

La teoria dell'intelletto come fondamento di una comunità universale in Dante Alighieri e Meister Eckhart

ALESSANDRA BECCARISI

Al centro del mio contributo ci sono due protagonisti della cultura medievale: Meister Eckhart e Dante Alighieri, considerati patrimonio di italianisti e germanisti, ma entrambi da tempo cittadini di diritto della comunità dei filosofi, in quanto le loro opere mostrano chiare e programmatiche ambizioni filosofiche rivolte soprattutto all'educazione dell'uomo.

Benché i due non si siano mai incontrati e benché non siano in alcun modo documentabili dipendenze reciproche, cercherò in questo contributo di mostrare un'interessante prossimità tra di due pensatori in riferimento ad una questione che sia Dante Alighieri (esplicitamente) che Meister Eckhart (implicitamente) si posero, ovvero: è possibile fondare l'idea di una comunità umana universale? E se sì in che misura e come?¹. Ora è noto che Dante, nella sua opera *Monarchia*², ha inteso fondare una personale teoria politica sulla base della teoria dell'intelletto aristotelico-araba³. Meno noto è un interesse analogo nell'opera di Meister Eckhart. Sia Kurt Flasch che Loris Sturlese⁴ hanno insistito in più occasioni sul significato politico dell'attività di teologo e predicatore del maestro domenicano. Di questo, tuttavia, non intendo occuparmi: il processo aperto contro di lui a Colonia nel 1326 mi pare una testimonianza efficace delle conseguenze 'politiche' della sua attività. Obiettivo di questo lavoro è, piuttosto, mostrare se e in quale misura è possibile una lettura politica di alcune tipiche teorie del maestro domenicano, in particolare quella relative alla cosiddetta metafisica dell'intelletto.

La recente pubblicazione di un pregevole lavoro di Enrico Berti, circa una nuova interpretazione del noto passo aristotelico *De anima* III, 4-5, mi offre l'occasione per riflettere su alcuni passi, più o meno noti della produzione del poeta italiano e del teologo tedesco, relativi alla possibile fondazione di una comunità umana universale.

Il mio intervento sarà dunque diviso in tre parti: nella prima presenterò, riassumendole, le novità più rilevanti dell'interpretazione di *De anima* III, 4-5 offerta da Enrico Berti; nella seconda mi concentrerò sul ben noto *Monarchia* I, iii, 8-9 e I, iv, 1; nella terza, infine, cercherò di dimostrare che è possibile leggere alcuni luoghi molto discussi della cosiddetta *Intellektslehre* di Eckhart, dal punto di vista delle teorie politiche di Dante.

1. L'intelletto agente come *habitus universale principiorum*

Nel suo recente lavoro dal titolo *Aristotle's Nous poiêtikos: Another Modest Proposal*, Enrico Berti⁵, dialogando con analoghe interpretazioni di Victor Caston, Michael

¹ Questo articolo è la rielaborazione di una *Probevorlesung* tenuta a Bonn il 24 aprile 2016, per la quale molto devo, come in tante altre occasioni, ai consigli e ai suggerimenti dell'amico e maestro Loris Sturlese. Ringrazio anche Enrico Berti per avermi messo a disposizione il suo articolo quando era ancora inedito.

² In questo articolo farò riferimento al testo e alla traduzione offerti in DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, P. Chiesa, A. Tabarroni (edd.) con la collaborazione di D. Ellero, Salerno editore, Roma 2013.

³ Si rimanda alla bibliografia segnalata alla nota 29 in questo articolo.

⁴ K. FLASCH, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Kohlhammer, Stuttgart 1986; ID., *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, Beck, München 2010; L. STURLESE, *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Kohlhammer, Stuttgart 2007, in particolare pp. IX-XII.

⁵ E. BERTI, *Aristotle's Nous poiêtikos: Another Modest Proposal*, in G. SILLITTI, F. STELLA, F. FRONTEROTTA (ed. by), *Il NOÛS di Aristotele*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2016, pp. 137-153. Si

Frede e Myles Burnyeat, afferma che l'intelletto attivo (*nous poiêtikos*), descritto da Aristotele in *De Anima* III, 4-5, è l'abito universale dei principi, ovvero l'insieme eterno e incorruttibile degli assiomi primi, fondamento di ogni scienza, grazie ai quali l'intelletto propriamente umano, ovvero l'intelletto passivo (*nous*), passa dalla potenza all'atto.

Riporto qui la traduzione inglese adottata da Enrico Berti del passo in questione (in nota la versione italiana):

Since just as in the whole of nature there is something which is matter to each kind of thing (and this is what is potentially all of them), while on the other hand there is something else which is their cause and is productive by producing them all – these being related as an art to his material – so there must also be these differences in the soul. And there is an intellect which is of this kind by becoming all things, and there is another which is so by producing all things, as a kind of *habit*, like light, does; for in a way light too makes colours which are potential into actual colours⁶.

Rispetto alla versione di Hamlyn, Berti traduce *hexis* con *habit* (it. *abito*) invece di *disposition*. Non si tratta di un cambiamento di poco conto, come vedremo.

Secondo Berti, dunque, l'intelletto attivo non è né l'intelletto umano individuale (come sostenuto prima da Tommaso d'Aquino⁷ e poi da Lloyd Gerson⁸), né l'intelletto divino (come sostenuto da Victor Caston, Michael Frede e Myles Burnyeat⁹), ma è piuttosto una *hexis* propria non tanto dell'anima del singolo individuo (*en henì* come già visto da Victor Caston¹⁰), ma piuttosto dell'anima umana come specie in generale (*holôs*), cioè nell'anima, per così dire, del genere umano: è il patrimonio di verità eterne che l'umanità ha gradualmente scoperto e continuerà progressivamente a scoprire, e che, una volta appreso dal singolo individuo, diviene l'intelletto in atto del singolo, cioè l'intelletto acquisito.

Dell'intelletto attivo, infatti, Aristotele afferma che è una *hexis*, come la luce che fa vedere i colori o come l'arte rispetto alla materia. Nell'*Ethica Nicomachea* l'arte (*technê*) è uno degli abiti dianoetici insieme alla scienza (*epistêmê*), saggezza (*phronêsis*), sapienza (*sophia*) e intelletto (*nous*)¹¹. Da qui la scelta di Berti di tradurre l'espressione *hexis tis*, contenuta in *De anima* III, 4, 10, con «un qualche tipo di

tratta della versione inglese e aggiornata di una *lectio brevis* dal titolo *L'intelletto attivo: una modesta proposta* tenuta presso l'Accademia dei Lincei nel 2014 e disponibile on line a questo indirizzo: <http://www.lincci.it/files/documenti/LectioBrevis_Berti.pdf> (data di accesso: 31/01/2018)

⁶ ARISTOTELES, *De anima*, III, 5, 430a10-17, D. ROSS (ed. and trad. by), Clarendon Press, Oxford 1961; si segnala anche un'edizione precedente a cura dello stesso autore: ARISTOTELES, *De anima*, D. ROSS (ed.), Clarendon, Oxonii 1956 (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis); ARISTOTELES, *De anima*, in D.W. HAMLYN (trad. by), *Aristotle's De anima*, Clarendon Press, Oxford 1968 (Clarendon Aristotle Series). Traduzione italiana a cura di E. BERTI, in *L'intelletto attivo*, p. 2: «Poiché, come in tutta la natura c'è qualcosa che è materia per ciascun genere <di cose> (questo è ciò che è in potenza tutte quelle), e qualcosa di diverso che è la causa ed è ciò che fa, perché <le> fa tutte, quale si trova ad essere l'arte rispetto alla materia, è necessario che anche nell'anima siano presenti queste differenze. E c'è un intelletto del primo tipo, perché diventa tutte <le forme intelligibili>, e un altro del secondo tipo perché <le> fa tutte, come una sorta di abito, quale la luce; la luce infatti in qualche modo fa essere colori in atto i colori in potenza».

⁷ THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri De anima*, R.-A. GAUTHIER (ed.), Commissio Leonina – Vrin, Roma – Paris 1984, III, cap. IV, p. 221, 123-127.

⁸ L. GERSON, *The Unity of Intellect in Aristotle's De anima*, «Phronesis» 49 (2004), pp. 348-373.

⁹ V. CASTON, *Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal*, «Phronesis» 44 (1999), pp. 199-227; M. FREDE, *La théorie aristotélicienne de l'intellect agent*, in G. ROMEYER-DHERBEY (éd. par), *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote, études réunies par C. Viano*, Vrin, Paris 1996, pp. 377-390; M. BURNYEAT, *Aristotle's Divine Intellect*, Marquette Univ. Press, Milwaukee 2008 (The Aquinas Lecture, 2008).

¹⁰ CASTON, *Aristotle's Two Intellects*, pp. 205-207.

¹¹ ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, VI, 3, 1139 b14-16.

abito»¹². Ma né la luce né l'arte producono i colori o l'oggetto, ma piuttosto il sole o l'artigiano. Allo stesso modo non è l'intelletto attivo che pensa (non è il soggetto del pensare), ma piuttosto l'uomo, che tramite l'intelletto attivo pensa.

Il secondo passo decisivo, che conferma l'ipotesi di lettura di Berti, è il seguente:

And this intellect is separable, impassible and unmixed, being in its essence actuality, for that which acts is always superior to that which is affected, and the principle to the matter. Actual knowledge is identical with its object, potential knowledge is prior in time in the individual, but in general is not prior even in time, and it is not the case that it sometimes thinks and sometimes does not think¹³ -

Scrive Berti:¹⁴

The intellect, which is said to be «separable, impassible and unmixed», is clearly the active intellect, which is superior to the passive intellect because it is the efficient cause of the latter. In the most ancient manuscripts this intellect is said to be «in act» (dative), whilst in the modern editions, which are based on the Neoplatonic commentaries, it is said to be «act» (nominative). In any case, even if we read «act», it has to be, as Burnyeat has observed¹⁵, what Aristotle calls «first actuality», comparing it with knowledge (epistêmê), i. e. with a habit, a possession, with the actual possession of a capacity, as it is just knowledge.

Precisamente nel passaggio che Ross propone di espungere (v. nota 12), Aristotele sembra porre un chiaro parallelismo tra l'intelletto attivo e l'*epistêmê*. Come la scienza si identifica con il suo oggetto, anche l'intelletto attivo avrà necessariamente un suo proprio oggetto con il quale identificarsi. E questo è precisamente, come interpreta Berti, l'insieme dei principi propri e comuni alle varie scienze, ovvero il possesso di tali principi¹⁶.

Per questo motivo, nel passo appena citato, Aristotele afferma che: «nel singolo individuo (*en henî*) la scienza in potenza precede nel tempo la scienza in atto, mentre in generale (*holôs*) non la precede neppure nel tempo, quindi anche nel tempo la scienza in atto precede la scienza in potenza». Ciò significa che nel singolo individuo c'è dapprima la scienza in potenza, cioè la capacità di apprendere la scienza, e poi la scienza in atto, cioè la capacità di dimostrare i teoremi che l'individuo ha appreso e che può esercitare

¹² ARISTOTELES, *De anima*, II, 7, 418 b19-20.

¹³ ARISTOTELES, *De anima*, III, 5, 430a17-22, in BERTI, *Aristotle's Nous poiêtikos*, p. 140; traduzione italiana in BERTI, *L'intelletto attivo*, p. 3: «E questo intelletto è separabile, impassibile e non mescolato, essendo per sua essenza in atto; sempre infatti ciò che fa essere è più nobile di ciò che subisce e il principio <più> della materia. Ora, la scienza in atto è identica al suo oggetto, invece quella in potenza è anteriore secondo il tempo nel singolo, mentre in generale <non lo è> neppure secondo il tempo, ma non <è che> ora pensa ed ora non pensa». Berti propone di reintegrare le linee «la scienza in atto è identica al suo oggetto, invece quella in potenza è anteriore secondo il tempo nel singolo, mentre in generale neppure secondo il tempo», espunte da Ross nella sua seconda edizione perché ripetute all'inizio del cap. 7 (431a1-3) e perché, ad avviso di Ross: «qui interferiscono seriamente con il corso del pensiero». Cfr. D.W. HAMLIN (trad. by), *Aristotle's De anima*, p. 296. Come nota G. Movia, il passo è stato eliminato dal cap. 5 anche da Kampe, Theiler, Hamlyn e Düring, cfr. ARISTOTELE, *L'anima*, traduzione, introduzione e commento di G. MOVIA, Loffredo, Napoli 1979, p. 380.

¹⁴ BERTI, *Aristotle's Nous poiêtikos*, p. 140.

¹⁵ BURNYEAT, *Aristotle's Divine Intellect*, pp. 20-23.

¹⁶ Cfr. BERTI, *Aristotle's Nous poiêtikos*, p. 140: «Sia negli *Analitici posteriori*, il trattato dedicato alla teoria della scienza, che nel VI libro dell'*Etica Nicomachea*, dedicato all'illustrazione degli «abiti dianoetici», dove l'intelletto è presentato come l'abito dei principi, e per principi s'intendono i principi delle scienze, quelli a partire dai quali le scienze intraprendono le rispettive dimostrazioni». Cfr. ARISTOTELES, *Analytica Posteriora*, II, 19, 100b12; *Ethica Nicomachea*, VI, 6, 1141a7-8.

ogniqualevolta dimostra un teorema. Ma «in generale» la scienza in atto, quella che è identica al suo oggetto, esiste anche nel tempo prima che il singolo individuo la apprenda. Se questo vale anche per l'intelletto attivo (e siamo legittimati a pensarlo a patto di reintegrare il passo espunto da Ross) allora, se ne deduce che l'intelletto attivo come “abito universale dei principi” (sulla base della lettura di *Ethica Nicomachea* VI) precede l'intelletto del singolo sia per importanza, che nel tempo.

L'ipotesi che l'intelletto attivo di Aristotele sia l'abito universale dei principi non è del tutto nuova: era, infatti, già conosciuta (e confutata) nel medioevo. In particolare Berti fa riferimento a Temistio¹⁷ e Tommaso d'Aquino¹⁸, i quali, per ragioni diverse, rifiutano questa possibilità. Il primo, perché ritiene che l'intelletto agente sia un principio divino (un soggetto divino pensante, come il primo motore immobile), il secondo, perché l'intelletto come *habitus principiorum* deve presupporre un'intellezione precedente, ovvero l'intellezione dei termini, dei concetti semplici, rispetto a quella dei principi. Sia Temistio, però, che Tommaso non intendono l'*habitus principiorum* come sovra-individuale, come la scienza appunto, che, secondo Aristotele, precede l'intelletto in potenza, che solo è individuale.

Vorrei aggiungere però un altro documento agli esempi citati da Berti, ossia la cosiddetta *Quaestio di Basilea*, «Utrum beatitudo consistat in intellectu agente», composta tra il 1308 e il 1323. La *Quaestio* documenta sedici diverse letture dell'intelletto aristotelico, compresa la tesi dell'intelletto attivo come *habitus principiorum*, che l'anonimo attribuisce a Temistio e poi confuta:

Septima opinio est etiam Themistii sicut prima, qui dicit intellectum agentem esse habitum principiorum innitens litterae Aristotelis III *De anima*, quod intellectus agens est ut habitus et iterum quod est ut ars. Ars autem est habitus intellectus nostri. Ergo intellectus agens.

Non valet. Per virtutem enim intellectus agentis omnia intelligibilia intelliguntur a nobis, cum per ipsum, cum sint intelligibilia in potentia, fiant intelligibilia in actu. Sed per habitum primorum principiorum non omnia intelligimus, sed solum conclusiones. Ergo non est habitus.

Item intellectus agens nullam presupponit intellectionem praeexistentem. Sed habitus principiorum presupponit cognitionem terminorum, quia “principia cognoscimus, in quantum terminos cognoscimus”. Ergo intellectus agens non est habitus principiorum.

Nec valet, quod assumit de Philosopho, quod intellectus agens est habitus, quia Philosophus non intendit, quod intellectus sit habitus, prout est in prima specie qualitatis, ut illi intelligunt dicentes, quod est habitus principiorum. Habitus enim principiorum est acceptus a sensibilibus, ut patet II *Posteriorum*, et sic oportet, quod habitus sit effectus intellectus agentis, cuius est [facere] phantasmata facere actu, quae fuerunt in potentia. Unde quando

¹⁷ THEMISTIUS, *In libros Aristotelis De anima paraphrasis*, R. Heinze (ed.), Berlin 1899 (CAG 5,3), p. 102, 30-33, THEMISTIUS, *On Aristotle's On the Soul*, trad. by R.B. TODD, Duckworth, London 2014, p. 127: «On the basis of the same [Aristotle's] statements it is justifiable to be puzzled too at those who believed that according to Aristotle this productive intellect is either the first god, or is identical to the premises, and to the bodies of knowledge derived from the premises (*tas prôtaseis kai tas ex autôn epistêmas*), which are subsequently present in us. For those who believe [that it is identical with] the premises have gone completely deaf, and do not even hear the Philosopher crying aloud that this intellect is divine, 'unaffected' (430a24), and has its activity identical with its essence (430a18), and that this alone immortal, eternal, and separate (430a22-3)». L'allusione è rivolta, per la prima parte, ad Alessandro d'Afrodisia e, per la seconda parte a un commentatore che aveva identificato l'intelletto attivo con l'abito dei principi.

¹⁸ THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri De anima*, III, cap. IV, p. 219, 26-35: «Quidam posuerunt intellectum agentem idem esse cum intellectu qui est habitus principiorum. Quod esse non potest: quia intellectus, qui est habitus principiorum, praesupponit aliqua iam intellecta in actu: scilicet terminos principiorum, per quorum intelligentiam cognoscimus principia: et sic sequeretur, quod intellectus agens non faceret omnia intelligibilia in actu, ut hic philosophus dicit».

dicunt Aristoteles intellectum agentem esse habitum, accipit habitum, prout dividitur contra privationem et contra potentiam, sicut omnis forma et actus potest dici habitus, ut dicit Philosophus in *De generatione*, quod “praesentibus habitibus”, id est formis, “in materia cessat motus”. Et hoc apparet exemplo loquendi Philosophi, quia ipse dicit ipsum esse habitum, sicut lumen habitus est.

Quod assumitur secundo, quod intellectus agens est sicut ars, dicendum, quod ars potest comparari ad mentem artificis, et sic non est sicut ars. Secundo potest comparari ad ipsa artificialia, quae per artem acquiruntur, et sic est sicut ars, quia, sicut ars habet introducere formam in materiam, ita intellectus agens habet disponere phantasmata, ut possint movere intellectum possibilem¹⁹.

Secondo Aristotele – nella lettura che ne ha dato Berti, che mi pare convincente –, il sapere umano è universale, ovvero esiste indipendentemente dal singolo individuo, ed è eterno. Non è, dunque, una mente, né un soggetto pensante, anche perché come afferma esplicitamente Aristotele nel primo libro del *De anima*: a pensare non è l'anima o l'intelletto, ma l'uomo tramite l'anima²⁰. Naturalmente qui “pensare” non significa semplicemente “pensare a qualcosa” (perché non ci sarebbe bisogno di ipotizzare un intelletto attivo), ma piuttosto qui il “pensare” «va inteso nel senso forte di compiere l'operazione propria del *nous*, cioè cogliere i principi, conoscere le essenze, le cause, le spiegazioni delle cose, come ha mostrato efficacemente Myles Burnyeat²¹, per il quale esso è a *rare achievement*»²².

Conclude, dunque, Berti:

It (the *Nous poiêtikos*) is a human intellect, because the principles of the sciences are discovered – discovered, not invented – by human beings. For this reason, in the *De anima*

¹⁹ La *quaestio* «Utrum beatitudo consistat in intellectu agente» fu edita per la prima volta da M. GRABMANN, *Mittelalterlichen Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom nous poiêtikos nach einer Zusammenstellung im Cod. B III 22 der Universitätsbibliothek Basel*, München 1936 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Abt., Heft 4), pp. 85-102. Una nuova edizione della *quaestio*, da cui è tratto il brano qui citato, è apparsa nel volume: A. BECCARISI, *Texte aus der Zeit Meister Eckharts*, Meiner, Hamburg 2004 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, VII.2), pp. 219-238. Una terza edizione con traduzione in tedesco si trova in B. MOJSISCH, *Der tätige Intellekt in sich und in seiner glückvermittelnden Funktion – eine mittelalterlichen Quaestio*, in R. ARNZEN, J. THIELMANN (ed. by), *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the sources, contents and influences of Islamic civilization and Arabic philosophy and science. Dedicated to Gerhard Endress on his sixty-fifth birthday*, Peeters, Leuven – Paris – Dudley 2004 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 139), pp. 331-352. Cfr. A. BECCARISI, *Johannes Picardi von Lichtenberg, Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart. Eine Debatte in Deutschland um 1308*, in A. SPEER, D. WIRMER (hrsg. von.), *1308: eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit*, de Gruyter, Berlin – New York 2011, pp. 986-302. Si tratta in ogni caso di un'idea non rara nel Medioevo come dimostra un commento inedito all'*Etica Nicomachea*, del cui prologo Irene Zavattero ha presentato una edizione critica: ANONYMUS MAGISTER ARTIUM, *Lectura in Ethicam veterem*, in I. ZAVATTERO, *Le prologue de la Lectura in Ethicam veterem du «Commentaire de Paris» (1235-1240). Introduction et texte critique*, «Recherches de Théologie et Philosophie médiévale», 77 (2010), pp. 1-33, in particolare p. 24: «duplex est habitus partis intellective. Quidam enim est habitus qui innascitur cum anima humana; uerbi gratia humana anima secundum partem que uocatur agens habet cognitionem rerum in summa, et ista cognitio sive habitus innascitur cum ipsa anima. Item anima nascitur cum amore Primi, et iste habitus sive istud desiderium est innatum; et secundum huiusmodi habitus accipiendo intellectum, intellectus semper est rectus. Si autem accipiatur in comparatione ad habitus adquisitos in ipso, tunc non semper est pars intellectiva recta nec intellectus rectus, immo potest esse rectus et non rectus; et hoc ultimo modo non semper est intellectus practicus ad bonum; et hoc modo necessaria fuit philosophia moralis ad virtutem, et non fuit sufficiens».

²⁰ ARISTOTELES, *De anima*, I, 4, 408b13-15.

²¹ BURNYEAT, *Aristotle's Divine Intellect*, pp. 18 e 24-25.

²² BERTI, *Aristotle's Nous poiêtikos*, pp. 147-148.

this intellect is also said to be «in the soul», which means in the human world, and in the *Nicomachean Ethics* it is put among the five habits by which the soul, nay the human being, knows the truth. But this habit is not into the single individual (*en hení*), to whom the potential intellect belongs, because it is in the human soul «in general» (*holós*), i. e. into the soul, so to say, of mankind: it is the patrimony of eternal truths that humanity has gradually discovered and that it will continue to discover, a patrimony that, once learnt by the single individual, becomes the actual intellect of the individual, i. e. the acquired intellect²³.

Dunque la conoscenza che l'uomo pratica durante tutta la sua vita, e per la quale non è sufficiente una vita sola, non dev'essere intesa come un generico "conoscere", per il quale effettivamente non sarebbe necessario l'intervento di un intelletto in atto, ma è piuttosto la ricerca scientifica a cui ogni scienziato e ogni filosofo coopera in una comunità di eguali, comunità che si fonda appunto sull'esercizio della ragione.

2. Dante Alighieri: *operatio humanae universitatis*

L'interpretazione di Berti del *Nous poiêtikos*, come complesso di verità eterne e incorruttibili, che vengono a mano a mano scoperte da una comunità di "filosofi", è evidentemente suscettibile di una possibile interpretazione in chiave politica e offre, così, l'occasione per ridiscutere un passo famoso della *Monarchia*, in cui Dante Alighieri, esplicitamente e in modo programmatico, vede nell'attualizzazione dell'intelletto possibile il fine ultimo e il fondamento della comunità umana in quanto tale. Non dunque di un ristretto gruppo di scienziati, un'élite culturale e intellettuale, ma l'umanità intera nel suo insieme.

Si tratta di un luogo celebre, al quale non ho né la pretesa né i mezzi di aggiungere nulla di originale, ma che ben completa "la modesta proposta" di Berti appena presentata e che ben si presta a essere messa in parallelo con un'analoga lettura, seppur molto meno nota della metafisica dell'intelletto di Meister Eckhart.

Alla conoscenza come opera collettiva, a cui ogni uomo prende parte, si riferisce esplicitamente Dante Alighieri nel suo trattato *Monarchia*, nel tentativo di fondare la necessità della separazione dei due poteri, quello temporale e quello spirituale. Nel primo libro afferma che accanto ai diversi scopi previsti da Aristotele, ne esiste uno specifico per il genere umano nella sua totalità, ovvero un'attività che né un individuo, né una città, né un regno possono portare a termine, ma che caratterizza il genere umano in quanto tale, una *operatio humanae universitatis*.

Esiste dunque un'azione specifica della società umana nella sua interezza, in funzione della quale la totalità degli uomini, numerosa com'è, è ordinata; e questa azione specifica della società umana non è alla portata né di un singolo uomo, né di una singola famiglia, né di una singola comunità locale, né di una singola città, né di un singolo regno. Quale sia questa azione specifica risulterà evidente se si chiarisce quale sia la potenza che è caratteristica specifica della società umana nella sua interezza²⁴.

Questa attività consiste nell'attualizzazione completa della capacità conoscitiva propria dell'uomo, ovvero nell'attualizzazione dell'intelletto possibile.

La potenza che è caratteristica specifica dell'uomo è quella di apprendere attraverso l'intelletto possibile, cosa che attiene solo all'uomo e a nessun altro essere, né di livello

²³ BERTI, *Aristotle's Nous poiêtikos*, p. 148.

²⁴ DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, I, 3, 4, p. 19.

superiore né di livello inferiore. [7] Infatti, anche se esistono altri esseri dotati di intelletto, non si tratta tuttavia dell'intelletto possibile tipico dell'uomo, perché tali esseri sono specie puramente intellettuali e nient'altro: il loro essere consiste esclusivamente nel pensare (questa è la loro natura), e ciò avviene senza interruzione, perché in caso contrario non sarebbero sempiterni. È evidente dunque che la potenza che è caratteristica specifica dell'umanità è la potenza o facoltà intellettuale²⁵.

Dante vede, infatti, nell'intelletto possibile la più alta virtù dell'uomo, che egli chiama "esse apprehensivum". Dante non nomina mai l'intelletto agente, ma dice semplicemente che, anche se esistessero altre essenze intellettuali, il loro intelletto non sarebbe come l'intelletto possibile degli uomini. Non è chiaro se queste essenze siano gli angeli della teologia o piuttosto le sostanze separate della filosofia. Dante non è esplicito su questo punto. Egli afferma solo che «earum esse nihil aliud est quam intelligere»²⁶. L'intelletto umano invece è una facoltà e, in quanto *immixtus, separatus e impassibilis*, può conoscere qualsiasi cosa. La sua perfezione, tuttavia, non può essere raggiunta da un singolo individuo, ma piuttosto dal genere stesso, ovvero dall'umanità. La realizzazione di questa infinita potenzialità della conoscenza richiede dunque la collaborazione di tutti gli uomini. La molteplicità degli individui compensa così le mancanze e la debolezza del singolo. Anche Dante ritiene, come Aristotele, che l'uomo sia veramente tale grazie alla ragione, ma attribuisce a questo teorema una dimensione sociale e politica: l'umanità in quanto tale realizza l'ideale di una conoscenza totale e la tensione universale alla conoscenza fonda, d'altro canto, una comunità propriamente umana.

Ma poiché tale potenza non può tradursi interamente e contemporaneamente in atto per azione di un solo uomo o di qualcuna delle comunità più piccole che si son citate sopra, è necessariamente attraverso il genere umano in tutta la sua molteplicità che essa può attuarsi per intero²⁷.

Nell'introduzione alla sua traduzione tedesca della *Monarchia*, Ruedi Imbach osserva, citando Bruno Nardi, che Dante sviluppa una teoria dell'intelletto che non è né aristotelica né averroista²⁸. Dal punto di vista della «modesta proposta» di Berti, possiamo invece

²⁵ DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, I, 3, 6, p. 21.

²⁶ Un'eccellente panoramica della questione si trova in L. BIANCHI, *L'averroismo di Dante: qualche osservazione critica*, «Le tre Corone. Rivista internazionale di studi su Dante, Petrarca, Boccaccio», 2 (2015), pp. 71-110, in particolare p. 88 dove Bianchi scrive: «Dante qui si spinge un po' oltre la semplice ripetizione dell'adagio *intelligere intelligentibus est esse*, perché afferma che l'essere delle sostanze separate consiste esclusivamente nel pensare [*nihil est aliud quam intelligere*]. Non è chiaro quale sia l'oggetto di questo pensiero, perché il seguito della frase presenta nella tradizione testuale varianti che autorizzano interpretazioni differenti. Se si accetta la lezione dell'edizione di Prue Shaw, accolta di recente da Paolo Chiesa e Andrea Tabarroni (*earum esse nichil est aliud quam intelligere, quod est quod sunt*), Dante ripeterebbe pleonasticamente che proprio il pensare è la loro natura. Se invece con la *princeps* e Diego Quagliani si legge *earum esse nichil est aliud quam intelligere quid est quod sunt*, Dante preciserebbe che l'essere delle sostanze separate non solo coincide col pensare (in genere), ma col pensare quel che esse sono (la loro essenza) – ciò che corrisponde bene al modo in cui Aristotele concepiva le intelligenze celesti come pensiero di pensiero, ma porrebbe seri problemi se applicato agli angeli della tradizione religiosa. Comunque sia, Dante afferma che l'essere delle sostanze separate si risolve nell'operazione intellettuale, esercitata in modo continuo e immutabile: prive di potenzialità, esse pensano senza interruzione, perché in caso contrario non sarebbero sempiterni [*sine interpolatione, aliter sempiternae non essent*]».

²⁷ DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, I, 3, 8, p. 21.

²⁸ DANTE ALIGHIERI, *Monarchia. Studienausgabe. Lateinisch/Deutsch*. Einleitung, Übersetzung und Kommentar von R. Imbach, C. Flüeler, Reclam, Stuttgart 1989, p. 20.

affermare che Dante è veramente aristotelico²⁹. Come per Aristotele anche per Dante l'intelletto propriamente umano è quello possibile, e come per Aristotele anche per Dante l'individuo di per sé non è capace della completa e perfetta realizzazione e attualizzazione della conoscenza. Da qui discende la necessità di unire le forze al fine di far progredire tutti insieme, come umanità, il progresso scientifico. Con una differenza non poco significativa: Aristotele, nella lettura di Berti, riferisce l'universalità del sapere all'intelletto attivo, Dante invece all'intelletto possibile

A differenza di Aristotele, inoltre, Dante crede che tutti gli uomini siano chiamati a questo progressivo miglioramento e accrescimento della conoscenza universale, in quanto tutti gli uomini sono dotati di ragione e per questo sono ad immagine di Dio.

Aristotele, infatti, come è noto, aveva previsto la felicità della contemplazione filosofica solo per una minoranza di "eletti", i filosofi. Tutti gli altri dovevano, invece, accontentarsi della felicità pratica offerta dalla vita nella *polis*.

Secondo Dante, invece, tutti gli uomini prendono parte all'infinito miglioramento del progresso umano. In questo modo la teoria dell'intelletto di Dante non è interpretabile solo, come Imbach ritiene³⁰, politicamente, ma anche o soprattutto come una fondazione ontologica di una comunità universale, ovvero dell'umanità stessa, che non coincide con la *Christianitas*, ma con lo stesso genere umano, ed è quindi pienamente universale.

Per raggiungere questo scopo, tuttavia, senza il quale l'uomo non sarebbe davvero uomo, sono necessarie alcune condizioni esteriori, che garantiscano un pieno e libero esercizio della ragione. Per questo, come Dante osserva, la pace universale è tra tutti i beni il migliore che possa garantire la nostra felicità. E su questo si fonda anche lo sforzo di Dante di produrre una filosofia in volgare, ovvero una filosofia che sia accessibile a tutti gli uomini, che per ostacoli morali o fisici o dovuti a una cattiva educazione non hanno accesso alla più alta forma di conoscenza, che rappresenta la perfezione e il completamento dell'uomo.

Questo, però, è l'esplicito programma di una delle opere in volgare di Dante, il *Convivio*, in cui egli non solo presenta la filosofia scolastica in un'altra lingua, ma trasforma anche l'immagine stessa della filosofia.

3. Meister Eckhart: *fideles et divini*

Pur diverso da Dante per cultura, lingua e *status* sociale (uno laico, l'altro maestro di teologia), Meister Eckhart sembra condividere alcuni aspetti del progetto dantesco, di cui ne nomino due: 1) l'idea aristotelica, che egli però rilegge alla luce di altre fonti, che l'uomo è uomo in quanto dotato di ragione e che la ragione umana è sempre ricettiva e passiva nei confronti di un principio attivo; 2) l'impegno sociale a portare avanti un progetto di istruzione per i laici o di una filosofia in volgare, condotto soprattutto tramite la sua attività di predicatore. Come per Dante anche per Eckhart i due aspetti sono, come vedremo, correlati.

E tuttavia il secondo punto è più problematico, non tanto per la tesi di una "filosofia in

²⁹ Sulla questione dell'avverroismo di Dante rimando, oltre al già citato articolo di L. BIANCHI, *L'averroismo di Dante*, in particolare pp. 80-82, anche a Z. G. BARAŃSKI, *The Temptations of a Heterodox Dante*, in *Dante and Heterodoxy: The Temptations of Thirteenth Century Radical Thought*, M. L. ARDIZZONE (ed.), Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing 2014, pp. 164-196; n. 55, pp. 184-185; I. COSTA, *Principio di finalità e fine nella Monarchia dantesca*, in S. CAROTI et alii (ed. by), "Ad ingenii acuitionem". *Studies in Honour of Alfonso Maierù*, Brepols, Turnhout 2006, pp. 39-65, in particolare pp. 60-61; J.-B. BRENET, *Théorie de l'intellect et organisation politique chez Dante et Averroès*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 98 (2006), pp. 467-487.

³⁰ R. IMBACH, *Dante et la transformation du discours scholastique*, in R. IMBACH, C. KÖNIG-PRALONG (éd. par), *Le défi laïque. Existe-t-il une philosophie de laïcs au Moyen Âge?*, Vrin, Paris 2013, pp. 149-166, in particolare p. 151.

volgare”, un tema di ricerca ultimamente molto in voga³¹. Mi riferisco, in particolare, a quello che potremmo chiamare come “politicizzazione di teoremi filosofici”, che mentre è evidente per l’opera di Dante, meno chiara appare negli scritti eckhartiani.

Nell’opera del domenicano, infatti, manca una qualche teoria politica in quanto tale e, già da una lettura superficiale dei suoi scritti, è possibile concludere che Eckhart si mostri piuttosto freddo nei riguardi di temi politici. Il suo interesse sembra piuttosto orientato ad un percorso intimo e interiore che conduce alla propria essenza, ovvero al divino in noi.

Alcuni luoghi delle sue opere, tuttavia, suggeriscono una diversa interpretazione: questa ricerca interiore, questa coscienza del divino in noi, non è né privata né individuale. Piuttosto s’inserisce in un contesto “comune” e “pubblico”.

Per dimostrarlo vorrei partire da una predica poco nota e anche poco commentata. Si tratta della Predica in volgare tedesco n. 68, secondo l’edizione di Josef Quint, composta in occasione della seconda domenica di avvento: *Scitote, quia regnum dei prope est*. Dal versetto Eckhart prende tre parole chiave *scitote, regnum dei e prope*:

Se io fossi un re e non lo sapessi, non sarei un re. Ma se io avessi la completa convinzione d’essere un re, e tutta la gente ne fosse convinta insieme a me, ed io sapessi veramente che tutta la gente ne fosse convinta, allora sarei un re, e cos. tutta la ricchezza del re sarebbe mia, e non me ne mancherebbe assolutamente nulla. Queste tre cose sono necessarie, se devo essere un re. E se una di queste tre cose mi mancasse, non potrei essere un re. I migliori maestri dicono che la beatitudine consisterebbe nel fatto che si conosce e si ‘sa’, ed è una costrizione alla verità. Io ho una virtù nella mia anima, la quale è completamente ricettiva di Dio³².

Il tema della regalità, con cui la predica comincia, deriva certamente dai versi della Bibbia, oggetto di commento. E tuttavia Eckhart interpreta la regalità come una condizione interiore, propria dell’uomo e di cui bisogna essere consapevoli (*scitote*, “bekenne” dice Eckhart), perchè questa condizione sia anche effettiva. La metafora del re, su cui vorrei concentrare la mia attenzione, implica tre temi importanti: il conoscere come accesso all’Essere, ovvero alla regalità interiore, il *consensus omnium* (*alliu liute*) in riferimento a questa regalità, il riconoscimento di questo consenso alla regalità.

Per Eckhart tutte e tre le condizioni sono fondamentali perchè si sia veramente un re: 1) essere cosciente della mia regalità. Non basta esserlo per natura. Occorre

³¹ Cfr. R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Edition du Cerf, Paris 1996; L. STURLESE, N. BRAY (a cura di), *Filosofia in volgare nel Medioevo. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (SISPM), Lecce, 27-29 settembre 2002*, FIDEM, Louvain-la-Neuve 2003, pp. 155-190. Nello stesso volume si rimanda in particolare a L. STURLESE, *Filosofia in volgare*, pp. 1-14 e le conclusioni di L. BIANCHI, «*Il core di filosofare volgarmente*»: qualche considerazione conclusiva, pp. 483-502; I. CAIAZZO, *Rex illiteratus est quasi asinus coronatus. I laici e la filosofia nel secolo XII*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 63/2 (2016), pp. 347-380; Cfr. L. STURLESE, *Some remarks on Popularization and Philosophy*, (in corso di stampa).

³² MEISTER ECKHART, *Le 64 prediche in ordine liturgico*, a cura di L. Sturlese, Bompiani, Milano 2012, p. 33; cfr. ECKHARDUS DE HOEHEIM, *Predigt 68*, in *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. *Die deutschen Werke*, J. QUINT, G. STEER (ed.), 5 voll., Kohlhammer, Stuttgart 1936-2003 (= DW), III, p. 140, 4-141,5: «Ze dem êrsten suln wir wizen, wie daz rîche gotes uns nâhe ist; ze dem andern mâle, wânne daz rîche gotes uns nâhe ist. Dar umbe suln wir wizen den sin dâ von. Daz ich ein künic wære und ich des niht enweste, ich enwære niht ein künic. Aber, hæte ich des einen ganzen wân, daz ich ein künic wære, und wänden des alle die liute mit mir und ich weste daz vür wâr, daz des alle die liute wänden, sô wære ich ein künic, und sô wære aller der rîchtuom des küniges mîn, und des engebræche mir nihtes niht. Disiu driu dinc hœrent von nôt dar zuo, sol ich ein künic sîn».

“sapere”, ovvero esserne pienamente consapevole. Il conoscere, o meglio il conoscere se stessi, porta a compimento dunque uno stato naturale “in potenza”. 2) La seconda condizione, perchè si sia veramente re, è l'adesione unanime di tutti e il pubblico riconoscimento. Eckhart dice: *alliu liute*, tutte le persone devono riconoscere in me la presenza di una regalità interiore. Non basta che ne sia convinto io, ma gli altri ne devono essere convinti insieme a me. Tutti: non alcuni, non la parte migliore, ma tutti senza eccezione. 3) La terza condizione è che io devo essere cosciente anche di questo riconoscimento pubblico.

Possiamo così distinguere due aspetti, che per Eckhart sono in qualche modo correlati: uno riguarda la conoscenza di una regalità interiore, ovvero del divino in noi, l'altro riguarda una dimensione che potremmo chiamare “pubblica”, che è altrettanto fondamentale, dell'approccio interiore per questo “essere re”. Questi due aspetti sono in qualche modo legati dal fatto che, dice Eckhart: «Io possiedo nella mia anima una facoltà che è completamente aperta a ricevere Dio» (*Ich hân eine kraft in mîner sêle, diu ist gotes alzemâle enpfenlich*). Ovvero: la presenza nell'anima di una facoltà, che è aperta e ricettiva, è il motivo per cui io sono un re e di questo devo essere consapevole.

Nel corso della predica e in tutta la sua produzione teologica e filosofica, sia in latino che in alto tedesco medio, Eckhart sembra approfondire soprattutto il primo aspetto, ovvero quello relativo alla conoscenza di sé e al cammino interiore che conduce alla scoperta del divino in noi.

Un altro luogo della Predica 68, tuttavia, suggerisce una differente interpretazione: questa autoconsapevolezza non è una solipsistica ricerca della propria essenza, in quanto conoscere se stessi significa conoscere la propria origine, ovvero il divino, e reciprocamente la conoscenza del divino corrisponde alla scoperta della mia vera essenza. L'intelletto con cui io conosco Dio è lo stesso intelletto con cui Dio conosce me.

Secondo l'autorità di Agostino, a cui Eckhart si richiama esplicitamente, Dio mi è più intimo di quanto io lo sia a me stesso (*Confessiones* III 6 11: *Deus intimior intimo meo*, pr. 68, p. 142,2-3: *Got ist mir næher, dan ich mir selber bin; mîn wesen hanget dar ane, daz mir got nâhe und gegenwertic sî*). La mia essenza dunque corrisponde al divino in me.

In questo percorso interiore, tuttavia, l'uomo non si scopre come individuo, ma come umanità, perché l'uomo in Dio non riconosce soltanto la propria umanità, ma l'umanità stessa nel suo significato trascendentale, dove essa è veramente, al di là delle manifestazioni individuali e particolari³³. Rinunciare alla propria individualità è, infatti, la condizione per riscoprire l'appartenenza a un'universalità:

Se devo conoscere la bontà veramente, la devo conoscere là dove essa è bontà in se stessa, non ove la bontà è divisa. Se devo conoscere veramente la sostanza, lo devo conoscere là, ove la sostanza è in se stessa, non là ove è diviso; e cioè: in Dio. Là ella conosce la sostanza tutta. Come ho ben detto prima, in un uomo non c'è tutta l'umanità: un uomo, infatti, non è tutti gli uomini. Là l'anima conosce l'umanità completa e tutte le cose nel sommo, perché le conosce secondo la sostanza³⁴.

³³ Sul significato di “umanizzazione” dell'uomo nelle opere di Meister Eckhart rimando all'articolo di Sara Cianciosio in questo volume.

³⁴ MEISTER ECKHART, *Le 64 prediche in ordine liturgico*, pp. 41-42; cfr. ECKHARDUS DE HOICHEIM, *Predigt 68*, DW II, p. 150, 1-6: «Sol ich güete wêrlîche bekennen, sô muoz ich sie dâ bekennen, dâ si güete ist in ir selber, niht dâ güete geteilet ist. Sol ich wesen wêrlîche bekennen, sô muoz ich ez bekennen, dâ wesen ist in im selber, niht, dâ ez geteilet ist, daz ist: in gote. Dâ bekennet si ganz wesen. Als ich wol ê gesprochen

Anche se Eckhart si rivolge a ciascun individuo, egli pone allo stesso tempo una pretesa di universalità: *alliu liute*, dice Eckhart, devono riconoscere questa regalità, che dunque non è propria di un singolo uomo, di un singolo individuo, ma è patrimonio dell'umanità intera.

In cosa consiste dunque questo riconoscimento? Ma soprattutto, che cos'è questa regalità?

3.1 La dottrina dell'immagine e la metafisica dell'intelletto

Nel primo commento al libro della *Genesi*, composto probabilmente tra il 1298 e il 1303, Eckhart riprende il tema della regalità interiore sulla base di due importanti autorità di diversa origine. La prima è Origene, che Eckhart cita in connessione con la questione dell'immagine divina nell'uomo:

De his Origenes sic scribit: 'imago caelestis' »intra te est et non extrinsecus venit«. »Intra te namque collocata est imago regis caelestis«, secundum illud: 'faciamus »hominem ad imaginem et similitudinem nostram«. Haec in te videri non potest, donec domus tua sordida est immunditiis« et terrenis affectionibus, »nec potest fluere« seu lucere, »quia Palaestini repleverunt eam terra et fecerunt in te 'imaginem terreni'«. Tangit historiam et figuram, quae habetur post Genesi proximo capitulo. »Filius dei pictor est huius imaginis. Et quia talis ac tantus est pictor, imago eius obscurari per incuriam potest, deleri per malitiam non potest. Manet semper« in te »imago dei, licet tu tibi ipse superducas 'imaginem terreni'. Istam picturam tu tibi ipse depingis«. Verba sunt Origenis³⁵.

Con Origene Eckhart distingue tra un'immagine interiore, che è la vera immagine del re celeste in noi, e una immagine esteriore, che nasconde e occulta la prima. La natura interiore (*imago regis caelestis*) è sempre in noi (*manet semper in te*), anche se rimane occulta fino a quando ci si percepisce come creature determinate (*donec domus tua sordida est immunditiis et terrenis affectionibus*).

La seconda autorità, che parla di una regalità interiore, è Mosè Maimonide:

Sic ergo quia intellectus, quem deus inspirat, est quo deum videmus et quo deus nos videt, apte dicitur deus ipsum inspirasse 'in faciem' hominis. Propter quod in principio capituli sic ait: »hominis sessio, motus, conversatio« et »verba, quando sedet domi cum familia«, »non sic« sunt ordinata nec ornata nec reverentia, »sicut sunt, quando est coram regem nobili et glorioso«; et infra ait: »propter hoc ergo qui voluerit acquirere perfectionem humanam et quod sit homo vere, necesse est quod sciat quod rex iste sublimis, qui coniunctus est ei semper, est« »intellectus«, »honoratior omni rege, etiam David et Salomone³⁶.

hân, daz in éinem menschen enist niht ganziu menscheit, wan éin mensche enist niht álle menschen. Dâ bekennet diu sêle ganze menscheit und alliu dinc in dem hœhsten, wan si bekennet sie nâch dem wesene».

³⁵ ECKHARDUS DE HOICHEIM, *Liber Parabolarum Genesis*, II, n. 193, in *Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. *Die lateinischen Werke*, E. BENZ et alii (ed.) 5 voll., Kohlhammer, Stuttgart 1936-2015 (=LW), I, p. 665, 5-10; sulla presenza di Origene nell'opera di Meister Eckhart Cfr. E. RUBINO, "... ein grôz meister": *Eckhart e Origene*, in L. STURLESE (a cura di), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, II, Academic Press Fribourg, Fribourg 2012, (Dokimion 37), pp. 141-165.

³⁶ ECKHARDUS DE HOICHEIM, *Liber Parabolarum Genesis*, I, n. 185, LW I, pp. 328,14-329,8; su Mosè Maimonide e Meister Eckhart cfr. D. DI SEGNI, "Verba sunt Rabbi Moysis": *Eckhart e Maimonide*, in STURLESE (a cura di), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, II, pp. 103-140; Y. SCHWARTZ, *Meister Eckhart and Moses Maimonides: From Judaeo-Arabic Rationalism to Christian Mysticism*, in J. M. HACKETT (ed. by), *A Companion to Meister Eckhart*, Brill, Leiden - New York 2013 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 36), pp. 389-414.

Con Maimonide Eckhart pone due punti importanti: 1) colui che vuole raggiungere la perfezione, e quindi vuole realizzare pienamente la propria umanità, deve necessariamente riconoscere (*necesse est quod sciat*) che la sua regalità consiste nel possedere l'intelletto (*rex iste sublimis est intellectus*); 2) questo si verifica, perchè proprio e soltanto attraverso l'intelletto l'uomo vede Dio e Dio vede l'uomo in un processo dinamico, di corrispondenza, che conduce alla conoscenza di un' istanza comune tra uomo e Dio, che è precisamente l'intelletto³⁷.

I due passi, dunque, sembrano confermare quanto Eckhart scrive nella predica 68 da cui siamo partiti: Essere re, ovvero essere veramente uomini, significa sapere che lo si è: Questo sapere / conoscere, secondo Origene, corrispondere alla conoscenza dell'immagine divina in noi. L'uomo, in quanto immagine di Dio, è certamente intelletto, ma non l'intelletto agente, quanto intelletto possibile e ricettivo (Pr. 68: *Ich hân eine kraft in mîner sêle, diu ist gotes alzemâle enpfenlich*), che investiga se stesso e la natura e che attraverso questa ricerca diviene pienamente consapevole di se stesso e delle condizioni di possibilità del suo ricercare. Eckhart prende così commiato dalla tradizione della cosiddetta scuola di Colonia, che vedeva nell'intelletto agente l'immagine di Dio nell'uomo. In particolare egli prende le distanze proprio da Teodorico di Freiberg, a cui è stato spesso accostato, il quale nel suo *De visione beatifica* individua, invece, nell'intelletto agente l'*abditum mentis* agostiniano³⁸, come

³⁷ Nella Predica 12 (Quint), *Qui audit me*, DW I, p. 201, 2–8 si legge un analogo filosofema che non mancò di affascinare Hegel: «Daz ouge, dâ inne ich got sihe, daz ist daz selbe ouge, dâ inne mich got sihet: mîn ouge und gotes ouge daz ist éin ouge und éin gesiht und éin bekennen und éin minnen»; Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della religione*, trad. a cura di E. Oberti, G. Borruso, Laterza, Bari 1983, 3 voll., I, p. 232: «Un domenicano del XIII secolo, Meister Eckhart, secondo quanto riferisce Baader diceva nelle sue prediche: “l’occhio con il quale Dio mi vede è l’occhio con il quale io lo vedo. Il mio occhio e il suo fanno uno. Nella giustizia io sono posto in Dio e Dio in me. Se Dio non fosse io non sarei. Se io non fossi Dio non sarebbe. Queste però sono cose che non si debbono solo sapere, perché sono possibili facili malintesi e possono invece essere concepite solo nel concetto”»; cfr. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Begriff der Religion*, V 3, in E. MOLDENHAUER, K.M. MICHEL (hrsg. von), *Theorie-Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969-1971, vol. 16, p. 248: «Ältere Theologen haben diese Tiefe auf das Innigste gefaßt, besonders aber katholische; in der protestantischen Kirche sind Philosophie und diese Wissenschaft ganz auf die Seite gesetzt worden. Meister Eckhart, ein Dominikanermönch des 14. Jahrhunderts, sagt unter anderem in einer | seiner Predigten über dies Innerste: “das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe; mein Auge und sein Auge ist eins. In der Gerechtigkeit werde ich in Gott gewogen und er in mir. Wenn Gott nicht wäre, wäre ich nicht; wenn ich nicht wäre, so wäre er nicht. Dies ist jedoch nicht Not zu wissen, denn es sind Dinge, die leicht mißverstanden werden und die nur im Begriff erfaßt werden können”». Il passo citato dal commento al vangelo di Giovanni dimostrerebbe che l'origine di questo passo famoso è da rintracciare nel *Dux Neutorum* di Mosè Maimonide. Riguardo alla questione della conoscenza da parte di Hegel delle opere di Meister Eckhart (data spesso per scontata) rimando a C. MURATORI, «Il primo filosofo tedesco». *Il misticismo di Jakob Böhme nell'interpretazione hegeliana*, Edizioni ETS, Pisa 2012, in particolare pp. 121-125. Sara Ciancioso ha affrontato l'argomento nella sua tesi inedita di laurea magistrale *Filosofia e religione in Hegel. Un'analisi delle fonti eckhartiane e kantiane*, Università del Salento, A.A. 2008/2009.

³⁸ Sulla questione molto complessa dello statuto dell'intelletto nelle opere di Meister Eckhart la bibliografia è naturalmente enorme. Mi limito in questa occasione ad alcuni titoli imprescindibili: P. MERLAN, *Aristoteles, Averrões, die beiden Eckharts*, in *Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*, Presses universitaires de Louvain, Louvain 1955, pp. 542–566; B. MOJISCH, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Meiner, Hamburg 1983, in particolare pp. 111-139; N. LARGIER, *Intellectus in deum ascensus. Intellekttheoretische Auseinandersetzungen in Texten der deutschen Mystik*, «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte» 69 (1995), pp. 423-471; K. RUH, *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, Beck, München 1989; K. FLASCH, *Meister Eckhart. Die Geburt der «Deutschen Mystik» aus dem Geist der arabischen Philosophie*, Beck, München 2006; J. CASTEIGT, *Connaissance et vérité chez Meister Eckhart*, Vrin, Paris 2006; L. STURLESE, *Homo divinus. Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Kohlhammer, Stuttgart 2007; W. GORIS, *The*

dimostra un passo dal sermone latino XI,1:

Aliqui ponunt beatitudinem non esse in pati, sed in agere, eo quod in actu beatifico maxime anima assimilatur deo. Deus autem nihil recipit, sed se toto actus est. Sed deficit haec ratio. Nam beatitudo non tam est similitudo, sed unio, quae est terminus similitudinis. Unde hic assimilatur, in patria vero unimur potius. Unio autem vera, perfecta et intima necessario requirit in altero puram passionem³⁹.

Questa conoscenza della regalità interiore rimane confinata in una dimensione privata e individuale o ha anche una dimensione sociale?

3.2 *Unanimitas und civitas*

Per rispondere a questa domanda occorre richiamare la seconda delle condizioni necessarie per essere un re: ovvero l'unanime riconoscimento di questa regalità interiore.

Anche se il concetto di *alliu liute* non è usato in senso tecnico, tuttavia sembra riferirsi ad una sorta di *consensus omnium*, ad una specie di *unanimitas* necessaria perché la regalità non sia tale solo per natura, ma lo sia anche effettivamente e da tutti riconosciuta. Quest'universale riconoscimento non è tuttavia semplicemente una condizione dello stato di re: solo se tutti unanimamente riconoscono in me la regalità, allora io sarò anche veramente un re. Ciò significa che ogni individuo è anche un testimone della regalità del suo prossimo, abbiamo cioè un reciproco riconoscere nell'altro il suo essere figlio di re.

Il *consensus omnium* si fonda, dunque, come abbiamo visto su una triplice dinamica: la dipendenza essenziale e interiore dell'intelletto umano da quello divino (essere *imago dei*), la consapevolezza di quest'immagine interiore, il reciproco riconoscimento di essa, ovvero il riconoscimento di una comune e universale natura umana che, in quanto intellettuale, procede da Dio. Sulla base di questa teoria Eckhart fonda la validità di una delle regole del diritto positivo secondo cui un testimone è valido soltanto quando più testimoni dicono e sostengono la stessa cosa, come afferma il Vangelo di Giovanni: *Duorum hominum testimonium verum est*:

Et hoc est quod hic dicitur: 'duorum hominum testimonium verum est', quasi diceret non solum in divinis, sed et in hominibus esse verum testimonium duorum, scilicet patris et filii.

Unpleasantness with the Agent Intellect in Meister Eckhart, in S. F. BROWN (hrsg. von), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, Leiden – Boston 2009 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 102), pp. 151–162. Mi permetto di rinviare anche ad alcuni miei lavori sull'argomento in particolare: A. BECCARISI, »Der hoechste under den meistern«: *Eckhart e il De anima di Aristotele*, in L. STURLESE (a cura di), *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, I, Academic Press Fribourg, Fribourg 2008 (Dokimion 34), pp. 11–38, EAD., *Zwischen Averroes, Avicenna und Avicbron. Meister Eckhart und die Noetik im Islam und Judentum*, «Meister-Eckhart-Jahr Buch» 10 (2016), pp. 223-240; EAD., *Ex Germano in rebus divinis. „Spekulative“ und „deutsche“ Mystik im Kontext*, «Quaestio» 15 (2015), pp. 169-179; A. PALAZZO, *Eckhart's Islamic and Jewish Sources: Avicenna, Avicbron, and Averroes*, in J. M. HACKETT (ed. by), *A Companion to Meister Eckhart*, Brill Leiden – Boston 2013, pp. 253-298. La posizione di Eckhart rispetto a Tommaso d'Aquino e Teodorico di Freiberg è ben rappresentata in un trattatello in alto tedesco medio edito da W. PREGGER, *Der altdeutsche Tractat Von der wirkendern und möglichen Vernunft*, in *Sitzungsbericht der philos.-philol. und hist. Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften*, München 1871, 2 Heft, pp. 159-189; N. WINKLER, *Von der wirkenden und möglichen Vernunft: Philosophie in der volkssprachigen Predigt nach Meister Eckhart*, Akademie Verlag, Berlin 2013; L. STURLESE, *Alle origini della mistica speculativa tedesca. Antichi testi su Teodorico di Freiberg*, «Medioevo» 3 (1977), pp. 21-87.

³⁹ ECKHARDUS DE HOCHHEIM, *Sermo XI,2*, LW IV, p. 110, 5-111, 3.

Et hoc est quod praemittitur: 'solus non sum, sed ego et qui misit me, pater'. Hi tamen duo unum sunt, infra decimo: 'ego et pater unum sumus'. Propter quod et unum dicunt et idem testantur. Augustinus quarto libro De doctrina christiana et in prologo Libri retractationum inducens illud Iac. 4: 'nolite plures magistri fieri', dicit quod omnes qui verum dicunt, unum dicunt, id ipsum dicunt, non plures, sed unus magister sunt. Hinc est quod in iure positivo nisi testes unum dicant, testimonium nullum est, secundum illud infra vicesimo: 'currebant duo simul'⁴⁰.

Ogni singolo individuo, in quanto immagine di Dio, è espressione di un'unica verità, ma in quanto testimone della verità l'uomo non è più un singolo, un individuo separato dagli altri, ma è piuttosto membro di una comunità, che in quanto tale e in quanto totalità, è testimone di quella verità. Eckhart non è il primo che interpreta questa regola del diritto positivo alla luce di un fondamento ontologico forte, ovvero il rapporto fondativo ed essenziale con la verità. Rapporto fondativo che, in quanto tale, non è un possesso privato e individuale (*Cor.* 6: «nihil habentes et omnia possidentes»), ma esso viene condiviso da una comunità di uomini, che, in quanto comunità ad immagine di Dio, divengono l'uno testimone della regalità dell'altro.

La conoscenza del divino in noi non può in nessun modo essere individuale, ma è essa stessa universale perché divina e perché appartiene ad ogni uomo, che è, in quanto essere dotato di intelletto, immagine di Dio. In altre parole il riconoscimento pubblico della regalità interiore è la garanzia che questa non sia una consolante autofinzione dell'uomo, una narrazione dell'uomo che si crede simile a Dio, se non divino. Il riconoscimento unanime del mio prossimo mi riconduce alla comunità a cui appartengo che è l'*humanitas* in quanto tale.

Negli scritti dei Padri della Chiesa si trova un concetto allo stesso tempo teologico e giuridico che descrive benissimo questa appartenenza interiore e comune alla verità, ed è il concetto di *unanimitas*. Per Paolo Grossi, che ha dedicato alla questione un'interessante indagine, l'*unanimitas* è l'adesione interiore e universale al Vangelo, su cui si fondavano le prime comunità cristiane. Nell'*unanimitas* scompare ogni individualità e permette alla Chiesa di costituirsi come organismo, ovvero come *corpus mysticum* sovra-individuale⁴¹.

Anche in Eckhart ritroviamo una rappresentazione del *corpus* come organismo unitario:

Omnes fideles et divini, in quantum huiusmodi, in Christo et deo unum sunt, sicut membra unum sunt corpus naturale. Sed omnia membra corporis nostri humani, animati scilicet, quantumvis distincta loco, figura et officio, unum sunt numero, quam unitatem philosophus dicit esse maximam. Unum sunt in esse et operatione, cum suppositi actiones sint communes toti composito, ut habetur ex I *De anima*: non solius animae, non solius corporis nec multo magis unius membri aut potentiae. Sequitur ergo in conclusione quod omnes operationes aut passiones cuiuslibet fidelis membri Christi et dei sint communes omnibus fidelibus qui sunt membra Christi, secundum illud Psalmi: "particeps ego sum omnium timentium te et custodientium mandata tua", et *Cor.* 3: "omnia vestra sunt, sive Paulus sive Apollo sive Cephas sive hic mundus sive vita sive mors sive praesentia sive futura: omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem die". Hoc est ergo quod hic dicitur: "alii laboraverunt, et vos in labores eorum introistis". Et haec est communio sanctorum de qua in Symbolo apostolorum dicitur: "credo sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem". Et in Psalmo dicitur: "Ierusalem" "ut civitas, cuius participatio eius in id ipsum"⁴².

⁴⁰ ECKHARDUS DE HOICHEIM, *In Iohannem*, n. 436, LW III, p. 374.

⁴¹ P. GROSSI, *Unanimitas: alle origini del concetto di persona giuridica nel diritto canonico*, Giuffrè, Napoli 1958.

⁴² Meister Eckhart, *In Iohannem*, n. 384, DW III, 327, 4–328, 3

Seguendo la tradizione dei Padri della Chiesa, Eckhart riprende la rappresentazione della comunità dei fedeli, che come membri del corpo di Cristo, formano un'unità e ripresentano, in chiave teologica, l'unità del corpo vivente descritta da Aristotele. Diversamente dai Padri della Chiesa, però, Eckhart non pensa che soltanto i fedeli, cioè i cristiani, prendano parte a questa comunità. Sono piuttosto gli uomini divini (*divini*) i cittadini di questa comunità, ovvero tutti coloro che, come abbiamo visto, sono diventati consapevoli della loro regalità e di quella degli altri.

Quando, dunque, Eckhart cita il riconoscimento che *alliu liute* devono alla regalità, si riferisce, questa è la mia ipotesi, all'istituto prima teologico e poi giuridico del diritto canonico dell'*unanimitas*, che è sia un'adesione personale alla verità, sia una *consensio* offerta a tutta la comunità, che su questa si costituisce come tale. A questa comunità mi pare che faccia riferimento Eckhart nei luoghi commentati. In particolare il *consensus omnium* della Predica 68 evoca l'esistenza di una "consapevolezza collettiva", una comunità di pari e di eguali. Rispetto all'elaborazione concettuale dei Padri della Chiesa, per Eckhart mi pare che però *consensus omnium* o *unanimitas* non sia tanto la manifestazione trans-individuale del *corpus mysticum* della Chiesa, quanto piuttosto dell'umanità in generale. È l'umano, come immagine divina, che costituisce il fondamento di una comunità di uguali, cittadini di questo mondo, che Eckhart, nelle opere latine definisce *super naturale*, non sono soltanto i *fideles*, ma anche, come scrive nel II commento al *Genesi*, *theologizantes*, *poematizantes*, filosofi pagani, laici e clerici. È evidente, a mio parere, che Eckhart si richiami ad una comunità universale, che è la stessa umanità. Il sapiente, l'uomo nuovo, colui che ha raggiunto una piena consapevolezza di sé e del proprio essere divino, non può chiamarsi fuori dalla *societas*. Come per Dante, anche per Eckhart l'*humana universitas*, la comunità universale, non coincide con la *christianitas*.

4. Conclusioni

Su questo sfondo si comprende anche il "progetto culturale politico" eckhartiano, a cui ho accennato all'inizio di questo contributo. Sia nelle prediche che nelle opere latine, Eckhart invita i suoi lettori (o ascoltatori), indipendentemente dalla loro educazione e dalla loro formazione, a uscire dal sonno dogmatico. Se, come scrive Eckhart nella Predica 68, colui che sa non ha bisogno né di studio né di insegnamenti, il ruolo del predicatore sarà, dunque, quello di avvicinare o di recuperare alla comunità propriamente umana coloro che ancora ne sono fuori.

Un compito che, come abbiamo visto, si proponeva anche Dante: sia per il filosofo e poeta italiano, che per il predicatore tedesco il punto di vista da cui guardare all'intelletto dell'uomo non è quello del singolo individuo, né di una sola città o di una *élite* di scienziati e filosofi, ma piuttosto quello dell'umanità intera, che, in quanto tale è già una *societas*, seppure in potenza. L'uomo è chiamato a realizzare pienamente questa sua umanità non contro ma insieme agli altri membri di questa comunità ideale, senza la quale, dice Dante nella *Monarchia*, non è possibile né progresso né pace.