dimostrato sul lungo periodo di essere positiva per la specie, appunto per questa sua capacità di 'contrastare' le spinte egoistiche dei suoi componenti. Si tratta di un metodo e di uno specifico ambito di soluzione per problemi che riguardano per intero – e da sempre – la vita degli uomini: si può scegliere di affrontarli con altri mezzi, forse migliori e più razionali, ma non arrivare a negare la capacità della religione di vedere il problema, e in parte la sua efficacia.

Non saranno dunque speculazioni astratte sull'esistenza di Dio o sulle proprietà che è possibile attribuirgli a costituire il fulcro di una prospettiva finalmente 'scientifica' sul fenomeno religioso; il terreno da cui scaturiscono simili curiosità metafisiche è infatti molto più ampio, e deve partire piuttosto da interrogativi di carattere psicologico (e di sapore jamesiano) come «What does man expect from the existences in which he would like to believe?»⁴⁵. Ciò che interessa principalmente Leuba in questa ricerca è, quindi, l'esplorazione dei limiti di questa scelta (più o meno libera, più o meno consapevole) in una certa *credenza*, e degli effetti che questa comporta. Da tale prospettiva l'estasi e la mistica non si presentano più come esperienze di distorsione al limite del

⁴⁴ Cfr. J. H. Leuba, *A Study in the Psychology of Religious Phenomena*, «The American Journal of Psychology», VII, 1896, 3, p. 313.

⁴⁵ J. H. Leuba, *Introduction to a Psychological Study of Religion*, «The Monist», XI, 1901, 2, p. 210.

patologico, in grado di danneggiare la vita di un uomo (o, molto più spesso, di una donna)⁴⁶; ma neanche più come 'canali di comunicazione' con esseri di natura extra-corporea o rivelazioni di piani di realtà che resterebbero altrimenti inespresi. Almeno, come ripeterà poi de Martino oltre mezzo secolo dopo, non è così che uno psicologo è tenuto a considerarle. Le 'fusioni' e le effusioni dell'estasi sono piuttosto da spiegarsi come il culmine psico-fisico, estremamente difficile da raggiungere in questa sua forma *pura*, di quelle sensazioni di 'guida', di 'presenza' e di 'sostegno' morale che costituiscono fin dai suoi stadi iniziali (come insieme di attitudini, pratiche, sentimenti, etc.) il punto di contatto tra umano e divino di cui vanno in cerca tutte le religioni in quanto tali. Leuba sceglie qui di occuparsi non tanto del fenomeno alla base ma del 'vertice' o del termine di questo processo, nel rispetto (parziale) di quella metodologia patologica in cui tende ad iscriversi. Come sostenuto da James in quegli stessi mesi, del resto, che un mistico possa essere anche un nevropata non esclude certo la sua possibile superiorità sul piano cognitivo o spirituale⁴⁷. Non è mai successo, come invece pretendeva Nordau, che una qualche 'mancanza' o imperfezione organica vada a determinare in modo automatico una corrispettiva pochezza di tipo morale.

E anche la posizione di un Murisier, per certi versi molto più vicina a quelle di Leuba, sembra non cogliere del tutto la reale complessità del problema. È vero che l'estasi, come *annullamento* mentale e corporeo in Dio (nell'idea o immagine che abbiamo di lui) può coincidere con una progressiva, e in certi casi nociva erosione del resto delle nostre facoltà mentali; ed è vero che il suo stato di *gioia* pervasivo e centripeto può condurre alla diminuzione, e in certi casi alla totale estinzione di quei sentimenti sociali di cui non è assolutamente auspicabile – né realmente possibile – fare a meno. Ma concentrarsi unicamente su questi aspetti 'materiali' e 'sociali' della questione, in entrambi i casi profondamente negativi, finisce forse per occultare il risvolto individuale e ideale (questa volta senza virgolette, perché è il piano su cui si pone la discussione di Leuba) dei significati e delle intenzioni che stanno alla base di questi fenomeni. Ed è qui, secondo l'autore, che si autodefiniva ateo⁴⁸, che diventa evidente come l'obiettivo dei mistici non sia soltanto il volubile piacere estetico che deriva dall'estasi, ma la vera e propria 'identificazione' della propria volontà personale con quella di Dio (la più giusta e buona e ampia possibile) per poterne realizzare i precetti, di fronte

⁴⁶ Si veda per approfondimento, anche se in merito a tutt'altro contesto: G. M. Jantzen, *Power, Gender and Ecstasy: Mysticism in Post/Modernity*, «Literature and Theology», XI, 1997, 4, pp. 385-402.

⁴⁷ Cfr. ad esempio W. James, *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, cit., p. 36: «In breve, *immediata luminosità, ragionevolezza filosofica e utilità morale* sono i soli criteri validi. Santa Teresa potrebbe aver avuto il sistema nervoso, se mi si consente, della più placida mucca e questo non salverebbe ora la sua teologia se, messa alla prova di questi criteri, dovesse dimostrarsi disprezzabile. E viceversa, se la sua teologia può reggere a tali criteri, non farà alcuna differenza quanto isterica e nervosamente squilibrata possa essere stata in vita».

⁴⁸ Leuba, cresciuto in una famiglia calvinista ortodossa, passerà da un primo momento di 'conversione' dopo essere venuto a contatto con l'Esercito della Salvezza (e in particolare col loro esempio di rigore morale) a un allontanamento da istituzioni e apparati religiosi di qualsiasi tipo, per i loro eccessi dogmatici.

a tutti gli uomini⁴⁹. È da questo punto di vista che i migliori tra loro (Leuba fa i nomi di Jan van Ruysbroeck, Enrico Suso, Teresa d'Avila, Giovanni della Croce, Francesco di Sales, etc.) sono da considerarsi dei veri e propri filosofi *in atto*, degli alfiere del progresso morale dell'umanità non tanto sul piano teorico ma – è l'aspetto fondamentale – su quello pratico, per la scelta di dedicare per intero la propria vita alla universalizzazione del proprio credo. Da qui, appunto, piuttosto che da uno stato psichico di squilibrio, trarrebbe origine la loro profonda sofferenza, quella sensazione di 'disallineamento' che ne ha sempre fatto degli individui instabili sia sul piano personale che su quello sociale. Per Leuba non si tratta tanto di una incapacità di sottostare alle leggi del mondo, ma di un lucidissimo e radicale rifiuto di quel 'compromesso' a cui tutti gli altri si sarebbero ormai abituati: il mistico è colui che *vede* di continuo – davanti ai suoi occhi – i mali della propria e della altrui condizione, soffrendo per la generale lontananza da Dio e per la limitatezza delle sue forze morali. In questo sta il valore del suo esempio, apparentemente il più irrazionale e il più in disparte di tutti: nell'aver perseguito a dispetto di ogni difficoltà il proprio ideale, non tanto come idea fissa ma come tendenza infinita.

Con accenti a tratti 'eroici' che ricordano gli scritti morali di James⁵⁰, Leuba descrive la vicenda dei mistici come uno sperimentalismo etico che non ha avuto eguali nella storia umana. Per lui, la mancanza di equilibrio psichico e di salute che spesso caratterizza la loro condizione non si deve ricondurre a un particolare *caos* interiore, come volevano Murisier e gli altri sostenitori della prospettiva clinico-patologica; è possibile infatti ritrovare una qualche forma di confusione in chiunque, in certi momenti, dal commerciante di successo che si sente costretto a mettere da parte i suoi affari per «fare chiarezza»⁵¹ sulle future strategie da adottare, allo psicotico grave che non pensa certo ai guadagni possibili ed è ormai del tutto incapace di badare a sé stesso. Il mistico, spiegherà Leuba anche nell'articolo «La psychologie religieuse» (1904), ha piuttosto il problema opposto, e cioè quello di una esigenza di *sistematizzazione* eccessiva: può essere descritto, per certi versi, come un kantiano che non si accontenta di restare sul piano teorico. Il suo obiettivo è quello di non abdicare alla costante necessità di migliorare la parte più bassa dei propri istinti – il proprio *homme naturel* – in direzione di uno stato di completa 'moralizzazione' delle proprie azioni. Mantenere quindi una condotta più logica e retta e universale possibile, così da compiere in ogni situazione quella che lui (sostenuto in questo da Dio, l'autorità che non ha eguali) reputa la scelta migliore, a dispetto di ogni legge e opinione. «Nos mystiques s'adaptent à l'idéal et non pas à la réalité»⁵². La loro è una vicenda di radicale opposizione a chi fa dell'opportunismo la sua pratica, se non addirittura la sua massima morale quotidiana.

⁴⁹ J. H. Leuba, *Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens*, cit., p. 34.

⁵⁰ Cfr. W. James, *I grandi uomini e il loro ambiente – L'importanza degli individui*, trad. a cura di S. Franzese, Pisa 1995; e Id., *Volontà di credere*, trad. di P. Bairati, intr. di C. Sini, Milano 1984.

⁵¹ Ivi, p. 28.

⁵² J. H. Leuba, *La psychologie religieuse*, «L'Année psychologique», XI, 1904, p. 492: «I nostri mistici si adattano all'ideale e non al reale».

Uno degli esempi su cui Leuba si sofferma maggiormente per illustrare questa scelta 'estrema' di vita è quello di Jeanne-Marie Bouvier de La Motte-Guyon, meglio conosciuta come Madame Guyon. Una donna laica di nobili origini vissuta tra Francia e Italia tra il XVII e il XVIII secolo, colta, educata in convento e poi rimasta vedova a 28 anni (dopo essersi sposata a 16 e aver avuto tre figli) che decise di ritrovare e di esprimere la spiritualità della sua giovinezza con una libertà e un'indipendenza che all'epoca fecero scandalo⁵³. Una vera e propria conversione, secondo le parole della stessa Guyon, che ebbe luogo negli anni immediatamente successivi alla morte del ricco marito, dopo mesi di tormento interiore e lunghi dialoghi con un confessore che la esortò a cercare in sé stessa (piuttosto che nei riti e nei dogmi della Chiesa) la strada di Dio e della pace spirituale. Come per gran parte dei mistici, si trattò nel suo caso – in primo luogo – di un tentativo di ritorno a una forma di purezza originaria, non-mediata, a un contatto via via più intimo con il proprio Creatore, a cui donarsi senza tregua e da cui allo stesso tempo ricevere continuamente conforto: «Elle aurait voulu avoir le cœur de tous les hommes pour aimer Dieu davantage»⁵⁴, scrive Leuba nel primo dei suoi due articoli. Col passare del tempo emerge in Mme Guyon una natura affettiva «molto esigente», che associa al privilegio di essere 'avvicinata' da Dio nei momenti di estasi, il tormento di non sentirsi altro che una peccatrice durante tutto il resto del giorno. Spesso, finisce per infliggersi dei veri e propri supplizi per l'impossibilità di sopportare questa sua natura mortale:

Son souci de perfection morale va jusqu'à lui faire imaginer que les étranges douleurs intérieures qu'elle ressent à certains moments sont la punition que Dieu lui inflige pour ses fautes. Et, bien que ces peines soient «si sensibles à l'âme qu'elle voudrait se déchirer elle-même plutôt que de souffrir un pareil tourment», elle veut cependant qu'on s'y soumette, sans rien faire pour les amortir – pas de confession, pas de pénitence, car c'est l'œuvre purificatrice du feu divin⁵⁵.

Come detto, non sono però questi aspetti corporei a interessare in primo luogo Leuba, ma il loro corrispettivo morale, le azioni di cui la vita mistica sembra *rendere capace* Mme Guyon (ad esempio nel corso delle sue predicazioni o nei periodi di assistenza ai malati). Oltre a quello affettivo ed estetico, di gioia

⁵³ Si segnala in particolare il colloquio *Madame Guyon (1648-1717). Mystique et politique à la Cour de Versailles*, tenutosi dal 23 al 25 novembre 2017 all'Università di Ginevra (per il tricentenario dalla morte), e di prossima pubblicazione a cura di G. Waterlot e M. Mazzocco.

⁵⁴ J. H. Leuba, *Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens*, cit., p. 4: «Avrebbe voluto avere il cuore di tutti gli uomini per amare Dio in modo ancora più intenso».

⁵⁵ Ivi, p. 7: «Il suo desiderio di perfezione morale arriva fino a farle immaginare che gli strani dolori interiori che avverte in certi momenti siano la punizione che Dio le infligge per le sue colpe. E, nonostante queste pene siano "così atroci che preferirebbe dilaniarsi essa stessa piuttosto che continuare a patire un tale tormento", si impone cionondimeno di sottostarvi, senza far niente per attutirle – nessuna confessione, nessuna penitenza, poiché si tratta dell'opera purificatrice del fuoco divino». È questo del dolore interiore e corporeo, dopotutto, uno dei tratti più tipici del misticismo, uno di quelli che più ha destato scalpore per la crudezza e, in quel suo 'opposto' che è l'estasi, la voluttà di alcuni passaggi.

nel contatto e nell'amore di Dio, l'altro motivo che si fa sempre più spazio in questa vicenda è infatti quello di un «ardente»⁵⁶ bisogno di perfezione morale: da questo punto di vista, per il mistico l'unico vero dolore – quello che mai dovrebbe esistere – è la resistenza continuamente opposta dalle tendenze *inferiori* a quelle *superiori*, e l'eventuale sconfitta di queste. Ecco il vero nemico che ognuno di noi si porta dentro, e che è necessario sconfiggere per fare posto a quel Dio (concepito come la parte migliore dell'anima, il suo 'cielo' irraggiungibile) senza il cui aiuto saremmo nulla. Si tratta, dopotutto, di riuscire a trovare la propria 'voce' interiore, il coraggio e la forza di andare a fare del bene dopo aver ascoltato nel modo più attento e diretto possibile le parole della nostra coscienza (del Verbo divino).

Questa di Mme Guyon si presenta dunque come una storia esemplare sotto molti punti di vista ma, in particolare, perché si situa a metà strada fra due delle tendenze individuate da Leuba: *estetica* da un lato (gli spettacolari accessi mistici di una Louise Lateau) e *morale* dall'altro (la vicenda di Johannes Tauler, ad esempio, per cui la vera unione con Dio non consiste in uno stato di «godimento» spirituale, ma nell'«accordo perfetto» che si instaura tra il desiderio individuale e quello divino)⁵⁷. In entrambi i casi, distinguibili in maniera così netta soltanto su un piano teorico, si tratterebbe secondo Leuba di una rinuncia a quella centralità dell'io che, invece, nella pratica quotidiana tendiamo ancora a dare per scontata. Nel primo caso, in vista della contrazione, e poi del rilascio, di tutte quelle facoltà psichiche e fisiche che condurrebbero poi alle 'espansioni' dell'*estasi*; nel secondo, in una 'messa da parte' dei propri desideri, preferenze e abitudini in vista di una assolutizzazione etica ed altruistica delle proprie azioni (che, se realizzata, farebbe di ogni mistico un *santo*). Voler riconciliare sul piano concreto queste due tendenze, per Leuba, è probabilmente chiedere troppo. Tra di esse intercorrono rapporti analoghi a quelli che tengono unite la sfera sensibile e quella intellettuale, la dimensione personale e quella della collettività, «la notte e il giorno» come arriva a scrivere memore forse della lezione di Fechner: si tratterà sempre di confronti e limitazioni reciproche, di un fragile gioco di equilibri che non può avere fine⁵⁸. Ma è in questo, probabilmente, che risiede uno dei valori più profondi dell'*estasi*, imprescindibile anche e soprattutto sul piano morale: la potenza, la repentinità, la carica 'rivelatoria' di questi brevi momenti di trascendenza è ciò che solo può infondere quell'energia necessaria a perseguire la volontà di Dio (che è appunto quella degli uomini, di tutti gli esseri) con l'abnegazione e la premura di un vero *amante*. L'altissimo grado di 'rinuncia a sé' e l'insensibilità verso gli stimoli esterni che sono tipiche dei mistici (e a causa delle quali così spesso sono stati accusati di 'disinteresse' verso gli altri esseri umani) non devono far pensare a una diminuzione di quella che Leuba chiama la loro «coscienza altruista». Piuttosto, se l'*estasi* è ben condotta, cioè se non porta alla completa negazione del sé (come accade ad esempio nel

⁵⁶ Ivi, p. 5.

⁵⁷ Ivi, p. 20.

⁵⁸ Ivi, p. 32.

Nirvana buddhista: si notano qui, ancora, i pregiudizi dell'epoca) ma riesce a contenersi entro i limiti della «salute» cristiana, è verosimile che al contrario riesca ad ampliare i confini dell'anima, a metterla in relazione con un mondo di persone e di cose più vasto.

L'homme primitif, dont les réactions ne tenaient compte que d'une portion infime de l'univers, fait place chez lui au *socius*, pour nous servir d'un mot employé par Baldwin⁵⁹, qui tend à réagir comme s'il était l'Humanité⁶⁰.

6. Conclusione

Come cerca di sintetizzare Leuba al termine del secondo articolo, sono almeno quattro le principali tendenze che andrebbero a comporre quel fenomeno complesso che è la religiosità mistica, due di natura estetica e due di natura etica: quella alla «gioia organica» che, soddisfatta, può portare il soggetto alla *voluttà*; quella alla «pacificazione del pensiero» per riduzione o unificazione e che, soddisfatta, conduce invece alla *quiete*; quella alla «ricerca di un sostegno affettivo», che porta come dono la forza della *fiducia*; e infine quella – forse più importante – della «universalizzazione dell'azione», tramite cui arriva una *pace* come 'raddoppiata' e più alta⁶¹. L'aspetto fondamentale di queste tendenze, in ogni caso, è che i fini a cui mirano non sono in alcun modo esclusivi di una fenomenologia o di una pratica di carattere religioso: si possono infatti raggiungere il piacere fisico o la calma spirituale in molti altri modi che non dedicandosi esclusivamente al proprio Dio; la confidenza in sé stessi può aumentare, ad esempio, grazie al riconoscimento dei propri sforzi o al sostegno intimo dei propri amici; infine, l'universalizzazione della condotta sembra dover essere attribuita prima di tutto a una sfera morale, che non a una di carattere religioso. Al termine di questo doppio articolo non si sarebbe quindi scoperto nessuna tendenza spirituale *in sé*, precisa Leuba, ma semplicemente dei bisogni e delle direttive che riempiono in modo diverso la vita di tutti: ciò che rende unico un approccio di tipo religioso – e mistico in particolare – è solo il modo in cui queste ultime vengono perseguite e soddisfatte. E ciò che, ancora più nello specifico, rende 'unica' e meritevole di attenzione la forma di vita estatica

⁵⁹ James Mark Baldwin fu traduttore nel 1890 de *La psychologie allemande contemporaine. École expérimentale* (Paris, 1879) di Théodule Ribot, e uno di quei 'fondatori' (per così dire) della psicologia americana che, insieme a James, Hall e altri, guardarono con interesse ai contemporanei sviluppi della psicologia patologica francese. Di *socius* parla ad esempio in J. M. Baldwin, *The Genesis of the Ethical Self*, «Philosophical Review», VI, 1897, pp. 225-241: in termini più filosofici e introspettivi, si veda anche É. Boutroux, *La psychologie du mysticisme*, «Revue Bleue. Revue politique et littéraire», 4^{ème} s., XVII, 1902, 11, in part. p. 324.

⁶⁰ J. H. Leuba, *Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens*, cit., p. 34: «L'uomo primitivo, le cui reazioni non tengono conto che di una minuscola porzione dell'universo, lascia il posto presso di lui al *socio*, per servirci di un termine utilizzato da Baldwin, che ha tendenza a reagire come se fosse l'Umanità stessa».

⁶¹ J. H. Leuba, *Les tendances religieuses chez les mystiques chrétiens*, cit., p. 483.

è la radicalità che essa porta a mettere in gioco, le energie e gli orizzonti che è in grado di suscitare in chi la raggiunge.

Scriverà Leuba in *La psychologie religieuse*, due anni dopo le sue *Tendances*:

Sans doute nos mystiques cherchent à éliminer de leur vie beaucoup de sensations, d'idées et d'actions sans lesquelles d'autres personnes ne voudraient pas vivre. Mais toute simplification n'est pas pathologique. Il faut distinguer. On peut s'imposer des limites dans certaines directions afin de s'étendre ou s'approfondir dans d'autres. Il n'est personne qui ne pratique plus ou moins l'art de la concentration. Et il en est parmi les plus honorés d'entre nous qui sacrifient les neuf dixièmes de ce que le monde leur offre pour se consacrer à un idéal plus ou moins fragmentaire. Tels sont certains savants, artistes et philosophes. Nos mystiques ne sont ni des savants, ni des artistes, ni des philosophes, mais ce sont des saints. Et c'est parce qu'ils veulent appartenir tout entiers à la vie morale qu'ils se soustraient à ce qu'ils appellent le monde⁶².

Leonardo Capanni
Università degli Studi di Parma
✉ leonardo.capanni.uni@gmail.com

⁶²J. H. Leuba, *La psychologie religieuse*, cit., p. 491: «Non c'è dubbio che i nostri mistici cristiani siano intenti a eliminare dalla loro vita una grande quantità di sensazioni, idee e azioni senza le quali altre persone non sarebbero disposte a vivere. Ma non ogni semplificazione è in sé patologica. Bisogna distinguere. Ci si possono imporre limiti in certe direzioni al fine di "estendersi" o "approfondirsi" in altre. Non esiste un uomo che rinunci del tutto a praticare l'arte della concentrazione. E, fra i più stimati di noi, ce ne sono alcuni che sacrificano i nove decimi di ciò che il mondo gli offre per consacrarsi a un ideale più o meno frammentario. Così fanno ad esempio certi scienziati, o artisti, o filosofi. I nostri mistici non sono scienziati, né artisti, né filosofi, ma sono dei santi. Ed è perché vorrebbero dedicarsi in maniera assoluta alla vita morale che finiscono per sottrarsi a ciò che essi chiamano la vita mondana». Come suggerito da un revisore anonimo (che ringrazio), sarebbe interessante un confronto tra la prospettiva di Leuba e le pagine dedicate da Henri Bergson a tali argomenti, in particolare nel suo *Le due fonti della morale e della religione* (1932) dove parla del 'ruolo sociale' del mistico: rimandiamo a un'altra occasione un possibile approfondimento su questo punto.

Contributi/7

Estasi come arché

Il ruolo della conoscenza estatica nella metafisica di Giorgio Colli*

Ludovica Boi  0000-0002-8490-9371

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 13/09/2021. Accettato il 18/12/2021.

ECSTASY AS ARCHÉ. THE ROLE OF ECSTATIC KNOWLEDGE IN GIORGIO COLLI'S METAPHYSICS

In this essay I reconstruct the conception of ecstatic knowledge developed by Giorgio Colli in the mature phase of his thought, in conjunction with the elaboration of the philosophy of expression. The cornerstone of the argumentation is the theory of an ecstatic reason, which necessarily converges in the 'immediacy'. I also try to clarify the meaning of Colli's intention to philosophize 'after Nietzsche', recognizing in memory the keystone of the theory of expression, understood as an ecstatic structure.

*Jahrtausende zogen abwärts in die Ferne, wie Ungewitter.
An ihrem Halse weint ich dem neuen Leben entzückende Tränen.*
Novalis

*Esprimersi vuol dire cambiare stato,
creare se stesso in modo da potersi guardare,
quindi non essere più cosa in sé.
La natura della cosa in sé è [...] cessare dall'essere tale.*
Giorgio Colli

Introduzione

Sorprende trovare in un filosofo nato a ridosso del secondo decennio del ventesimo secolo non soltanto una metafisica dell'estasi, ma anche una 'gnoseologia dell'estasi'. Eppure, per Giorgio Colli l'estasi è una *conoscenza* non condizionata dall'individuazione. Il primo problema che si pone consiste, dunque, nell'interrogarsi sulla particolare forma di conoscenza che, esulando dall'individuazione, non riconosce la bipartizione soggetto-oggetto. Come è

possibile una conoscenza che non passi per l'individuazione, che non prenda la forma di un possesso, di un ridurre/ricondurre a sé ciò che è di fronte (*Gegenstand*), ma piuttosto – riprendendo i termini usati da Colli – presenti il carattere di un movimento verso l'esterno, un'uscita da sé, una liberazione da sé?

Per chiarire ciò, verrà analizzato l'impianto metafisico della filosofia dell'espressione. Il mondo è, come vedremo, 'espressione' di qualcosa di ulteriore e di inesauribile, irriducibile alle categorie logiche e alla distinzione soggetto-oggetto, per lo più chiamato 'immediatezza', ma designato anche da altre locuzioni, nella convinzione della sua impendibilità da parte del concetto e del linguaggio. La condizione dell'estasi (come 'uscir fuori' dalla rappresentazione) getta un bagliore di luce su tale orizzonte precategoriale altrimenti perduto. La conoscenza estatica sembra, allora, definire una sorta di soglia, un punto di contatto/frattura tra espressione ed espresso, rappresentazione e immediatezza. Nel saggio si tenterà di argomentare che il percorso dell'estasi (come uscir fuori) si rivela, allo stesso tempo, quello di un'entasi o *enstasi* (ripiegamento in sé, sotto forma di interpretazione della genesi del mondo, che coinvolge una ragione non più opposta all'animalità).

La seconda parte del testo indagherà, invece, il rapporto tra l'efficacia di una conoscenza estatica nel XX secolo e l'impresa di distruzione portata avanti da Nietzsche. Quest'ultimo è, per Colli, il filosofo epocale che, distrutti ogni sostanza e idolo, ha lasciato intravedere lo sfondo su cui si staglia l'espressione; ha smascherato l'inconsistenza del mondo, così da farne percepire, in trasparenza, la scaturigine essenziale. Ecco il senso del filosofare '*dopo Nietzsche*'. Filosofare che, con le innegabili distinzioni, storico-filosofiche e tematiche, è avvicinato a pensatori 'estatici' come Plotino e Jakob Böhme.

Scopo del saggio sarà, allora, far emergere quale sia l'esigenza teoretica e ontologica cui, per Colli, la teoria dell'estasi risponde: nel vincolo con la ricerca di senso e con una particolare declinazione di nichilismo positivo, la conoscenza estatica è testimonianza di ciò che precede e oltrepassa la nostra vita. Questo discorso si lega alla peculiare interpretazione colliana dell'eterno ritorno, la quale è imperniata su un 'immediato' inesauribile, affiorante nella determinatezza dell'espressione e che, malgrado la finitezza di quest'ultima, risulta, appunto, eternamente ritornante in quanto mai estinguibile. Si cercherà di argomentare, infine, a favore di una 'catartica dell'estasi'.

1. La ragione estatica

Una delle più chiare definizioni dell'estasi nell'opera di Giorgio Colli è esposta in *Dopo Nietzsche* (1974): l'estasi – si legge – è «una conoscenza non condizionata dall'individuazione», della quale la filosofia e l'arte sono «tecniche»¹ (nel senso greco di τέχναι, saperi).

¹ G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Milano 1974 (d'ora in poi DN), af. *Intorno all'estasi*, p. 61.

Malgrado in questo luogo testuale il termine «estasi» sia accostato esplicitamente a quello di «conoscenza», il rapporto tra questi due elementi risulta problematico, se, confrontando altri passi, intendiamo ‘conoscenza’ nel senso proprio del termine. La conoscenza in quanto tale è infatti per Colli, come per tutti i moderni, basata sul distacco tra oggetto e soggetto, sulla distinzione tra ente conosciuto e individuo conoscente. Un soggetto conosce quando rappresenta a sé stesso qualcosa², quando riconduce a sé un oggetto, lo adatta ai propri limiti, ne dà definizione. Come è possibile, allora, una conoscenza non condizionata dall’individuazione, ovvero da quello stato che, in base alle categorie di spazio, tempo e causalità, *separa* conoscente e conosciuto³? Se poniamo che la conoscenza avviene quando il soggetto rappresenta a sé un oggetto, bisogna ammettere che l’estasi, che dissolve il *principium individuationis*, seppur continui a venir connessa alla conoscenza, corrisponda a una particolare forma di conoscenza, a una sorta di matrice o di presupposto della conoscenza ordinariamente intesa⁴.

La duplicità di orizzonti appena richiamata, che si sviluppa su almeno due sensi di ‘conoscenza’, si connette alla considerazione colliana del culto greco arcaico. Bisogna tenere a mente che la personale proposta teoretica di Colli origina da, e costantemente si confronta con, la dimensione più strettamente filologica e storico-filosofica, nonché storico-religiosa, del suo studio. Quando il filosofo parla dell’estasi e la impiega, come vedremo nel dettaglio più avanti, nella propria metafisica, ha in mente in primo luogo il panorama misterico, l’esperienza eleusina, il cui esempio storico-religioso supporta snodi centrali della filosofia dell’espressione.

Ne *La nascita della filosofia* si legge:

L’iniziazione ai misteri di Eleusi culminava in una *epopteia*, in una visione mistica di beatitudine e purificazione, che in qualche modo può venir chiamata conoscenza. Tuttavia l’estasi misterica, in quanto si raggiunge attraverso un completo spogliarsi dalle condizioni dell’individuo, in quanto cioè in essa il soggetto conoscente non si distingue dall’oggetto conosciuto, si deve considerare come il presupposto della conoscenza, anziché conoscenza essa stessa⁵.

Un fenomeno storico-religioso viene qui interpretato in base al paradigma gnoseologico kantiano. Colli sostiene che a rigore, al venir meno dei nessi legati all’individuazione, non si può parlare propriamente di «conoscenza».

Il linguaggio del filosofo, però, non è sempre univoco e, anzi, ‘conoscenza’ sembra essere *vox aequivoca* per eccellenza: quando l’individuazione non è più operante, ciò che emerge è detto essere una *conoscenza* mistica, cosicché l’estasi può esser considerata come «qualcosa che è *ancora* conoscenza, ma un’altra

² Cfr. almeno Id., *Filosofia dell’espressione*, Milano 1969 (d’ora in poi *FE*), af. *La conoscenza è del passato*, p. 6.

³ Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Zürich 1977 (1819), trad. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di S. Giametta, Milano 2006, I, § 4.

⁴ Cfr. *FE*, af. *Nascita della tragedia*, p. 173; Id., *La nascita della filosofia*, Milano 1975 (d’ora in poi *NF*), pp. 13-21: 17.

⁵ *Ibidem*.

conoscenza»⁶. Più nello specifico, l'estasi è in grado di liberare un «sovrappiù di conoscenza», permettendo la *visione* di ciò che, in condizioni normali, ossia individuate, non si 'vedrebbe'⁷.

Del resto, i rituali panellenici celebrati a Eleusi inscenavano una «festa della *conoscenza*»⁸. Composti da due tappe, i Grandi Misteri della fine dell'estate e i piccoli misteri primaverili, essi culminavano nella visione estatica chiamata *epopteia* – l'*epoptes* (ἐπόπτης), “colui che vede”, si distingueva in questo senso dal *mystes* (μύστης) [dal verbo *myo* (μύω), “esser chiuso, chiudersi”, gener. degli occhi], colui che è cieco alla vera conoscenza. Quindi, che qualcosa in certo modo si veda, che sia attiva una certa conoscenza si può comprendere già analizzando lo stesso lemma greco *epopteia* (ἐποπτεία), la cui etimologia rimanda al “vedere dall'alto”, a un *sorvegliare* – cioè un vedere da una nuova prospettiva, la quale consente, allo stesso tempo, non un vedere in senso proprio, ma un più che vedere. In che senso la 'visione' epoptica si distinguerebbe dalla vista e dal vedere sensibile? Occorre sottolineare che ciò che viene visto, nel caso dell'*epopteia*, è percepito come se non appartenesse più al mondo esterno, ma allo stesso sé dell'individuo fatto dio, all'Uno-tutto – quasi si trattasse di un'allucinazione⁹, di una percezione in assenza di oggetto. Nello stato epoptico, culmine dei misteri, l'iniziato si congiunge al dio, abbandonando la propria individuazione e diventando tutt'uno col proprio 'oggetto' di conoscenza, per cui la visione estatica coincide con una reintegrazione, con una visione 'interna'¹⁰. Probabilmente, tuttavia, più che chiedersi *che cosa* veda l'iniziato, tentando una definizione positiva della visione, è interessante capire da che cosa la visualità sacra si distacchi, che cosa essa neghi, ponendo l'accento sulla sua distanza da ogni discorso e significato¹¹.

⁶ DN, af. *Intorno all'estasi*, p. 62. Corsivo mio.

⁷ «L'uscire fuori di sé», ossia l'“estasi” nel significato letterale della parola, libera un sovrappiù di conoscenza. In altre parole, l'estasi [...] è [...] lo strumento di una liberazione conoscitiva: rotta la sua individualità, il posseduto da Dioniso “vede” quello che i non iniziati non vedono» (Id., *La sapienza greca I: Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma*, Milano 1977 [d'ora in poi SG I], p. 19). Sul nesso tra Dioniso ed Eleusi, cfr. L. Boi, *Il mistero dionisiaco in Giorgio Colli: linee per una interpretazione*, Roma 2020, pp. 236-251.

⁸ SG I, cit., p. 28, corsivo mio. Carlo Sini ha evidenziato l'importanza del culto eleusino e della *visione* per la definizione della civiltà e del senso greco di 'umanità': la festa della conoscenza rivelava quanto si doveva sapere per poter 'nascere' come esseri umani, per poter definire la cultura rispetto alla natura (cfr. C. Sini, *Metodo e filosofia*, Milano 1986, pp. 91-92; 100).

⁹ Cfr. SG I, cit., p. 19: «Il risultato di questa *mania* [scil. *la rottura estatica dell'individuazione*] è una visione, proprio come l'apice della iniziazione di Eleusi è dato dall'*epopteia*. [...] In generale, caratteristico dell'orgiasmo dionisiaco è il subentrare di uno stato allucinatorio».

¹⁰ Sull'istanza dell'identificazione umano-divino in ambito orfico-eleusino, cfr. A. Brelich, *I Greci e gli dèi*, a cura di V. Lanternari e M. Massenzio, Napoli 1985, pp. 121-122.

¹¹ Cfr. J. Elsner, *Roman Eyes: Visuality and Subjectivity in Art and Text*, Princeton 2007, in cui si ricorda l'importanza di una definizione negativa di una «ritual-centred visibility» – la quale, sebbene sia coniata in considerazione dei culti misterici della Seconda Sofistica, è applicabile anche al contesto eleusino, come sostiene Georgia Petridou in *Blessed Is He, Who Has Seen: The Power of Ritual Viewing and Ritual Framing in Eleusis*, «Helios», 40, 2013, n. 1-2, pp. 309-341, in particolare pp. 315-316. «It [scil. *the ritual-centred visibility*] constructs a ritual barrier to the identification and objectification of a screen of discourse and posits a possibility for sacred vision, which is by definition more significant since it opens the viewer to confronting his or

Colli intreccia costantemente – si osservava – l'analisi storico-religiosa con la propria originale prospettiva metafisica. Lasciando sullo sfondo l'ambiente eleusino e la conquista epoptica, analizziamo, allora, l'impianto della filosofia dell'espressione, col proposito di interrogarci sulla particolare coniugazione colliana della conoscenza estatica. Si cercherà di argomentare due ipotesi: *a*) che l'estasi segni, nell'ambito della conoscenza, la figura di una soglia o di un punto di rottura, *apparentemente* tra due sensi di conoscenza, tra due prospettive gnoseologiche; *b*) che l'uscir fuori proprio della conoscenza estatica corrisponda, invero, a un giungere dentro, a un ripiegamento in sé (entasi).

Immaginiamo l'orizzonte della conoscenza rappresentativa come una sorta di reticolo, nel quale al soggetto conoscente corrisponda biunivocamente l'oggetto conosciuto. Conoscere – si è già detto – è rappresentare a sé qualcosa. Ben presto si noterà che una prospettiva di questo tipo è limitata dalla stessa relatività della rappresentazione: il soggetto di una rappresentazione può essere allo stesso tempo l'oggetto di un'altra; l'autoconoscenza del soggetto passa per la sua oggettivazione; non tutto l'esperibile è rappresentabile.

Il rapporto tra soggetto e oggetto non coglie l'essenza della rappresentazione. L'oggetto non è un elemento, formale o sostanziale, per giungere alla rappresentazione, non è un ingrediente o una nota definitoria di questa, ma è qualcosa il cui significato o la cui realtà si può chiarire solo se si presuppone la rappresentazione. Lo stesso vale, com'è ovvio, per il soggetto, che è il termine complementare dell'oggetto. [...] È possibile ogni volta risolvere il soggetto in puri termini di oggetto. Dove compare un oggetto, questo dev'essere conosciuto da un soggetto – ma quest'ultimo potrà a sua volta, assieme al suo oggetto, essere considerato come un oggetto di un soggetto ulteriore. [...]

I Greci non conobbero qualcosa di simile al nostro soggetto se non in tema di discussione psicologica [...]. In ogni caso poi questo occasionale soggetto venne identificato, in tutto o in parte, con l'oggetto, tipicamente nella conoscenza noetica. Il che è la versione mistica di quello che è stato sopra accennato come riduzione del soggetto. [...] La sostanzialità del soggetto, benché confutata da Kant, è poi rispuntata fuori sotto vari travestimenti. Ma anche nelle più decorose dottrine sull'argomento, dove il soggetto della conoscenza diventa una sintesi pura, o un semplice punto di riferimento per ogni rappresentazione, la nozione di soggetto non solo è fuorviante, ma risulta seriamente pericolosa. Bisogna ridurla a mero concetto relativo¹².

Questo passo permette di chiarire alcuni aspetti. Non solo il *principium individuationis* dell'io particolare, ma anche il soggetto cosiddetto «sostanziale» è, nella filosofia dell'espressione, un concetto relativo, derivato – lo stesso soggetto che tenti di conoscere se stesso si frammenterà nell'oggetto, in quanto una parte di sé diventerà sé ricordato, sé oggettivato¹³. In questo senso, il discorso

her god» (J. Elsner, *Roman Eyes*, cit., p. 25). Petridou pone in rilievo una serie di condizioni culturalmente e socialmente determinate («visuality-shaping factors»), che influenzavano la visualità propria dell'iniziato («essential ritual framing»), rendendo possibile la visione; queste condizioni sono, agli occhi di noi moderni, nella migliore delle ipotesi soltanto parzialmente conoscibili (cfr. G. Petridou, *Blessed Is He, Who Has Seen*, cit., pp. 309-330).

¹² FE, pp. 5-9.

¹³ Cfr. *ivi*, af. *Il ricordo contrae la sfera del soggetto*, pp. 48-49.

sull'estasi si fa centrale, in quanto è l'uscita dalla prospettiva dell'oggetto-per-un-soggetto che interessa al filosofo. Il passo evidenzia, cioè, la rilevanza non solo psicologica di una teoria dell'estasi, ma una connotazione ben più profonda, che potremmo definire teoretico-gnoseologica e metafisica. È la ragione stessa, e con essa la rappresentazione, a connotarsi come estatica. Il richiamo alla conoscenza noetica in termini greci ne è un chiaro segnale: la demolizione kantiana della sostanzialità del soggetto («la sostanzialità del soggetto [...] confutata da Kant»¹⁴), è interpretata come una tarda ripercussione gnoseologica dell'arcaico assunto mistico fondante la conoscenza noetica¹⁵.

Dunque, nel discorso colliano è la rappresentazione stessa a reclamare un *altro*, un che di ulteriore¹⁶, un'uscita da sé. Potremmo dire che la rappresentazione ci appaia come una sorta di terra emersa o un segno non pienamente decifrabile.

L'ipotesi metafisica dell'«espressione» – il mondo o la rappresentazione come «espressione» di qualcosa di nascosto – è, allora, interpretabile come movimento estatico di fuoriuscita dalla *Vorstellung* moderna. L'espressione è l'interpretazione che Colli dà del mondo, ovvero una serie di nessi in sé non autosufficienti, ma allusivi, facenti cenno ad altro – una delle più concise definizioni di espressione è quella di un «*semàinon* extra-linguistico»¹⁷.

L'ipotesi espressiva si impernia sulla memoria. Se, platonicamente, conoscere è ricordare, è il ricordo stesso a denunciare l'alterità che lo costituisce, il suo originare da ciò che rappresentazione non è¹⁸. In quanto manifestazione cognitiva sempre sfumata ed evanescente, il ricordo è ciò di cui Colli si serve per testimoniare l'apertura dell'orizzonte rappresentativo. La memoria, sia psicologico-individuale, sia transindividuale-metafisica¹⁹, legata al tempo e

¹⁴ Ivi, af. *Preminenza del soggetto come segno di involuzione*, p. 8.

¹⁵ Che Colli qui intenda la conoscenza noetica come esplicitamente derivata dagli insegnamenti eleusini e, dunque, dalla conoscenza estatica, è dimostrato dall'impostazione di fondo del progetto de *La sapienza greca I*, programmaticamente riassunto nell'introduzione al lavoro: «Riguardo a Platone è possibile documentare, quando si avventura a descrivere l'esperienza conoscitiva delle idee, l'uso di una terminologia eleusina, cosicché si può suggerire l'ipotesi che la teoria delle idee, nel suo sorgere, fosse un tentativo di divulgazione letteraria dei misteri eleusini [...]. E ancora in Aristotele, che non è certo il più mistico tra i filosofi, la cosa viene ribadita, e in termini del tutto espliciti: leggiamo in un suo frammento che la conoscenza noetica va riportata alla visione eleusina. Stando così le cose, bisogna prendere atto, sulla base di documenti antichi e non ambigui, che la suprema esperienza conoscitiva, dal VII sino al IV secolo a. C. (e si potrebbe dire sino al III secolo d. C., se volessimo considerare Plotino), rimase in Grecia qualcosa di immutabile nella sua natura» (SG I, pp. 28-29).

¹⁶ Cfr. B. Negroni, *Odissea della ragione: modalità e incontraddittorietà*, Chieti 1984, p. 14.

¹⁷ G. Colli, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, a cura di E. Colli, Milano 1982 (d'ora in poi *RE*), p. 435.

¹⁸ Cfr. *FE*, af. *Potenza della memoria*, p. 37.

¹⁹ Interpreto il rapporto tra memoria psicologica e memoria metafisica come un rapporto analogico. La memoria psicologica ci mette sulle tracce della memoria metafisica, esponendoci alla paradossale «presenza» di un che di assente e trascorso, presentificato sì nel ricordo, ma in quanto ente diminuito. Per la considerazione del rapporto tra funzionamento dell'espressione e «meccanismo della memoria» come rapporto analogico, cfr. invece G. M. Cavalli, *L'espressione come ipotesi metafisica*, in A. Santoro, L. Torrente (a cura di), *L'espressione è la sostanza del mondo. Studi su Filosofia dell'espressione di Giorgio Colli*, Torino 2021, p. 44.

al ripresentarsi²⁰, segnala la ‘presenza’ dell’extra-rappresentativo²¹. La ‘cosa’ ricordata, il vissuto e non saputo, rimane irrappresentabile, sfugge alla presa teoretica, esula dall’ambito rappresentativo – ma, si badi bene, è esattamente quanto origina la rappresentazione e ciò cui costantemente la rappresentazione rimanda. La ragione non può che accennare a un *altro* non afferrabile, non determinabile.

Il filosofo torinese parla della rappresentazione come di un filo spezzato all’origine²², sfociante in un vuoto²³, in quello che, dallo stesso punto di vista della rappresentazione, non si può che definire un nulla. Questo ‘nulla’ rappresentativo è, al contempo, l’immediato, significato anche come «contatto metafisico»²⁴. Perché proprio «contatto»? Perché il venir determinato come ‘nulla’ in ambito rappresentativo dipende dalla (ipotetica) cessata distinzione di soggetto e oggetto. Immediatezza è quanto non è propriamente significabile, è l’extra-categoriale, quindi – potremmo dire – un ‘vuoto’ e un ‘pieno’ allo stesso tempo²⁵.

In base a ciò, mi sembra di poter osservare che la conoscenza estatica, ossia la conoscenza extra-rappresentativa, rivesta il ruolo di una *soglia* tra quelle che paiono due prospettive – o forse, per meglio dire, tra un dato di fatto e un’ipotesi. Segna il punto di rottura e al contempo il punto di contatto tra rappresentazione e immediatezza. L’estasi significa il contatto/frattura²⁶ di rappresentazione e prospettiva mistico-metafisica, ragione e pre-logico – a dimostrazione di ciò,

²⁰ Si confronti, a proposito, il significato di «rappresentazione» come «rievocazione»: «La parola “rappresentazione” usata qui non è da intendersi come traduzione della tedesca *Vorstellung*, termine che ha fatto fortuna nella filosofia moderna, quanto piuttosto nel significato primitivo di un “far riapparire di fronte”, insomma di una “rievocazione”. L’accento non cade quindi sull’“oggetto per un soggetto”, ma sulla funzione “ripresentante”, che implica memoria e tempo» (*FE*, af. *Repraesentatio*, p. 6).

²¹ Cfr. «Il ricordo sa di non coincidere con la cosa ricordata, sa che vi fu qualcosa di diverso dall’attuale rappresentazione: proprio in questo consiste l’essenza della memoria» (*RE*, p. 582; *FE*, p. 37).

²² Cfr. *RE*, p. 582.

²³ Cfr. *FE*, af. *Potenza della memoria*, p. 36.

²⁴ «A designare l’immediatezza, con un’intenzione soltanto allusiva, può servire il termine “contatto”. Il suggerimento viene dalla generica prospettiva della conoscenza come relazione tra soggetto e oggetto. Contatto sarà qualcosa dove soggetto e oggetto non si distinguono, e più precisamente, ciò di cui un’espressione primitiva è espressione: in esso non vi è soggetto che determini né oggetto che sia determinato» (*FE*, af. *Il contatto metafisico*, p. 39).

²⁵ Un simile concetto di ‘nulla’, principio fondante, ma allo stesso tempo sottratto a qualsiasi determinazione, si ritrova in una linea di pensiero che potremmo definire ‘mistica’, che va dai Neoplatonici sino a Scholem, come esposto in S. Givone, *Storia del nulla*, Roma-Bari 1995, pp. 37-66: sappiamo che Colli sin da giovane fu lettore delle opere di Jakob Böhme, teosofa iscritto in questo solco.

²⁶ «Il ricordo ci indica solo la direzione di qualcosa di irrappresentabile, che è presente senza essere nel tempo [...]. Tuttavia l’immediatezza è anche in ogni tempo, nel senso che di essa ogni tempo è l’espressione: essa è l’interstizio, il vuoto (dal punto di vista rappresentativo) che sta in mezzo, ogni volta che si voglia *spezzare* il tessuto continuo del tempo. E la natura del tempo impone che lo si spezzi ad ogni istante» (*RE*, p. 581, corsivo mio; da confrontare con *DN*, af. *Dottrina dell’attimo*, pp. 67-68).

l'oscillazione, nel lessico colliano, tra una «conoscenza estatica» e l'idea di un'estasi che non può dirsi propriamente 'conoscenza'²⁷.

Ricordare è attività retrocedente (*riflusso* espressivo), che tenta di risalire alle spalle dei nessi rappresentativi, laddove soggetto e oggetto non si distinguono. Tale movimento di regressione verso un passato *intemporale* indica nella direzione di una fuoriuscita dall'ambito rappresentativo, viene descritto, cioè, a mio avviso, in termini *estatici*²⁸.

Penso sia di nuovo opportuno osservare che la teoria dell'espressione si sviluppa su suggestioni orfiche ed eleusine. Basti per ora citare la centralità della memoria, nella cui funzione metafisica si riconosce la traccia della divina Mnemosine:

Il mondo degli dèi fa già parte dell'espressione: ciò che esso vuole esprimere è il divino indicibile, l'estasi misterica. Ma tra espresso ed espressione non c'è un abisso, c'è una continuità, una ripercussione che concede al racconto poetico e ai suoi personaggi la massima carica vitale. Perché questa espressione dice quello che era la primitiva natura divina, la conserva esprimendola, quindi mantiene la continuità. [...] Questo inizio staccato può di nuovo venire afferrato durante la nostra vita, se riusciamo a spezzare l'individuazione: è Mnemosine che ci rende capaci di tanto²⁹.

Dunque, tentando di indagare questo movimento di fuoriuscita/sconfinamento, si scopre che, in realtà, esso serve a riguadagnare il senso più proprio dell'orizzonte rappresentativo. Non si tratta, cioè, di un 'fuori' in senso proprio o in senso esclusivo. L'impossibilità di render conto dell'immediatezza, il fatto, cioè, che l'immediatezza non possa essere in alcun modo un oggetto o un contenuto coscienziale salva l'impianto dell'espressione da un semplice dualismo. L'immediato non può in alcun modo esser considerato una sostanza, non gli spetta propriamente alcun nome, non può venir detto, ma soltanto 'espresso'³⁰. Quello che abbiamo sin qui chiamato 'fuoriuscita' dalla rappresentazione è, in realtà, la sua stessa destinazione e corrisponde alla sua genesi. Dal punto di vista espressivo, la rappresentazione è il riflesso stesso dell'immediato, il frangersi della

²⁷ Questa oscillazione è, peraltro, presente anche nell'impianto metafisico giovanile: la «vissutezza», esperienza estatica che permette la nascita della filosofia, è definita *non* come un'intuizione («Veramente intuizioni queste non si possono chiamare, essendo fuori dalla rappresentazione»), ma allo stesso tempo come vita del dio *conoscitivo* (cfr. G. Colli, *Apollineo e dionisiaco*, a cura di E. Colli, Milano 2010 [d'ora in poi AD], p. 111).

²⁸ Cfr. *RE*, pp. 584-585; *FE*, pp. 39-40. Similmente, la visione eleusina è interpretata come il ritorno a quell'origine che non conosce tempo, un ritorno al senza-tempo o al non-ancora-tempo. Il percorso iniziatico – si legge ne *La sapienza greca* – indica «tutto il tempo che bisogna attraversare all'indietro per raggiungere il senza tempo» (*SG I*, p. 41). Pare interessante approfondire il legame tra Mnemosine e tempo guardando, inoltre, alla *Teogonia* di Esiodo. Alle Muse, figlie della dea, il poeta attribuisce la stessa capacità che Omero attribuisce all'indovino Calcante, la conoscenza universale di passato, presente e futuro (Hes., *Theogonia*, v. 38; sul punto, U. Curi, *Via di qua. Imparare a morire*, Torino 2011, p. 122), mostrando come il percorso all'indietro coincida con un percorso in avanti, volto non a un passato antichissimo, ma alla totalità del tempo o al senza-tempo.

²⁹ *SG I*, p. 39.

³⁰ Cfr. *FE*, af. *L'espressione è la sostanza del mondo*, pp. 20-21.

sua stessa onda. In questo senso vi è una «continuità», una «ripercussione» tra espressione ed espresso.

Un'indicazione del *Dopo Nietzsche* può far luce su questo punto: «Non ci sono due cose, riguardo alle quali si debba indagare se sono separate o unite, ma c'è una cosa sola, il dio, di cui noi siamo l'allucinazione»³¹. Pertanto, il percorso sin qui definito come 'estatico' si rivela allo stesso tempo quello di un'entasi. Entasi/enstasi è il termine con cui Mircea Eliade traduce lo stato di *samādhi* proprio delle dottrine yoga – da intendere come stato di «assorbimento in, concentrazione totale dello spirito, congiunzione»³². È la condizione in cui si realizza la coincidenza tra conoscenza dell'oggetto e oggetto della conoscenza, tra oggetto di meditazione e soggetto che medita; esperienza sovra-razionale di reintegrazione del parziale, che, però, non conduce al ripristino di uno *status quo ante*, come se l'individuo finito non fosse mai esistito, e soggetto e oggetto non si fossero mai differenziati, ma piuttosto fornisce una nuova sintesi di individuo e cosmo³³.

Un'estasi – quella della filosofia colliana – che si configuri anche come entasi: per comprendere ciò, si può tentare di approfondire ulteriormente il carattere espressivo della ragione.

Il *logos* come 'espressione' riconosce la propria unità duale con il pre-razionale. Ne è indice la teoria della ragione così come viene presentata in *Filosofia dell'espressione*: il *logos* tiene traccia del fondo prelogico da cui deriva, all'interno della sua stessa costituzione e del suo stesso dispiegamento. L'edificio costruito sulla sola necessità, l'edificio logico, è *necessariamente* sfociante nel contingente, manifestando la compresenza di necessario e contingente come nella vita, così in sé. Colli chiama 'legge generale della deduzione' il movimento attraverso cui la ragione riconosce ed esplicita la sua dipendenza dal prelogico, nella forma di una contestazione del primato della necessità rispetto alla contingenza³⁴. Tale legge sancisce che un presunto oggetto necessario *secondo la stessa necessità* finirà per venir ammesso come contingente. In altre parole, il necessario non può non rimandare al contingente e, dunque, il *logos* non può che articolarsi su necessità e contingenza, allo stesso modo di quanto lo precede e lo costituisce.

³¹ DN, af. *L'altro Dioniso*, p. 196. Che Colli intenda presentare una prospettiva anti-dualistica si evince da vari passi della sua opera: basti ricordare le critiche che muove al Nietzsche della *Geburt*, che avrebbe, a suo avviso, esacerbato il dualismo schopenhaueriano (AD, pp. 55-73) e, similmente, al Nietzsche studioso dei filosofi tragici, il quale non avrebbe compreso il carattere proprio della dialettica greca, non cogliendo la connessione essenziale tra esercizio razionale e fondo prelogico, così assecondando un astratto dualismo tra *logos* e vita (DN, af. *Una lacuna nella divinazione*, pp. 82-84; cfr. anche G. Campioni, *Intervista a Giorgio Colli*, «Librioggi: rassegna mensile di critica editoriale», 1, dicembre 1978, n. 7, pp. 8-9; L. Anzalone, G. Minichiello, *Lo specchio di Dioniso. Saggi su Giorgio Colli*, cit., p. 183-184).

³² M. Eliade, *Patañjali e lo Yoga*, trad. it. G. Dettori, Roma 2019 (ed. or. Paris 1962), p. 67.

³³ Ivi, pp. 75-82.

³⁴ Cfr. FE, af. *Legge generale della deduzione*, pp. 149-150. Sul punto, cfr. L. Boi, *Il mistero dionisiaco in Giorgio Colli*, cit., pp. 149-179; L. Boi, *Rassegna: "Apollineo e dionisiaco"*, *Torino 30 – 31 Ottobre 2018*, «Filosofia italiana», 14, 2019, n. 2, pp. 189-196: 189-191.

Dunque, la ragione, per Colli, al massimo delle sue potenzialità reimmette nel pre-razionale, esprime il caos al fondo della realtà – ‘pre-razionale’ che, a ben guardare, si potrebbe definire meglio come ‘sovra-razionale’, risultando il cammino della ragione tutt’altro che nullo o vano. Come il liberato in vita nel *samādhi* non annulla la propria coscienza nell’indistinto, né annulla la propria individualità nel Tutto (così rappresentando una regressione nel primordiale), ma piuttosto guadagna lo stato paradossale di una nuova coscienza cosmica non-duale, la ragione in Colli non è strumento illusorio da negare o superare, ma, al contrario, afferma esattamente se stessa e l’altro da sé – al punto che quanto più forte è l’impulso razionale espresso attraverso l’individuo, tanto più energica è la spinta vitale al suo fondo, l’animalità.

Se ha senso parlare di una gerarchia metafisica, allora l’uomo può dirsi superiore agli altri animali solo per una maggiore intensità, un maggiore accentrimento germinale, espressi in lui, dell’immediatezza, di ciò che sta sul fondo della vita. Il grande intelletto testimonia, esprime una più compatta immediatezza, una maggiore spinta vitale, una maggiore sensualità. Tale dottrina può richiamarsi a certe tesi di Schopenhauer. La ragione umana, in generale, non ha autonomia, non è altro che una ripercussione, una manifestazione di quella maggiore intensità, è la spuma di un’onda espressiva più lunga, che si infrange più violenta, più in alto sulla scogliera. Nell’uomo si cela una radice metafisica profonda, la cui spinta giunge a configurarsi nella ragione, a tradursi nella massima estensione rappresentativa. La ragione non è indipendente dall’animalità, ma rivela appunto questa³⁵.

Storicamente, ad avviso di Colli, l’eteronomia della ragione è ravvisabile nella derivazione oracolare della dialettica:

Chi guarda alla ragione greca, ne spia l’articolarsi, si spinge alle sue sorgenti, ecco che scopre nello sfondo, come sua matrice, l’estasi misterica. Ma il passaggio da questa a quella rimane oscuro; apparentemente un salto qualitativo impedisce i collegamenti, offusca la comprensione. Eppure il connettivo esiste, anche se va attinto da una tradizione evanescente. Nel sesto, nel settimo secolo, forse prima compare, nell’ambito della visione mantica, delfica del mondo, l’enigma. [...] L’enigma indica l’origine della ragione. All’indietro l’esaltazione pitica, cui si apparenta l’estasi dionisiaca, si scarica nel responso che è un enigma; e in avanti, nel passaggio verso l’età presocratica, l’enigma si presenta come l’oscura sorgente della dialettica³⁶.

Il simbolo dello specchio di Dioniso, il mito del fanciullo che, anziché la propria immagine, vede riflesso nello specchio il mondo, indica proprio questo: significa una ragione estatica/enstasica, riflesso dell’immediato³⁷. Contatto e *logos*, anziché opposti, compongono un’unità, seppur dinamica. Quella di Colli, allora, più che una filosofia dell’immediato, sembra essere una filosofia

³⁵ DN, af. *L’animale profondo*, pp. 49-50.

³⁶ DN, af. *Origine della dialettica*, pp. 47-48. Simili tesi sono esposte più ampiamente in NF, pp. 11-81.

³⁷ Cfr. L. Boi, *Il mistero dionisiaco in Giorgio Colli*, cit., pp. 151-153; A. Tagliapietra, *La metafora dello specchio*, Milano 1991, p. 39; F. Montevicchi, *Giorgio Colli: biografia intellettuale*, Torino 2004, pp. 97-127.

della 'mediazione', termine con il quale, a mio avviso, si potrebbe agevolmente tradurre 'logos/espressione'.

2. Dopo Nietzsche, oltre Nietzsche

Torniamo per un momento al punto di partenza del nostro discorso. L'arte³⁸ e la filosofia – si diceva – sono tecniche dell'estasi. Si è cercato sin qui di argomentare in che senso la filosofia possa essere considerata come una tecnica dell'estasi: in base alla teoria di una ragione estatica, allusiva ed espressiva, che tenga traccia dell'immediato. Tuttavia, non ogni filosofia si basa o si è basata su tale concezione della ragione. Anzi, la conquista epoptica e la radice immediata del *logos* sono state come rimosse all'interno della storia del pensiero. Varie filosofie hanno tentato, secondo Colli, di ingigantire il potere del *logos*, conferendo a esso un'autonomia costruttiva, la facoltà di legiferare sul reale. Già in età antica, alcuni rilievi aristotelici, e ancor prima platonici, hanno denunciato la perdita dell'orizzonte di senso presocratico. A esser stata recisa è la matrice estatico-misterica cui prima si è fatto cenno, ciò che fa da sfondo alla ragione³⁹.

Potrebbe risultare proficuo riflettere sul perché le citate osservazioni colliane sull'estasi, e sul suo legame con l'arte e con la filosofia, compaiano all'interno di un lavoro intitolato significativamente '*Dopo Nietzsche*'. Perché mai una filosofia post-nietzschiana non può non tener conto della conoscenza estatica? Quali sono i nessi tra 'estasi' e la *pars destruens* della filosofia nietzschiana? Siamo, così, indotti a soffermarci sul ruolo storico rivestito dal pensiero di Nietzsche.

Per Colli, il ritorno della ragione alla sua matrice estatica si collega direttamente all'impresa distruttiva operata da Nietzsche: la demolizione del soggetto sostanziale, la contestazione dei concetti di causa e di effetto, nonché delle nozioni di 'cosa' e di 'pensiero'⁴⁰, sono elementi che immettono di nuovo il *logos* all'interno del panorama misterico, svelandone la mancata autosufficienza.

Leggiamo negli *Scritti su Nietzsche*:

Non esiste né un soggetto del conoscere, né un soggetto del volere, né un io né un'anima, né in genere, in qualsiasi individuo, un centro permanente. La sfera di ogni soggetto si trasforma continuamente. Il soggetto come realtà, o anche semplicemente come punto di riferimento stabile, è dunque una finzione. Da questa finzione peraltro derivano i concetti metafisici di "essere", di "sostanza". Per contro non esiste neppure il pensiero: ciò che viene chiamato con questo nome è del pari una finzione, che si ottiene con l'isolare un elemento da un processo o con l'unificare un complesso di elementi di cui ignoriamo il prodursi⁴¹.

³⁸ Per un approfondimento sul nesso tra arte ed estasi, rimando a: V. Meattini, "Dalla madre di tutti gli individui". La via dell'arte in Giorgio Colli, in *Annali della Facoltà di Scienze dell'educazione 1995-2005*, Tomo I, Roma-Bari 2007, pp. 43-62; L. Boi, *Il mistero dionisiaco in Giorgio Colli*, cit., pp. 190-197.

³⁹ Cfr. FE, *La grande menzogna*, pp. 197-219.

⁴⁰ Cfr. G. Colli, *I frammenti postumi dell'autunno-inverno 1887-1888* (I edizione: Milano 1971), in Id., *Scritti su Nietzsche*, Milano 1980 (d'ora in poi SN), pp. 172-173.

⁴¹ *Ibidem*.

Si è già osservato come la prospettiva dell'oggetto-per-un-soggetto fosse un punto di vista quasi sconosciuto ai Greci, che concepivano invece la somma conoscenza come una identificazione di soggetto e oggetto. Nell'interpretazione di Colli, Nietzsche è il filosofo che, mortificando le pretese del soggetto, denuncia il ritorno alla concezione greca del *logos*⁴². Il suo nichilismo positivo è, allora, l'ultima propaggine della non-sostanzialità della ragione, così come concepita nella Grecia misterica.

Ad esempio, ciò che genera la visione di *Così parlò Zarathustra* è lo stesso fondo affiorante nella *Nascita della tragedia* – nell'opera giovanile racchiuso in un sistema ancora troppo moderno e schopenhaueriano –, ovvero il «pullulare di momenti di immediatezza»⁴³. Nietzsche, cioè, a detta di Colli, manifesta il bisogno di avvicinarsi al limite di ciò che non ha volto e che va evocato attraverso simboli. Il linguaggio visionario ed enigmatico dell'opera viene interpretato come il riflesso diretto del fondo prelogico. È l'estasi a fare da base al 'libro per tutti e per nessuno', un'estasi non necessariamente intesa come un'episodica esperienza indicibile⁴⁴, ma come il fondamento sempre ulteriore del *logos*, la sua natura puramente espressiva e non sostanziale. Dunque, Colli può sostenere la tesi di uno pseudo-immanentismo nietzschiano⁴⁵, per cui il filosofo tedesco, malgrado alcune sue affermazioni, avrebbe colto un oltre, un piano in qualche modo *trascendente* la rappresentazione.

La posizione filosofica di Nietzsche, d'altra parte, è costantemente avvertita da Colli come oscillante tra due poli, l'uno la conquista interiore, il lato mistico, e l'altro una filosofia letterariamente condizionata, talvolta chiusa in forme espressive ancora soggettivistiche. Nietzsche è l'*homo scribens* che allude, allo stesso tempo, a «qualcosa che non è più scrittura»⁴⁶, a un «al di là» della scrittura:

⁴² Cfr. S. Barbera, *Der "griechische" Nietzsche des Giorgio Colli*, «Nietzsche-Studien», 18, 1989, pp. 83-102: 91.

⁴³ G. Colli, *Così parlò Zarathustra* nell'opera di Nietzsche (I edizione: Milano 1968), in *SN*, p. 112.

⁴⁴ D'altra parte, applicando al filosofo di Röcken il metodo da lui stesso tentato nell'avvicinamento alle grandi personalità presocratiche (si pensi al proposito di rievocare una filosofia *aus drei Anekdoten*), Giorgio Colli, sul tema dell'estasi, si rifà anche all'esperienza personale di Nietzsche, ritenendo attendibile la narrazione di una sorta di estasi che lo avrebbe colto nell'agosto 1881, passeggiando per i boschi lungo il lago di Silvaplana (cfr. F. Nietzsche, *Ecce homo, Così parlò Zarathustra, I*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, volume VI, tomo III, ed. it. condotta sul testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari [versioni di F. Masini e R. Calasso] Milano 1970, p. 344). Scrive Colli: «Lo stesso [scil. *che si tratti di un'esperienza estatica*] si può dire per quel pensiero di Nietzsche, che gli venne incontro lungo il lago di Silvaplana, quando comparve innanzi a lui, che veniva dalla foresta, un enorme masso a forma di piramide» (*DN*, af. *Intorno all'estasi*, p. 62). E inoltre: «[...] più importante ancora è la rivelazione personale, qualcosa di simile alla confessione della settima lettera platonica: la dottrina suprema di Nietzsche è una folgorazione mistica, una visione che libera da ogni pena e da ogni desiderio, addirittura dall'individuazione. Dopo quell'esperienza tutte le idee, le discussioni, le dottrine di Nietzsche non saranno altro che una commedia della serietà» (*DN*, af. *Un accenno rivelatore*, p. 198). Leggiamo anche che, secondo Colli, la *Geburt* è originata da «un misticismo autentico, vissuto», un'interruzione immediata e musicale del discorso filosofico, una sorta di esperienza della dissonanza del mondo, che si configura come «visione primordiale» (*SN*, p. 19).

⁴⁵ Cfr. *DN*, af. *L'illusione dell'immanenza*, pp. 176-177.

⁴⁶ G. Colli in G. Campioni, *Intervista a Giorgio Colli*, cit., p. 8.

Quello che ha fatto Nietzsche, la sua grandiosa battaglia contro la metafisica occidentale, in definitiva, se vogliamo portarlo ancora più in là di quanto lui dichiaratamente ha voluto, si rivolge non soltanto contro le varie dottrine metafisiche e la loro dissoluzione, ma in definitiva deve, all'estrema sua conseguenza, investire le condizioni stesse che hanno prodotto tutto questo: cioè la scrittura come tale. [...] Questa l'apertura che Nietzsche dà sull'avvenire: non soltanto dell'aver distrutto la metafisica, ma dell'aver aperto la strada verso qualcosa che non è più filosofia, non è più scrittura, anche se lui non è andato al di là di questo limite⁴⁷.

Mi sembra decisivo notare come la prospettiva dell'al di là della scrittura venga da Colli connessa alla visione epoptica, e, pertanto, a ciò che abbiamo sin qui definito una 'ragione estatica'. In particolare, ne *La nascita della filosofia* l'analisi del rapporto tra sapienza e scrittura ci conduce a considerare il contesto dei più antichi documenti orfici, i papiri e le laminette del IV-III secolo a.C. Nella maggior parte dei casi, tali documenti inscenano un dialogo tra l'iniziato e l'iniziatore, un'azione drammatica. Il filosofo italiano ce li presenta nel seguente modo: essi sono «una traduzione *poetica, accidentale*, non letteraria, dell'evento misterico»⁴⁸. Tale definizione, apparentemente spiazzante, merita di venir precisata: ciò che Colli vuole dire è che i testi in questione non appaiono come forme chiuse in sé stesse, valutabili in quanto opere compiute e autosufficienti – a mo' di trattati –, ma sono piuttosto espressioni che indicano al di fuori di sé, alludendo all'esperienza della visione. Se «letteraria» è da intendere la natura della filosofia non più estatica, chiusa nella forma del trattato, «poetica» è la parola che fa cenno all'evento, e, dunque, l'esperienza di qualcosa che è «al di là» della filosofia e della scrittura stessa.

La forma scritta è efficace laddove conservi traccia dell'evento, laddove non finga autonomia da esso. Una scrittura, cioè, decentrata ed estatica è quella che può superare l'inaridimento progressivo della filosofia. Una simile modalità espressiva è da Colli riconosciuta in alcuni mistici, che non si servono della ragione per costruire sistemi, ma si trovano a *rammemorare* ciò che hanno sentito; dunque, i loro artifici retorici, in particolar modo le metafore, non sono utilizzati per suscitare determinati effetti sui lettori, ma per tentare di ricalcare più fedelmente possibile l'esperienza interiore⁴⁹. È quindi il simbolo a rivestire un'importanza centrale nella riforma espressiva auspicata da Colli, essendo – si potrebbe affermare – la ragione stessa *simbolo* dell'immediatezza.

Ancora una volta si può sottolineare che è all'espressività della ragione (estatica) e, dunque, a un nuovo modo di intendere la filosofia, in certo senso connesso alla sapienza arcaica, che Nietzsche vuole rimandare. Colli si sforza di assumere su di sé il compito nietzschiano, tenta di proseguire sulla via indicata dal maestro, il quale, come abbiamo visto, non riesce ad andare oltre un limite da lui stesso individuato.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *NF*, p. 33: corsivo mio.

⁴⁹ Cfr. *DN*, af. *Un linguaggio non decorativo*, p. 142.

Uno dei maggiori punti di distacco tra la prospettiva nietzschiana e la prospettiva colliana è la considerazione della memoria. Come è noto, Nietzsche considera la memoria una potenza ostile alla vita, una sorta di avvelenamento che allontana l'essere umano dalla beatitudine dell'animale⁵⁰; per Colli, invece, nella memoria si coglie l'eco della divina Mnemosine, che rende l'individuo partecipe dell'eterno. Questo aspetto interessa al nostro discorso in quanto, abbiamo visto, è proprio la memoria a connotare la ragione, e la rappresentazione, come estatiche, cioè poste al di fuori della loro autonomia, a contatto con l'immediato; è la memoria a costituire il fulcro dell'espressione.

Più nello specifico, retrocedendo lungo la catena dei nessi conoscitivi, il «ricordo primitivo» è quanto segna la soglia tra vissuto e saputo, tra vita e coscienza, segnalando 'in negativo' il contatto metafisico⁵¹. Ciò che ricordo non è, ovvero ciò che il ricordo primitivo esprime, viene detto «più vivo» e, allo stesso tempo, «meno reale»⁵² del ricordo:

Se noi ricordiamo quel sentire, ciò è possibile, in termini di una deduzione razionale, perché tra quel sentire e il nostro ricordo c'è qualcosa di comune. Se la conservazione non presupponesse un possesso di quel sentire, non potrebbe né sussistere, sia pure come conservazione attenuata, né esprimerlo attraverso la rappresentazione di un ostacolo. Come si può spiegare questo elemento comune? Non certo con il soggetto oppure con l'oggetto, che sono assenti in quel sentire. Evidentemente solo attraverso un'ipotesi, che non potrà pretendere di essere dedotta e dimostrata, e che dovrà chiamarsi metafisica <L'intendere il mondo come espressione fa parte di quell'ipotesi>⁵³.

Il venir espresso come «ostacolo» – altro nome per il contatto, in questo caso significato come ciò che resiste alla presa conoscitiva – indica in qualche modo una continuità tra memoria e vita. Notiamo come il paradigma eleusino torni in nostro soccorso: Mnemosine è, infatti, la divinità che porta all'*epopteia*, conoscenza presieduta, anziché da lei stessa, da Dioniso. Mnemosine è in certo senso quella figura che passa il testimone a Dioniso e che permette al *mystes* il percorso necessario alla visione. Dunque, non una facoltà antivitale, come vorrebbe Nietzsche, ma piuttosto una facoltà liberatrice e redentiva è la memoria in Colli.

L'analisi di un altro passo di *Dopo Nietzsche* ci permette di tematizzare più a fondo il nesso tra estasi e redenzione. Oggetto dell'aforisma in questione è l'istante, considerato nella sua veste di sguardo fulmineo, *Augenblick*, «un fenomeno» – scrive Colli – «puramente conoscitivo, tuttavia sulla soglia di ciò

⁵⁰ Cfr. M. Brusotti, *Figure della caducità. Nietzsche e Leopardi*, in S. Neumeister, R. Sirri (ed.), *Leopardi. Poeta e pensatore / Dichter und Denker. Atti del terzo Convegno della Deutsche Leopardi-Gesellschaft (Napoli, 20-24 marzo 1996)*, Napoli 1997, pp. 319-336; F. Ferrara, *Ri-vivere il passato: memoria e oblio tra Funes el memorioso di Borges e Nietzsche*, «Aisthema. International Journal», 7, 2020, n. 1, pp. 301-329, dove viene argomentata la tesi della matrice nietzschiana del personaggio di Funes, il paralizzato dalla memoria.

⁵¹ *RE* [267], pp. 343-345.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

che non è più rappresentazione»⁵⁴. Viene sottolineata la sua portata liberante, che esula dalla finitezza del presunto ‘soggetto’:

La dottrina dell’istantaneità è un’indicazione ottimistica: l’attimo appartiene al tessuto della rappresentazione, allude al punto in cui questo viene lacerato, a ciò che *dà senso* a tutti “i precedenti travagli”, secondo l’espressione platonica, a ciò che “ripaga l’intero anno”, come dice Goethe. È nella nostra vita che possiamo godere, cogliere quello che precede la nostra vita, che sta al di là della nostra vita. E dove viene esaltato l’attimo è presente la conoscenza misterica, da Parmenide a Nietzsche⁵⁵.

La conoscenza extra-rappresentativa, intesa come lacerazione del tempo ordinario, è ciò che «ripaga» la condizione di finitezza, ampliando il ristretto margine dell’individuazione. Si percepisce, in questi accenti, l’eco della filosofia schopenhaueriana, che riconosce la causa del dolore nell’individuazione. Rispetto a essa, però, Colli enfatizza il punto di contatto tra fenomeno e noumeno, tra dolore e liberazione, e lo fa anche attraverso il concetto di istante, visto come ciò che «dà inizio al tempo, è già nel tempo, però allude a qualcosa che non è nel tempo»⁵⁶ – una tripartizione, questa, che si manifesta come tale soltanto all’«analisi illusoria del pensiero»⁵⁷, non alla vita, non al sentire, in cui i tre momenti sono confusi e mescolati. Per questo motivo leggiamo che «è nella nostra vita» che possiamo cogliere quanto sta «al di là della nostra vita» – dal tempo al senza-tempo.

Una sorta di ‘catartica’ dell’estasi è, allora, quella che ci propone Colli⁵⁸. Punto cruciale di una simile dottrina è l’assunzione dell’illusorietà dell’individuazione – non solo il soggetto sostanziale è da riconoscere come finzione, ma anche il cosiddetto ‘individuo’, concetto astratto che falsifica una molteplicità di rappresentazioni di per sé eccentriche⁵⁹. Aniché un nucleo

⁵⁴ DN, af. *Dottrina dell’attimo*, p. 68.

⁵⁵ *Ibidem*: corsivo mio.

⁵⁶ *Ibidem*. Un possibile riferimento di Colli è in questo caso, oltre ai citati Platone, Goethe e Wagner, il Giordano Bruno degli *Eroici furori*, in particolare il celebre motto «Amor instat ut instans», in cui il Nolano non solo presenta un’essenziale connessione tra Amore e istante, ma sottolinea anche un’importante funzione unificante dell’istante stesso, che riconfigura e congiunge tre distinte dimensioni temporali (cfr. G. Bruno, *Gli eroici furori*, a cura di N. Tirinnanzi, Milano 2019⁹, pp. 222-225). Sappiamo che il giovane Colli lesse l’opera e ne tenne traccia in alcuni passi (cfr., solo per citare gli scritti editi, AD p. 228 [Piano 7]; G. Colli, *Filosofi sovrumani*, a cura di E. Colli, Milano 2009, pp. 59; 63).

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Rivolgendo di nuovo l’attenzione alla *Teogonia* esiodea, scopriamo che in quel contesto le Muse, nate da Mnemosine, sono definite «lesmosyne kakón»/«λημοσύνη κακῶν» (Hes., *Theogonia*, v. 55), “coloro che fanno dimenticare i mali”. Manifestandosi anche come oblio, Mnemosine è catartica, in quanto in grado di revocare, nella poesia e nel canto, i dolori del tempo presente. Sul punto, cfr. U. Curi, *Via di qua*, cit., pp. 124-126: «Nella cultura greca arcaica, la memoria è un mezzo per abolire il tempo, non per conservarlo. [...] È esaltata come potenza che realizza l’uscita dal tempo e il ritorno al divino».

⁵⁹ Cfr. DN, af. *L’individuo come illusione*, pp. 101-103; FE, af. *L’organismo sotto il profilo espressivo*, p. 26.

indivisibile (*in-dividuum*), ogni essere umano è molteplicità di punti espressivi che rievocano un che di ulteriore⁶⁰.

È in base a questa prospettiva che si giustifica l'interpretazione colliana dell'eterno ritorno nietzschiano, considerato come la persistente espressione di un che di inesauribile, il flusso della vita attraverso il frammentarsi:

Una visione ottimistica della vita si basa sulla contestazione dell'individuo: questo non è un paradosso. Se l'individuo è inessenziale e illusorio, altrettanto lo sarà il suo perire, la morte in generale. Se tutto ciò che appare può intendersi come espressione di qualcos'altro, allora la morte sarà il compimento dell'espressione, l'aspetto concludente dell'apparenza, talora la sua perfezione. Lo strazio della morte manifesta l'inadeguatezza di ogni espressione: ecco, essa è conclusa e l'immediato, ciò che essa esprime, non è stato recuperato. L'espressione rivela in modo determinato l'immediatezza: questa determinatezza porta con sé anche la morte, ma l'immediato è inesauribile. Tale è il fondamento dell'eterno ritorno, che svela la morte come qualcosa di illusorio, di strumentale, di non definitivo. Era questo l'ottimismo raggiunto, ma non consolidato, da Nietzsche⁶¹.

La visione dell'inesauribilità dell'espressione si condensa in uno dei passi più poetici dell'intera produzione colliana, in cui profondità filosofica e vitalità lirica si incontrano a formare un simbolo quanto mai efficace:

Dioniso è uno slancio insondabile, lo sconfinato elemento acqueo, il flusso della vita che precipita in cascata da una roccia su un'altra roccia, con l'ebbrezza del volo e lo strazio della caduta; è l'inesauribile attraverso il frammentarsi, vive in ciascuna delle lacerazioni del corpo tenue dell'acqua contro le aguzze pietre del fondo⁶².

Concludere la riflessione col riferimento alla figura di Dioniso – la figura con cui, allo stesso modo, non può che «cominciare» ogni discorso sulla sapienza⁶³ – può rivelarsi significativo: non è altri che il dio dell'estasi ad assumere, nella metafora della cascata, i tratti di un simbolo cosmico, la cui vitalità si dispiega nel moto dello sconfinamento e dello slancio.

Ludovica Boi
Università degli Studi di Verona
✉ ludovica.boi@univr.it

⁶⁰ A simili conclusioni giunge una studiosa di certo non affine a Colli per formazione e provenienza, Marya Schechtman, che, in *Staying Alive: Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life* (Oxford 2014), a proposito dell'identità personale, evidenzia il distacco tra l'identità numerica, non pensabile come altro dall'assolutamente semplice, e la complessità umana, per cui ipotizza l'identità personale come un grappolo (*cluster*) di proprietà omeostatiche, che non può che formarsi nel tempo e dar conto di sé attraverso il tempo (identità narrativa), presupponendo di volta in volta l'identità numerica, nozione logica necessariamente semplice che paradossalmente permane all'interno di vari momenti, dunque irreperibile.

⁶¹ DN, af. *Critica della morte*, p. 105.

⁶² SG I, p. 16.

⁶³ Cfr. *ivi*, *incipit*, p. 15.

Contributi/8

Corpi estatici

Judith Butler interprete dell'*ausser sich* hegeliano

Valentina Surace  0000-0001-9369-3384

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 15/09/2021. Accettato il 07/02/2022.

ECSTATIC BODIES. JUDITH BUTLER AS AN INTERPRETER OF HEGEL'S *AUSSER SICH*

Butler proposes a reinterpretation of the *Phenomenology of Spirit*, to show that the Hegelian subject is not static and self-sufficient, but ecstatic and hetero-dependent. For Butler the fundamental notion of Hegelian philosophy is the coming out of oneself [*ausser sich*] – the ecstasy of consciousness, who is moved by desire. Ecstasy is not the *state of stillness* in which the *soul* reaches the desired union with God, but the *restless movement* of the desiring *body* towards the other, in which it sees itself. Ecstasy is not an *upward* transcendence, but the original opening into an *inter*-relational dimension.

1. Fuori-di-sé

Judith Butler compie un'originale reinterpretazione della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, mediante cui decostruisce l'integrità ontologica del soggetto della metafisica classica, mostrando che non è un essere già *dato*, ma un essere in *atto*, nell'atto di farsi, negandosi come in-sé. Butler obietta a quanti considerano Hegel «il paladino del “soggetto”, di una metafisica di chiusura o della presenza che esclude la differenza»¹, di tralasciare ciò che nel Novecento gli interpreti francesi della *Fenomenologia* avevano messo in luce, ovvero che Hegel compie una «critica immanente del soggetto auto-identico»². Questa critica

¹J. Butler, *Soggetti di desiderio*, tr. it. di G. Giuliani, Roma-Bari 2009, p. 196.

²*Ibid.* Hegel, e la *Fenomenologia* in particolare, ricevono un rinnovato interesse in Francia grazie alla pubblicazione, nel 1929, del testo di Jean Wahl sulla “coscienza infelice” (J. Wahl, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, tr. it. di F. Occhetto, Milano 1972) e al seminario di Kojève all'École pratique des Hautes Études di Parigi, iniziato nel 1933 e conclusosi nel 1939, durante il quale il filosofo, sulle orme di Koyré, riscopre l'attualità delle figure del sistema hegeliano (A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla “Fenomenologia dello Spirito”*

emerge, a suo avviso, fin dalla *Prefazione*, laddove Hegel afferma che il soggetto «è la mediazione del divenire-altro-da-sé con se stesso. [...] La pura *negatività semplice*»³. Una *negazione*, dunque, che è, allo stesso tempo, un'*alterazione*, in quanto indica «l'ineguaglianza della sostanza verso se stessa»⁴; sostanza non più intesa nel senso della metafisica classica come *immota*, ma come sostanza *viva*. Per Hegel «il vivente è [...] in quanto si fa ciò che è»⁵, non a partire da sé e immediatamente, ma sperimentando la negatività nella forma del «divenire a sé un *altro*»⁶. Criticando l'identità fichtiana Io = Io, un puro rispecchiamento che non tiene conto delle implicazioni tra soggetto e mondo, Hegel viola il principio aristotelico di identità e non-contraddizione e lo riformula come Io = divenire Altro.

Attraverso questa logica, afferma Butler, Hegel ci fornisce «una nozione ex-statica del sé, il quale si colloca necessariamente, al di fuori di se stesso, non è uguale a sé, ma diverso sin dall'inizio»⁷. Il soggetto estatico hegeliano «non è condotto dalle proprie periodiche espropriazioni ad un ritorno al sé primigenio»⁸. Lo *stesso* che ritorna in sé non è *l'uguale*, anzi persino il termine *ritorno*, per Butler, è «una sorta di impropria denominazione»⁹, poiché il sé che *si nega*, non ritorna mai nel medesimo luogo di prima, come un Ulisse che compie il

tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau, tr. it. e cura di G. F. Frigo, Milano 1996). A proposito della *Hegel Renaissance*, si segnala quantomeno A. Bellantone, *Hegel in Francia (1817-1941)*, 2 voll., Soveria Mannelli (CZ) 2006.

³ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. di E. De Negri, Milano 2001, I, p. 14.

⁴ Ivi, I, p. 29.

⁵ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, tr. it. di B. Croce, Roma-Bari 2002, § 352, p. 345.

⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 29.

⁷ J. Butler, *Fare e disfare il genere*, tr. it. e cura di F. Zappino, Milano-Udine 2014, p. 227. È Heidegger per primo a mostrare che Hegel si riappropria del senso originario della *logica*, intesa come il tentativo di strappare l'identità a se stessa. Secondo Heidegger, nella *Fenomenologia* divenire è «venire-a-se-stesso» (M. Heidegger, *Commento all'Introduzione della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, in Id., *Hegel*, tr. it. di C. Gianni, Rovereto 2010, p. 18) o «*pervenire a se stesso*» (ivi, p. 54) nel senso del «*diventare-altro-da-sé*» (Id., *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, tr. it. di E. Mazzarella, Napoli 1988, p. 67). Nancy, a sua volta, osserva che in Hegel *lógos* indica l'identico non come sostanza, ma come *atto*, l'atto di porsi come altro da sé, di alterarsi. Il classico principio di identità Io=Io vuol dire «passaggio e salto nell'altro di ciò che non è mai stato in sé» (J.-L. Nancy, *Hegel. L'inquietudine del negativo*, Napoli 2010, p. 55). Butler ammette di essere debitrice nei confronti dell'interpretazione di Nancy, il quale «libera Hegel del tropo della totalità, insistendo sul fatto che l'"inquietudine" del sé è esattamente la sua modalità di divenire, la sua definitiva non-sostanzialità nel tempo, e la sua specifica espressione di libertà» (J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. XIX), intesa non come il libero arbitrio di un soggetto padrone di sé, ma come esperienza della negatività della sostanza, liberazione da ogni stabile fissità. Butler osserva, inoltre, che è possibile comprendere dall'«acuto libro di Nancy sull'"inquietudine" di Hegel che la disposizione ek-statica del sé rispetto al suo mondo dissolve il dominio cognitivo» (J. Butler, *Rimettere in scena l'universale: l'egemonia e i limiti del formalismo*, tr. it. di T. Dini, D. Ferrante e D. Garritano, in J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, a cura di L. Bazzicalupo, Roma-Bari 2010, pp. 21-22), ciò significa che persino le nostre categorie conoscitive si formano nell'incontro con l'altro.

⁸ J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. XXIV.

⁹ J. Butler, *Sentire ciò che nell'altro è vivente. L'amore nel giovane Hegel*, tr. it. di M. Anzalone, Napoli-Salerno 2014, p. 75.

suo *nóstos*, ma aprendosi all'altro, *si fa* altro. La coscienza viaggiante, piuttosto che Itaca, la casa a cui fa ritorno, «è i suoi viaggi ed è ogni luogo in cui viene a trovarsi»¹⁰, che è sempre un falso arrivo.

La determinazione fondamentale della filosofia hegeliana non è, dunque, per Butler, il *ritorno* a sé [*Aufhebung*], come comunemente si ritiene, ma l'*uscire fuori di sé* [*ausser sich*], che indica «l'estasi così come l'ira»¹¹.

L'estaticità dell'essere è un'intuizione che deriva a Hegel «dalle più antiche tradizioni ex-statiche medievali»¹². Il giovane Hegel, infatti, attraverso il filtro del pietismo, viene introdotto al concetto di *unio mystica*, la *visione* di un divino assolutamente trascendente, il momento culminante dell'alienazione di sé nell'*Altro*. Butler, tuttavia, ricostruisce l'etimologia di estasi «per sottolineare, come ha fatto Heidegger, il significato originale del termine, il quale implica l'essere al di fuori di se stessi»¹³. Per Heidegger l'espressione greca *ekstatikón* non ha nulla a che fare con gli *stati* dell'estasi mistica, piuttosto, significa il *movimento* dell'uscir-fuori-di-sé e «si ricollega al termine "esistenza" [...] e questa, considerata dal punto di vista ontologico, è l'unità originaria dell'esser-fuori-di-sé pervenente-a-sé»¹⁴. Per *fuori* non si deve intendere il *via da* un supposto interno, rappresentato in maniera sostanzialistica, ma l'apertura originaria dell'esistenza¹⁵.

L'ira, a sua volta, seppure potrebbe sembrare la «controparte dell'estasi»¹⁶, in quanto minaccia il progetto di autosufficienza del soggetto, è *complementare* all'estasi. Butler, infatti, annovera l'ira insieme ad altre passioni, come l'amore e il dolore, che «ci strappano a noi stessi, legandoci agli altri»¹⁷, favorendo l'instaurazione di «relazioni di sostegno»¹⁸. Queste passioni non costringono in

¹⁰ J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 11.

¹¹ Ivi, p. 54.

¹² J. Butler, *Fare e disfare il genere*, cit., p. 230. Per l'influenza della mistica su Hegel, si veda C. Muratori, «Il primo filosofo tedesco». *Il misticismo di Jakob Böhme nell'interpretazione hegeliana*, Pisa 2012. Un'ulteriore influenza proviene dal lessico poetico di Hölderlin, compagno di Hegel prima allo *Stift* di Tübinga e poi a Francoforte, in particolare dal concetto di *Begeisterung* (entusiasmo), in cui risuona la radice *Geist* (spirito), che – come suggerisce Gargano – è «una scintilla che, dimorando nel limite del finito, lo spezza aprendo alla dimensione infinita» (M. Gargano, *Entusiasmo e misura in Hölderlin*, in *Saggi sull'entusiasmo*, a cura di M. Bettini e S. Parigi, Milano 2001, p. 183). Già Della Volpe insiste sulla fonte holderliniana che, a suo avviso, contribuisce a fare di quello hegeliano un misticismo *sui generis*, perché «l'unità mistica non è affatto negativa, ma ha invece un significato eminentemente positivo» (G. Della Volpe, *Hegel romantico e mistico*, in *Opere 1*, a cura di I. Ambrogio, Roma 1972, p. 170), dal momento che manca «la negazione del finito, del particolare, la negazione del mutamento, insomma, che è propria di ogni mistica» (*ibid.*).

¹³ J. Butler, *Fare e disfare il genere*, cit., p. 213, nota 10.

¹⁴ M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, tr. it. di A. Fabris, Genova 1999, pp. 255-256.

¹⁵ Cfr. M. Heidegger, *Introduzione a "Che cos'è metafisica?"*, in Id., *Segnavia*, tr. it. di F. Volpi, Milano 2002, p. 326.

¹⁶ J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 270, nota 18.

¹⁷ J. Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, a cura di O. Guaraldo, Roma 2004, p. 45. Vedi anche Ead., *Fare e disfare il genere*, cit., p. 56.

¹⁸ J. Butler, *Cosa possono fare i corpi insieme?*, [intervista di F. Castelli], in F. Zappino (a cura di), *Il genere tra neoliberalismo e neofondamentalismo*, Verona 2016, p. 167.

una dimensione *privata* di solitudine, ma manifestano «la costitutiva socialità di ogni vita incarnata, quella condizione per cui da sempre, e per il solo fatto di essere singoli in carne e ossa, esistiamo oltre noi stessi»¹⁹, fuori di noi.

2. *Desidero ergo existo*

Se l'inquieto cuore dei credenti trova *quiete* in Dio, il soggetto estatico hegeliano persiste nell'*in-quietudine* [*Unruhe*]²⁰, perché è mosso dal desiderio [*Begierde*], che, come spiega Butler, è «ricerca dell'identità in ciò che sembra differente»²¹, ricerca che mai s'acquieta. Il soggetto hegeliano non è una *res*, ma un *actum* e non è *cogitans*, ma *desiderans* e, in quanto tale, si autodetermina mediante la sua estaticità.

La riflessione di Butler sulla *Begierde* hegeliana si gioca fra due accezioni, quella di *desiderio*, inteso come il sentimento della mancanza, e quella di *appetito*, che è la brama di raggiungere qualcosa.

Nella prima accezione, risalente al celebre mito degli androgini di Platone²², la *Begierde* indica una «partizione *originaria* [*Ur-teil*]²³, quella che Lacan chiama una «mancanza-a-essere [*manque-à-être*]²⁴, una beanza [*béance*]²⁵, una faglia aperta nell'essere, una «*Spaltung* o scissione»²⁶ del soggetto. Butler parla di *extasi* o *disgregazione ontologica*, dal momento che l'alterità si situa al cuore del se stesso; difatti, «se si presuppone che il sé esista e poi si scinda, si presume che lo status ontologico del sé sia autosufficiente prima di subire tale scissione»²⁷.

¹⁹ J. Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, cit., pp. 48-49.

²⁰ Hyppolite osserva che «l'aggettivo più spesso ricorrente nella dialettica hegeliana è *unruhig*. La vita è inquietudine, inquietudine del Sé che, perdutosi, si ritrova nella sua alterità; essa non è mai coincidenza con sé, poiché è sempre altro proprio per essere se stessa» (J. Hyppolite, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello Spirito» di Hegel*, tr. it. di G. A. De Toni, Scandicci 1999, p. 183). Sull'inquietudine che caratterizza l'esperienza della coscienza naturale e non viene meno neanche con il dispiegarsi del sapere assoluto, si veda P. Cesaroni, *Struttura della coscienza e sapere assoluto. La Unruhe nella Fenomenologia dello spirito*, «Verifiche: Rivista Trimestrale di Scienze Umane», 1, 2008, pp. 83-104.

²¹ J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 10. Montanaro sintetizza nella formula *Desidero ergo sum* il fatto che il desiderio rappresenti il filo rosso dell'orizzonte teoretico di Butler, la quale opera una serie di riprese e dislocamenti di questo tropo filosofico, centrale nelle produzioni dei *maîtres à penser* coi quali si confronta (Kojève, Lacan, Deleuze), tornando sempre alla *Fenomenologia dello Spirito* (cfr. M. Montanaro, *Desiderio - Corpo - Riconoscimento nella produzione di Judith Butler*, «Quaderni di Donne & Ricerca», 18, 2010).

²² Cfr. Platone, *Simposio o sull'amore*, tr. it. di F. Zanatta, Feltrinelli, Milano 2010, 189a-193d, pp. 67-77. Per una ricostruzione storica del concetto di *desiderio*, si rimanda a C. Dumoulié, *Il desiderio. Storia e analisi di un concetto*, tr. di S. Arecco, Torino 2002.

²³ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., § 166, p. 165.

²⁴ J. Lacan, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, tr. it. di A. Caccia, Torino 1979, p. 30.

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 170.

²⁶ J. Lacan, *Scritti*, tr. it. di G. B. Contri, Milano 2007, II, p. 818. Per un'interpretazione della *Spaltung* lacaniana come una mancanza che è condizione di apertura all'Altro, si rimanda a M. Recalcati, *Abitare il desiderio. Sul senso dell'etica*, Milano 1991.

²⁷ J. Butler, *Fare e disfare il genere*, cit., p. 229.

Nella seconda accezione, la *Begierde* «è l'impulso che una realtà nascente manifesta per trovare per sé una determinata forma esteriore – la riformulazione hegeliana del *conatus* di Spinoza»²⁸, che, però, include «il lavoro negativo»²⁹, tramite il concetto di *forza*. La forza, infatti, esiste in una *doppia guisa*, poiché è il *sussistere* in sé (Uno) e l'*estrinsecarsi* (Altro); la forza è ciò che spinge una realtà interna ad assumere una forma, ma anche ciò che ne impedisce il completo assorbimento in quella forma³⁰. *Impulso* e lavoro del *negativo* sono un'unica forza. Come nota Butler, «l'idea che una relazione e un processo di differenziazione definiscano ciò che “è” la forma»³¹ mette in crisi l'accezione comune di forma come un che di fisso e sussistente e fa sì che i soggetti non vengano più concepiti come «statici e ontologicamente sufficienti»³², ma come ek-statici ed etero-dipendenti. Il desiderio di persistere nel proprio essere (*conatus*), infatti, «si realizza solo attraverso il desiderio di *essere riconosciuto*»³³ dall'altro.

Agli esordi del suo percorso di pensiero Hegel rintraccia il movimento del riconoscersi [*die Bewegung des Anerkennens*] nel rapporto d'amore, quel sentimento che «ritrova se stesso negli altri e [...] si pone fuori della propria esistenza»³⁴. Nell'amore, osserva Butler, «avviene una sorta di espropriazione del Sé»³⁵, un'estasi, o un trascendimento, del punto di vista soggettivo. Nell'amore la vita si incarna in una forma che Hegel chiama «duplicazione»³⁶, poiché ciò che è

²⁸ J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 30.

²⁹ Ivi, p. 14. Secondo Deleuze, il lavoro del negativo fa della *Begierde* una repressione del desiderio originario, che afferma la vita, la nietzscheana volontà di potenza intesa alla stregua del *conatus* spinoziano (cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it. di A. Fontana, Torino 1975, p. 123). La legge repressiva del desiderio, per Deleuze, è la «moralità degli schiavi», che dice no al *fuori*, all'altro (cfr. F. Nietzsche, *La genealogia della morale*, tr. it. di F. Masini, Milano 2000, p. 26), e coincide con l'hegelismo nella misura in cui l'azione del soggetto è una reazione: il sé davanti all'altro, infatti, reagisce cercando di togliere questo esser-altro. Secondo Deleuze, la legge repressiva si può sovvertire per avere accesso al desiderio originario, che oppone una resistenza attiva al lavoro del negativo e alla tendenza della dialettica ad assimilare la differenza (cfr. G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, tr. it. di S. Tassinari, Firenze 1978, p. 33). Butler contesta a Deleuze di far pesare ingiustamente sul sistema hegeliano lo «spirito della gravità» nietzscheano, che impedisce di dir sì alla vita (cfr. J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 232. Cfr. F. Nietzsche, *Dello spirito di gravità*, in Id., *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, a cura di G. Pasqualotto, Milano 2001, pp. 217-222), senza considerare che nella *Fenomenologia* Hegel celebra Dioniso, il dio delle differenze (cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., I, p. 38).

³⁰ Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., I, pp. 108 e sgg.

³¹ J. Butler, *Che tu sia il mio corpo. Una lettura contemporanea della signoria e della servitù in Hegel*, tr. it. e cura di G. Tusa, Milano-Udine 2017, p. 71.

³² J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 40.

³³ J. Butler, *Critica della violenza etica*, tr. it. di F. Rahola, Milano 2006, p. 62. Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., I, p. 153: «l'autocoscienza è *in* e *per sé* in quanto e perché essa è *in* e *per sé* per un'altra; ossia essa è soltanto come un qualcosa di riconosciuto [*anerkannt*]».

³⁴ G. W. F. Hegel, *Frammento tubinghese*, in Id., *Scritti giovanili*, tr. it. di E. Mirri, Napoli 1993, p. 101.

³⁵ J. Butler, *Sentire ciò che nell'altro è vivente. L'amore nel giovane Hegel*, cit., p. 88.

³⁶ G. W. F. Hegel, *L'amore*, in Id., *Scritti teologici giovanili*, tr. it. di N. Vaccaro e E. Mirri, Napoli 1972, p. 529.

due diviene uno *senza* eliminare la dualità; pertanto, osserva Butler, quest'unione «non è un superamento assoluto della differenza»³⁷.

Tuttavia, all'amore manca «la serietà, il dolore, la pazienza e il travaglio del negativo»³⁸, per questo motivo, nella *Fenomenologia* Hegel sceglie un'altra via per descrivere la dinamica del riconoscimento. Data l'ambivalenza essenziale dell'incontro con l'altro, che rappresenta tanto una *chance* quanto una minaccia, il riconoscimento non può che svilupparsi come tragica lotta. In questa lotta, che Hegel descrive in *Signoria e servitù*, il desiderio, osserva Butler, non viene rimpiazzato, ma muta, è «aufgehoben»³⁹, perché da desiderio di consumo, diretto ad un oggetto naturale, diviene «desiderio del desiderio di un altro [*desire for another's desire*]»⁴⁰. Il riconoscimento, dunque, è «una forma più evoluta di desiderio»⁴¹, che non è più una semplice negazione dell'alterità, ma «l'inquietante dinamica in cui si cerca di trovare se stessi nell'Altro»⁴².

Butler osserva che «il soggetto hegeliano del riconoscimento oscilla inevitabilmente tra una condizione di perdita e una di estasi»⁴³: l'io, infatti, *si perde*, si trasforma, uscendo *fuori di sé*, disperdendosi nel mondo, incontrando l'altro. Il prezzo di essere se stessi è perdere se stessi, divenendo altro da sé. Il processo di formazione [*Bildung*] della coscienza è reso possibile, per Hegel, dall'esperienza [*Erfahrung*], un movimento di exteriorizzazione, di alienazione [*Entäußerung*], che è insieme un'estraniamento [*Entfremdung*]; in altri termini, per la coscienza l'*apertura*, l'uscire fuori da sé, è un'*alterazione*, un farsi altro da sé. Del resto, il soggetto non esiste *prima* di relazionarsi all'altro, perché è questa relazione ad istituirlo, ciò significa che il soggetto diviene se stesso solo mediante l'invasione dell'Altro o il rovesciamento nell'altro. E se è l'altro (il "non") ad istituire il sé, per il sé negare l'altro equivarrebbe a negare se stesso. Il sé, dunque, si rapporta alla sua negazione, non già negando l'altro da sé, ma negando se stesso, sottraendosi a una supposta identità o coincidenza con sé, a qualsivoglia fissità e permanenza strutturale, disconoscendosi come irrelato e riconoscendosi intrinsecamente connesso all'altro⁴⁴.

³⁷ J. Butler, *Sentire ciò che nell'altro è vivente. L'amore nel giovane Hegel*, cit., p. 89.

³⁸ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., I, p. 14.

³⁹ J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 49.

⁴⁰ Ivi, p. 50. Butler riprende quest'espressione da Kojève, il quale afferma che «il Desiderio di Riconoscimento che provoca la Lotta è il desiderio d'un desiderio» (A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 617), e da Lacan, che evidenzia il privilegio dell'altro nella costituzione del sé. Secondo Lacan, «il desiderio dell'uomo trova il suo senso nel desiderio dell'altro, non tanto perché l'altro detenga le chiavi dell'oggetto desiderato, quanto perché il suo primo oggetto è di essere riconosciuto dall'altro» (J. Lacan, *Scritti*, cit., I, p. 261). E ancora: «il desiderio dell'uomo è il desiderio dell'Altro, in cui "dell'" è la determinazione che i grammatici chiamano soggettiva, cioè che egli desidera in quanto Altro» (J. Lacan, *Scritti*, cit., II, p. 817). Del resto, anche Levinas sottolinea come il «desiderio dell'altro» spossessi l'io e ne comprometta la sovranità (E. Levinas, *La traccia dell'altro*, in Id., *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, tr. it. di F. Sossi, Milano 1998, p. 222).

⁴¹ J. Butler, *Fare e disfare il genere*, cit., p. 343.

⁴² *Ibid.*

⁴³ J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 42.

⁴⁴ Per un'analisi del polisemico concetto hegeliano di "negazione", che comprende la negazione della negazione, intesa non come *esclusione* da sé dell'altro, ma come *relazione* del sé all'altro,

Hegel spiega che nel momento in cui «è uscita *fuori di sé*»⁴⁵, l'autocoscienza, in primo luogo, «ha smarrito se stessa»⁴⁶, vedendosi come un'essenza *altra*, e, in secondo luogo, «ha superato l'altro»⁴⁷, vedendo se stessa *nell'altro*. Sembra, osserva Butler, che «Hegel stia semplicemente descrivendo una condizione patologica»⁴⁸, ma, in realtà, sta suggerendo che ogni sé «troverà se stesso, solo e comunque, in quanto riflesso di sé in un altro»⁴⁹. Come precisa Hegel, il riconoscimento è *reciproco*, pertanto, *ciascuna* autocoscienza, che esce fuori di sé, «deve togliere il suo essere-fuori-di-sé»⁵⁰; *togliere* significa riconoscere che l'altra autocoscienza è nella sua medesima situazione, ovvero – asserisce Butler – «attiva il medesimo processo di recupero del sé dalla propria alienazione nel desiderio»⁵¹.

Nella lotta per la vita e la morte, dunque, l'autocoscienza, che inizialmente progettava di *assimilare* l'alterità, scopre di esserne *assediate*, scopre, cioè, che l'altro non è «nulla di estraneo»⁵². Riconoscendo il *fuori* come *interno* a sé, ciascuna autocoscienza riconosce, come asserisce Hegel, che «nel suo esser fuori di sé è in pari tempo trattenuta in se stessa»⁵³, ovvero, osserva Butler, che la battaglia contro l'Altro è «una battaglia contro la propria alterità a se stessa»⁵⁴, contro la *propria* estraniamento.

3. Estasi corporea

Se nella tradizione neoplatonica ereditata dal misticismo medievale l'estasi è lo stato nel quale l'*anima* giunge all'anelata unione con Dio, per Butler, interprete di Hegel, l'estasi indica il movimento del *corpo* che, in quanto desiderante, è proteso verso l'altro. Nella lotta per il riconoscimento, del resto, le autocoscienze fanno esperienza dell'*intrascendibilità* del corpo. Se il servo sacrifica la sua libertà per conservare il proprio corpo, il signore, in funzione della sua libertà, chiede

cfr. R. Finelli, *Tipologie della negazione in Hegel: variazioni e sovrapposizioni di senso*, «Post-filosofie. Rivista di pratica filosofica e scienze umane», 2, 2005. Sul soggetto hegeliano, che è un «non-soggetto», in quanto invaso dal «non», dall'altro, cfr. M. Polselli, *Hegel e le stigmate del nulla. La negazione come paradigma fisico della soggettività*, «Consecutio Temporum. Rivista critica della postmodernità», 9, 2016.

⁴⁵ Ivi, p. 153.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Ivi, p. 154.

⁴⁸ J. Butler, *Fare e disfare il genere*, cit., p. 226.

⁴⁹ *Ibid.* Le Blanc sottolinea che per Butler il «fuori di sé» non si riferisce ad uno stato patologico del sé nel quale il sé rischia di eclissarsi, ma designa in senso forte il sito attivo del sé, la sua nicchia ontologica» (G. Le Blanc, *La vie hors de soi*, in *Judith Butler. Trouble dans le sujet, trouble dans les normes*, a cura di F. Brugère, G. le Blanc, Paris 2009, p. 112).

⁵⁰ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., I, p. 157.

⁵¹ J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 57.

⁵² G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., I, p. 292. Come osserva Butler, l'altro è me senza essere me, ossia è «in un certo senso me, in un altro senso «non me»» (J. Butler, *Che tu sia il mio corpo. Una lettura contemporanea della signoria e della servitù in Hegel*, cit., p. 65).

⁵³ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., I, p. 155.

⁵⁴ J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 56.

al servo «di *essere* il corpo che egli progetta di *non essere*»⁵⁵ e vive *come se fosse* un «desiderio disincarnato»⁵⁶ o un soggetto *senza* desiderio. Eppure il signore continua ad essere un corpo, consumando i frutti del lavoro del servo, che è il suo corpo esteriorizzato. Pertanto, il processo di distacco assoluto e delega totale è impossibile; ciò è confermato dal fatto che, nel chiedere al servo di sostituirlo, il signore nega tale richiesta, come se dicesse «che tu sia il mio corpo per me, ma non farmi sapere che il corpo che tu sei è il mio»⁵⁷.

La storia dei soggetti di desiderio, dunque, non può che essere raccontata «nei termini di una storia dei corpi»⁵⁸. Nel raccontare questa storia, Butler affranca il concetto di *corpo* dall'opposizione dialettica con l'anima, sulla scorta sia del monismo spinoziano sia, probabilmente, delle riflessioni di Nancy, il quale supera il dualismo cartesiano⁵⁹, sostenendo che la psiche non è un'intimità ineffabile, ma «il corpo fuori di sé»⁶⁰. Butler affranca altresì il concetto di corpo dal sostanzialismo materialistico e da una dimensione monadologica, in modo da ricondurlo ad un'idea laica di *incarnazione*, intesa heideggerianamente come l'essere «gettati in un mondo [*thrown into a world*]»⁶¹.

⁵⁵ Ivi, p. 60.

⁵⁶ J. Butler, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, tr. it. e cura di F. Zappino, Milano-Udine 2013, p. 70.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 266. Come osserva Nancy «corpo non è corpo che del desiderio» (J.-L. Nancy, *Strani corpi stranieri*, in Id., *Indizi sul corpo*, tr. it. di M. Voza, Torino 2009, p. 119) al punto che non bisognerebbe dire più *essere*, ma *desiderio*. È dal desiderio che discende la sua estraneità [*étrangeté*]: il corpo è desiderio di essere, «straniero [*étranger*] dunque, perché il desiderio si estrania [*s'étrange*] a sé» (*ibid.*).

⁵⁹ Cfr. J.-L. Nancy, *Cartesio e l'esperienza indistinta dell'anima-corpo*, in Id., *Indizi sul corpo*, cit., pp. 83-93.

⁶⁰ J.-L. Nancy, *Dell'anima*, in Id., *Indizi sul corpo*, cit., p. 70. Rifacendosi a Freud, Nancy afferma che la psiche è estesa, «la psiche è, cioè, corpo» (Id., *Corpus*, tr. it. e cura di A. Moscati, Napoli 2007, p. 21), dentro/fuori, *forti/da*.

⁶¹ J. Butler, *We Are Worldless Without One Another*, «The Other Journal», 27, 2017, <https://the-otherjournal.com/2017/06/26/worldless-without-one-another-interview-judith-butler/>. Anche in questo caso la riflessione butleriana sul corpo riprende quella di Nancy, il quale osserva che «il corpo dà luogo all'esistenza. E, più precisamente, dà luogo proprio al fatto che l'esistenza ha come essenza il non aver affatto essenza» (J.-L. Nancy, *Corpus*, cit., p. 16); di conseguenza, l'ontologia del corpo è l'ontologia «del luogo d'esistenza o dell'esistenza locale» (*ibid.*), *incarnata*. Il corpo *espone* l'esistenza: «*autó = ex = corpo*. Il corpo è l'essere-esposto dell'essere» (ivi, p. 30); e in quanto *ex-posto*, il corpo è «consegnato agli altri» (ivi, p. 27), pertanto, «è l'esatto contrario di un mondo di chiuse monadi» (ivi, p. 25). A differenza della massa o della sostanza, che è chiusa ed impenetrabile, il corpo è «rapporto all'altro da sé» (J.-L. Nancy, *Dell'anima*, cit., p. 71), «il corpo è l'aperto» (ivi, p. 65). Come osserva Derrida, Nancy «raccolle sulla parola *corpus*, che soprattutto non si può tradurre semplicemente con corpo, tutti i linguaggi che vengono a 'dire' la disseminazione» (J. Derrida, *Toccare, Jean-Luc Nancy*, tr. it. di A. Calzolari, Bologna 2019, p. 355).

Contro la metafisica classica, che trasforma in sostanze realtà linguistiche⁶², Butler sostiene che «la materia ha una storia»⁶³, che può essere risemantizzata. Butler non nega la materialità [*matter*] del corpo, ma sostiene che la materialità di per sé non conta, piuttosto comincia a contare [*to matter*] all'interno dei discorsi culturali. Il corpo, dunque, non è *pura materia*, ma una continua *materializzazione* di possibilità: «noi non siamo semplicemente dei corpi ma, in un certo modo emblematico, facciamo i nostri corpi»⁶⁴, conferendogli una forma [*morphé*], che, come insegna Hegel, è la «fluidità delle differenze»⁶⁵, ovvero non è qualcosa di stabile. La *morfologia* del corpo, infatti, implica una negoziazione con il *tempo*, «nel senso che [...] il corpo invecchia, cambia forma, acquisisce e perde delle capacità»⁶⁶, e con lo *spazio*, «nel senso che nessun corpo esiste senza esistere da qualche parte»⁶⁷. Questa negoziazione temporale e spaziale designa «i modi di materializzazione attraverso i quali un corpo esiste»⁶⁸.

Butler aggiunge che «il corpo non esiste mai in un modo ontologico distinto dalla sua situazione storica»⁶⁹, dal suo esser-ci [*Da-Sein*]. Cosicché, «anche se cercassimo ciò che è più essenziale per il corpo riducendolo [...] alla sua nuda vita, troveremmo [...] il mondo sociale»⁷⁰. Il mondo, infatti, non è mai dato soltanto a me, ma sempre anche all'altro, anzi *senza* l'altro il mondo

⁶² Cfr. J. Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, tr. it. di S. Adamo, Roma-Bari 2013 p. 33. A quanti la accusano di ridurre il soggetto ad un mero effetto del linguaggio, Butler risponde che, per quanto un corpo si costituisca mediante il discorso, nessun referente può esaurire definitivamente il significato di ciò che siamo, poiché «ci sono diversi fattori convergenti, [...] che "producono" un corpo» (J. Butler, *Afterword*, in *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, a cura di S. Benhabib, J. Butler, D. Cornell, and N. Fraser, New York 1995, p. 287).

⁶³ J. Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"*, tr. it. di S. Capelli, Milano 1996, p. 25. La storia della materia «dovrebbe includere [...] anche la storia del genere» (Ead., *Soggetti di desiderio*, cit., p. 261), i cui primordi, secondo Butler, risalgono al *Timeo* di Platone, laddove su una «matrice eterosessuale» (Ead., *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"*, cit., p. 46) sono istituiti il *principio maschile* come ciò che penetra e forma, quello *femminile* come un ricettacolo/nutrice [*chōra*] o una materia informe, e una svariata «serie di esclusioni» (ivi, p. 37).

⁶⁴ J. Butler, *Atti performativi e costituzione di genere: saggio di fenomenologia e teoria femminista*, tr. it. di F. Zappino, in E. A. G. Arfini e C. Lo Iacono (a cura di), *Canone inverso. Antologia di teoria queer*, Pisa 2012, p. 80. Come nota Jagger, con il concetto di *materializzazione* Butler supera la dicotomia tra materialismo e costruzionismo, rispondendo alle accuse di negare la materialità dei corpi (G. Jagger, *Judith Butler Sexual politics, social change and the power of the performative*, New York 2008, p. 58).

⁶⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., I, p. 148.

⁶⁶ J. Butler, *Vulnerabilità, capacità di sopravvivenza*, «Kainos», 8, 2008, <http://www.kainos.it/numero8/emergenze/butler.html>.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ J. Butler, *Bodily Vulnerability, Coalitions and Street politics*, «Critical Studies», 37, 2014, p. 114.

⁷⁰ J. Butler, *La forza della nonviolenza. Un vincolo etico-politico*, tr. it. di F. Zappino, Roma 2020, p. 265. Butler contesta quella che Agamben considera la coppia categoriale fondamentale della politica occidentale, *zoé-bíos*, la nuda vita biologica e l'esistenza politica (cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 2005, p. 11), perché ritiene che siamo esseri politici già *da sempre*, consegnati a un insieme di norme sociali che ci condizionano.

non si dà, «siamo senza mondo senza l'altro»⁷¹. Nel corso delle varie tappe della *Fenomenologia* si apprende, perciò, non solo che non ci si può sbarazzare del *proprio* corpo, ma che il corpo in quanto forma di vita estatica non può sbarazzarsi degli *altri* corpi.

4. Co-esistere

Il corpo non *consiste*, ma *coesiste*, il che vuol dire che «*perché un corpo sia un corpo, esso deve essere legato a un altro corpo*»⁷². L'estasi del soggetto hegeliano, perciò, non è un trascendimento verso l'*alto*, ma un uscir fuori in una dimensione *inter-relazionale*. Come osserva Butler «*la scoperta del sé a partire da un'alienazione estatica è la scoperta del sé come essere già in relazione con altri esseri*»⁷³. Ciò significa che, descrivendone il carattere estatico, «Hegel ha definito la socialità costitutiva dell'autocoscienza»⁷⁴.

Butler osserva che «quando comprendiamo il corpo come una struttura estatica, come necessariamente fuori di sé, esso appare [...] legato, fin dall'inizio, a un mondo dove ci sono degli altri, [...] in una condizione di interdipendenza»⁷⁵. Secondo Butler, nell'immagine dell'uomo descritta dalla filosofia politica moderna, «la dipendenza appare del tutto espunta»⁷⁶ e l'annichilimento dell'alterità costituisce la «preistoria»⁷⁷ di quell'immagine. Tuttavia, lo stato di natura in cui si è un individuo autosufficiente non è una «condizione originaria»⁷⁸, ma è, a suo avviso, «*immaginato retrospettivamente*»⁷⁹, è una fantasia inconscia, che opera da scena fondativa⁸⁰. Il contro-immaginario di Butler è che «nessun corpo può provvedere da sé al proprio sostentamento»⁸¹, perché ogni corpo è già da sempre consegnato agli altri.

Indice fondamentale dei corpi estatici è l'essere affidati gli uni agli altri, nelle mani gli uni degli altri, l'essere vulnerabili. La vulnerabilità «precede la formazione dell'io»⁸², ma non è la sua *essenza*, bensì la sua «condizione»⁸³ di *esposizione*, a causa della quale non solo è preclusa la possibilità di «*proteggersi*

⁷¹ J. Butler, *We Are Worldless Without One Another*, cit.

⁷² J. Butler, *Che tu sia il mio corpo. Una lettura contemporanea della signoria e della servitù in Hegel*, cit., p. 82.

⁷³ J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 147.

⁷⁴ J. Butler, *Che tu sia il mio corpo. Una lettura contemporanea della signoria e della servitù in Hegel*, cit., p. 78.

⁷⁵ J. Butler, *Le corps est hors de lui*, «Critique», 764-765, 2011, p. 83.

⁷⁶ J. Butler, *La forza della nonviolenza. Un vincolo etico-politico*, cit., p. 57.

⁷⁷ Ivi, p. 58.

⁷⁸ Ivi, p. 54.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Cfr. ivi, p. 55.

⁸¹ Ivi, p. 72.

⁸² J. Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, cit., p. 52.

⁸³ J. Butler, *La forza della nonviolenza. Un vincolo etico-politico*, cit., p. 248. Vlieghe accosta la nozione butleriana di *vulnerabilità corporea* alla nozione lacaniana di *vulnerabilità simbolica*, in quanto riguarda l'esperienza dell'ex-posizione, che chiama *ex-timité*, per sottolineare che «il più intimo è allo stesso tempo esterno a me» (J. Vlieghe, *Judith Butler and the Public Dimension*

e immunizzarsi» dall'altro⁸⁴, ma «il "proprio [ownness]" subisce una certa crisi costitutiva»⁸⁵. Quest'*ex-posizione* senza riparo è, per Butler, un'*ex-propriaione*: infatti, «se la mia sopravvivenza dipende da una relazione con gli altri, [...] senza i quali non posso esistere, allora la mia esistenza è non solo mia, ma si trova al di fuori di me»⁸⁶.

Sulla scorta di Levinas, Butler osserva che la vulnerabilità «non è un patto che contraiamo per nostra volontà e decisione»⁸⁷, non è una situazione che abbiamo scelto, «anzi costituisce l'orizzonte stesso delle nostre scelte e la base stessa della nostra responsabilità»⁸⁸. Pertanto, concettualizzando uno stato di radicale dipendenza, Butler sfida l'idea di un io autonomo ed autarchico, ma non lo priva della capacità di rispondere, non lo deresponsabilizza. Butler ribalta, però, l'acquisizione illuministica, che fonda la moralità sulla ragione, asserendo che «l'estraneità a me stesso sia, paradossalmente, l'origine del mio legame etico con gli altri»⁸⁹. Il fatto di essere stranieri a noi stessi è «la base [...] della nostra responsabilità»⁹⁰.

Nonostante non rinunci al teorema hegeliano del riconoscimento, attraverso Levinas Butler lo mette in questione, convinta che solo «da una certa predisposizione a riconoscere i limiti del riconoscimento stesso»⁹¹ possa sorgere una nuova etica. La lotta hegeliana per il riconoscimento richiede *simmetria* e *reciprocità*, richiede cioè che ciascuna parte riconosca che l'altra abbia bisogno di essere riconosciuta e, allo stesso tempo, si senta pressata da quello stesso bisogno. Butler, invece, apprende da Levinas che «la reciprocità non può costituire la base dell'etica, dato che l'etica non è un contratto»⁹², ma un'interpellazione che

of the Body: Education, Critique and Corporeal Vulnerability, «Journal of Philosophy of Education», 1, 2010, p. 162).

⁸⁴ Cfr. J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 139.

⁸⁵ J. Butler, *Che tu sia il mio corpo. Una lettura contemporanea della signoria e della servitù in Hegel*, cit., p. 96.

⁸⁶ J. Butler, *Frames of War: when is Life grievable?*, London-New York 2009, p. 44.

⁸⁷ J. Butler, *Strade che divergono: ebraicità e critica del sionismo*, tr. it. di F. De Leonardis, Milano 2013, p. 174. Per una riflessione sulla singolarità come già da sempre esposta all'altro, che segue le orme di Levinas e Derrida, si rimanda a C. Resta, *Un'esposizione vulnerabile*, «Phasis European Journal of philosophy», 0, 2012, pp. 141-162.

⁸⁸ J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 136.

⁸⁹ J. Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, cit., p. 67. Accostandosi alle riflessioni di Levinas, Butler non può non ammettere la difficoltà di assumere il *conatus* spinoziano come essenza dell'umano e fondamento dell'etica, tant'è che sostiene che «uno dei principali problemi che incontra chi insiste sull'autoconservazione come fondamento dell'etica è che così finisce per trasformare quest'ultima in una pura etica del sé, se non addirittura in una forma di narcisismo morale» (J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 139). Riguardo alla convivenza umana ripensata da Levinas non a partire dalla guerra di tutti contro tutti, combattuta da lupi desiderosi di affermare il proprio *conatus essendi*, ma a partire dalla vulnerabilità espressa dal Volto, che reclama una responsabilità infinita, si rimanda a R. Fulco, *Essere insieme in un luogo. Etica, Politica, Diritto nel pensiero di Emmanuel Levinas*, Milano-Udine 2013.

⁹⁰ J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 149.

⁹¹ Ivi, p. 60.

⁹² J. Butler, *L'alleanza dei corpi: note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, tr. it. di F. Zappino, Roma 2017, p. 172. Levinas insegna che «la relazione intersoggettiva è una relazione

l'altro ci impone, malgrado, o contro, la nostra volontà e decisione. Convinta che la sfida etica davanti all'altro richieda una risposta non-simmetrica, «non-reciproca»⁹³, Butler è costretta a prendere le distanze da Hegel, nel momento stesso in cui riconosce l'attualità delle sue riflessioni nell'epoca globale e ad andare *oltre* Hegel, nel momento stesso in cui è disposta a riconoscere il proprio debito nei suoi confronti: tramite la disposizione estatica del soggetto, Hegel ha indicato la strada per un'etica dell'interdipendenza.

Valentina Surace
Università degli Studi di Messina
✉ valentina.surace@unime.it

non-simmetrica. In questo senso io sono responsabile d'altri senza aspettarmi di essere ricambiato [...]. Io sono soggetto ad altri proprio nella misura in cui la relazione tra altri e me non è reciproca» (E. Levinas, *Etica e infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, tr. it. di M. Pastrello, Troina 2014, p. 95).

⁹³J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 135.

*Recensioni,
discussioni e note*

Recensione

Thomas Aquinas on Seeing God. The Beatific Vision in his *Commentary on Peter Lombard's Sentences* IV.49.2

Translated and Introduced by Katja Krause

Marquette University Press 2020*

Francesco Binotto

With *Thomas Aquinas on Seeing God* Katja Krause undoubtedly fills a gap within the scholarship of Thomas Aquinas's account of beatific vision. Although several studies have dealt with this topic, most of them have overlooked Aquinas's youthful position developed in his *Commentary on the Sentences*, focusing only on *Summa theologiae*, I, question 12.

The main purpose of this book is to offer a complete English translation of Aquinas's *Commentary on Peter Lombard's Sentences*, Book IV, distinction 49, question 7, articles 1-7. After an extensive historical as well as doctrinal introduction (p. 3-76), we can find the translation of the seven articles of distinction 49 (p. 79-222); at the very beginning of the translation of each article, Krause introduces the main issues addressed by Aquinas and the solutions offered by him. At the end of the volume Krause also offers a useful glossary of the technical terms (p. 241-254).

The Latin text, on which Krause's translation is based, is taken from the pre-critical edition provided to the author by the *Commissio Leonina*: the critical edition of Aquinas's *Commentary on the Sentences* «is currently being prepared but is not yet available in print» (p. 6-7). The Latin text of Book IV is transmitted by two families of codices: «the former stems from the tradition of the University of Paris in three exemplars, the latter from an Italian tradition» (p. 71). As Krause mentions, she also consulted the Parma edition (1852 -1873, reprinted 1948-1950). In her translation Krause provides all the cross-references from the pre-

critical edition of *Leonina* and implements them with cross-references to the texts of Albert the Great.

Krause's translation is complete in so far as she translates all Latin technical terms without exception. The method adopted by Krause is founded on an adherence to the Latin letter «as much as the requirements of the English language would allow» (p. 74). Krause's choice to reproduce, wherever possible, «the same Latin term with the same English term» is certainly the most appropriate from a philological perspective; the glossary at the end of the book is very helpful to immediately identify the exceptions to this practice. Of course, the lack of Latin text at the side of the English translation, first, makes it difficult to appreciate Krause's lexical choices and, second, prevents their eventual discussion.

This volume is clearly more than a mere translation: in her in-depth introduction Krause outlines, in fact, the historical and doctrinal framework within which Aquinas's youthful conception of the beatific vision is inscribed. In the intentions of Krause, such an introduction functions as a «guidebook to the actors who preceded and surrounded Aquinas, to the debates that they conducted, to the ideas that they suggested, and to the frameworks of thought that they entertained, at times in contrast to and at times in accord with Aquinas» (p. 4). Through it, the reader can understand the sources discussed by Aquinas in proposing his own account on the beatific vision (Avicenna, Averroes, pseudo-Dionysius, Augustine, Albert the Great). This also allows grasping the novelty of Aquinas's proposal via the comparison with the positions of predecessors on the same topic.

With respect to the issue of the beatific vision, Krause identifies two different viewpoints, both marked in the Scripture: the first, ascribable to the first Epistle of John, provides an optimistic view as it considers the vision of God as a «true possibility»; the second, from St. Paul, offers a «much more pessimistic view» (p. 9), according to which God cannot be directly seen by the blessed. For Krause, Aquinas's account can be rightfully taken as an example of the optimistic view: for Aquinas, in fact, who endorses «Augustine's doctrine wholeheartedly» (p. 12), God can be seen «directly in His own substance» (p. 12), though such a vision is intrinsically limited by the capacities of created human intellect.

Now, let me briefly summarize the content of articles 1-7. In article 1 Aquinas addresses the question of whether the blessed can achieve the vision of God through His essence. Aquinas's reply focuses on the act of knowing «between God and the disembodied soul of the blessed» (p. 79). In article 2 Aquinas rejects the idea that God can be seen through a corporeal vision since He is a «completely immaterial and incorporeal being» (p. 119). In article 3, then, he rejects the idea that the blessed can attain a comprehensive vision of God's essence since this would undermine «the transcendence of divine simplicity and infinity» (p. 133). In article 4 Aquinas distinguishes different degrees of a vision of divine essence that the blessed can achieve. This difference among the degrees of clarity of vision depends on the quantity the light of glory (*lumen gloriae*) received by the intellect of the blessed: the more the light of glory illuminates the

intellect of the blessed, the more clearly, they will see God. In article 5 Aquinas deals with the question of whether, given that the blessed see God through His essence, they can see «all things that God sees in Himself» (p. 166). He denies such a possibility to the blessed on the grounds that, as demonstrated in article 3, every finite and created intellect cannot achieve a comprehensive vision of God's essence: indeed, although supported by the light of glory, the intellect of the blessed is not as perfect, immutable, simple, and infinite as the divine essence. In article 6 Aquinas tackles the question of whether a created intellect can enjoy the vision of God through His essence by its own natural powers. Aquinas's reply is negative: the intellect of the blessed can reach the vision of God only by the granting of the light of glory. Aquinas uses another term, namely "disposition", precisely to indicate how God literally arranges, through the light of glory, «the human soul in such a way that it may be affected by the divine essence in the beatific vision» (p. 179). Lastly, in article 7 Aquinas asks if human intellect can enjoy the beatific vision «already in this life on the basis of natural means» (p. 194). Aquinas's reply is negative: in earthly life, no created intellect can enjoy the beatific vision «except miraculously and for a brief time span only» (p. 79). According to Aquinas, in fact, ultimate happiness, which coincides with the direct vision of God through His essence, «is an ultimate end, and this life is unquestionably devoid of it» (p. 195). This means that without the light of glory, which is a supernatural disposition of human or angelic intellect received by God, no rational creature can achieve ultimate happiness.

In the introduction to the volume Krause lingers on the debts incurred by Aquinas in formulating his youthful position on the beatific vision, notably Augustine, the Arabic tradition, pseudo-Dionysius, and by Albert the Great as well. In particular, she emphasizes the influence exerted by Albert the Great, showing that the method adopted by Aquinas in his investigation clearly shows traces of Albert the Great's teaching. As a matter of fact, Aquinas, following Albert's methodology, does not limit himself to restate the Scriptural account according to which the direct intellectual vision of God represents a true possibility «of ultimate fulfilment to the Christian believer in a life to come» (p. 9); but he explains the meaning of his theological position by means of philosophical patterns gathered in particular from the Arabic tradition.

In addition to being an enlightening reading for non-specialist readers interested in the theological topic of the blessedness, this volume proves to be a new benchmark for any subsequent study on Aquinas's account of the beatific vision since it offers scholars an insightful perspective on Aquinas's youthful theory, essential for recognizing the differences and developments between the *Commentary on the Sentences* and the *Summa theologiae*.

Recensione

A. Corrias, *The Renaissance of Plotinus. The soul and Human Nature in Marsilio Ficino's commentary on the Enneads*

Routledge 2020

Marco Ghione

«Almost insurmountable challenges...the desperate choice between being true to the letter or the spirit of the text». Così Lloyd P. Gerson, tra i massimi conoscitori dell'opera di Plotino, annuncia le difficoltà che ogni traduttore delle *Enneadi* inevitabilmente incontra nella sua impresa esegetica. Nella complessa storia della recezione e della fortuna delle *Enneadi*, uno dei traguardi più consistenti va indicato nella traduzione e nel commento dell'opera prodotti da Marsilio Ficino, tuttora di considerevole interesse per gli studiosi del maggiore filosofo neoplatonico. Per l'acume delle sue soluzioni, la traduzione di Ficino orienta infatti ancora oggi l'impegno esplicativo degli interpreti delle *Enneadi* ed i dibattiti della letteratura recente. L'intenso lavoro sulle *Enneadi* coinvolse profondamente Ficino nel biennio tra il 1484 ed il 1486, per poi culminare pochi anni più tardi, nel 1492, con la pubblicazione dell'opera. L'impatto della sua interpretazione sulla filosofia del XVI secolo fu determinante: fino all'edizione critica stampata a Basilea nel 1580 i pensatori più rilevanti del Cinquecento, Egidio da Viterbo, Francesco Zorzi, Charles de Bovelles, Gerolamo Cardano e Giordano Bruno si accostarono a Plotino attraverso la mediazione ficiniana.

Anna Corrias ha dedicato allo studio del Plotino di Ficino una densa monografia, suddivisa in cinque capitoli. Oggetto del saggio di Corrias, ricavato dalla tesi dottorale dell'autrice, è dunque sia l'accurata indagine del commento di Marsilio Ficino alle *Enneadi*, sia la ricostruzione del pensiero di Plotino attraverso le acute lenti del pensiero ficiniano. Questa ricostruzione non si riduce, come sottolinea l'autrice, all'esclusivo – pur se indispensabile – esame della traduzione e del commento delle *Enneadi*. Essa invece mobilita, in una relazione di certo complessa, anche alcuni tratti di fondo del pensiero ficiniano, già acutamente individuati da Stephen Gersh: 1) i profondi legami del Plotino di Ficino, e della

filosofia di Ficino nel suo insieme, con i filosofi neoplatonici a lui posteriori, come Giamblico, Sinesio e Proclo; 2) la conciliazione del suo pensiero con alcuni principi della teologia cristiana; 3) il confronto tra l'interpretazione ficiniana di Plotino e le dottrine sull'anima di Aristotele. Corrias concentra l'esame di questi tre aspetti soprattutto nella prima parte del libro, eccezion fatta per il debito nei confronti dei più tardi neoplatonici, che nel contesto della ricca operazione esegetica condotta dal filosofo di Careggi si presenta come un elemento costante.

L'analisi di Corrias procede dalla traduzione delle *Enneadi*, che impegnò intensamente Ficino in seguito alle stampe nel 1484 della sua edizione del Platone latino. Questa nuova impresa si colloca nel grandioso progetto della restituzione della filosofia platonica all'Occidente latino, del quale Ficino aveva ricevuto l'incarico da Cosimo de' Medici negli anni sessanta del Quattrocento. Già nel periodo in cui elaborava la versione latina dei dialoghi platonici, Ficino approfondiva infatti lo studio delle *Enneadi*. Il filosofo era d'altra parte convinto che l'opera di Plotino rappresentasse un brillante e fedele commento dei dialoghi, a suo giudizio in grado di integrarli armoniosamente, aiutando a chiarirne il significato nei punti più oscuri. Un dato cruciale ci conferma questo legame. Anche se la sua familiarità con la filosofia di Plotino risulta ancora precedente, sappiamo che a partire dal 1462 Ficino accompagnava la consultazione dei codici del corpus platonico con la lettura di un testimone, il ms. Parisinus graecus 1816, nel cui testo si conservano le *Enneadi*. Fonte della stessa traduzione latina di Ficino, il manoscritto è un apografo del Laurentianus 87.3, copiato nel 1460 da Joannes Scutariotes su espresso mandato di Cosimo de' Medici, 'secondo padre' di Ficino, in base all'appellativo che lo stesso filosofo gli attribuisce nel proemio del *De vita*. L'intento di Cosimo consisteva probabilmente nel procurarsi un testimone dell'opera a disposizione sua o dello stesso Ficino. L'intensa attività di annotazione del manoscritto da parte di Ficino determinò la stesura di altri tre codici, scritti in latino, nei quali si preserva gran parte delle sua traduzione delle *Enneadi*. Ai fini dello studio dell'opera di Plotino e del corpus platonico Ficino poteva disporre anche di due altri manoscritti, l'Ambrosianus graecus 329 ed il Borgianus graecus 22. Entrambi i testimoni riportano brani della quarta Enneade, nella quale Plotino si propone di analizzare lo status metafisico e cognitivo dell'anima. In particolare *Enneadi* IV.7, commento al *Fedone* che indaga il legame tra l'anima dell'uomo ed il suo corpo, rivela notevoli affinità con i temi principali della *Theologia platonica*, il capolavoro filosofico di Ficino dato alle stampe nel 1482. Sulla base di queste fonti, Corrias evidenzia come Ficino accordi la psicologia e la metafisica plotiniane alla dottrina cristiana. I punti di tangenza tra i dogmi del cristianesimo e la filosofia di Plotino si mostrano molteplici, ma su tutti si impongono l'assoluta trascendenza del divino, propria dell'Uno come del Dio giudeo-cristiano, e la capacità dell'uomo di approssimarsi alla natura divina.

Quest'ultimo tema richiama in realtà un soggetto proprio della speculazione del tardo platonismo, il ricongiungimento dell'anima dell'uomo al divino, di assoluta centralità nella filosofia del neoplatonico Giamblico. Secondo

Giamblico, filosofo posteriore a Plotino, attraverso il ricorso alla teurgia ed ai suoi riti, del tutto assenti nel pensiero plotiniano e decisamente in contrasto con le dottrine sull'anima del maggior filosofo neoplatonico, era possibile ottenere l'ascesa dell'anima e l'interazione con le potenze divine. L'analisi del Plotino ficiniano rivela così per gradi un pensiero debitore delle dottrine dei neoplatonici più tardi, come Giamblico e Proclo, per Ficino fedeli interpreti del pensiero plotiniano, proprio come in base alla stessa prospettiva Plotino si rivela un fedele esegeta dei dialoghi platonici. Ficino, che tradusse il *De Mysteriis Aegyptiorum* di Giamblico dedicandolo nel 1488 a Giovanni De Medici, riprese le concezioni della teurgia soprattutto nel terzo libro del *De vita*. Un altro debito verso gli autori del tardo platonismo consiste nel recupero da parte di Ficino del concetto di ὄχημα, il veicolo semimateriale che avvolge l'anima e consente la sua discesa dal mondo intelligibile al sensibile. Eppure, nel ricorso a questa molteplicità di fonti, perlopiù appartenenti al tardo neoplatonismo – sottolinea Corrias – l'interpretazione estensiva del pensiero plotiniano adottata da Ficino non inficia affatto la qualità della sua traduzione delle *Enneadi*, dove si scorge la perfetta padronanza del greco e l'abile resa delle sfumature lessicali del testo. In questa doppia veste di traduttore scrupoloso, capace di restituire il greco originale in tutta la sua ricchezza semantica, ed interprete assai libero, spesso influenzato da filosofi più tardi, Corrias non intravede un'insanabile contraddizione; piuttosto, nel contrasto tra una traduzione assai fedele ed un commento fondato sulle dottrine dei tardi neoplatonici coglie l'autentico carattere dell'operazione esegetica di Ficino.

Il secondo ed il terzo capitolo del saggio sono invece rivolti al confronto tra il Plotino di Ficino e le dottrine di Aristotele sull'anima. Nella prospettiva di Ficino la filosofia plotiniana si mostrava infatti perfettamente compatibile con la psicologia aristotelica, al punto che ricorrendo ad essa era possibile confutare le due interpretazioni del *De anima* all'epoca di maggior fortuna, risalenti ad Alessandro di Afrodisia e ad Averroè, in modo da difendere l'immortalità individuale dell'anima. Anche se nel commento alle *Enneadi* Ficino menziona raramente Alessandro, i riferimenti polemici ai Peripatetici ed al loro materialismo sono numerosi. Nel commento, per rimarcare l'autonomia ontologica dell'anima, Ficino impiega strategicamente i verbi *adesse* ed *inesse*, equivalenti latini di παρῆναι ed ἐνῆναι, il primo dei quali ricorre sei volte all'inizio di *Enneadi* VI.3.22, nell'intento di rendere l'idea di come l'anima sia presente al corpo senza partecipare della sua natura. Tale separatezza, la quale per Ficino comporta la presenza nel corpo dell'uomo di tutte le facoltà psichiche, implica che l'uomo non possa indentificarsi con la materia e la vita corporea, meri riflessi dell'incessante attività dell'anima. All'interno della sua polemica antiaverroista, che attraversa l'intero commento alle *Enneadi*, Ficino inoltre chiarisce come dopo la morte, invece di limitarsi alla sola facoltà intellettuale, la sopravvivenza dell'anima investa il complesso dell'identità personale, nell'integrità dei suoi vari attributi psichici e stati mentali, ed anche il suo veicolo od ὄχημα, sede

dell'immaginazione e delle memorie, rivelando ancora una volta l'influenza dei neoplatonici più tardi.

Nel quarto capitolo il saggio di Corrias affronta il ruolo dell'immaginazione nel pensiero di Ficino, ancora nel contesto della sua rilettura delle *Enneadi*. L'esame dell'immaginazione mette in evidenza la funzione mediatrice di questa facoltà; *vis connectiva* per eccellenza, l'immaginazione consente all'anima dell'uomo la mediazione con realtà e piani ontologici tra loro differenti, mentre su un piano universale permette all'Anima del Mondo di creare e governare la vita del mondo sensibile. Lo stretto rapporto con la vita sensibile evidenzia il legame dell'immaginazione con la facoltà riproduttiva, e con la discesa dell'anima nel corpo, che Plotino esemplifica nel mito orfico dello *σπαραγμός*, lo smembramento di Dioniso infante ad opera dei Titani. Secondo l'interpretazione di Ficino, Dioniso rappresenta la natura, *vegetalis potentia* dell'Anima del Mondo, le sue membra le ragioni seminali degli enti del mondo sensibile, mentre il laceramento prodotto su di esse dai Titani ne rivela il ruolo di demoni preposti alla generazione, *daemonibus geniturae praefectis*. Lo smembramento sarebbe quindi metafora dei processi generativi e riproduttivi del mondo sublunare. Nel suo recupero, rispetto alla trattazione delle *Enneadi* il tema della incarnazione dell'anima nel corpo sensibile dà luogo tuttavia ad una rilevante differenza; se per Plotino ad essere trascinata nella caduta verso il mondo materiale è infatti la parte mediana dell'anima, per Ficino responsabile di questa discesa è invece l'immaginazione, che trasporta con sé le altre facoltà psichiche.

Il ruolo attivo dei Titani, spiriti della generazione, in un momento centrale della psicogonia neoplatonica e ficiniana come la *chute* dell'anima dal piano celeste al sensibile introduce l'ultimo grande argomento che Corrias esamina nel suo studio, la funzione dei demoni, degli astri e delle forze incorporee nel pensiero dei due filosofi. Facendo sintesi della letteratura più autorevole sull'argomento, ed in particolare dei contributi di Michael Allen, Corrias rimarca come la demonologia di Ficino, ovvero la teoria sugli esseri dalla natura liminale che connettono il piano sensibile all'intelligibile, sia soprattutto tributaria di Proclo e della sua complessa gerarchia di esseri intermedi, dei, angeli, demoni ed eroi. Del tutto differente è la posizione di Plotino a riguardo. Secondo Plotino, la cui filosofia precede l'ingresso della teurgia nel quadro teoretico del neoplatonismo, nello spazio tra il piano fisico e l'intelligibile non vi è necessità di esseri intermedi; gli esseri che popolano il più elevato piano intelligibile vanno invece chiamati dei. Per demone Plotino intende invece la traccia (*ἵχνος*) che ogni anima abbandona al suo ingresso nel mondo materiale (*Enneadi* IV.3), e che la connette al più elevato Nous o Intelletto da cui proviene, in modo simile alla scia di una cometa. Quasi all'opposto, Ficino insiste sulla mediazione e l'intervento dei demoni, i quali si dimostrano capaci di condizionare le vicende umane al pari degli influssi degli astri. Per il filosofo di Careggi l'immaginazione è la facoltà deputata all'interazione con i demoni; ogni categoria di demone agisce poi su una particolare attività dell'anima, rendendo possibili intensi legami con le forze del cosmo, secondo le varie direzioni dell'universale principio

di simpatia che connette tra loro tutti gli enti. Tale concezione dimostra come la teoria di Ficino sia di fatto profondamente influenzata, oltre che dai tardi autori neoplatonici come Giamblico e Proclo, anche dalle dottrine formulate nel *De Radiis* del filosofo e scienziato arabo al-Kindī.

In relazione al problema del determinismo astrale, ovvero alla possibilità che gli influssi celesti governino gli eventi della vita dell'uomo, Ficino recupera invece la digressione di Plotino in *Enneadi* II.3. Nel trattato, Plotino nega che gli astri esercitino un influsso causale nelle vicende umane e nella volontà dell'uomo, dal momento che enti materiali non possono influenzare l'anima, immateriale e a loro superiore per natura. Agiscono però come segni premonitori degli eventi del mondo sensibile, sui quali esercitano nondimeno una loro influenza. Nel suo commento alle *Enneadi* Ficino precisa che, data la loro distanza dal piano sublunare, i corpi celesti possono agire soltanto come *causae remotae*; al contrario di quanto accade nelle sfere celesti, nel mondo sensibile infatti l'uomo e gli altri viventi mutano in modo incessante, ed altre forze ed agenti più prossimi ne regolano lo sviluppo. Se gli astri non possono condizionare la volontà e le scelte razionali dell'uomo, in assenza dell'intervento di cause più prossime secondo Ficino riescono a imprimere il loro influsso sulla sua fisiologia, e sulla sua vita corporea e vegetativa. In questo modo influiscono sul temperamento, ovvero sulle caratteristiche fisiche e fisiologiche dell'individuo, separate dall'anima razionale. Una simile linea di riflessione porta Ficino a negare ogni valore all'astrologia natale o genetliaca, il ramo della conoscenza astrologica – di grande fortuna già in epoca classica – che riconduce la vita ed il carattere dell'individuo alla posizione del cielo occorsa al momento della nascita.

Tuttavia, rispetto a Plotino, nella visione di Marsilio Ficino le influenze ed i moti degli astri godono indubbiamente di un ben diverso rilievo. All'interno del grandioso schema armonico che regola il cosmo, una parte preponderante spetta proprio al moto dei cieli, '*configuratio caeli pars est harmoniae totius*', il quale si mostra governato dalla stessa consonanza che rispecchia le disposizioni dell'anima e del corpo. Sulla base di questo ordine di riflessione, Ficino si distanzia ancora una volta da Plotino, al fine di esaltare la natura dell'uomo, retta dall'armonia celeste. '*totum in nobis est coelum*', scrive Ficino in una lettera a Lorenzo di Pierfrancesco de' Medici, compendiando una prospettiva che nuovamente lo avvicina alle dottrine dei neoplatonici più tardi ed alle loro pratiche teurgiche, come pure alla magia astrale del tardo medioevo. In questo senso, lo stesso che emerge nell'uso dei talismani astrologici che Ficino prescrive nel celebre terzo libro del *De vita*, il *De vita coelitus comparanda*, si evidenzia un interesse – lungamente esaminato negli studi – verso le influenze degli astri decisamente non secondario, ed intimamente legato al Ficino *medicus animae*. Il Plotino di Ficino si ancora dunque alla ricerca di congiunzioni armoniche, prodotte tra i diversi piani del cosmo, le varie funzioni dell'anima ed il temperamento dell'uomo. Così, in modo innovativo, l'indagine di Corrias si conclude instaurando un fruttuoso e necessario legame tra l'esegesi delle *Enneadi* e le linee principali del pensiero ficiniano.

Il saggio di Corrias si distingue inoltre per chiarezza e profondità di analisi, grazie al sapiente uso dei contributi più solidi e recenti dedicati al pensiero ficiniano ed alle sue connessioni con i trattati delle *Enneadi*, come gli studi di Stephen Gersh e Denis Robichaud. Attraverso il prisma dell'esegesi ficiniana infatti Corrias rivela la ricchezza del platonismo rinascimentale, che nelle pagine del commento alle *Enneadi* riscopre e vincola a sé in una sintesi mirabile le opere di Platone, il pensiero di Plotino e la letteratura filosofica dei neoplatonici più tardi.

Recensione

C. Eire, *The Life of Saint Teresa of Avila. A Biography*

Princeton University Press 2019

Federica Fiorini

Canonizzata nel 1622 e proclamata dottore della Chiesa insieme a Caterina da Siena il 27 settembre 1970, santa Teresa d'Avila rappresenta senza dubbio una delle massime personalità della spiritualità e della mistica occidentale. Papa Paolo VI le conferì il titolo di *doctor orationis*, un'onorificenza ancor più significativa se si pensa come la preghiera, in particolar modo quella mentale, abbia indotto i suoi stessi confessori e in seguito l'Inquisizione a sospettarla di eterodossia. A tali dubbi Teresa fu chiamata a rispondere in uno scritto autobiografico: *El libro de la Vida* in cui lasciò testimonianza della sua vita e delle sue esperienze con il divino. La *Vida* è oggetto dello studio di Carlos Eire, professore di Storia e Studi religiosi presso l'Università di Yale; il testo, *The Life of Saint Teresa of Avila. A Biography*, uscito per i tipi di Princeton University Press nel 2019, va ad arricchire la serie "Lives of Great Religious Books" dedicata alle storie complesse e affascinanti di importanti testi religiosi di tutto il mondo. Il libro è una storia della redazione e della fortuna attraverso i secoli – dall'epoca barocca fino al XXI secolo – del testo di santa Teresa, una delle più significative testimonianze dell'incontro tra un essere umano e il Dio dei cristiani. L'opera di Eire, pertanto, si colloca al centro di due floridi filoni di studi storici e antropologici: il primo indaga il fondamentale tema della scrittura religiosa femminile in epoca medievale e moderna; il secondo, invece, studia la storia del libro e la sua ricezione adottando prospettive pluridisciplinari.

La complessità dello scritto di santa Teresa viene rimarcata dall'autore sin dalle prime pagine della *Prefazione*: la *Vida* è molto più di una semplice autobiografia, poiché "the book is as much about God and about human potential as about the author herself, though the narrative is squarely focused on her own experiences" (p.xiii). La narrazione, infatti, risulta capace di muoversi su molteplici livelli di significato e attraversare confini quasi inesplorati, come

quello esistente tra pubblico e privato, mistica e razionalità, ricerca, esplosione e controllo dell'individualità. Proprio il carattere introspettivo differenzia notevolmente la *Vida* da quelle dei suoi modelli: santa Brigida, Caterina da Siena e Angela da Foligno. Ancora alla metà del XVI secolo, il genere autobiografico non era stato codificato, e l'opera della santa spagnola andò a costituire una tappa fondamentale in questo processo, termine di paragone con il quale le autrici successive furono inevitabilmente chiamate a confrontarsi.

The Life of Saint Teresa of Avila. A Biography si articola in sette capitoli caratterizzati da uno stile espositivo chiaro ed incisivo, che si propone di avvicinare alla materia trattata anche i lettori meno esperti, senza tuttavia rendere banale la riflessione proposta. Il primo capitolo offre una ricostruzione della traiettoria biografica di Teresa de Ahumada y Cepeda, che nacque nella castigliana città di Avila, situata a nord-est di Madrid, il 28 marzo 1515, in una famiglia appartenente alla nobiltà minore. Fondamentale appare il tema delle origini, marchiate da un segreto, che, celato fino agli Quaranta del secolo scorso, ha gettato nuova luce sulla suora carmelitana: la mistica di Avila, a lungo protettrice della *raza* spagnola, possedeva ascendenze ebraiche. Eire illustra la scoperta realizzata dal letterato spagnolo Narciso Alonso Cortés, il quale, durante alcune ricerche condotte negli archivi di Valladolid, trovò il *Pleito de los Cepeda*, una causa che vedeva coinvolti il padre e gli zii di Teresa e comprovava il sangue ebraico di Juan Sánchez de Toledo, nonno della santa castigliana. L'uomo, figlio di un ebreo convertito, nel 1485 – durante un periodo di grazia – decise di confessare di essere un giudaizzante, e per ottenere il perdono fu costretto a sfilare per le strade della città con il *sambenito*. Successivamente il mercante decise di lasciare la città e recarsi ad Avila, non prima però di avere ufficialmente ottenuto lo *status* di *hildago*. Gli studiosi non hanno una posizione univoca circa l'influenza che l'ebraismo ebbe su Teresa: se Américo Castro evidenziò come la capacità analitica e introspettiva della monaca riconducesse alle origini ebraiche, Rosa María Albárus e Ricardo García Cárcel, per esempio, negano qualsiasi legame con l'ebraismo adducendo come motivazione l'appartenenza di Teresa alla terza generazione successiva a quella conversione. Eire non affronta in maniera esplicita il tema in questione, che forse avrebbe meritato un maggior approfondimento, ma sembra ammettere che la mistica di Avila fosse a conoscenza del suo lignaggio e che questa consapevolezza abbia guidato la sua vita e la sua opera.

Successivamente, lo storico ripercorre le tappe fondamentali della vita di Teresa, dall'infanzia fino alla malattia che quasi ne causò la morte, per arrivare allo smarrimento e alla conversione. Il capitolo prosegue con un *focus* sull'opera di riforma dell'Ordine delle carmelitane e termina con il racconto del decesso di Teresa de Jesús, avvenuto il 4 ottobre 1582 ad Alba de Tormes, e del destino delle sue reliquie. Il *fil rouge* scelto, capace di fornire un carattere originale alla narrazione, è quello dei libri che ebbero grande impatto sulla spiritualità e la scrittura di Teresa; tra i più significativi si annoverano i pericolosi romanzi cavallereschi, le *Confessioni di sant'Agostino* e il *Tercer Abecedario espiritual* di Francisco de Osuna, unitamente al libro vivo che le donò Cristo.

Il secondo capitolo si propone di rispondere in maniera esaustiva a tre fondamentali quesiti: come, quando e perché la suora carmelitana decise di intraprendere la stesura della sua *Vida*. Alla base dell'analisi proposta dal professor Eire vi è la convinzione che per comprendere a pieno le molteplici questioni trattate nel testo, non ultime le dissertazioni mistiche e teologiche, sia necessario adottare come chiave di lettura il carattere coercitivo dell'opera. Afferma, infatti, che la monaca di Avila fu esortata dai suoi confessori a scrivere un testo fondamentalmente apologetico, volto a testimoniare la sua ortodossia alla dottrina della Chiesa cattolica e l'origine divina della sua esperienza mistica. Il testo fu elaborato e più volte rimaneggiato in un arco cronologico che va dal 1554 al 1565; delle diverse versioni che videro la luce ne è sopravvissuta una sola, quella finale, composta tra il 1564 e la fine del 1565 e poi passata al vaglio dell'Inquisizione. Gli studiosi, come rimarca lo storico, sono concordi nell'affermare che la redazione definitiva della *Vida* sia stata scritta su commissione di padre García de Toledo, che Teresa apostrofa con *Vuestra Merced*; il testo, quindi, rappresenta un atto d'obbedienza che lo colloca contemporaneamente all'interno del genere letterario della confessione e dell'autobiografia. Il consenso dei confessori rappresenta dunque il fondamento dell'intera narrazione: se da un lato pone un freno alla scrittura impetuosa e introspettiva di Teresa, dall'altro le conferisce legittimità e autenticità. Tra le diverse strategie narrative messe in campo dall'autrice per potersi esprimere a pieno, Eire pone giustamente l'accento sulla retorica della femminilità debole e dell'obbedienza, che le consentirono di affermare la subordinazione ai suoi superiori e sostenere parimenti la preminenza della sua esperienza mistica: «Teresa says in no uncertain terms that she knews she was right and her confessors were wrong» (p. 41).

Il terzo capitolo è dedicato all'analisi contenutistica dello scritto teresiano e volge particolare attenzione alle argomentazioni mistiche e spirituali. *El Libro de la Vida* è composto da quaranta capitoli, tra i quali si possono individuare quattro diverse sezioni tematiche. Il primo nucleo, che comprende i capitoli da 1-10, è sostanzialmente narrativo e introduttivo, poiché Teresa racconta i suoi primi quarant'anni di vita; la seconda sezione, invece, comprende i capitoli 11-22, nei quali vengono descritti i diversi gradi dell'orazione mentale, e fungono da chiave interpretativa per comprendere la teologia mistica delle pagine successive. I capitoli 23-31 narrano le grandi esperienze degli anni posteriori alla conversione e la riforma del Carmelo; infine, la quarta e ultima sezione comprende i capitoli da 32 a 40 che si concentrano sulle prime fondazioni teresiane e sulle ultime grazie ricevute da Teresa. Come già accennato, in questa sezione Eire analizza i capitoli centrali della *Vida*, cercando di approfondire alcuni temi cardini del misticismo della monaca carmelitana, che ebbe origine in un momento di grande fermento spirituale. Tra XV e XVI secolo, infatti, la Spagna fu attraversata da venti di riforma, tensioni e inquietudini dai tratti eterodossi. Tali dottrine, seppur attraverso diverse modalità, auspicavano un cristianesimo più personale e

meno formalista, incentrato sul dialogo diretto con Dio. L'umanesimo cristiano di matrice erasmiana contribuì in maniera determinante ad aprire questa nuova stagione, che tuttavia trovò all'interno dell'Ordine francescano il suo principale centro propulsore. Tra le mura dei conventi francescani si sviluppò il movimento dei *recogidos*, i quali improntarono la loro vita alla preghiera e all'ascesi ed ebbero come figura di riferimento Francisco de Osuna. Egli, infatti, codificò la dottrina del *recogimiento* una particolare forma di meditazione che constava in una preghiera mentale avente lo scopo di raccogliere l'anima e contemplare il divino dentro se stessi. Gli *alumbrados*, al contrario, erano religiosi e laici, molti dei quali appartenenti al gruppo sociale dei judeoconverti, i quali si fecero interpreti di una peculiare pratica contemplativa che prevedeva anch'essa l'orazione mentale, ma culminava con il *dejamiento*, l'abbandono di sé al volere di Dio. La religiosità *alumbrada* fu considerata eterodossa e ferocemente perseguita dall'Inquisizione per le conseguenze che essa poteva avere nella vita quotidiana a fronte delle possibili interpretazioni ambigue di tematiche come il libero arbitrio e il valore delle opere. Come rilevato chiaramente da Eire, Teresa del Jesús, che fu fortemente influenzata dall'opera di Osuna, riteneva che l'orazione mentale consentisse di superare la prima frontiera tra mondo terreno e spirituale, poiché l'essere umano aveva l'occasione di dialogare con il dio amico. Ciò che invece separava nettamente la suora carmelitana dagli *alumbrados* era il concetto di *dejamiento*, che non aveva alcun ruolo nella mistica che ella aveva elaborato. Al contrario, intrinsecamente connesso al concetto di preghiera mentale vi era quello di *recogimiento*, nell'accezione di movimento del sé dalla periferia al suo centro, dove si ricongiunge con l'anima. Esso appartiene al primo dei quattro stadi della preghiera, che culminano con il matrimonio spirituale con Dio, momento in cui la volontà umana si unisce a quella divina, rimanendo però ineffabilmente divise l'una dell'altra. Durante l'estasi, l'anima raggiunge una particolare pienezza che richiama l'accezione paolina: Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me (Gal. 2.20). Infine, lo studioso illustra altri fenomeni mistici e volge particolare attenzione alle visioni: quelle angeliche – l'episodio più noto è quello della transverberazione – ma anche infernali e demoniache, caratterizzate da tormenti interiori unitamente alla consapevolezza che la vicinanza con Dio avrebbe permesso di superarli.

Focus del quarto capitolo è la fortuna che la *Vida* ebbe tra Seicento e Ottocento, a partire dagli anni immediatamente successivi alla morte di Teresa de Jesús, quando il testo – nonostante alcune significative opposizioni – giocò un ruolo fondamentale nel processo di beatificazione e successiva canonizzazione della mistica di Avila. La ricostruzione offerta da Eire prende avvio dalla prima edizione del testo, che fu curata dal teologo agostiniano Luis de León, e vide la luce nel 1588; tre anni dopo, il 15 ottobre 1591, fu aperta la causa di beatificazione dal vescovo Jerónimo Manrique, che va inserita nel solco della grande offensiva protestante europea, quando si rese necessaria la promozione di Teresa a baluardo difensivo della cattolicità e della monarchia spagnola. Tuttavia, alcuni *doctores* continuavano a ritenere eterodossa la dottrina dell'orazione mentale e

presentarono delle accuse formali al Tribunale dell'Inquisizione. Il domenicano Alonso de la Fuente, che per anni aveva ricoperto il ruolo di *calificador* contro gli *alumbrados* riteneva l'ispirazione di Teresa fosse di origine demoniaca. Alla morte dell'accusatore però, le istanze presso il Sant'Uffizio caddero e si moltiplicarono le apologie in difesa della santità della suora di Avila; solo l'ordine domenicano continuò a nutrire dubbi sulla figura e l'opera della mistica: l'ultima denuncia, infatti, fu presentata da Francisco de Pisa che considerava la suora solo: *an uneducated woman*. Le accuse, però, rimasero inascoltate e Teresa de Jesús fu beatificata nel 1614, un annuncio che provocò un'ondata di giubilo in tutta la Spagna: per giorni furono celebrate feste, processioni e rappresentazioni e a questo clima di fervore parteciparono anche illustri personalità del calibro di Miguel de Cervantes e Felix Lope de Vega. La canonizzazione nel 1622, assumendo ben presto i tratti di "avatar" (p. 110) dell'*españolidad*, tanto che Filippo IV proclamò Teresa patrona della Spagna, insieme a San Giacomo Matamoros, onore che conservò solo fino al 1630 a causa dell'opposizione del Capitolo di Santiago di Compostela e di alcuni membri del clero.

Le traduzioni della *Vida* si moltiplicarono e diffusero in tutta Europa, dalla penisola italiana fino all'Inghilterra, con un grande impatto sulla spiritualità e la cultura cattolica, ma fu in Francia che il testo il maggior successo. In tale prospettiva appare rilevante la sezione che Eire dedica ai riflessi che la *Vida*, e più in generale la mistica teresiana, ebbe sulla Scuola di Spiritualità francese, di cui si considera il fondatore Pierre de Bérulle – padre degli Oratoriani – e a cui appartennero anche Francesco di Sales e Vincenzo de Paoli.

Nel quinto capitolo Eire offre una panoramica delle rappresentazioni che alcuni episodi del percorso biografico e mistico della santa carmelitana raccontati nella *Vida* ebbero in pittura e scultura. L'autore, infatti, afferma che non sia affatto un caso che il testo abbia assunto molto presto una dimensione visiva, ispirando i maggiori artisti dell'Età della Riforma cattolica e del Barocco; Teresa infatti: «had a pictorial imaginatio, that is, a penchant for visual methaphors and figures of speech that relied on vivid imagery» (p. 133). La prima immagine di Teresa del Gesù fu realizzata dal frate carmelitano scalzo fray de La Miseria, per il quale ella posò nel 1576 quando aveva sessant'anni. Il ritratto rappresentava Teresa a mani giunte, nell'atto di pregare e fu commissionata per apparire nelle prime edizioni a stampa dei suoi scritti. Nel giro di poco tempo, però, le immagini presenti all'interno delle singole edizioni divennero insufficienti. Così, nel 1614 venne pubblicato il primo testo agiografico per immagini, che insieme ad una lunga serie di libri *pauperum* e incisioni stampate aveva l'obiettivo di veicolare il culto e l'imitazione di santa Teresa. Alcune vicende riportate nella *Vida* divennero oggetti di venerazione e simboli di cattolicità – incarnando a pieno i dettami del Concilio di Trento e valicando i confini dell'Ordine carmelitano. Tra queste, l'immagine più significativa e riprodotta fu senza dubbio quella della transverberazione o ferita d'amore, che venne magnificata da Gian Lorenzo Bernini. L'opera, commissionata all'artista dal cardinale Federico Cornaro, si trova all'interno della cappella funebre situata nella chiesa carmelitana di santa

Maria della Vittoria a Roma. Il gruppo scultoreo è stato oggetto delle più diverse interpretazioni, come quella di Jacques Lacan, che innalzò la santa spagnola, nelle sembianze che le conferì Bernini, a paradigma del piacere femminile.

Nel sesto e nel settimo capitolo Eire ripercorre la ricezione che la traiettoria biografica di santa Teresa e la *Vida* ebbero tra Settecento e Novecento in diversi campi delle scienze sociali, rilevando una fortuna discontinua e dicotomiche interpretazioni: Teresa isterica, fascista, femminista, addirittura icona queer. Particolarmente significativo appare il paragrafo dedicato alla lettura politica che l'epoca fascista e il Generalissimo Francisco Franco diedero all'opera e alla biografia della mistica. Le celebrazioni che accompagnarono il terzo centenario della morte, nel 1882, segnarono infatti un rinnovato interesse nei confronti della santa di Avila, e l'inizio dell'appropriazione moderna della sua immagine e della sua vita innalzato a paradigmi dell'identità spagnola. Negli anni Trenta del Novecento, il culto di Teresa come simbolo del nazionalismo continuò a farsi largo nel paese e allo scoppio della guerra civile, nel 1936, la mistica di Avila divenne emblema del nazional – cattolicesimo e protettrice della *raza*. Francisco Franco, plasmò una Teresa fascista, attraverso la quale promosse un movimento di ricattolicizzazione della donna spagnola, a cui partecipò attivamente Pilar Primo de Rivera.

The Life of Saint Teresa of Avila. A Biography offre la possibilità di studiare santa Teresa d'Avila adottando come punto di partenza la sua autobiografia, o meglio confessione, per arrivare a osservare i diversi abiti che inquisitori, religiosi, artisti e studiosi di ogni campo del sapere cucirono attorno alla sua figura. Donna complessa, affascinante e mai scontata ha attraversato la Storia superando confini e aprendo importanti opportunità di riflessione. Tuttavia, il grande merito del testo di Carlos Eire è quello di restituire la suora carmelitana alla sua dimensione forse più autentica: quella di mistica. Teresa fu una mistica e una suora e la *Vida* un libro che, come pochi altri, è riuscito a difendere il potere dell'amore sul male e sulle nostre peggiori mancanze.

Recensione

G. Frilli, M. Lodone (a cura di), *La profezia nel pensiero del Rinascimento e della prima età moderna*

Edizioni ETS 2022

Alberto Fabris

Problema già molto dibattuto dalla storiografia, la profezia agli albori dell'età moderna è stata negli ultimi anni oggetto di ampi ed approfonditi studi (solo a titolo di esempio si vedano i tre volumi di L. Laboire e A. Hessayon, *Early Modern Prophecies in Transnational, National and Regional Contexts*, Brill 2021). La recente raccolta di saggi curata da G. Frilli e M. Lodone si inserisce quindi nel quadro di un dibattito molto vivace, e lo fa da una prospettiva fortemente innovativa ed interessante non solo per la storiografia filosofica ma anche per la storia intellettuale e la storia del pensiero politico della prima modernità.

Come i curatori mettono subito in evidenza, «il termine [profezia] copre uno spettro di significati talmente ampio da rendere probabilmente impossibile una definizione semplice e univoca» (p. 5). Di fronte all'impossibilità di una sintesi esaustiva, sistematica o con pretese di canonicità, gli autori propongono invece una serie di 'carotaggi' finalizzati a mostrare la critica (al contempo epistemologica e teologico-politica) operata rispettivamente da Pomponazzi, Machiavelli, Campanella, Hobbes, Spinoza, Bayle e Vico. Il risultato è uno sguardo sulla profezia – come linguaggio, strumento di conoscenza e azione sul mondo – che mobilita il concetto studiato come prisma (dinamico, mutevole, polisemantico) sui differenti contesti presi in esame. Non quindi una «disincarnata» storia delle idee (p. 6) che si limiti a tracciare le differenti accezioni del termine nei vari contesti da esso attraversati, insensibile agli iati e alle cesure messi in rilievo dalla tradizione della storia concettuale. Al contrario, indagando la critica del fenomeno profetico operata dagli autori presi in esame, i vari saggi invitano il lettore da un lato, a cogliere la sostanziale equivocità e polisemia del termine; dall'altro, a soffermarsi sull'intrinseco carattere pratico e performativo del discorso profetico come punto di osservazione privilegiato sul contesto che esso

intende rischiarare e su cui intende agire. In questo modo, proprio sottolineando la forza centripeta e disgregante di contraddizioni, sovrapposizioni e spostamenti semantici – che sembrano ogni volta allontanare la possibilità di giungere ad una designazione se non unitaria, almeno coerente della profezia – il testo curato da Frilli e Lodone si rivela capace di ricostruire la natura di un fenomeno costitutivamente scisso tra una polarità pratica, politica e operativa, ed una non meno performativa vocazione critica (come appare emblematicamente nel caso di Machiavelli o Spinoza). Definire, demistificare e delimitare l'ambito e la portata del discorso profetico è infatti un atto dotato di non minore efficacia pratica delle profezie incendiarie proclamate da Jan Bockelson a Münster, la Nuova Sion degli anabattisti. Le varie oscillazioni tra le polarità interne al discorso profetico e il difficile punto di equilibrio tra i fermenti sociali incarnati dal fervore di vaticini di rinnovamento e visioni apocalittiche e le spinte razionalistiche espresse dalla critica a questi ultimi offrono allora una possibile mappa con cui orientarsi nel quadro di un fenomeno tanto complesso. Una mappa destinata a mostrare una topografia a tratti sorprendente e imprevedibile se è vero, come sottolinea il saggio introduttivo che «nel tardo medioevo, di norma, si riscontra infatti un profondo dissidio tra le profezie che animavano il dibattito politico ed ecclesiologico e la riflessione teorica sulla profezia (si pensi alla sostanziale indifferenza della speculazione scolastica del XIII secolo nei confronti delle visioni profetiche coeve, con la sola eccezione, seppur notevole, del francescano Pietro Giovanni Olivi e forse di pochi altri)» (p. 6).

L'asse temporale coperto dai saggi va dal tardo Quattrocento fino alla metà del Settecento. Tuttavia, proprio la scelta del tema affrontato e l'attenzione riposta dai vari autori alle mutue implicazioni tra storia intellettuale e storia sociale e politica, permettono al volume di proporre una narrazione tutt'altro che lineare o teleologicamente orientata: dal medioevo superstizioso al Settecento illuminista. Al contrario – solo per citare gli studi che si situano cronologicamente agli estremi del percorso proposto – Perrone Compagni e Lodone sottolineano rispettivamente come il razionalismo di Pomponazzi e le caustiche osservazioni di Machiavelli sul profetismo politico a lui coevo affondassero le radici su idee e sentimenti che andavano maturando dal secolo precedente mentre Paoletti coglie proprio nella concezione vichiana del rapporto tra profezia e divinazione uno degli elementi di 'anacronismo' tra il pensiero di Vico e quello del suo tempo. Protesa tra un passato continuamente riattualizzato e la dimensione futuribile del tempo da conquistare, la profezia, nel suo essere costitutivamente *between past and future*, permette a colui che la mobilita di imprimere una torsione particolare al corso degli eventi ed obbliga l'esegeta ad interrogarsi sul rapporto che uno specifico contesto politico intrattiene con la propria temporalità. *La profezia nel pensiero del Rinascimento e della prima età moderna* offre quindi una risorsa significativa non solo per lo studio di un fenomeno centrale nel pensiero e nel discorso politico di secoli XV-XVIII, ma anche per la metodologia storiografica a cui esso invita.

Oltre che interfacciarsi con un autore ed un contesto preciso, ciascuno dei sette saggi che compongono il volume mobilita una concettualità specifica ed applica strumenti d'indagine anche inediti allo studio del discorso profetico: al di là della storiografia filosofica, anche storia concettuale, teoria degli atti linguistici, antropologia interpretativa, teoria delle strutture sociali etc. Senza poter entrare dettagliatamente nel merito delle singole trattazioni, sarà utile presentare al lettore una breve profilo dell'opera segnalando alcuni degli spunti presentati di volta in volta nei contributi. Nel saggio che apre il volume, Vittoria Perrone Compagni mette a fuoco il progressivo affinamento della nozione di profezia operato nell'arco di un decennio da Pietro Pomponazzi (1462-1525), dai corsi sul XII libro della *Metafisica* (1511) e sul II libro della *Fisica* (1513-14) al *De incantationibus* (1520). Perrone Compagni dedica grande attenzione alle fonti classiche, scolastiche ed arabe percorse dal filosofo nella sua esplorazione delle cause e dei meccanismi operanti nelle diverse manifestazioni profetiche, orientando Pomponazzi «su una interpretazione rigorosamente naturalistica della precognizione» (p. 23). Nell'ultima parte dello studio, l'autrice si sofferma sulla circoscrizione della funzione profetica condotta nel *De incantationibus* dove, in luogo dell'accesso immediato a verità di natura speculativa, Pomponazzi identifica il profeta col *legifer*, «riflesso di una provvidenza che si esplica variamente per favorire la sopravvivenza e il benessere del genere umano» (p. 29). Il contributo di Michele Lodone discute la disamina del profetismo politico attivo nella Firenze di fine Quattrocento (in particolare Savonarola, e il carattere autoavverantesi delle sue premonizioni) attraverso alcune lettere e scritti politici di Machiavelli (soprattutto *Discorsi*, *Arte della guerra* e *Istorie fiorentine*). L'autore intende innanzitutto «mostrare che per Machiavelli la profezia è un'arte politica *performativa*, in cui l'azione del profeta coincide con la sua parola, nel senso che la parola realizza l'atto stesso che enuncia» (p. 33). Conseguenza diretta dell'attitudine machiavelliana, è il fatto che il discorso profetico venga valutato non più in termini di vero/falso quanto piuttosto a partire dalla sua capacità (o meno) di generare effetti tangibili su un dato contesto. Interrogando la profezia come «forma di comunicazione politica» (p. 40), Lodone ci invita quindi a problematizzare il ruolo dell'arte (in particolare dell'arte performativa) come strumento ermeneutico per affrontare gli scritti del Segretario. Attraverso un'attenta analisi di diversi luoghi della *Monarchia di Spagna*, Andrea Suggi problematizza l'iscrizione del linguaggio profetico nell'alveo della ragione naturale da parte di Tommaso Campanella. Il saggio mostra come «a giudizio dello Stilese quanto rivelato non può che essere in accordo con ciò che la 'ragione naturale' permette agli uomini di conoscere», riservando così alla profezia la duplice funzione di «interpretare il proprio tempo» e indicare «quale direzione debba prendere l'azione politica affinché risulti corrispondente al piano divino della storia» (p. 56). Prendendo le mosse dal progetto hobbesiano di «critica *morale e politica* del profetismo come causa scatenante della sedizione», Guido Frilli propone un'articolata mappatura dei molteplici livelli di lettura che si intrecciano nel *Leviathan* «che ospita anche una critica *epistemologica* della conoscenza profetica,

oltre che una lettura complessiva della Scrittura come storia del regno profetico di Dio» (p. 75). Data la strettissima correlazione di profezia e sedizione (di cui Hobbes era stato testimone in prima persona), il filosofo inglese sembra quindi affidare «la tenuta del patto politico [...] all'attribuzione dell'autorità politica legittima *al solo sovrano civile*» (p. 76) derivandola esplicitamente dall'esegesi biblica. Mettendo a nudo la «peculiare struttura a scatole cinesi del capolavoro politico hobbesiano» Frilli dimostra però che «mentre a un primo livello [Hobbes] sembra criticare il profetismo sedizioso appoggiandosi all'autentico profetismo biblico, riconquistato a partire da un'interpretazione della Scrittura come ammaestramento all'ubbidienza civile, a un livello più profondo [egli] mette in questione *la possibilità della profezia in quanto tale*, e intende porre le basi per una religione politica libera da ogni rivelazione profetica» (p. 77). Nella premessa metodologica che apre la sua trattazione, Giacomo Petrarca avverte che un'opera complessa come il *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza imponga all'esegeta «di chiedersi, ben prima di *cosa* leggere nel testo, *come* leggerlo» (p. 96). Studiare «quell'enorme mappatura del sapere teologico-politico quale è il TTP» (p. 100) significa infatti addentrarsi nelle complesse strategie elusive di una parola si prefigge di ridefinire l'ambiguo rapporto tra verbo divino e sapere umano, fede, verità ed autorità decostruendo nel profondo tali polarità. Concentrandosi proprio sui primi due capitoli del *Trattato (De Prophetia, De Prophetis)*, Petrarca mostra come «Spinoza decostruisce la pretesa insita nel potere profetico di far sì che colui che dispensa la parola sia a origine della *probanza* di quella stessa parola» mostrando come invece «il profeta “fond[i] la propria teologia politica su una parola che *non* gli appartiene, perché proprio la provenienza divina di quella parola segna la sua *inservibilità*. E qui la falsificazione della parola non sta nel fatto che essa ponga in essere un orizzonte *teologico-politico* ma nel fatto che essa celi l'*infondatezza* di quell'orizzonte» (p. 117). Il contributo di Stefano Brogi ricostruisce l'evoluzione del rapporto personale ed intellettuale tra Pierre Bayle e Pierre Jurieu, influente esponente calvinista esule in Olanda, sullo sfondo della politica europea di fine '600. L'autore mostra come l'esplicito antiprofetismo espresso da Bayle in più occasioni (*Lettres sur les comètes, Pensées diverses*) non avesse ostacolato il sodalizio tra i due. Almeno fino agli anni '80 quando, col riaccendersi della repressione antiprotestante in Francia ed in un quadro politico internazionale molto critico, Jurieu enfatizzerà la carica eversiva del profetismo calvinista. Soffermandosi sull'ultima stagione intellettuale di Bayle, Brogi mostra come, in accesa polemica contro le posizioni di Jurieu, egli finirà con l'accentuare la cesura tra oggettività e universalità della legge morale e la fede cristiana denunciando le ricadute, a ben vedere peggiori dell'ateismo, di quest'ultima. Se molte delle trattazioni ritracciano il legame tra la prima modernità ed i secoli precedenti, il capitolo dedicato da Giovanni Paoletti a Giambattista Vico esce cronologicamente da questa partizione cronologica. Tuttavia, come l'autore mostra diffusamente, le ragioni di questo sconfinamento risiedono proprio nel carattere specifico del pensatore napoletano, in cui sembrano cogliersi gli ultimi sviluppi dell'elaborazione filosofica elaborata tra

Rinascimento e prima modernità. Attraverso una disamina incentrata sul nesso profezia/divinazione nelle due edizioni rivedute della *Scienza Nuova* (la prima del 1730 e la seconda, postuma, del 1744) Paoletti problematizza le diverse temporalità (sia sul piano provvidenziale che storico-politico) che Vico associa al mondo pagano ed ebraico. L'uno proteso verso le possibilità d'azione aperte dalla precognizione del futuro, l'altro chiuso nel tempo predeterminato dal gesto creatore di Dio. Reazione al riduzionismo razionalista riscontrabile nello sguardo di Machiavelli, Hobbes o Spinoza al fenomeno profetico, Vico non sembra ascrivibile nemmeno nell'apologetica a lui coeva (Jean-François Baltus) né tantomeno nelle posizioni espresse a proposito del fenomeno profetico dal caustico articolo redatto da Voltaire per il suo *Dizionario filosofico*.

Testo molto erudito e ricco di spunti per gli studiosi del Rinascimento e della prima età moderna, l'opera qui recensita si rivelerà altresì interessante per lo storico della politica e dell'economia «se è vero – come osservano i curatori nell'introduzione – che nel sistema capitalista in cui viviamo svolgono un ruolo centrale i concetti di incertezza, predizione e 'aspettativa immaginaria' (*fictional expectation*)» (p. 5).

Recensione

L'inquietante arte di percepire distanze

Nota su S. Vizzardelli, *Teleplastia. Saggio sulla psiche interrotta*

Orthotes 2021

Viviana Faschi

Che cosa succede nello studio di uno psicoanalista? Cosa significa pensare? Cosa fa la filosofia? Domande nei confronti delle quali si sono indubbiamente dette e scritte molte cose, forse mai dal punto di vista della loro declinazione *materica*, la quale potrebbe rivelarsi densa di sorprese. Che cosa accadrebbe se si estromettesse l'intimità dalla relazione analitica, se si sradicasse il *continuum* tra l'atto del pensiero e il suo prodotto, se si smettesse di guardare alla filosofia come ad una sottile ricerca genealogica intessuta di fili di causalità? *Teleplastia*, ultimo lavoro di Silvia Vizzardelli (Orthotes, 2021), prova a rispondere a tutte queste domande mettendo in scena un teatro teoretico il cui attore principale è il prefisso *tele-*: distanza. Prefisso tanto caro al mondo *psi*: da *telepatia* (letteralmente sentire a distanza, ma declinato poi in pensare a distanza), a *telecinesi* (muovere a distanza), fino appunto al *teleplastia* che dà il titolo al volume (termine coniato dal medico e psichiatra forense Albert von Schrenck-Notzing) e che indica propriamente l'attività del "plasmare forme a distanza"; quanto alleato di quello tecnologico: dal *telescopio* alla *televisione*, entrambi strumenti aventi a che fare con l'azione del vedere, dell'indagare, dello scrutare a distanza (oppure, come ricorda l'autrice evocando una scena infantile, "vedersi comparire in soggiorno esseri indesiderati attraverso uno schermo").

Questo "apparentemente inoffensivo" (p. 6) prefisso *tele* non parla solo di distanze e lontananze, ma anche, paradossalmente, di vicinanze: sì, vicinanze, a patto che si metta da parte ogni auspicato sistema di ponti, connessioni, causazioni, e si lasci vedere solo il balzo, l'intervallo, lo stacco.

Proviamo a spiegare meglio: quello che Silvia Vizzardelli vuole mettere in luce, forzando non poco le maglie del pensiero causale, è l'assoluta (assoluto in senso letterale, ovvero *sciolto -da vincoli-* come recita l'etimologia latina *ab-*

solutus) orizzontalità del pensiero. Non vi è un punto aureo di sensorialità dal quale si proiettano, si dipanano, innervati dalla medesima linfa, i pensieri; vi è piuttosto un “balzo di sistema” (p. 12) che fa agire la parte materica e sensoriale *contemporaneamente e parallelamente* alla parte (solo apparentemente) immateriale e mentale. Il fatto che questa dinamica si compia contemporaneamente e parallelamente implica da un lato l’abbandono di qualsiasi appiglio a processi causativi (se le due *scritture* si tracciano in contemporanea, l’una non potrà essere causa dell’altra), dall’altro spinge il discorso verso una vera e propria formazione plastica a distanza, ecco perché l’esempio fisico che fa da perno al volume è l’*entanglement* quantistico, quel fenomeno ancora misterioso della fisica per il quale due particelle anche estremamente distanti tra loro risultano in qualche modo collegate, ovvero qualsiasi cosa accade alla prima causa cambiamenti *immediati* sulla seconda, o ancora, se si agisce sulla prima particella, la seconda, ovunque si trovi nell’universo, reagirà anch’essa *istantaneamente*. Si sono occupati di *entanglement* i più acuti fisici del Novecento: da David Bohm a John Stewart Bell, ma anche e soprattutto Albert Einstein che per il fenomeno coniò l’espressione *Spooky action at a distance* (spettrale-inquietante-sinistra azione a distanza).

Perché ci è sembrato importante sottolineare l’immediatezza e l’istantaneità di queste coppie di azioni? Sicuramente perché la contemporaneità stravolge ogni tentativo di portare il discorso entro le maglie di una qualsiasi connessione causale: non vi è alcun *continuum* all’interno del quale un evento accade prima e un altro dopo così da inferire che l’uno sia la causa dell’altro. Del resto, nemmeno la successione sarebbe in grado di spiegare realmente la connessione tra due avvenimenti (Nietzsche *docet*).

La portata “sconcertata” di questo libro (per usare una parola cara all’autrice) è quella di trasportare la dinamica dell’*entanglement* quantistico entro gli ambiti speculativi del pensiero: dalla pratica filosofica all’avventura del setting analitico, il quale più di tutti si rende emblema di *inquietanti azioni a distanza*.

“Insomma”, scrive Silvia Vizzardelli, “il pensiero è una doppia scrittura. Scrive su due fogli, su due supporti che procedono paralleli. [...] Dal pensiero si staccano immagini, forme, figure, scritture [...]. Quando qualcosa si stacca da un corpo è perché aveva già iniziato una sua scrittura a distanza. [...] *Quel che pensiamo, pur mantenendo la caratteristica di essere, per l'appunto, un oggetto del pensiero, mai si identificherà, tuttavia, con un suo prodotto* (p. 14). Il pensiero che pensa non *produce* i suoi pensieri, mentre il pensiero pensa, pensieri *si* producono su un supporto differente, come ectoplasmi autonomi e autosufficienti, non più innervati dalla sua linfa. Stacco, cedibilità, sono lemmi cardine di questo processo che si fa superficie topologica: l’esterno gioca con l’interno (formidabile l’esempio della *cripta stomatifera* degli oleandri) al punto che presso il luogo più intimo, oscuro e anfrattuosissimo si incontra l’Altro.

Se filosofi, psichiatri, scienziati, agli inizi del Novecento si sono lasciati ammaliare dai fenomeni *psi* è proprio perché, in parte a loro insaputa, il teatro medianico non faceva altro che portare alla luce e spettacolarizzare quel che

già interessava la normale, sebbene a tratti “demoniaca”, esperienza psichica: “Per comprendere il mondo magico occorre volgere l’attenzione al normale funzionamento della mente umana” (p. 28), così da ammettere “che la magia si insinua nella ‘normalità’, che il paranormale abita nelle pieghe più immediate e quotidiane della vita. Non si tratterebbe dunque di riportare le visioni spiritiche al rango di una percezione comunemente intesa, bensì di allucinare le nostre più consuete sensazioni per scovarne la potenza distanziante, esplosiva, la loro familiarità [...] con l’assoluta estraneità (p. 63). Estraneo e insieme familiare non possono non far tornare alla mente il saggio *Sul Perturbante* di Freud nonché le preliminari intuizioni di Jentsch: che cosa dell’ambiguità tra animato e inanimato, tra organico e inorganico, in quanto rimosso, ci si palesa sinistro? Interessante posare lo sguardo sugli ultimi studi sull’intelligenza artificiale (non a caso questa branca di studi è anche chiamata *Uncanny valley* – Valle del perturbante): “Ciò che risulta spaesante” scrive Vizzardelli, “non è scoprire che esiste un modo di inanellare concetti e parole apparentemente simile al nostro [...]. Ben diversamente, perturbante è la scoperta o il sentore che il funzionamento quotidiano del nostro pensiero è esso stesso *weird*, [...] Perturbante è scoprire che la nostra è, a tutti gli effetti, un’intelligenza artificiale” (p. 87).

Vi è, nella nostra più intima interiorità, qualcosa di totalmente altro, estraneo, qualcosa nei confronti del quale non abbiamo piena presa sebbene estenda la nostra portata (vedi McLuhan), qualcosa come l’inconscio, il godimento, l’opera e l’atto libero: tutti esempi portati dall’autrice, atti a mostrare ciò che ha il carattere dello stacco, della mancata innervazione, dell’estraneità, del cedimento, dell’alienazione, della caduta come quella da un albero di un frutto troppo maturo. Del resto, l’inconscio è il teatro del taglio; il godimento non è altro che un prendere corpo a distanza, l’opera testimonia di uno stacco, l’atto libero è *criptoforo*, “presuppone un passaggio a vuoto, un topos segreto, una cripta appunto, che non risiede nella psiche di ciascun individuo, ma che è intrinsecamente sociale, inter e transgenerazionale” (p. 131).

Se scienza e filosofia lavorassero a quattro mani al fine “di estendere il noto per accogliere fenomeni apparentemente inspiegabili” (p. 34), scoprirebbero che il reale pullula di azioni teleplastiche e che “più si procede nel profondo più ci si muove verso la distanza” (p. 32). La filosofia stessa è teleplastica, “il filosofo vede fenomeni tra loro connessi per una sorta di *trascinamento* reciproco, è interessato dunque alla correlazione a distanza, e non alla continuità causativa, al rapporto prossimo” (p. 21). Ecco, se ci fosse una comunione di intenti tra le varie discipline, se i rapporti di causalità non fossero visti sempre entro una dinamica verticale, ma si lasciasse spazio all’orizzontalità di quelle movenze che procedono a braccetto senza toccarsi, come in una danza d’altri tempi; se anche la meno esatta tra le scienze ma quella che più ci interessa in quanto soggetti, ovvero la medicina, si facesse carico di questo avanzare in parallelo, allora molto probabilmente avremo un rivolgimento di tutta la prospettiva biologica.

E poi c’è la psicoanalisi, la psicoanalisi che non è una filosofia (sebbene possa essere tratta come tale), la psicoanalisi che non è una scienza (ma le

opinioni possono divergere!). La psicoanalisi che dalla sua posizione di *espatrio* può mostrarci in modo esemplare come si generano queste due scritture parallele: “dal lettino parlo e dietro le mie spalle, intorno al vuoto plastico dell’analista, si scrive per risonanza il fantasma. Le corde libere dell’analista [...] sono messe in vibrazione armonica dalla mia parola” (p. 47). È la parola del soggetto a provocare questa risonanza, ma non attraverso una produzione ascendente/discendente, si tratta piuttosto di un’immediatezza provocata da uno stacco: senza questo stacco, senza questa distanza, non ci sarebbero effetti e tutto resterebbe invischiato nel pantano asfittico delle connessioni causali che si mordono la coda. La lingua stessa mediante la quale si parla “è un sistema che non può essere sempre *innervato* dall’intenzione del parlante, è un meccanismo che si produce *in distans*” (p. 68); il linguaggio si mostra in tutta la sua estraneità proprio quando il soggetto è lì lì per esprimere quel che ritiene più proprio, è a quel punto che si constata come nell’intimità giaccia l’alieno, nella cripta anfrattuosa si trovi l’altro e come il soggetto non sia detentore di alcun possesso: io non è altro che un altro (per citare tutto un percorso che da Rimbaud arriva a Lacan passando per Deleuze).

La doppia partitura si fa ancora più evidente in una delle più problematiche formazioni dell’inconscio: il sintomo: “Il sintomo si articola su due livelli: il piano del significante, ovvero dell’incrocio e scambio metaforico [...] e il piano del fantasma, ovvero della scena fondamentale che sostiene il *come* e il *dove* del godimento. [...] Non ci sarebbe sintomo se il movimento sul nastro del significante non scrivesse simultaneamente il suo fantasma sul nastro del godimento. [...] La faccia metaforica del sintomo è la *Repräsentanz* del versante fantasmatico e viceversa” (p. 135). Cos’è dunque il sintomo, facendo dialogare Lacan con Freud, se non un gioco di deleghe? Due piani dove ciascuno parla “in rappresentanza” dell’altro, pur agendo in maniera completamente autonoma. Del resto, scrive sempre Vizzardelli “Il pensiero è sempre un pensiero che *mi sostituisce*” (p. 90).

La psicoanalisi allora, dalla sua posizione di non-scienza e di non-filosofia cosa fa? Perché è così importante all’interno di questo libro? “La psicoanalisi è stata innanzitutto un’enorme lente di ingrandimento che puntata sulla vicinanza, sulla prossimità, ha visualizzato baratri, interruzioni, separatezze e non ne ha fatto, questo è importante ribadirlo, una dannazione, al contrario ha visto nella lacuna insaturabile l’occasione del legame” (p. 171).

Camminando tra le pagine di *Teleplastia*, nonostante non ci sia in esse alcun tentativo ortopedico, siamo tutti costantemente invitati a cambiare prospettiva. La peculiarità è che non si tratta di strizzare gli occhi per mettere a fuoco qualcosa di differente, bensì di chiuderli e *lasciarsi cadere* (per citare un altro libro di Silvia Vizzardelli), *cedere* nei due sensi della parola: “cessare di opporre resistenza” e insieme “dare (ad altri) rinunciando a un possesso”. Questo stacco, questo cedimento a sua volta frutto di un cedimento, contrariamente a quel che si potrebbe pensare, genera il godimento, genera l’opera, genera l’atto libero. Godimento, opera e atto libero visti come formazioni a distanza che per eccedenza si staccano, vivono una propria autonomia che solo parzialmente

riguarda il soggetto. C'è opera quando c'è stacco dalle innervazioni sintomatiche del soggetto, c'è opera quando il sintomo sa farsi *sinthomo* e passare dal singolare al sociale.

Attraversando le vicissitudini della Società per la Ricerca Psicica (la quale ha visto la partecipazione anche di Bergson e Freud) e l'interesse diffuso nei confronti del *Beyond* (che interessa filosofi da Schopenhauer a Derrida); spostando l'attenzione dalle proprietà aptiche del pensiero alla medianità tiptologica; scovando rapporti tra entità delocalizzate, tra lacune, fessure e interstizi, *Teleplastia* è un libro-occhiali, non però occhiali da vista o da sole (i quali non fanno altro che mostrare lo stesso fantasma), bensì occhiali dalle lenti prismatiche (come quelli dell'estetica steampunk), capaci di rendere molteplice ciò che è visto come uno, di sdoppiare e allontanare presunte prossimità, di produrre salti laddove si era soliti supporre innervamenti: "proprio perché all'infinito tutto era nell'uno, al di qua non si può dare altro rapporto se non all'interno di un sistema rigorosamente parallelista" (p. 12).

Cos'ha infine da dirci *Teleplastia* di questo florido connubio tra filosofia e psicoanalisi che sta interessando sempre più filosofi e che è centrale nel lavoro di Silvia Vizzardelli? Sicuramente che la filosofia è un'ottima penna per scrivere di psicoanalisi, ma che la psicoanalisi, nella sua indefinibilità e peculiarità, è e resta psicoanalisi, come la rosa di Gertrud Stein (ripresa da Blanchot e cantata da Giuni Russo) *is a rose is a rose is a rose*.

Recensione

G. Piatti, *Cosmogenesi dell'esperienza. Il campo trascendentale impersonale da Bergson e Deleuze*

Mimesis 2021

Alberto Giustiniano

Cosmogenesi dell'esperienza. Il campo trascendentale impersonale da Bergson a Deleuze è un saggio denso e, potremmo dire, scritto “alla vecchia maniera”. L'autore infatti si prende l'onere e il rischio di lavorare a cavallo tra due autori già ampiamente studiati e commentati tentando di proporre un'interpretazione originale attraverso l'analisi approfondita delle fonti e dando conto al lettore del quadro storico di riferimento nel quale i testi oggetto dello studio si sono composti, scontrati, fusi e trasfigurati a vicenda. Fino a qui niente di nuovo si potrà pensare. Bergson e Deleuze sono oggi nel panorama italiano della filosofia continentale contemporanea autori *à la page* dei quali si discute con nuova enfasi attraverso un numero di pubblicazioni in costante aumento. In uno spettro di argomenti che si estende dall'entomologia alla psichedelia, dall'antropocene alla critica ecologica per arrivare fino all'etnografia, sembra impossibile fare a meno di impiegarne le intuizioni, anche se spesso con esiti bizzarri. L'analisi di Piatti si tiene invece lontano da tutto ciò e si sviluppa a partire da una tematica classica che investe i due autori, li contiene e in fondo li trascende ridimensionandoli a momenti di una più ampia linea di riflessione che coinvolge l'intera storia della filosofia. La tesi che l'autore propone è di considerare le riflessioni di Bergson e Deleuze accomunate dall'esigenza di trovare un dispositivo impersonale che sia in grado di fondare geneticamente il rapporto tra la coscienza e il suo oggetto. Alla base di questa relazione, che chiamiamo esperienza, non possiamo collocare il soggetto o una sua qualche qualità agente, come il pensiero o l'intenzionalità, poiché tale strategia argomentativa non terrebbe conto del preliminare coinvolgimento di quella stessa soggettività nel fenomeno cui dovrebbe dare origine. Ne consegue qualcosa di più di un semplice ribaltamento tra i due poli, sebbene sia innegabile che l'oggetto sia sempre tale per un soggetto e che

gli oggetti concorrano in qualche modo alla costituzione del loro osservatore; deve piuttosto essere concepibile un piano a partire dal quale sia l'oggetto che il soggetto risultino degli *effetti*. Se ciò è (di)mostrabile allora sarà possibile intuire come la genesi e l'avvicendamento tra i due poli non sia altro che il frutto della contorsione di tale piano. Saremo così in grado di ristrutturare la nostra idea di esperienza scissa tra i due estremi simmetrici e incompatibili del materialismo atomistico riduzionista e del soggettivismo idealistico spiritualista accedendo a una consapevolezza differente del suo fondamento, secondo la quale il reale procede dal cosmo al soggetto per mezzo di un processo *cosmogenetico* impersonale.

Il grimaldello che Piatti utilizza per costruire il confronto tra i due autori nella prospettiva della tesi proposta è la complessa nozione sartriana di *campo trascendentale impersonale*. Questa idea-unità, come la definisce Rocco Ronchi nella sua prefazione al volume riprendendo un'intuizione di Lovejoi, incarnerebbe l'esigenza comune e pressante, più o meno esplicita a seconda dei casi, di una lunga stagione della filosofia francese del Novecento: quella di reagire alla natura eccessivamente idealistica del rapporto tra coscienza intenzionale e mondo nella fenomenologia husserliana, in una fase, tra gli anni '30 e '50, in cui tuttavia la fenomenologia appariva una possibile via di fuga dal pensiero della tradizione per i giovani intellettuali francesi come Sartre. A partire da una riflessione ben più generale che investiva il rapporto tra realismo, soggettività e condizioni della conoscenza, ciò che veniva imputato a Husserl da quella generazione, anche se la cogenza di queste accuse appare oggi meno netta, era di non essere andato fino in fondo in quel processo di desoggettivazione della coscienza iniziato con le *Ricerche logiche* e interrotto nelle *Idee* con un ritorno alla figura dell'Io trascendentale nella veste di sostrato unificatore di ogni esperienza possibile. Secondo Piatti si verificherebbe qui una deviazione cruciale nel pensiero francese, capace di fissare un punto di rifrazione tale da illuminare di luce nuova tanto le riflessioni degli autori precedenti a quella stagione quanto il futuro corso del pensiero d'oltralpe. Senza riconoscere allo stesso Sartre un ruolo particolarmente importante in questa svolta, se non quello di innesco, Piatti fa coincidere questa frattura con l'introduzione della nozione di campo trascendentale impersonale quale possibile soluzione per il superamento dell'Io come struttura primaria della coscienza. La strategia dell'autore consiste nel far operare questo dispositivo concettuale in avanti e indietro lungo la linea cronologica che unisce Bergson e Deleuze in un gioco di anticipazioni e riscoperte che ne farebbero il centro di gravità della riflessione di molti autori tra loro differenti.

Questo piano è magistralmente organizzato nella struttura del saggio che procede ordinatamente lungo tre sezioni precedute da una breve introduzione dal titolo *Che cos'è un campo trascendentale impersonale?* che ha il pregio di mettere immediatamente in chiaro le problematiche che il lettore si troverà ad affrontare offrendo generosamente le definizioni dei concetti chiave e le soluzioni proposte in modo da agevolare la comprensione delle complesse argomentazioni successive. La prima sezione è dedicata alla cosmologia di Bergson, in particolare

all'analisi di *Materia e memoria* che rappresenta la colonna portante dell'intero saggio. Qui Piatti accompagna il lettore nell'enigmatico sistema di immagini bergsoniano con l'obiettivo di mostrare come nel passaggio dal primo al quarto capitolo dell'opera sia possibile individuare un'alternativa all'impostazione fenomenologica del rapporto tra realtà e condizioni della conoscenza. La nozione di *campo* sarebbe infatti già contenuta *in nuce* in queste pagine dove Bergson, attraverso la mediazione di Michael Faraday e William Thompson e i loro studi sulla natura del campo elettrico, acquisirà quell'armamentario concettuale utile per estendere il sistema di immagini, proprio inizialmente solo del campo percettivo del soggetto conoscente, all'intera realtà intesa come una serie di contrazioni e distensioni di una *durata* che attraversa l'inorganico fino all'essere umano. In altri termini, l'*empirismo superiore* che l'esercizio filosofico dovrebbe permettere di raggiungere consisterebbe proprio nel raggiungimento della fonte dell'esperienza come punto di indistinzione tra il continuum della produzione dei ricordi soggettivi nel tempo, ovvero la memoria, e il continuum vibrazione-movimento sul quale si compiono le discriminazioni pragmatiche della coscienza, ovvero la materia. L'intuizione di questa dimensione omogenea dal carattere metafisico si regge su un processo gnoseologico che procede secondo fasi di scomposizione e ricomposizione del materiale acquisito tramite l'esperienza con il concorso dei ricordi contenuti nella memoria. Tale processo per potersi esplicare deve necessariamente transitare dal punto in cui lo stimolo percettivo immediato attiva un ricordo virtuale e viceversa il ricordo virtuale rende possibile la selezione di quello specifico stimolo che altrimenti si confonderebbe nel flusso perpetuo della materia-movimento. Bergson individua questo punto di indistinzione nel *ricordo del presente* ovvero in quell'istante in cui l'immagine di ciò che è percepito viene giustapposta all'immagine-ricordo attualizzata dalla memoria virtuale. Qui, dove le due immagini si confondono e non è più possibile distinguerle, si mostrerebbe nella sua immediatezza il processo cosmogenetico, quel fondo traslucido dal quale scaturirebbero il soggetto e l'oggetto. L'empirismo superiore consisterebbe allora in un esercizio filosofico rivolto alla riconnessione con tale fondo e andrà inteso come un processo creativo perenne nei confronti del quale il soggetto si delinea essenzialmente come un'interferenza produttiva. In quanto sua parte la soggettività emerge allora dal campo in veste di operazione di autosservazione del campo stesso, innescando attraverso il fenomeno della "visibilità" la variazione e mobilità dell'insieme. Il ricordo del presente si profila dunque come centro pulsante di un evento-scissione: esso è sì coesistenza di attuale e virtuale, percezione e ricordo, tuttavia per il soggetto lo può essere solo in quanto origine continuamente riproposta del suo sdoppiamento entro due registri sintetici differenti: l'attuale presente e il passato virtuale. Tali registri, a differenza della loro origine evenemenziale, permangono contribuendo a fondare la temporalità. Tuttavia, a ogni istante collassano nuovamente su se stesse in un circuito ricorsivo che secondo Bergson fa rifluire in continuazione materia e spirito l'una nell'altro. In questo consisterebbe quella *durata reale* che non può essere conosciuta attraverso la mediazione discriminatoria del concetto ma

soltanto per mezzo di una prassi di pensiero capace di confondersi col suo oggetto esercitandosi sui suoi stessi materiali fino a raggiungere il punto di indistinzione pre-soggettivo all'origine del suo esercizio. Secondo Piatti, l'aspetto cruciale dell'intero impianto bergsoniano – ampiamente trattato ben oltre *Materia e memoria* nel secondo capitolo della prima sezione la cui esplorazione lasciamo al lettore – sarebbe quello di aver posto a monte dell'intuizione della durata condizioni di possibilità concrete e reali e non a priori concettuali, rendendo plausibile la concezione di un empirismo metafisico e accedendo così a un orizzonte cosmologico. La qualifica di *trascendentale* assegnata alla nozione di campo sarebbe allora giustificata dal suo essere condizione della realtà stessa e della genesi di ogni sua determinazione specifica. Infine, poiché ad essere trascendentale non è una coscienza con i suoi oggetti e categorie a priori ma gli auto-movimenti genetici del reale a partire da forze e leggi virtuali e ad esso immanenti, il campo è anche *impersonale* in quanto antecedente, preliminare a ogni qualificazione in senso soggettivo-oggettivo.

La seconda sezione è dedicata al movimento di trasmigrazione delle intuizioni bergsoniane lungo l'arco cronologico che le separa dalla riflessione deleuziana. Qui Piatti si impegna in due direzioni: dare consistenza storica alla sua tesi e al contempo individuare i principali mediatori ai quali far risalire slittamenti e innovazioni rivelatesi importanti per l'elaborazione del piano di immanenza da parte di Deleuze. Sebbene questa operazione porti con sé il rischio di semplificare eccessivamente la trattazione degli autori presi in esame, essa ha il merito di proporre, seppur in forma di abbozzo data la brevità della sezione, un percorso di lettura originale capace di far luce sulle articolate vicende della ricezione dell'opera di Bergson in Francia a cavallo del secondo conflitto mondiale. Di questo excursus storico-filosofico ci limitiamo a mettere in evidenza tre spunti particolarmente interessanti. In primo luogo, Piatti ha il merito di riscoprire nel complesso periodo della ricezione bergsoniana compreso tra gli anni '20 e la fine degli anni '30 il contributo rappresentato dal lavoro di Jean Wahl. Nell'ottica di un ritorno alla concretezza dell'esperienza in reazione all'astrattezza del pensiero dialettico delle correnti neoidealiste e neokantiane Wahl riconosce l'importanza dell'empirismo bergsoniano attraverso il confronto con la tradizione filosofica anglo-americana, in particolare dell'opera di William James e Alfred North Whitehead. Propone così una visione differente dell'opera di Bergson, ridimensionando le critiche di irrazionalismo e vuota introspezione che quasi unanimemente gli venivano rivolte in quegli anni, per mettere in luce un bergsonismo naturalista, in linea con l'evoluzione delle scienze tra Ottocento e Novecento e attento alla dimensione concreta dell'esperienza. In secondo luogo, in queste pagine l'autore pone le basi per una più ampia indagine del rapporto tra Bergson e Husserl ancora non sufficientemente indagato. Nello specifico, la fenomenologia nella sua ricezione francese degli anni '40 e '50 è secondo Piatti divenuta l'ambito di riflessione più adatto per cogliere e riabilitare alcune intuizioni bergsoniane in merito alla teoria della conoscenza, prima non adeguatamente prese in considerazione. Saranno le aporie lasciate aperte dall'intenzionalità

husserliana a spingere autori come Sartre, Hyppolite e Merleau-Ponty a cercare in Bergson un'alternativa capace di superare il soggetto trascendentale in direzione di un avvicinamento diretto al reale. Qui, secondo Piatti, è possibile rilevare la ripresa dell'empirismo metafisico bergsoniano veicolato della comune nozione di campo trascendentale impersonale a cui i tre autori farebbero più o meno esplicitamente riferimento, al netto dei loro differenti atteggiamenti e interessi nei confronti della fenomenologia. L'intenzionalità e il soggetto conoscente se intesi nella loro purezza disincarnata finiscono per far cadere l'intero discorso filosofico nel circolo vizioso descritto nel *Menone* platonico: conoscere la conoscenza dell'oggetto significa presupporre il conoscente come oggetto e l'oggetto come qualcosa di già conosciuto. Ma allora su cosa si reggerebbe la conoscenza fondata? Infine, nell'ultima parte della sezione viene chiarito il ruolo di cerniera assunto da Gilbert Simondon tra il pensiero bergsoniano e la concezione deleuziana del piano di immanenza. La nozione di campo trascendentale proposta in reazione alla fenomenologia assume qui una connotazione prettamente ontogenetica dovuta ai differenti interessi di Simondon, indirizzati agli sviluppi delle scienze a partire dagli anni '40 e pressoché estraneo alla *querelle* filosofica degli anni '50. Secondo Piatti la meccanica quantistica, la nascente cibernetica e gli sviluppi delle scienze biologiche avrebbero portato Simondon a spostare il focus dall'individuo al processo di generazione individuale precisando in che modo le condizioni potenziali presenti prima della costituzione dell'individuo concorrono attivamente alla sua costituzione e al suo sviluppo. In questo stato preindividuale e metastabile a partire dal quale, per innesco, si genererebbe una strutturazione progressiva all'interno di un certo campo delimitato Piatti riconosce alcune delle istanze della metafisica bergsoniana. Va tuttavia riconosciuto che in questo caso il legame tra Bergson e Simondon risulta argomentato prevalentemente attraverso assonanze concettuali ed esiti comuni che risentono forse troppo della sintesi deleuziana posteriore. È lo stesso autore a metterci su questo avviso dando conto di alcune profonde critiche simondoniane alla filosofia di Bergson che forse, se lette a partire dai presupposti teorici ed epistemologici dai quali il lavoro di Simondon prende avvio, potrebbero rivelare un solco più profondo di quanto traspare in queste pagine. Si pensi per esempio al complesso confronto critico intrattenuto da Wiener con l'opera di Bergson sin dagli anni '10 e che si chiude con il suo superamento in *Cybernetics* nel 1948.

Con la terza e ultima sezione Piatti conclude il suo percorso procedendo con l'analisi della riflessione deleuziana, il cui contributo rappresenta l'ultima elaborazione della nozione di campo trascendentale impersonale. La trasformazione compiuta nell'opera di Deleuze avverrebbe in tre fasi corrispondenti alla costruzione di altrettante figure: la *differenza*, la *superficie* e il *piano di immanenza*. Attraverso di esse, sostiene Piatti, Deleuze radicalizzerebbe gli effetti gnoseologici e ontologici insiti nel sistema di immagini bergsoniano, giungendo così alla formulazione di una metafisica capace di "dire la cosa stessa", senza sgretolarla passando per la finitezza del soggetto. Per realizzare il suo programma Deleuze provocherà una vera e propria metamorfosi della filosofia

di Bergson contaminandola sia con i risultati delle riflessioni degli intercessori descritti da Piatti nella seconda sezione che con le sue reinterpretazioni di autori classici come Kant e Spinoza. Lo slittamento inaugurale che Deleuze innesca nella filosofia di Bergson è per Piatti rinvenibile nella rilettura della nozione di *virtuale* proposta in *Differenza e ripetizione*. Qui Deleuze individuerrebbe nei capitoli centrali di *Materia e memoria* la chiave per la formulazione della *differenza genetica*, ovvero una nozione di differenza pensata a partire solo da sé stessa, autonoma, slegata dalla rappresentazione e dai termini che dovrebbe separare, originaria rispetto qualsiasi contenuto. La fisionomia di questa nozione sarebbe stata delineata a partire dalla struttura stessa dell'empirismo superiore bergsoniano, in quell'evento-scissione dal quale si attualizzano per divergenza il passato e il presente. In questo transito da un punto genetico virtuale all'attualizzazione contemporanea dell'esperienza della percezione e del ricordo Deleuze vede la possibilità di interpretare il monismo tensivo bergsoniano in un vero e proprio processo di genesi differenziale del reale. Astraendo il concetto di differenza sganciandolo dall'ambito ristretto della memoria, Deleuze ne libera il potenziale generativo capace di autoamplificarsi per ripetizione riflessiva. La differenza non è più soltanto differenza di grado e di natura tra diversi livelli di percezione, come avveniva nella metafisica di Bergson, ma esplicazione delle differenze nella natura della differenza stessa, secondo gradi crescenti di intensità. La determinazione si realizzerebbe allora per differenziazione di questa intensità virtuale ma seguendo due processi di distinzione tra loro ortogonali: la differenziazione ovvero la selezione di un grado determinato di totalità virtuale e la differenziazione che attualizza questa virtualità in specie e parti distinte. In tal modo sarebbe possibile concepire l'integralità di un oggetto sia sul piano della sua implicazione con la molteplicità virtuale che sul piano della sua attualizzazione incarnata, tenendo insieme la sua concretezza presente e il suo tratto genetico diveniente. In termini più generali, l'esplicarsi della differenza genetica coinciderebbe con il processo di costituzione del reale e permetterebbe di individuare in esso il legame che lo attraversa pur nella sua divergente molteplicità. Queste conclusioni, mediate dall'opera di Simondon, permetteranno a Deleuze di intraprendere un serrato confronto con la filosofia trascendentale di Kant portandolo a formulare il suo *empirismo trascendentale*, a partire dall'elemento differenziale insito nella soggettività descritta nella *Critica del Giudizio*. Lontano dalla conciliante idea di spontaneità, il soggetto descritto in quest'opera da Kant andrebbe inteso come in balia delle sue stesse discordanti facoltà perennemente in conflitto. Quest'ultime da griglie formali si trasformano agli occhi di Deleuze in soglie e membrane che si forzano a vicenda fino al proprio limite così che da questi violenti attriti scaturiscano creazioni corrispondenti al sentire, rammemorare e al pensare. Ritorna qui, sottolinea Piatti, l'idea di un soggetto passivo che funge da interferenza produttiva all'interno di una dinamica creativa più ampia legata ad un'intensità che si attualizza. Date queste premesse, il passaggio all'idea di *superficie* in *Logica del senso* risulta la naturale conseguenza di una ricerca che punta al superamento di ogni gerarchia, verticalità o

profondità in quanto scaturigine del fondamento. Questa volta anche attraverso la mediazione di Ruyer e alla sua nozione di *autosorvolo assoluto*, Deleuze giunge a una stilizzazione ulteriore della dinamica descritta attraverso la differenza genetica: il soggetto passivo, che emergeva dal conflitto delle facoltà, si fluidifica ulteriormente nella ricerca più approfondita del funzionamento del campo di individuazione preliminare dal quale emerge. Riconnettendosi al dibattito inaugurato da Sartre, Deleuze propone l'ultimo tentativo di depurazione del motivo trascendentale dall'istanza soggettiva definendo, secondo Piatti, il campo trascendentale impersonale in modo nuovo, ovvero come *pura organizzazione di superficie* percorsa da singolarità impersonali e preindividuali. Irriducibile ai campi empirici corrispondenti, la superficie non può in nessun modo essere determinata come una coscienza e per questo rappresenta il collasso dell'istanza trascendentale su quella cosmologica e viceversa. La superficie è quel principio immanente di autounificazione non personale che attualizza le proprie singolarità attraverso molteplici processi genetici. La condizione genetica del reale è dunque per Deleuze una topologia di superficie che procede per contorsioni e piegature senza strappi, la cui immagine più adeguata è il processo morfogenetico del cristallo esteso ora al cosmo. Si dischiude in questo modo tutta la potenza metafisica della figura successiva individuata, attraverso la mediazione di autori come Nietzsche e Spinoza, nel *piano di immanenza*. Qui per Deleuze, e Guattari, diviene urgente chiarire il rapporto tra differenziazione e differenziamento alla luce nella nozione di superficie elaborata anni prima, riconnettendo l'intera questione al problema dell'*univocitas multiplex* di stampo scotista: come tenere insieme l'indefinito pluralismo delle differenziazioni con la coesistenza monista della differenziazione? La risposta è ritrovata nella forma *espressiva* dell'univocità, nel suo movimento autocatalitico di rigenerazione nella quale la differenza diviene condizione trascendentale di ogni processo di individuazione, inteso qui sia in senso produttivo che distruttivo delle singolarità. La differenziazione è ciò a partire da cui tutte le differenziazioni si esplicano, poiché essa rimane costante e unica in ogni sua attualizzazione singolare differenziata. Tuttavia, e in questo consiste la svolta che da Scoto porta a Spinoza, ciò che rimane costante, univoco, non è trascendente bensì immanente a ogni attualizzazione realizzata. Il piano si profila allora come orizzonte immanente di ogni esplicazione singolare potenziale fungendo da condizione di possibilità della differenziazione; a sua volta quest'ultima si profila come unica espressione attuale possibile del piano stesso. Ogni dualismo viene escluso da questo doppio vincolo immanente nel quale le due parti si rispecchiano l'una nell'altra senza che sia possibile risalire all'origine di un lato rispetto all'altro, in una dinamica che ricollega la figura del piano alla nozione bergsoniana di virtuale.

Giunti a questo punto del saggio diviene chiaro al lettore che quella descritta da Piatti è la vera e propria epopea di un'idea filosofica capace di allargarsi a dismisura e di colonizzare la struttura argomentativa di tutti coloro che ne siano venuti a contatto, moltiplicandosi in una gran quantità di possibili variazioni sul tema. Come accade spesso quando si assiste a spettacoli di questo

genere, dopo una fase di esaltazione iniziale e una successiva di convincimento, dato dallo svolgersi coerente delle vicende, si finisce per annoiarsi. L'assenza di punti deboli, si sa, desta immediatamente sospetti in un mondo pieno di incertezze e contraddizioni. Ma è proprio qui che Piatti piazza il suo colpo di scena, sebbene in maniera paradossalmente discreta: mantiene apparentemente intatto l'andamento delle sue argomentazioni nonostante inserisca due elementi di dissonanza che rimangono da quel momento sempre presenti nella mente del lettore attento come lievi slittamenti, con i quali tuttavia non sembra necessario fare i conti. Tutto continua a scorrere fino all'ultima pagina, ma a giudizio di chi scrive è proprio grazie a questi due salti semantici che il saggio di Piatti merita di essere letto e approfondito. Il primo è uno slittamento semantico potente, almeno nel contesto filosofico ortodosso, cui si assiste alla fine della prima parte della terza sezione, ai paragrafi 6.4 e 6.5. Qui l'autore, dopo una certolina disamina teoretica avente come obiettivo la chiarificazione di un argomento prettamente epistemologico, il trascendentale, al fine di indagarne i rapporti con il piano ontologico in vista di un esito cosmologico, sente l'esigenza di seguire fino in fondo l'itinerario deleziano comprendendo la centralità che in esso assume l'analisi dell'immagine cinematografica compiuta a partire dagli anni '80. Tutt'altro che una fascinosa digressione su tematiche estetiche, questi due paragrafi rappresentano il cuore dell'intero saggio. La descrizione del sistema di immagini bergsoniane dal quale scaturirebbe la possibilità di cogliere il movimento reale, la *durata* come materia-flusso in continua vibrazione che agendo su stessa si trasforma, sarebbe per Deleuze l'anticipazione del carattere proprio dell'arte cinematografica e al contempo l'apparizione di un vero e proprio piano di immanenza. La mobilità delle immagini estratte dal procedimento cinematografico non sarebbe soltanto la giustapposizione di immobilità successive artificialmente messe in moto, ma un'immagine che possiede in sé una propria mobilità, una mobilità pura e naturale indipendente dai mezzi tecnici necessari per ricavarla. Questa immagine-movimento coincide con quella variazione universale che caratterizza la durata non ancora organizzata attorno a un polo coscienziale propria della durata reale. Per Deleuze allora l'analisi dell'immagine cinematografica diviene tappa essenziale per la comprensione profonda della genesi del reale: «il cinema, riletto bergsonianamente, non è qui più considerato come una semplice rappresentazione della realtà, ma è il cosmo stesso a costituirsi in senso cinematografico: 'è l'universo come cinema in sé, un metacinema'» (p. 223). Le poderose conseguenze di questa conclusione si riverberano lungo la restante parte della terza sezione fino alla conclusione, incorniciate da un'attenta disamina del lavoro di due registi Dziga Vertov e Michelangelo Antonioni a cui Piatti dedica le pagine più raffinate e "intime" del saggio. I tre piani epistemologico, ontologico ed estetico sono ora dall'autore sapientemente mescolati al fine di mostrare il senso proprio dell'esito cosmogenetico cui si è giunti, ed è proprio in queste ultime pagine che si incontra il secondo e ultimo colpo di scena. Sebbene il campo trascendentale impersonale – di cui il piano di immanenza si presenta come ultima e più precisa formulazione

– consista nella pura cosmogenesi del reale, trasversale al soggetto e all'oggetto, essa non può che trovare nel processo di *costruzione* singolare la sua unica possibilità di rendersi visibile per noi. In quanto virtuale il piano non è letteralmente da nessuna parte, in quanto anteriore e preindividuale non può essere trovato o osservato alla stregua di un oggetto. Piuttosto esso è i suoi stessi effetti singolari. Per queste ragioni l'intero esito dell'epopea narrata da Piatti si chiude in un circolo secondo cui «l'esibizione delle strutture cosmogenetiche del reale coincide dunque con la costruzione stessa del mondo che si abita» (p. 286). Il processo di visibilizzazione del piano coincide con il suo *atto* di costruzione dando vita a una torsione in cui l'effetto diviene in fondo, per un istante, il punto di scaturigine del piano stesso. Per queste ragioni la creazione assume un ruolo cruciale poiché «significa porsi in quel processo cosmogenetico che, a partire da un piano impersonale, rende visibile il reale» affermando la necessità di un punto di ambiguità, o potremmo anche dire, di produttiva imprecisione: creare significa al contempo costruire e scoprire. L'esito cui si giunge è allora la coincidenza tra naturalismo e costruzionismo attingibile scientemente attraverso una prassi intuitiva. Ora, stabilire se tutto ciò si presenti come un circolo virtuoso o vizioso dipende probabilmente soltanto dalla personale sensibilità del lettore. La teoria messa di fronte a questa scelta di campo rimane del tutto indifferente, il suo funzionamento interno non ne viene intaccato. Ed è proprio questo il pregio delle strutture circolari, quello di rimanere insensibili ai tentativi di bloccaggio attraverso l'indicazione di paradossi. Quando ciò accade esse continuano a oscillare e quando sono ben formulate fanno di questa oscillazione il cuore stesso del loro funzionamento: più le si critica più le si alimenta in un vero e proprio moto perpetuo nel quale forse risiede la loro potenza e pervasività. Per queste ragioni quel che si può fare è chiedersi se e in che modo la teoria tratti i suoi paradossi e se non sia possibile alimentarne la circolarità aumentandone il grado di complessità della struttura interna. Allora in un'ottica costruttiva vorrei concludere questo lungo commento con due domande: in primo luogo, come conciliare l'esito circolare cui si è giunti senza una ricomprensione dell'operatore di *negazione*? Il mantenimento della netta dicotomia tra negazione, associata alla linea Descartes-Kant-Husserl, ed espressione non rischia forse di risultare troppo restrittivo impedendo alla teoria di autochiarire il rapporto tra singolarità e piano? Non è forse, proprio grazie alla ricerca di un campo trascendentale impersonale, ora possibile intendere la negazione non più come un operatore primario ma piuttosto un'operazione complessa composta da due prestazioni diverse dalla negazione ma che la compongono se tenute insieme: *a)* la generalizzazione di ciò che la determinazione positiva non considera e che viene lasciata sullo sfondo senza che scompaia (il piano nel suo rapporto con il concetto) *b)* la riflessione della negazione su stessa in quanto possibilità di recupero di tutto ciò che era stato lasciato sullo sfondo al fine di rendere possibile una nuova attualizzazione? In secondo luogo, tutto il discorso mostra la sua potenza esplicativa sul piano delle *operazioni*, da qui l'efficacia dell'immagine della genesi del cristallo per la genesi del reale, ma cosa accade se ci poniamo il problema

dell'osservazione (si legga volendo "cognizione") come operazione che può vedere il tempo e se stessa? La ricorsività del piano si sdoppia e anche se continua a riguardare le operazioni basali che rendono possibile l'osservazione si troverà a dover includere una diversa ricorsività, ortogonale alla prima, che nel vedere il suo presente come scissione inizierà a porsi domande del tipo: come potrebbe essere il mio futuro?, cosa vorrei fosse diverso da ciò che sta accadendo?, come era il mio passato? Se poi allarghiamo l'intera questione al rapporto reciproco tra questi osservatori dovremmo chiederci: quanto è immanente l'immanenza?

Recensione

G. De Fazio, *Avversità e margini di gioco. Studio sulla soggettività in Merleau-Ponty*

Edizioni ETS 2021

Paolo Missiroli

Il libro di Gianluca De Fazio *Avversità e margini di gioco. Studio sulla soggettività in Merleau-Ponty*, a dispetto del titolo, che può forse apparire specialistico, è una valutazione complessiva del lavoro di Maurice Merleau-Ponty a partire dal concetto di inter-soggettività. L'originalità di De Fazio relativamente al tema in oggetto gli viene dal pensarne l'originarietà: per l'autore l'inter-soggettività, in Merleau-Ponty, è prima. Non vi è *nulla* che sia anteriore a quello che egli chiama campo intersoggettivo. Questo lo porta a fare affermazioni come la seguente: «Il *Subjeckleib* è effetto di un campo intersoggettivo, preliminare non solo alla coscienza ma anche al corpo» (p. 185). De Fazio mostra di conoscere bene il lavoro complessivo di Merleau-Ponty quando sottolinea da subito la distanza tra un *primo* Merleau-Ponty (come minimo fino alla *Fenomenologia della percezione*) e un secondo (a partire dai primi anni '50), conformandosi in questo modo a una lettura oramai maggioritaria tra gli interpreti che distingue tra almeno due (più frequentemente, tre) fasi del pensiero merleau-pontyano. De Fazio non opera questa distinzione solo per motivi filologico-storici, ma per un'evidente volontà interpretativa, appunto quella sopra esposta: è nel secondo Merleau-Ponty, a partire dalla nozione di *espressione*, che emerge il tema (implicito, ma decisivo) del *pre-individuale*, cioè di uno spazio di emersione delle soggettività assolutamente primario. I tentativi di avvicinare Merleau-Ponty al concetto di pre-individuale hanno già qualche anno di longevità e sono stati portati avanti, perlopiù, da lettori e lettrici interessati ad avvicinare Merleau-Ponty a Deleuze (attraverso Jean Wahl). De Fazio fa parte di questa schiera di lettori merleau-pontyani di Deleuze e (meno) deleuziani di Merleau-Ponty. In ogni caso, tutta l'originalità e la validità dell'opera in oggetto stanno nell'operazione svolta con maestria da De Fazio: pensare lo spazio pre-individuale

come campo intersoggettivo. Questo dunque non è né un piano interamente oscuro, un magma indistinto che divora tutti i soggetti, né uno spazio inerte (*res extensa* o *Mens Dei*) in cui sorgono interiorità stabilite una volta per tutte. Il campo intersoggettivo di cui De Fazio scrive, in riferimento a Merleau-Ponty, non è che l'insieme delle relazioni *da* cui i soggetti emergono e da cui, in realtà, non si distaccano mai. Questo tipo di lettura porta l'autore a dare un'interpretazione singolare (ma legittima, per quanto problematica) di tutti i concetti chiave di Merleau-Ponty. In questa recensione non faremo che un elenco di quelli che ci paiono essere i più importanti: percezione, orizzonte, passività, espressione, essere, negativo e soggettività. La lettura del concetto di percezione è significativa perché mostra quanto coraggiosa (e dunque problematica) sia l'operazione di lettura di De Fazio. Per lui, come si accennava, la percezione è da un lato sempre percezione in un mondo (è la tesi fondante di tutto il percorso di Merleau-Ponty), ma soprattutto è immediatamente inter-soggettiva. Alla classica riconduzione merleau-pontyana del soggetto al suo corpo (pensato al di qua del positivismo) De Fazio aggiunge, a partire soprattutto dagli scritti degli anni '50 del suo autore, l'idea che anche il rapporto tra noi e il nostro corpo è mediato dalla dimensione intersoggettiva (cioè, merleau-pontyanamente, intercorporea). Da questo deriva una precisa interpretazione del tema dell'orizzonte e della Natura che De Fazio dà. Di contro alle letture naturalistiche di Merleau-Ponty o a quelle che tendono a ridurre il mondo Naturale a quello che, sempre con Merleau-Ponty, possiamo chiamare "mondo del silenzio", a De Fazio interessa mostrare come lo studio della Natura intrapreso da Merleau-Ponty sia una «architettura della condizione» (p. 156), cioè lo studio del campo di possibilità per le azioni dei soggetti, il loro confine e la loro provenienza. Per De Fazio quello che conta dello studio merleau-pontyano della Natura è il suo darci indicazioni rispetto all'agire inter-soggettivo. Tutto questo si chiarisce ulteriormente dal modo in cui De Fazio analizza un altro concetto chiave del lavoro di Merleau-Ponty, quello di passività. Questa è secondo lui, semplicemente, il nome che il filosofo francese dà al fatto che il soggetto è costitutivamente inserito in un campo inter-soggettivo: essere in un ambito di passività significa dover *subire* l'alterità, cioè l'insieme delle relazioni che ci istituiscono costantemente. Si tratta di una lettura convincente, che illumina un lato di solito abbastanza in ombra di un concetto veramente decisivo come quello di passività: il libro di De Fazio sarebbe importante anche solo per questo e tuttavia i suoi meriti non terminano qui. Anche il concetto, importantissimo, di *espressione* viene letto da De Fazio a partire da quello di inter-soggettività. Molto giustamente, l'autore sottolinea quanto tale concetto sia centrale per tracciare qualche linea di riflessione antropologico-filosofica nell'opera di Merleau-Ponty. L'espressione è infatti, come in fondo tutte le categorie merleau-pontyane secondo De Fazio, un concetto *ontologico*, che serve cioè a comprendere le relazioni tra i vari elementi particolari (ma comprensibili solo nelle loro relazioni) che compongono (si può dire *dialetticamente*) i campi in cui sono inseriti: come sostiene Merleau-Ponty, l'espressione (o l'espressività) è «la proprietà che ha un fenomeno, per la sua

organizzazione interna, di farne conoscere un altro che non è dato o che non è mai stato dato» (M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*, MetisPresses, Genève 2011; tr. it. di A. C. Dalmaso, *Il mondo sensibile e il mondo dell'espressione*, Mimesis, Milano 2021, p. 62). De Fazio legge, a nostro avviso giustamente, l'espressività come un *fenomeno* che fa emergere alcune possibilità già presenti nel mondo (espresso): in questo senso è possibile articolare tutta una riflessione antropologica che concepisca l'umano non come il *nulla* del mondo (come facevano Sartre o Kojève) ma come una sua *piega*, un dispiegamento di possibilità (anche tecniche o simboliche) già da sempre inerenti al mondo naturale, da cui dunque egli non potrebbe mai distaccarsi compiutamente, pur non essendo, *in sé*, la Natura. Se l'espressione è un «fenomeno-cerniera» (p. 63) abbiamo modo di pensare l'umanità come *espressione* di un campo pre-individuale e dunque di mettere in atto un *emergentismo*, un movimento esistenziale, tra l'umanità e l'insieme delle sue *Umgebungen*. Si tratta senza dubbio di alcune delle pagine più importanti dell'intero volume, che identificano alcune linee di ricerca particolarmente originali per la riflessione antropologico-filosofica (e, in Merleau-Ponty, solo abbozzate). Pensare l'espressione come la modalità principale di relazione tra gli enti porta, evidentemente, a una concezione interamente rinnovata dell'Essere. Secondo De Fazio quest'ultimo non è, in Merleau-Ponty, un *Ens Realissimum* a partire dal quale si genererebbero tutta una serie di mondi intermedi per *emanazione*, bensì nient'altro che l'articolazione di questi stessi «mondi intermedi» (p. 201); il compito della filosofia è per lui ricercare il *nexus* tra questi stessi mondi, il rapporto espressivo che li lega, non un fondo essenziale in cui tutti da sempre ricadono. Che ne è, in questa prospettiva (che, come è evidente al lettore di Merleau-Ponty, è una ri-lettura *per intero* dell'autore), del tema fondamentale del *negativo*? Anche su questo, per De Fazio il concetto serve a Merleau-Ponty a mettere in piena evidenza la struttura del campo inter-soggettivo. A partire dal concetto di *opposizione reale*, che Merleau-Ponty mutua da Kant citandolo esplicitamente, De Fazio sottolinea come *negativo* nel filosofo francese significhi semplicemente l'alterità attiva con cui ogni soggettività è sempre in contatto e che, viceversa, la costituisce. Non si tratta, cioè, di una negatività logica, ma di una funzione sintetizzatrice, cioè di una negatività relativa: il negativo è semplicemente l'altro, nella misura (e qui Merleau-Ponty aggiunge qualcosa di decisivo rispetto a Platone ne *Il Sofista*) in cui mi «affetta» e mi trasforma. Il soggetto è in un campo di *avversità* (o più precisamente è quello stesso campo), con cui deve sempre fare i conti, proprio perché è circondato dal negativo, che è semplicemente ciò che gli è opposto. In questo senso per De Fazio la negatività e dunque il conflitto (nella forma dell'incontro-scontro con l'alterità) sono costitutive del soggetto. Solo in questo campo è possibile pensare la libertà alternativamente alla moderna *libertà di indifferenza*: questa è al contrario, per De Fazio, «strutturale» (p. 97), cioè sempre praticata in una struttura di relazioni; è libertà la proiezione del soggetto nel suo mondo (cioè nei rapporti inter-soggettivi che lo formano), non l'astrazione (impossibile, merleau-pontyanamente)

da esso. È a partire da questo che bisogna intendere la centralità del concetto di *gioco* nel libro in oggetto: il gioco è, appunto, la capacità di muoversi con un certo margine di libertà in un mondo spesso e profondo in quanto costituito dalle relazioni. La definizione che De Fazio dà di soggettività chiarisce ed è chiarita da tutto il suo lavoro interpretativo: «il soggetto è un polo intensivo di un campo esistenziale in un mondo significante» (p. 137). In questa frase, appunto, risiede il nucleo dell'interpretazione di Merleau-Ponty dell'autore: il soggetto non ha una sussistenza propria, non è cioè una sostanza, e tuttavia *esiste* (non è) come agglomerato, polo attivo in un orizzonte composto da altri soggetti a loro volta attivi e che hanno *senso* a partire dalle loro relazioni. La posta in gioco di tale lettura è, con ogni evidenza, lo spazio del conflitto in Merleau-Ponty. Quella di De Fazio è una lettura ontologico-relazionale che diviene immediatamente politica. L'operazione pare riuscire molto bene all'interprete: se nel mondo non ci sono che incontri-scontri tra differenze (cioè tra soggetti che *giocano* in un campo) allora la politica è dappertutto. Ritorna qui il tema dell'ecosofia e quindi Felix Guattari, a cui l'autore è molto legato. Da questo punto di vista si tratta di una lettura che prova a rompere l'accerchiamento armonicistico in cui a volte Merleau-Ponty pare costretto: lungi dall'essere un filosofo che riconduce alla pace di un'appartenenza originaria di ogni ente a un piano dell'Essere (o della Natura) pacifico e indiviso, per De Fazio il francese è piuttosto un teorico del conflitto istituyente.

Due punti, ci pare, potrebbero essere problematizzati. Ci pare che il rapporto con Deleuze, visibilissimo ad esempio quando De Fazio adotta in pieno dualismi concettuali che non sono propri di Merleau-Ponty (come quello di virtuale e attuale) lo portano a mettere in ombra il *realismo negativo* di Merleau-Ponty, a parere di chi scrive assolutamente decisivo per comprenderlo. A De Fazio, correttamente, interessa sottolineare in continuazione la capacità creativa (concetto centrale in Deleuze, ma non in Merleau-Ponty) dei soggetti nel loro movimento espressivo. Ma cosa rimane, a questo punto, dell'*imminenza*? Cosa resta, cioè, di quella Natura come *presenza operante* che sta al cuore dei soggetti senza coincidere con essi, vincolandoli non in quanto siano *avversi* al campo in cui sono, ma bensì perché vi sono immersi? De Fazio sottolinea, a tratti, l'esistenza di un «passato immemorabile» (p. 115), proprio perché è un esperto conoscitore di Merleau-Ponty, ma l'accento del suo lavoro ricade sempre sulla lotta, sullo scontro, sull'avversità. Elementi presenti nel lavoro del suo autore e che è certamente necessario sottolineare, ma si ha a volte l'impressione che la preminenza del possibile sul reale a cui De Fazio tiene particolarmente (p. 205) gli faccia tenere in ombra il *peso* che il reale (da lui pensato come «una certa configurazione di possibilità» (p. 199), ottima definizione, che tuttavia tiene entro di sé il termine «configurazione», cioè limite, spazio contingentato) esercita sui soggetti e la sua *autonomia* relativa nei confronti delle loro azioni. Ad esempio, De Fazio sostiene che, secondo Merleau-Ponty, «l'Essere reale è il Divenire» (p. 159). Non commette forse qui l'errore di abbozzare un'ontologia diretta, cioè di voler identificare l'Essere? Merleau-Ponty, ci pare, risponderebbe

che tale frase risulta troppo astratta: lo specifico della Natura è che diviene, certo, ma a una *velocità* differente da quella della sua “espressione” umana, che ne vede sempre solo un lato. La velocità del divenire non è forse da pensare in relazione alla situazione del soggetto che *dice* questa velocità? L'ontologia di Merleau-Ponty non ci pare eraclitea, proprio perché in Eraclito non vi è soggettività, che certo è piega e scarto sul piano dell'Essere, ma nondimeno in Merleau-Ponty (come lo stesso De Fazio ci mostra) è decisiva. E forse è troppo, o troppo poco, sottolineare la «coappartenenza di sincronia e diacronia» (pp. 67-68), sebbene chiarisca come i rilievi che stiamo qui muovendo siano relativi ad accenti che De Fazio, teoreticamente orientato in una direzione che ci sentiamo di condividere fino in fondo, ha dato alla sua lettura. Da questo punto di vista viene da chiedersi se De Fazio non si avvicini, proprio nel momento in cui prova ad allontanarsene maggiormente, al naturalismo: tutta l'importanza posta sul piano delle relazioni inter-soggettive non rischia di farci pensare la Natura come puro limite? Certo, l'autore sottolinea a più riprese il superamento merleau-pontyano dell'alternativa naturante-naturato. Tuttavia, non è chiarissimo a chi scrive come schiacciare il campo di emersione pre-individuale su un campo inter-soggettivo possa donare la forza sufficiente a questa produttività della Natura così a lungo sottolineata da Merleau-Ponty. Non è un caso, forse, che De Fazio sostenga che la natura è «la casella vuota che permette il processo istituzionale» (p. 18), allargando così tanto, in qualche modo, il campo di gioco da togliere quella pienezza (negativa) così tipica della Natura pensata, romanticamente, da Merleau-Ponty. L'utilizzo del concetto di «attualizzazione» (p. 92) che fa De Fazio rischia, a tratti, di fargli porre l'accento su una dimensione affermativa a parere di chi scrive non così presente in Merleau-Ponty. Per il francese è decisivo non ridurre mai l'espresso al movimento espressivo, ma tenere conto di un *resto* non sussumibile e che tuttavia riemerge continuamente: una presenza operante, appunto.

In effetti, il modo più rapido per uscire dall'impasse *antirealista* a cui De Fazio a volte si avvicina leggendo Merleau-Ponty sarebbe allargare il piano dell'inter-soggettività indefinitamente, e sostenere che anche i non umani sono soggetti e quindi il campo della Natura è *in sé stesso* pura intersoggettività, avvicinando così Merleau-Ponty a Latour, alla sua idea di *attanti*. Si tratta di un lavoro svolto da diversi autori e che non sarebbe affatto privo di senso: in Merleau-Ponty a più riprese il “mondo comune” pare essere in comune non solo agli umani, ma a tutti gli *animalia*. Tuttavia si manifesta qui il secondo rilievo che facciamo al testo di De Fazio: egli pare non volere percorrere questa via. Al contrario, si ha a tratti l'impressione che De Fazio voglia avvicinare Merleau-Ponty a un altro autore mai citato: il Wittgenstein delle *Ricerche Filosofiche*, ma secondo l'interpretazione “scettica” che di lui danno alcuni interpreti. De Fazio pare sostenere, cioè, che il mondo comune si costituisca inter-soggettivamente attraverso il linguaggio. Egli giunge a dire che «una lingua non ha di mira il mondo delle *cose stesse* fuori di sé» (p. 70). Il concetto di espressione, ma forse tutta la *démarche* merleau-pontyana dopo il suo dibattito al *Collège de Philosophie*, non ha forse precisamente lo scopo di mostrare la non esteriorità reciproca di mondo e linguaggio? Ridurre il

linguaggio a un gioco puro, senza riferimenti esterni, rischia di far dimenticare quella che Cavell, in riferimento a Wittgenstein ma con un'espressione che si potrebbe allargare anche a Merleau-Ponty, chiamava «verticalità della forma di vita» (S. Cavell, *This new yet unapproachable America. Lectures after Wittgenstein after Emerson*, University of Chicago Press, Chicago, p. 37). Di far dimenticare, cioè, la dimensione non-umana del campo pre-individuale e di ridurlo a un gioco (linguistico) tra i soggetti umani. A tratti, nel lavoro di De Fazio, non si capisce come si può giustificare la «trascendenza della cosa» (p. 46) che pure molto correttamente l'autore vede essere presente in Merleau-Ponty (collegandolo, sia detto tra parentesi, a Jean Wahl, così importante anche per Deleuze): cioè l'autonomia, la resistenza attiva che ci costituisce (e che non è solo *aversità*, ciò contro cui si fa *avventura*). È come se De Fazio, mostrando magistralmente i lati più conflittuali, più polemici e più "discontinui" di Merleau-Ponty ne mettesse in ombra (facendolo però, come abbiamo detto, trasparire a più riprese) l'indiscutibile neo-platonismo, la sua volontà cioè di pensare l'esistenza in un mondo comune che ci precede e che non si può vedere e che è il *suolo* su cui camminiamo, senza mai essere riducibile alle nostre pratiche. Non ci pare un caso che l'interprete faccia spesso leva sull'operazione, propria a suo parere della filosofia – e su questo ci sia concesso dissentire – di *rendere visibile*: per il modo in cui chi scrive legge Merleau-Ponty il compito della filosofia è tanto rendere visibile il *nexus* quanto mostrare i margini di invisibilità, segnare una soglia, marcare un inaffrontabile senza renderlo mistico, ma semplicemente segnalando una situatezza inevitabile che rende *necessaria* l'esistenza, per noi, di qualcosa al contempo inappropriabile e indistruttibile.

È del tutto evidente, si badi, che De Fazio è nel giusto quando sottolinea la presenza, in Merleau-Ponty, di una vera e propria «esplosione dell'originario» (p. 27), cioè di una differenziazione interna di questo piano pre-individuale sempre attivo e sempre in movimento espressivo. In fondo, sottolineare questo significa dare ragione del neo-platonismo (modernizzato, evidentemente) di Merleau-Ponty. Quello che con questi due rilievi si voleva mettere in chiaro era non l'esistenza dell'*Ens Realissimum*, bensì la situatezza dei soggetti a partire dai quali, per i quali, si fa filosofia e si elaborano delle categorie. Potrebbe essere vero che, *in sé*, il Reale è Divenire; ma per il soggetto situato quello che conta non è piuttosto che alcune cose divengono più lentamente (o più velocemente) rispetto ai suoi ritmi biologico-storici di vita? Se è certamente vero, *in sé*, che non vi è negativo se non come *alterità*, non è forse *utile*, per noi, sottolineare che ci sono elementi nel mondo che rimangono nell'invisibilità e che al contempo ci costituiscono? L'orizzonte, peraltro, non ha uno statuto ontologico proprio e *assoluto*, ma è tale solo per dei soggetti, certo costituiti inter-soggettivamente, come sottolinea De Fazio. Si tratta di elementi, come abbiamo detto molte volte, presenti *in nuce* nel libro di De Fazio e senz'altro una trattazione del lavoro di Merleau-Ponty che li prendesse in considerazione (che tenesse cioè conto non solo della creazione, ma anche dell'impossibilità di creare; non solo il possibile che matura nel mondo, ma anche i limiti che quello stesso mondo ci dà in virtù della sua autonomia

ontologico-esistenziale) non vi sarebbe opposta, ma complementare. Per ora, questo libro rappresenta senz'altro uno strumento interpretativo fondamentale, che illumina elemento del pensiero di Merleau-Ponty finora rimasti abbastanza oscuri: è coerente alla propria idea di filosofia, che consiste nel *rendere visibile* ciò che non lo è.

Eperioribus rem velignit eariorrum quiam del int fugiatur, ipidisi tassin plabo. Ximi, nus aut ab iunt et, quia dest verumquia sumquidi tem accum voluptita dolectu ribus.