

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 consecutum 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 Leitfadens: 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. Jackett (ed.), *A Companion to Meister Eckhart*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 253-298. Per quanto riguarda Aristotele si veda A. Beccarisi, *Der hoechste 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 suscipiente 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 inaccessibili 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 mihī* (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 sensibiliter 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 et 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 ūsprichet ein heidenischer meister in dem buoche, daz dā 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