

CONSORZIO
di DOTTORATO
in FILOSOFIA
NORD-OVEST

PhD DISSERTATIONS OF
NORTHWESTERN ITALIAN PHILOSOPHY CONSORTIUM (FINO)

Videre est esse.

**Un percorso tra l'antropologia, la gnoseologia e
l'ontologia di Guglielmo di Saint-Thierry**

Davide Penna

Supervisor:

Chiar.mo Prof. Letterio Mauro



VIDERE EST ESSE. UN PERCORSO TRA L'ANTROPOLOGIA, LA GNOSEOLOGIA E L'ONTOLOGIA DI GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY

INDICE

INTRODUZIONE

- | | |
|--|---|
| 1. Definizione del campo di indagine | 4 |
| 2. <i>Status quaestionis</i> e ragioni della ricerca | 5 |

PRIMA PARTE: breve rassegna delle fonti del pensiero guglielmiano

- | | |
|---|----|
| 1.1 Le fonti latine | 12 |
| 1.2 Le fonti greche (?) | 15 |
| 1.3 Il dibattito contemporaneo sulle fonti di Guglielmo e la posizione della presente ricerca | 19 |

SECONDA PARTE: gli elementi fondamentali dell'antropologia guglielmiana

- | | |
|---|----|
| 2.1 Obiettivo e <i>focus</i> dell'antropologia per Guglielmo | 23 |
| 2.2 Il vocabolario della psicologia guglielmiana | 26 |
| 2.2.1 La concezione di <i>anima</i> nel <i>De natura corporis et animae</i> | 26 |
| 2.2.2 Il modello psicologico dell' <i>Epistola Aurea: anima, animus, ratio, spiritus/mens</i> | 38 |
| 2.2.3 <i>Voluntas</i> come luogo della <i>gratia</i> | 51 |
| 2.2.4 Il linguaggio dell' <i>affectus</i> | 56 |
| 2.3 La dottrina dell' <i>imago Dei</i> | 62 |
| 2.4 La lontananza da Dio nella <i>regio dissimilitudinis</i> | 76 |
| 2.5 Conclusione: un'antropologia trinitaria? | 79 |

TERZA PARTE: la gnoseologia di Guglielmo di Saint-Thierry

- | | |
|--|----|
| 3.1 La conoscenza sensibile e intellettuale come <i>sensus exterior</i> e <i>sensus interior</i> | 82 |
| 3.2 L'intelligenza di Dio | 90 |

3.2.1 La <i>ratio fidei</i>	91
3.2.2 L'orizzonte gnoseologico trinitario: dall' <i>affectus pietatis</i> all' <i>ipse Deum cognoscit semetipsum</i>	97
3.2.3 I gradi di intelligenza di Dio	102
3.3 La dottrina dei sensi spirituali e l'amore come <i>sensus mentis</i>	107
3.4 Gli <i>affectus</i> dell'amore	118
3.5 <i>Videre est esse</i> : il legame tra gnoseologia e ontologia	127
3.6 Conclusione: l'orizzonte pratico e trinitario del <i>sensus illuminatis amoris</i>	133
QUARTA PARTE: lineamenti dell'ontologia di Guglielmo di Saint-Thierry	
4.1 L' <i>unitas spiritus</i> come riflessione ontologica	137
4.2 Relazioni trinitarie e <i>unitas spiritus</i> . I testi fondamentali	139
4.3 Conclusioni: l' <i>unitas spiritus</i> come riflessione di <i>ontologia trinitaria</i> ?	168
CONCLUSIONI	172
BIBLIOGRAFIA	174

Introduzione

1. Definizione del campo di indagine

L'idea della presente ricerca nasce dall'approfondimento dei testi guglielmiani sulla dignità conoscitiva dell'*amor*, in cui ho potuto constatare un'ampia e articolata riflessione che attraversa tutta l'opera di questo autore. In particolare, ho approfondito il legame tra *strategia conoscitiva* ed *essere* che Guglielmo di Saint-Thierry ha stabilito nelle riflessioni sul rapporto tra ipostasi divine e sull'unione mistica tra Dio e l'uomo e che ha icasticamente rappresentato nella formula *videre est esse* che ricorre in diverse opere¹. Da qui ho voluto ricostruire e approfondire i nuclei portanti della sua visione teologica (antropologia, gnoseologia e ontologia) per capire se l'equazione, poco sopra richiamata, fosse solo una estemporanea intuizione o avesse, invece, un solido fondamento teoretico. Il lavoro delle pagine che seguono vuole dimostrare che è più accettabile scientificamente la seconda ipotesi. Dunque, gli obiettivi del presente lavoro sono la ricostruzione del nucleo teoretico portante del pensiero di Guglielmo, l'esplicitazione dei suoi fondamenti e la spiegazione di come si inserisca, in tale edificio speculativo, la riflessione sul rapporto tra gnoseologia e ontologia, che è la conseguenza profonda della dignità conoscitiva dell'amore.

Se, pertanto, l'*oggetto materiale* della ricerca è il pensiero teologico-filosofico di Guglielmo di Saint-Thierry, l'*oggetto formale* ha, per così dire, un doppio respiro: muove dalla considerazione dell'amore come atto di intellezione, il quale rappresenta uno degli snodi più significativi della riflessione medievale, in particolare nella sua espressione monastica e mistica, e sfocia nell'approfondimento del legame tra gnoseologia e

¹ Cfr. Guillelmi a Sancto Theodorico *Meditatio III*, 7, in Id. *Meditationes Devotissimae*, cura et studio P. Verdeyen, in CCCM 89, Brepols, Turnhout 2005, p. 16; Guillelmi *Meditatio VI*, 12-13, in op. cit., pp. 36-37; Guillelmi a Sancto Theodorico *Expositio super Epistolam ad Romanos*, VI, 11, 33-36, cura et studio P. Verdeyen, in CCCM 86, Brepols, Turnhout 1989, p. 161; Guillelmi a Sancto Theodorico *Speculum Fidei*, 106, cura et studio P. Verdeyen, in CCCM 89A, Brepols, Turnhout 2007, pp. 121-122; Guillelmi *Aenigma Fidei*, 65, cura et studio P. Verdeyen, in CCCM 89A, op. cit., p. 169.

ontologia, articolato da Guglielmo a partire da una originale e coraggiosa riflessione trinitaria.

2. *Status quaestionis e ragioni della ricerca*

Guglielmo di Saint-Thierry è un autore che ha avuto una fortuna altalenante, a seconda dei periodi storici, e questo fatto non ha reso giustizia alla sua profonda meditazione. Egli è vissuto in uno dei secoli più floridi dell'età medievale, il XII², e si è inserito nelle burrascose vicende del monachesimo occidentale del suo tempo con una profonda meditazione mistica e una coraggiosa, riformatrice e responsabile azione pastorale³. In questo senso è significativo il fatto che fu abate benedettino a *Saint-Thierry*,

² Sull'importanza di questo secolo nella storia del pensiero è stato ampiamente scritto. Segnalo i principali studi, a partire dal capostipite della linea storiografica che vede nel XII un secolo di *rinascita*: C. H. Haskins, *La rinascita del dodicesimo secolo*, trad. it. P. M. Bartole, il Mulino, Bologna 1972; M. D. Chenu, *La teologia nel XII secolo*, trad. it. I. Biffi, Jaca Book, Milano 2016; J. Verger, *Il rinascimento del XII secolo*, trad. it. A. Tombolini, Jaca Book, Milano 1997; I. Gobry, *Il secolo di Bernardo. Cîteaux e Clairvaux (secolo XII)*, trad. it. C. Masi, Città Nuova, Roma 1998. Negli ultimi decenni la categoria di *rinascita* è stata messa in discussione e si è preferito parlare di *progresso*. Cfr. a proposito G. d'Onofrio, *Gli studi teologici e il progresso culturale dell'Occidente*, in Id. (a cura di), *Storia della teologia nel Medioevo*, II, Piemme, Casal Monferrato 1996, pp. 9 – 51.

³ La cronologia della biografia e delle opere di Guglielmo è ancora oggi di oggetto di studi e di ricostruzioni; le poche notizie e fonti che abbiamo hanno dato origine a diverse interpretazioni. La fonte principale a nostra disposizione è l'anonima *Vita Antiqua Willelmi sancti Theodorici* composta probabilmente a Signy verso il 1180, attualmente conservata nel manoscritto latino 11782 custodito nella Bibliothèque Nationale a Parigi. Guglielmo nacque vicino a Liegi tra il 1075 e il 1085. Compì i suoi studi nel nord della Francia, probabilmente a Reims (è ormai tramontata l'ipotesi di suoi studi a Laon, dove, secondo J. Déchanet, *L'amitié d'Abélard et de Guillaume de Saint-Thierry*, in «Revue d'histoire ecclésiastique» 35 (1939), pp. 761-774 e Id., *Guillaume de Saint-Thierry*, in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, vol. VI, col. 1241, Guglielmo avrebbe studiato nella scuola di Anselmo insieme ad Abelardo). Tra gli anni '90 dell'XI secolo e i primi anni del XII, entrò, insieme al fratello Simone, nell'abbazia benedettina di Saint-Nicaise a Reims, rappresentante di un monachesimo innovatore, maggiormente rigoroso rispetto alla tradizione cluniacense dell'epoca e riunito sotto la congregazione dell'abbazia di Chaise-Dieu. Nel 1121 fu nominato abate del monastero di Saint-Thierry vicino a Reims. Qui compose, tra il 1121 e il 1124, i suoi primi scritti: il *De contemplando Deo* e il *De natura et dignitate amoris*. Come abate del monastero, Guglielmo dedicò molti sforzi per il rinnovamento della sua comunità e del monachesimo benedettino, anche grazie all'amicizia con Bernardo probabilmente nata negli ultimi anni di Saint-Nicaise. L'attività riformatrice fu portata avanti con grande energia e attraverso Capitoli annuali che riunivano gli abati benedettini della regione di Reims. Il primo si tenne, proprio a Reims, nel 1131, e da allora, per quattro anni consecutivi, furono indetti i successivi sotto la guida di Guglielmo. Al di là dei contenuti dello spirito riformatore di cui si fece promotore, che alla presente ricerca non interessano direttamente, è significativo sottolineare la scelta di Guglielmo per un monachesimo diverso, capace di riallacciarsi più genuinamente all'esperienza di Benedetto da Norcia e alla sua *Regola*. Tale impegno riformatore, non solo di Guglielmo, ma dei Capitoli di Reims, suscitò aspre critiche, specie da parte del cardinale Matteo di Albano, legato pontificio in Francia, che scrisse da Cluny contro queste iniziative. Nel 1132 gli abati riuniti a Soissons per il nuovo Capitolo decisero di rispondere a tono al cardinale; uno studio approfondito di questo testo da parte di Ceglar (cfr. S. Ceglar, *Guillaume de Saint-Thierry et son rôle directeur aux premiers chapitres des abbés bénédictins*, in M. Bur (ed. par), *Saint-Thierry. Une Abbaye du*

successivamente semplice monaco dell'ordine cistercense a *Signy*, e che, infine, lasciò le sue opere ai certosini di una nuova fondazione a *Mont-Dieu*⁴. Con la sua stessa vita, pertanto, sembra incarnare le feconde e ricche esperienze spirituali di cui il suo tempo è tutt'altro che avido. Tuttavia, una volta morto, fu presto dimenticato, nonostante la beatificazione del 1215, anno in cui il suo corpo fu traslato dalla tomba nel chiostro di *Signy* al sepolcro inserito nel muro della chiesa abbaziale. Significativo, in questo senso, il fatto che alcune delle sue opere principali come il *De contemplando Deo*, il *De natura et dignitate amoris* e l'*Epistola Aurea* vennero attribuite a Bernardo o a Guigo il Certosino; il che quasi avverò la raccomandazione che Guglielmo fece ai monaci certosini nella lettera di presentazione dell'*Epistola Aurea*, in cui chiese loro di essere gli ultimi a leggere le sue opere per impedire che finissero in mani sbagliate, quelle di coloro che, incapaci di fare qualsiasi cosa, criticano tutto quello che fanno gli altri⁵. Peraltro, sono le tre opere sopra indicate quelle che circolarono con miglior fortuna negli ambienti monastici; il resto cadde in un sostanziale oblio. Solo nel XVII secolo, in particolare nel

VI au XX siècle. Actes du Colloque international d'histoire monastique, Reims- Saint-Thierry 1976, Saint-Thierry 1979, p. 299-350) ha individuato in Guglielmo il probabile redattore della risposta degli abati, alla luce dello studio sullo stile, la lingua e di una serie di particolari paralleli presenti nella *Epistola Aurea*. La sua attività riformatrice, tuttavia, incontrò un sostanziale insuccesso; fu, probabilmente, anche per questo, che dopo l'ultimo Capitolo del 1135, Guglielmo decise di lasciare la sua comunità di Saint-Thierry e rifugiarsi nel monastero cistercense di *Signy*. Qui, libero da incarichi e responsabilità, poté dedicarsi alle letture, sia dei testi della tradizione patristica sia di autori contemporanei come Ruperto di Deutz, Abelardo, Guglielmo di Conches. Sono da collocare in questi anni il resto delle opere a noi pervenute di Guglielmo: dalle *Orationes Devotissimae* al *De natura corporis et animae*, dalla *Expositio super Epistolam ad Romanos* alla *Expositio super Cantica canticorum* (che ha come precedente, oltre ai florilegi dei commenti al testo biblico di Ambrogio e Gregorio Magno, la *Brevis Commentatio* elaborata, probabilmente, negli anni del passaggio da Saint-Nicaise a Saint-Thierry, alla luce dei dialoghi avuti con Bernardo nell'infermeria di Clairvaux) dagli scritti *de fide* (*Disputatio adversus Petrum Abelardum*, *Speculum Fidei*, *Aenigma Fidei*) alla *Epistola ad fratres de Monte Dei*. Negli ultimi anni della sua vita un avvenimento importante fu il soggiorno presso i certosini di Mont-Dieu, probabilmente verso il 1144. Nell'esperienza di questi monaci Guglielmo vide e ammirò l'antico fervore dei Padri del deserto e a loro dedicò la sua opera mistica principale, l'*Epistola ad fratres de Monte Dei*, non a caso ribattezzata *Epistola Aurea*. Negli ultimi anni riprese il progetto di una biografia dell'amico Bernardo che, tuttavia, non riuscì a portare a termine. Morì, dopo una breve malattia, l'8 settembre del 1148.

⁴ Una testimonianza riportata da Bell in D. N. Bell, *In manibus suis. Guillaume de Saint-Thierry, les Pères du désert et la spiritualité du travail manuel*, in N. Boucher (ed. par), *Signy l'abbaye et Guillaume de Saint-Thierry, actes du colloque international d'études cisterciennes*, Signy 2000, p. 485, avanza la suggestiva ipotesi che, se Guglielmo fosse vissuto qualche mese in più, sarebbe entrato nei certosini.

⁵ Cfr. Guillemi a Sancto Theodeorico *Epistola ad fratres de Monte Dei*, 14, cura est studio P. Verdeyen, in CCCM 88, Turnhout, Brepols 2003, p. 230.

1662, fu raccolta l'eredità guglielmiana allorché Bertrand Tissier ne pubblicò l'opera nella *Bibliotheca Patrum Cistercensium*, riconoscendo, all'abate di Saint-Thierry, la paternità della *Epistola ad fratres de Monte Dei*; paternità ribadita da Jean Mabillon nell'edizione del 1690, ma non nella *Patrologia Latina* del Migne (1854-1855), che riporta ancora l'attribuzione a Guigo, sottolineata dall'introduzione di Massuet risalente al 1719. Bisogna aspettare il XX secolo per vedere, non solo stabilita definitivamente la paternità della sua opera principale, l'*Epistola Aurea*, grazie allo studio di Wilmart⁶, ma anche una prima monografia dedicata a Guglielmo, che data al 1923, da parte di Adam⁷.

I due studiosi che hanno maggiormente segnato la storia della letteratura secondaria guglielmiana, furono il monaco benedettino, missionario nel Katanga e poi eremita a Valjouffrey, Jean-Marie Déchanet, e la storica, teologa e mistica Marie-Madeleine Davy; questi studiosi non solo pubblicarono saggi e studi, a partire dagli anni '30 e, con maggior intensità, negli anni '40 e '50, su Guglielmo⁸, ma ne curarono le edizioni critiche principali che, a tutt'oggi, rappresentano un riferimento imprescindibile per chi si avventura nei suoi testi. Il monaco benedettino curò le edizioni per le *Sources Chrétiennes* della *Epistola ad fratres de Monte Dei*, dell'*Expositio super Cantica canticorum* e dello *Speculum Fidei*; la studiosa quelle delle *Meditative Orationes*, del *De contemplando Deo* e del *De natura et dignitate amoris*, dell'*Aengima Fidei*, oltreché, come Déchanet, dell'*Epistola Aurea* e dello *Speculum Fidei*, per l'editore parigino J. Vrin. Tra gli anni '50 e '60 si assistette, soprattutto in ambito francese, e a partire dai due studiosi sopra

⁶ Cfr. A. Wilmart, *La série et la date des ouvrages de Guillaume de Saint-Thierry*, in «Revue Mabillon» 14 (1924), pp. 157-167.

⁷ A. Adam, *Guillaume de Saint-Thierry, sa vie et ses oeuvres*, Imprimerie du Journal de l'Ain, Bourg-en-Bresse 1923.

⁸ Cfr. M.-M. Davy, *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, Vrin, Paris 1954; Cfr. J. -M. Déchanet, *L'amitié d'Abélard et de Guillaume de Saint-Thierry*, in «Revue d'histoire ecclésiastique» 35 (1939), pp. 761-774; Id., *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, Beyaert, Bruges 1940; Id., *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son oeuvre*, Beyaert, Bruges 1942; Id., *Amor ipse intellectus est. La doctrine de l'amour-intellection chez Guillaume de Saint-Thierry*, in «Revue du Moyen Age latin» 1 (1945), pp. 349-373; Id., *Guillaume et Plotin*, in «Revue du Moyen Âge latin» II (1946), pp. 241-260.

richiamati, ad una vera e propria *guillelmologie*, a cui parteciparono studiosi come J. Hourlier⁹, L. Bouyer, R. Thomas, e in ambito anglosassone, O. Brooke.

A partire dagli anni '70 si entrò in una nuova fase degli studi su Guglielmo, questa volta portati avanti soprattutto in ambito anglosassone, in particolare dalla scuola nordamericana di Kalamazoo, nel Michigan, grazie a studiosi come D. N. Bell, E.R. Elder, a cui, nel 2015, è stata dedicata una aggiornata ed esaustiva raccolta di studi sull'*unitas spiritus* in Guglielmo¹⁰, e, in particolare, S. Ceglar, salesiano canadese, che ha curato diverse edizioni critiche delle opere guglielmiane per il *Corpus Christianorum*. Negli anni '70, inoltre, si tennero due convegni internazionali, uno ad Oxford nel 1973, e uno a Reims-Saint-Thierry nel 1976, in cui la figura di Guglielmo ebbe un ruolo centrale. I convegni sono stati importanti anche perché luogo di incontro e confronto della scuola francese e di quella nordamericana, che si sono maggiormente occupate di Guglielmo.

Tra gli anni '80 e '90 e i primi anni Duemila, sono uscite le edizioni critiche di maggiore importanza scientifica: l'*Opera omnia* pubblicata dal *Corpus Christianorum*, a cura soprattutto del gesuita fiammingo P. Verdeyen, che si concluderà nel 2020. Nell'ambito delle traduzioni italiane, a partire dalla fine degli anni '80, uscirono quelle della studiosa Cecilia Falchini per le edizioni Qiqajon della Comunità di Bose, e negli anni '90, quelle a cura di M. Spinelli per Città Nuova, oltreché una traduzione dell'*Epistola Aurea* curata da Como per le edizioni Paoline. Tra le opere ancora in attesa di una traduzione italiana vi è l'*Expositio super Epistolam ad Romanos*, che vedremo essere importante per la riflessione ontologica di Guglielmo.

Nell'ambito della letteratura secondaria, dopo un periodo di rallentamento tra gli anni '80 e '90¹¹, sono usciti, nel contesto italiano, soprattutto nell'ambiente

⁹ Curò le edizioni per le *Sources Chrétiennes* delle *Meditative Orationes* e del *De contemplando Deo*.

¹⁰ F. Tyler Sergent – A. Rydstrøm-Poulsen – M. L. Dutton, (ed. by), *Unit of spirit. Studies on William of Saint-Thierry. In honor of E. Rozanne Elder*, Cistercian Publications, Ohio 2015.

¹¹ Con importanti eccezioni come la tesi universitaria di Baudalet, *L'expérience spirituelle selon Guillaume de Saint-Thierry*, e lo studio del 1990, che riproduce la tesi discussa nel 1975 alla Sorbona, di P. Verdeyen,

dell'Università Gregoriana, importanti lavori come quelli di Como¹², di Montanari¹³, di Ruiz Campos¹⁴ e, recentissimo, quello di Vermigli¹⁵, volti soprattutto a indagare la teologia spirituale di Guglielmo nelle sue diverse sfaccettature (la pneumatologia per quanto riguarda Como, l'esegesi mistica dell'*Expositio super Cantica canticorum* con Montanari, l'ambito mistico-trinitario Ruiz-Campos, e quello soteriologico-cristologico Vermigli); oltreché alcuni studi pubblicati nel primo numero della rivista *Doctor Virtualis* nel 2002, a opera di M.C. Tulli¹⁶ e M. Rossini¹⁷, volti ad indagare il discorso amoroso guglielmiano, che hanno trovato eco, se non altro nell'ispirazione di fondo, nella recente tesi dottorale di F. Pullano discussa nell'anno accademico 2014/2015 all'Università di Milano.

Per quanto riguarda gli studi in ambito francese, non sono mancati, in questi anni, contributi importanti, volti soprattutto ad approfondire la dimensione mistica o alcuni aspetti della visione teologica di Guglielmo, come quelli di M. Rougé¹⁸, M. Desthieux¹⁹ e D. Cazes²⁰. Senza dimenticare due grandi colloqui organizzati in Francia, uno a Signy nel 1998, e uno a Reims nel giugno 2018 e i cui atti sono in corso di pubblicazione,

La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry; in ambito italiano segnalò la monografia A.M. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry. Il declino dell'ideale monastico nel secolo XII*, Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma 1988.

¹² G. Como, *Ignis amoris Dei. Lo Spirito Santo e la trasformazione dell'uomo nell'esperienza spirituale secondo Guglielmo di Saint-Thierry*, Glossa, Milano 2001.

¹³ C. A. Montanari, «Per figuras amatorias». *L'Expositio super Cantica canticorum di Guglielmo di Saint-Thierry: esegesi e teologia*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006.

¹⁴ M. Ruiz Campos, «*Ego et pater unum sumus*». *El misterio de la Trinidad en Guillermo de Saint-Thierry*, Editrice Pontificia Gregoriana, Roma 2007.

¹⁵ F. Vermigli, *Soteriologie e cristologie a confronto. Pietro Abelardo e Guglielmo di Saint-Thierry*, Glossa, Milano 2018.

¹⁶ M.C. Tulli, *La dottrina dei sensi spirituali in Guglielmo di Saint-Thierry*, in «*Doctor Virtualis*» 1 (2002), pp. 31-40.

¹⁷ M. Rossini, *Strategie della conoscenza in Guglielmo di Saint-Thierry. Amor incapibilem capit, incomprehensibilem comprehendit*, in «*Doctor Virtualis*» 1 (2002), pp. 11 – 29.

¹⁸ M. Rougé, *Doctrine et expérience de l'eucharistie chez Guillaume de Saint-Thierry*, Beauchesne, Paris 1999.

¹⁹ M. Desthieux, *Désir de voir Dieu et amour chez Guillaume de Saint-Thierry*, Vie Monastique, Bégrolles en Mauges 2006.

²⁰ D. Cazes, *La théologie sapientielle de Guillaume de Saint-Thierry*, Studia Anselmiana, Roma 2009.

proprio sulla figura di Guglielmo. Ho già segnalato, in ambito anglosassone, la raccolta di studi del 2015 sull'*unitas spiritus*, in onore della studiosa Rozanne Elder.

La panoramica appena effettuata mostra come Guglielmo sia un autore tutt'altro che ignorato, in ambito internazionale e nazionale. La stessa preoccupazione, avanzata da Déchanet e da Verdeyen, circa la necessità di studi che si soffermino sulla teologia spirituale di Guglielmo, sembra aver trovato, negli ultimissimi anni, una parziale risposta. Tuttavia, la presente ricerca vuole inserirsi con legittimità nell'approfondimento di un autore così importante per il Medioevo monastico. In particolare, il contributo che questa tesi aspira ad apportare è quello, già richiamato, dell'approfondimento della *prospettiva trinitaria* di Guglielmo, che informa sostanzialmente gli ambiti antropologico, gnoseologico e ontologico della sua riflessione. La mia convinzione, infatti, è che una mancata attenzione a tale innovativa e coraggiosa prospettiva trinitaria, richiamata da studiosi come Verdeyen, Como, e Ruiz-Campos, ma poco affrontata, soprattutto dagli studi di storia del pensiero, abbia portato ad alcuni fraintendimenti, che segnalerò nel corso dello studio, circa la *forma* della meditazione guglielmiana; per sintetizzare, per ora, il nucleo fondamentale di tali fraintendimenti, sottolineo come essi ruotino intorno all'idea di Guglielmo come un autore perlopiù mistico-irrazionale, con qualcosa da insegnare in ambito teologico-spirituale, ma con poco o nulla da dire sul piano del pensiero filosofico.

Guglielmo, benché spesso dimenticato, è il protagonista di un doppio sforzo, che gli permette di inserirsi con una non ricercata originalità all'interno del fermento teologico della sua epoca: da un lato, l'affermazione del pericolo di una conoscenza concettuale delle verità di fede che pretenda di esaurirne la ricchezza in formule e idee ricercate ma senza fondamenti scritturistici e patristici adeguati; questo viene da lui affermato non per limitare la ricerca razionale, come spesso è stato sottolineato, ma, al contrario, per mostrare quali importanti occasioni si aprono ad un pensiero genuinamente

e radicalmente trinitario che voglia comprendere il mistero dell'uomo, di Dio e, in ultima analisi, della realtà; dall'altro, la capacità di farsi attivo promotore della necessità di apertura, da parte del pensiero e dell'azione della Chiesa del tempo, ai nuovi movimenti monastici, capaci di vivere una maggiore unità tra *theoria* e *praxis*, tra conoscenza di Dio-Trinità ed esperienza reale del suo mistero (inteso nel senso biblico di piano salvifico che si manifesta nella storia²¹).

²¹ Cfr. R. Penna, *Mistero*, in *Nuovo dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, pp. 984ss; H. De Lubac, *Mistica e mistero cristiano*, trad. it. a cura di E. Guerriero, Jaca Book, Milano 1979; P. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2004, pp. 435-461, dove l'autore analizza il significato biblico di *mistero* e la sua ricezione nella storia del pensiero.

Prima parte: breve rassegna delle fonti del pensiero guglielmiano

1.1 Le fonti latine

Scopo del presente capitolo è quello di ricostruire, alla luce degli studi recenti, la visione più solidamente accertata circa i testi che Guglielmo aveva a disposizione. Va, tuttavia, da subito sottolineato che il problema è tutt'altro che chiuso; infatti, la questione delle fonti del pensiero guglielmiano rappresenta una delle sfide più complesse per chi si avvicina al suo studio, e non solo per il motivo che Guglielmo raramente, nelle sue opere, cita gli autori di cui riporta i brani, il che peraltro costituisce una prassi consueta nel periodo medievale²². Per essere esaurienti in questo senso occorrerebbe non solo un lavoro sui manoscritti dei testi guglielmiani, ma anche uno studio sulle opere presenti nelle biblioteche di Saint-Thierry e Signy, che vanno oltre l'intento e le possibilità della presente ricerca, ma che, peraltro, potrebbero costituirne il naturale sviluppo. Non mi soffermerò, almeno in questa prima parte, sui testi biblici che, come vedremo nel corso dello studio, sono una fonte imprescindibile per Guglielmo.

Senza dubbio le fonti principali del pensiero guglielmiano sono quelle di tradizione latina, e non può essere altrimenti per un monaco benedettino e cistercense che vive e opera tra la Francia e il Belgio della prima metà del XII secolo. In particolare, come sottolineato, tra gli altri, da Déchanet²³, Madec²⁴, Lemoine²⁵, Bell²⁶, Como²⁷,

²² Fanno eccezione il *De sacramento altaris*, dove sono esplicitamente citati Agostino, Ambrogio e Girolamo, e la *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*, dove Guglielmo menziona Agostino e Gregorio Magno. Non è un caso che le eccezioni siano queste due opere; queste, infatti, furono scritte con un intento polemico. Dunque, il riferimento dichiarato a fonti autorevoli era necessario.

²³ J. M. Déchanet, *Le problème des sources*, in Guillaume de Saint-Thierry, *Le miror de la foi*, SCh 301, Cerf, Paris 2008, pp. 47-56.

²⁴ G. Madec, *A propos des sources de Guillaume de Saint-Thierry*, in «Revue des Etudes Augustiniennes» 24 (1978), pp. 302-309.

²⁵ M. Lemoine, *Introduction*, in Guillelmus De Sancto Theodorico, *De natura corporis et animae*, Les Belles Lettres, Paris 2012, pp. 5-30.

²⁶ D. N. Bell, *The Image and Likeness. The augustinian Spirituality of William of Saint-Thierry*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1984.

²⁷ I. Como, *Ignis amoris Dei. Lo Spirito Santo e la trasformazione dell'uomo nell'esperienza spirituale secondo Guglielmo di Saint-Thierry*, Glossa, Milano 2001, pp. 13-30.

Montanari²⁸, è Agostino (uno dei tre padri, insieme ad Ambrogio e Origene, citato direttamente nell'introduzione all'*Expositio super Epistolam ad Romanos*) l'autore a cui si rifà più spesso. Riferirò, di volta in volta, nel corso dello studio, le citazioni o le reminiscenze agostiniane che si susseguono nell'opera di Guglielmo, ma preciso fin da ora che, per quanto riguarda sia l'antropologia sia il tema della *visio Dei* sia, infine, la riflessione trinitaria, in particolare in ordine alla definizione dello Spirito Santo come amore di Padre e Figlio, il debito di Guglielmo nei confronti di Agostino è evidente. Tuttavia, mostrerò come tale debito non possa essere avvertito come una semplice ripetizione di temi tradizionali; la pena che si sconterebbe in tal senso sarebbe un'ermeneutica monca del pensiero guglielmiano. Egli, infatti, ha elaborato una sintesi originale dei temi di Agostino che lo fa, in qualche misura, emergere dal "conservatorismo" monastico agostiniano del XII secolo. Fra le opere, in particolare, a cui Guglielmo si rifà maggiormente vi è il *De quantitatae animae*, soprattutto nel II libro del *De natura corporis et animae*, laddove tratta della natura dell'anima, in particolare rispetto al tema dell'ascesa a Dio, descritta nella sette tappe *animatio, appetitus, purificatio et virtus, constantia et tranquillitas, ad contemplationem, in contemplationem*. Da notare come per il settimo ed ultimo gradino Guglielmo ricorra al termine greco *anabathmos*, ovvero *ascensione*, che in Agostino, almeno nel *De quantitatae animae*, non compare²⁹. Non mancano riferimenti, per quanto riguarda l'aspetto antropologico, alle *Confessiones*, in particolare circa il tema della *regio dissimilitudinis* in cui si è perduta l'anima dopo il peccato³⁰, né al *De immortalitate animae*, specie per la definizione di

²⁸ C. A. Montanari, «Per figuras amatorias». *L'Expositio super Cantica canticorum di Guglielmo di Saint-Thierry: esegesi e teologia*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006, pp. 79-84.

²⁹ Cfr. Guillelmi a Sancto Theodorico *De natura corporis et animae*, 108, cura et studio P. Verdeyen, in CCCM 88, Brepols, Turnhout 2003, p. 141 e Augustinus, *De quantitatae animae*, 33, 70-76.

³⁰ Augustinus, *Confessiones*, VII, 10, 16, 22.

ragione³¹, né al *De vera religione*, specie nel finale del *De contemplando Deo*³². Sull'aspetto trinitario prevalgono le risonanze del *De Trinitate*, ad esempio nell'*Aenigma Fidei* o nell'*Epistola Aurea*, laddove Guglielmo argomenta la similitudine tra Trinità divina e quella specie di trinità da cui l'interiorità umana è composta ovvero volontà, intelletto e memoria³³. Infine, per il tema della *visio Dei*, centrale è l'*Epistola 147* di Agostino, che fa da sfondo alla trattazione guglielmiana dell'*Aenigma Fidei*.

Altre fonti importanti sono Gregorio Magno e Ambrogio, di cui Guglielmo compila due raccolte di brani di commento al Cantico dei cantici; in particolare il primo risulta un riferimento fecondo per il nostro autore. È tratta da Gregorio, infatti, l'ispirazione dell'espressione che fu fondamentale per la meditazione di Guglielmo, ovvero *amor ipse intellectus est*³⁴.

Inoltre, accanto ai testi medici greci e arabi nelle traduzioni latine di Alfano vescovo di Salerno e Costantino Africano, che danno a Guglielmo le nozioni fondamentali della antropologia fisica del tempo, occorre menzionare fonti fondamentali per il *De natura corporis et animae*, ovvero il *De anima* di Cassiodoro e il *De statu animae* di Claudiano Mamerto. Senza dimenticare le fonti pagane come Seneca³⁵, Cicerone³⁶, Ovidio³⁷,

³¹ Cfr. ad esempio Cfr. Augustinus, *De immortalitate animae*, 6, 10: «Ratio est aspectus animi, quo per seipsum, non per corpus verum intuetur». Guglielmo dà una definizione simile di ragione nello *Speculum fidei*: «Aspectus autem animae ratio est». Cfr. Guillelmi a Sancto Theodorico *Speculum Fidei*, 4, cura et studio P. Verdeyen, in CCCM 89, op. cit., p. 82.

³² Cfr. Augustinus, *De vera religione*, LV, 113 e Guillelmi a Sancto Theodorico *De contemplando Deo*, 22, cura et studio P. Verdeyen, in CCCM 88, op. cit., p. 169.

³³ Cfr. Guillelmi a Sancto Theodorico *Epistola ad fratres de Monte Dei*, 242, op. cit., p. 278, dove si nota l'influenza di Augustinus, *De Trinitate*, XI, 3, 6 – 8,15.

³⁴ Anche se non nella medesima formulazione. Cfr. *Homiliae in Evangelia*, 27, 4: «Amor ipse notitia est»; e *Moralia in Job*, 10, 13 o *Homiliae in Evangelia*, 14, 4: «Per amorem agnoscimus».

³⁵ È l'autore latino a cui Guglielmo fa più riferimento, specie nell'*Epistola ad fratres de Monte Dei*, dove si contano 41 riferimenti alle *Lettere a Lucilio*. Cfr. Guglielmo di Saint-Thierry, *Lettera d'oro*, trad. it. C. Falchini, Qiqajon, Comunità di Bose 2014, pp. 188-189. Nell'opera ricorrono anche altri riferimenti: uno al *De bello civile* di Lucano, uno all'*Aulularia* di Plauto e uno alle *Georgiche* di Virgilio.

³⁶ Oltre ad un riferimento a *De finibus*, 5, 25, 74 in *Epistola ad fratres de Monte Dei*, 219, si può notare, nel *De natura corporis et animae*, una risonanza di *Commentarii in somnium Scipionis*, 1, 6, 78 di Macrobio.

³⁷ Il *De natura et dignitate amoris* si presenta come «una vera e propria risposta cristiana al trattato per eccellenza sull'amore carnale, l'*Ars amatoria* di Ovidio». Zambon (a cura di), *I trattati d'amore*, op. cit., p. 263, nota 1.

Orazio³⁸, e il Commento di Calcidio al *Timeo* da dove Guglielmo prende alcuni riferimenti platonici. Non vanno, infine, dimenticate le traduzioni latine opera di Scoto Eriugena³⁹ e Rufino di Aquileia, come quelle di Gregorio di Nissa e Origene che, come vedremo tra poco, sono centrali per Guglielmo.

1.2 Fonti greche (?)

Molto importante e molto dibattuto è il tema delle fonti greche di Guglielmo. Il dato da cui occorre partire è il seguente: Guglielmo, molto probabilmente, non conosceva il greco né aveva a sua disposizione testi greci; e tuttavia sono state ampiamente sottolineate sia la sua conoscenza di padri della Chiesa orientali, sia una certa consonanza di sensibilità con autori come Origene, Gregorio di Nissa, Nemesio di Emesa, e per alcuni autorevoli interpreti come Déchanet, addirittura Plotino⁴⁰. Va tenuto conto del fatto, peraltro, che il dodicesimo secolo, specie in ambiente monastico, e in particolare cistercense, è caratterizzato da una sorta di *rinascimento origeniano*, che ha segnato profondamente la spiritualità del nuovo ordine, specie per quanto riguarda il tema della mistica nuziale e, quindi, l'importanza del Cantico dei cantici⁴¹. Inoltre, Guglielmo

³⁸ Cfr. Guillelmi *Epistola ad fratres*, 284, op. cit., p. 286 e Orazio, *Lettere* I, 16, 52.

³⁹ Da cui riprende, soprattutto nel *De contemplando Deo*, alcuni passi, come quello relativo alla definizione di amore dell'anima razionale come movimento naturale o quieta stasi. Cfr. Guillelmi a Sancto Theodorico *De contemplando Deo*, op. cit., p. 160 e Giovanni Scoto Eriugena, *De divisione naturae*, I, 519 B.

⁴⁰ In particolare, secondo Déchanet, si nota in Guglielmo una certa *atmosfera plotiniana* nella tensione all'unità che informa scritti come l'*Epistola ad fratres de Monte Dei*; unità dell'uomo con Dio, ma anche dell'uomo con se stesso, in tutte le sue potenze, spirito, anima razionale, anima animale e corpo. Cfr. J. Déchanet, *Introduction*, in Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, SCh 223, Cerf, Paris 1985, pp. 374-375, nota 3.

⁴¹ Riprendo l'espressione *renaissance origénienne* da Verdeyen, il quale sottolinea che l'ispirazione origeniana è legata soprattutto alla mistica nuziale, ma, allo stesso tempo, che non occorre ricondurre la fecondità e la novità della mistica cistercense ad una dipendenza, per così dire, meccanica dal padre alessandrino: «Nous avons mentionné plus haut l'inspiration origénienne de la mystique nuptiale, telle que celle-ci se manifeste dans les oeuvres de saint Bernard et de Guillaume. Le mot "inspiration" pourrait prêter à confusion. Ce n'est pas en lisant Origène que les Pères cisterciens ont découvert la réalité du mariage mystique. Ils ont été touchés par le Christ vivant; ils ont été blessés par l'amour de l'Époux divin, plus beau que tous les fils des hommes. Après cette expérience unique et ineffable, ils ont reconnu dans les écrits d'Origène le même amour passionné de la personne du Verbe et ils ont exprimé leurs propres expériences dans un langage calqué sur celui du grand alexandrin». P. Verdeyen, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, FAC, Paris 1990, p. 278.

ricorre spesso a termini greci, alcuni di uso comune nella tradizione non soltanto monastica (come *homousion*⁴²), altri da lui stesso introdotti e riportati con una certa originalità (come *anabathmos* e *catabathmos* per sottolineare rispettivamente l'ascesa a Dio e la caduta allo stato animale da parte dell'anima umana⁴³). Come rendere conto di tutto questo? Proverò a dare qualche indicazione nel corso del mio studio; per ora voglio sottolineare che la critica più recente ha affermato, dopo decenni di dibattiti, che per spiegare il riferimento di Guglielmo ai greci è sufficiente ricorrere alle traduzioni latine di Scoto Eriugena, di Rufino di Aquileia, per quanto riguarda Origine e Gregorio di Nissa, di Alfano di Salerno per quanto riguarda Nemesio di Emesa. Tuttavia, non sempre questo ricorso alle mediazioni latine sembra essere sufficiente. Tre esempi mi sembrano eloquenti.

Il primo riguarda il rapporto con il *De opificio hominis* di Gregorio di Nissa. Alcuni passi del *De natura corporis et animae* di Guglielmo, ad esempio quello in cui paragona la ragione ad una regina⁴⁴, sembrano richiamare concetti del *De opificio hominis* che, tuttavia, non sono presenti nella traduzione di Scoto Eriugena. Come spiegare questo fatto? Qualche studioso, come McGinn⁴⁵, ricorre all'ipotesi di una versione emendata della traduzione di Scoto Eriugena a cui Guglielmo poteva fare riferimento. Tuttavia, mi sembra più semplice la spiegazione data da Lemoine

⁴² Cfr. Guillelmi *De contemplando Deo*, 14, op. cit., p. 163. Zambon, nella traduzione italiana da lui curata, fa notare come il termine sia presente in Augustinus, *Epistola 238*, 28. Cfr. F. Zambon (a cura di), *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, op. cit., p. 257, nota 134.

⁴³ I termini greci *anabathmos* e *catabathmos* risalgono a Plotino. Cfr., ad esempio, Plotino, *Enneadi*, I, 7. Sappiamo che il termine *Αναβαθμός* era usato nella *Settanta* per indicare i *Salmi dei gradi* a cui si riferisce, riportando lo stesso termine, anche Agostino in *Enarrationes in Psalmos*, 38, 2. Rimane, a quanto mi risulta, non ancora spiegato sia se Guglielmo conoscesse il testo di Agostino sia da dove abbia potuto riprendere il termine *catabathmos*. Chi lo ritiene una semplice derivazione, operata da Guglielmo stesso, da *anabathmos*, deve ammettere, allo stesso tempo, una certa sua dimestichezza con il greco. Per un approfondimento dei neologismi adottati da Guglielmo nel *De natura corporis et animae* cfr. M. Lemoine, *Néologismes dans le De natura corporis et animae de Guillaume de Saint-Thierry*, in «ALMA» 44-45 (1983-1985), pp. 129-137. Nel saggio Lemoine mostra come i grecismi presenti nell'opera derivino dalla lettura, da parte di Guglielmo, del *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* di Nemesio di Emesa nella traduzione rimaneggiata di Alfano di Salerno (che attribui l'opera a Gregorio di Nissa) e del *Liber Pantegni* di Constantino l'Africano.

⁴⁴ Cfr. Guillelmi *De natura corporis et animae*, 62, op. cit., p. 125.

⁴⁵ B. McGinn (ed. by), *Three Treatises on Man. A Cistercian Anthropology*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1977, p. 37, nota 155.

nell'edizione del *De natura corporis* da lui curata, in cui fa notare che l'immagine della ragione come regina del corpo al centro della sua città ha assonanza con due testi platonici, uno tratto da *Respublica* 560b, dove si paragona l'anima ad una città, passo recepito attraverso Gregorio di Nissa, e l'altro da *Timaeus* 70a dove la testa, sede della ragione, è indicata come l'acropoli della città-corpo, probabilmente conosciuto da Guglielmo attraverso il commento di Calcidio al *Timeo*⁴⁶.

Il secondo è una suggestione che andrebbe approfondita e riguarda il confronto tra uno dei passi guglielmiani più noti, ovvero la metafora, tratta dall'*Expositio super Cantica canticorum*, della *ratio* e della *caritas* come occhi della contemplazione, e Origene. In particolare, Guglielmo espone la metafora commentando il passo Ct 1, 15 che recita nella traduzione della *Vulgata*: «Ecce tu pulchra es, amica mea, ecce tu pulchra. Oculi tui columbarum». Già Origene aveva riflettuto su questo versetto, connettendo gli *oculi columbarum* alla dimensione intellettuale; tuttavia, tale paragone non era stato da lui esplicitato in direzione del rapporto *amor-ratio*, ma in quella del senso spirituale della Scrittura, più profondo di quello letterale, in quanto si avvicina maggiormente alla verità dello Sposo, Dio⁴⁷. Nei catenari greci origeniani del *Commento al Cantico*, invece, il passo Ct 1, 15 è commentato ricorrendo alla metafora dei due occhi di colomba come intelletto (*νοῦν*) e cuore (*καρδίαν*)⁴⁸. Paradossalmente,

⁴⁶ Cfr. Guillelmus de Sancto Theodorico, *De natura corporis et animae*, Les Belles Lettres, Paris 2012, p. 143, nota 112.

⁴⁷ Cfr. Origene, *Commento al Cantico dei cantici*, II, 1-5, trad. it. V. Limone, Bompiani, Milano 2016, pp. 435-437.

⁴⁸ Cfr. *ivi*, p. 642. Javelet individua, in questa metafora dei due occhi della *mens*, un sostrato plotiniano, in particolare di *Enneadi*, VI, 7, 35, laddove si afferma che il νοῦς ha due potenze, quella del pensare, con la quale vede ciò che è in se stesso, e quella dell'intelligenza amante, con la quale si unisce con ciò che è al di là di sé. Cfr. R. Javelet, *Image et ressemblance au douzième siècle. De Saint Anselme à Alain de Lille*, Letouzey & Ané, Strasbourg 1967, p. 149, nota 81. Indubbiamente, come vedremo, il tema dell'unità di spirito attraverso l'amore è centrale in Guglielmo ed ha una certa assonanza con tale visione plotiniana. Una suggestiva assonanza tra Guglielmo e Plotino, inoltre, è quella tra Guillelmi *Epistola ad fratres*, 268, op. cit., p. 283, laddove Guglielmo afferma che all'amato da Dio si mostra una certa luce del Suo volto che, come una luce chiusa fra le mani, appare e scompare (*patet et latet*) secondo l'arbitrio di colui che la possiede, e Plotino, *Enneadi*, V, 8, in cui il filosofo parla della Luce che appare e non appare (φαίνεται καὶ οὐ φαίνεται) all'Intelligenza.

quindi, l'interpretazione guglielmiana del passo è più vicina alla versione del catenario greco che a quella tradotta da Rufino⁴⁹.

Infine, il terzo esempio riguarda Plotino. Riferirò brevemente, nel successivo paragrafo, il dibattito, svoltosi tra gli anni '60 e '80 del Novecento, circa la presenza o meno di un'influenza plotiniana su Guglielmo; attualmente gli studiosi non fanno che rimarcare come, ammesso e concesso che tale influenza vi sia, essa si spiega più semplicemente ricorrendo alla mediazione agostiniana che attraverso ipotesi di una lettura guglielmiana di testi neoplatonici, di cui non abbiamo alcuna prova. Tuttavia, vi sono in Guglielmo dei riferimenti che non compaiono in nessun passo agostiniano né in altri autori latini contemporanei o a lui precedenti; lo hanno notato sia Déchanet⁵⁰ sia Courcelle⁵¹. Si tratta, in particolare, di due espressioni che Guglielmo usa nell'*Expositio super Cantica canticorum* per indicare un tema chiave della riflessione monastica del XII secolo, ovvero quello della regione della dissomiglianza. Tali espressioni sono *locum dissimilitudinis*⁵² e *in tantum profundum dissimilitudinis*⁵³, che sembrano rifarsi direttamente al *τόπος ἀνομοιότης* di cui parla Plotino⁵⁴, e non solo alla formula, consueta nel mondo monastico e in Agostino, di *regio dissimilitudinis*.

Sulla base di quanto ho potuto accertare non mi è possibile stabilire con quali fonti greche Guglielmo avesse un contatto diretto; tendo, comunque, ad escludere che esso vi sia stato. Dallo studio delle opere guglielmiene risulta evidente come l'autore greco con il quale egli ha più familiarità sia Origene; se non altro per il fatto che lo cita

⁴⁹ Com'è noto, il *Commento al Cantico dei Cantici* di Origene è arrivato a noi in parte nella traduzione latina di Rufino di Aquileia in parte nell'epitome, pervenuta sotto il nome di Procopio, di frammenti catenari greci. Cfr. V. Limone, *Introduzione*, in Origene, *Commento al Cantico dei cantici*, op. cit., pp. 16-38.

⁵⁰ Un capitolo dello studio di Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry. Aux sources d'une pensée*, si intitola *L'ombre de Plotin*. Cfr. J. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry. Aux sources d'une pensée*, Beauchesne, Paris 1978, pp. 120-136.

⁵¹ P. Courcelle, *Conosci te stesso. Da Socrate a Bernardo*, trad. it. F. Filippi, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 185, nota 115, p. 191 nota 175, p. 206.

⁵² Guillelmi a Sancto Theodorico *Expositio super Cantica Canticorum*, 61, cura et studio P. Verdeyen, in CCCM 87, Brepols, Turnhout 1997, p. 50.

⁵³ Ivi, 79, p. 63. Courcelle mette in relazione tale espressione al *δύς* di Plotino in *Enneadi* I, 6, 5, 52.

⁵⁴ Cfr. *Enneadi*, I, 8, 13, 16.

direttamente all'inizio dell'*Expositio super Epistolam ad Romanos*. Tuttavia, in qualunque modo si spieghino i contatti di Guglielmo con la tradizione orientale, è un dato di fatto, assodato dalla critica, che vi siano in lui accenti originali, che non si riscontrano con la stessa rilevanza e con la stessa intensità nei contemporanei. Tale originalità è rinvenibile nella capacità di fare sintesi di elementi eterogenei, utilizzati per delineare il percorso mistico di unione tra Dio e l'uomo, che costituisce la cifra della sua meditazione. Se, probabilmente, è esagerato sostenere che egli «riassume in una maniera personale l'eredità spirituale dell'Oriente e dell'Occidente»⁵⁵, non si può negare il suo tentativo di sfruttare gli elementi che gli vengono, direttamente o meno, dalla tradizione orientale, unendoli ad una solida conoscenza della tradizione latina e ad una profonda intenzionalità mistica.

1.3 Il dibattito contemporaneo sulle fonti di Guglielmo e la posizione della presente ricerca

Per concludere il presente capitolo e prima di addentrarmi nei temi e nei contenuti della mia ricerca, è utile fare riferimento, brevemente, al dibattito che si è acceso tra gli anni '60 e '70 del Novecento sulle fonti di Guglielmo⁵⁶. Il confronto si è alimentato attraverso quelli che potremmo definire, per sintetizzare e semplificare, due grandi filoni: uno francese, affermatosi tra gli anni '50 e '60, e uno nordamericano, sviluppatosi negli anni '70. Il primo ha tentato di rimarcare con forza l'influenza diretta e cospicua della tradizione greca, da Plotino allo pseudo-Dionigi, passando per Origene, Gregorio di Nissa

⁵⁵ Cfr. P. Verdeyen, *Introduction*, in *Guillelmi a Sancto Theodorico Expositio super Epistolam ad Romanos*, cura et studio P. Verdeyen, in CCCM 86, Brepols, Turnhout 1989, p. LXIII.

⁵⁶ Per approfondire i temi e le argomentazioni di tale dibattito attraverso buone sintesi rimando a J. Leclercq, *Études récentes sur Guillaume de Saint-Thierry*, in «Bulletin de philosophie médiévale» 19 (1977), pp. 49-55; G. Fernández, *Guillaume de Saint-Thierry, le problème des sources*, in «Collectanea Cistercensia» 45 (1983), pp. 210-220; Como, *Ignis amoris Dei*, op. cit., pp. 16-27; C. A. Montanari, «Per figuras amatorias», op. cit., pp. 70-79.

e Massimo il Confessore, su Guglielmo. Il rappresentante più convinto di tale tesi è stato Déchanet, a partire dai suoi primi studi degli anni '40, per finire con quello del 1978 *Guillaume de Saint-Thierry. Aux sources d'une pensée*, in cui tenta, con un esito non del tutto convincente, di porre in relazione, attraverso un approccio sinottico, passi guglielmiani e di autori come Gregorio di Nissa, Scoto Eriugena e Plotino, oltreché dei classici riferimenti latini già segnalati. Il filone di ricerche nordamericano, legato al centro di studi cistercensi di Kalamazoo, ha rivalutato, invece, la tradizione latina, ridimensionando l'apporto di quella orientale. A questo filone, che ha un importante rappresentante nel salesiano canadese Ceglar, si è allineata la maggior parte delle ricerche uscite negli ultimi anni anche in Italia⁵⁷.

Una voce autorevole che ha sottolineato e mostrato l'influenza soprattutto origeniana su Guglielmo è quella del gesuita fiammingo Verdeyen nell'opera del 1990 *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*. Lo studioso afferma che Guglielmo si è allontanato dalla tradizione agostiniana e gregoriana (non da Agostino e Gregorio) ed ha avviato una sorta di nuova mistica di stampo origenista, proseguita nei mistici renani e fiamminghi del tredicesimo e quattordicesimo secolo, in particolare in Ruusbroec. Verdeyen spiega che l'influenza origeniana avvenne attraverso le traduzioni di Girolamo e Rufino che erano presenti a Clairvaux; grazie ad esse Guglielmo avrebbe costruito una sua collezione origeniana a Signy, come dimostra lo stato della biblioteca a fine XII secolo⁵⁸. Egli, inoltre, nell'introduzione all'*Expositio super Epistolam ad Romanos* scritta per l'edizione del *Corpus Christianorum*, sottolinea come, in tale opera, si contino 63 citazioni di Agostino e 62 di Origene e nota come una tale attenzione per il pensiero del

⁵⁷ Importanti eccezioni sono l'introduzione di Cecilia Falchini al *Commento al Cantico dei cantici* di Guglielmo per Qiqajon. Qui la studiosa nota come Origene costituisca la prima fonte dell'opera; a seguire cita Gregorio di Nissa. Cfr. C. Falchini, *Introduzione*, in Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al Cantico dei Cantici*, trad. it. C. Falchini, Qiqajon, Comunità di Bose 1991, p. 7; segnalo anche l'introduzione di Siclari, scritta per l'editore Nardini, all'opera *La natura del corpo e dell'anima*.

⁵⁸ Cfr. Verdeyen, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, op. cit., pp. 9-10.

padre alessandrino sia tutt'altro che usuale nel XII secolo; cita, in questo senso, l'esempio delle opere di Bernardo, che contengono solo rare citazioni di Origene⁵⁹. La presente ricerca si limiterà a richiamare, caso per caso, quali ipotesi siano maggiormente affidabili e quali meno, fermo restando che, come già detto, una posizione definitiva è del tutto prematura, benché possa costituire un eventuale sviluppo del lavoro.

Alla luce di quanto fin qui detto e di quanto emerso dallo studio delle opere guglielmiane, ritengo che vi sia un'influenza, in Guglielmo, del tutto peculiare, sia di Origene, specie per quanto riguarda la psicologia articolata in *anima-animus-spiritus*, che emerge dall'*Epistola ad fratres de Monte Dei*⁶⁰; sia, in generale, della tradizione neoplatonica, che si può facilmente spiegare con la mediazione agostiniana ruminata, per così dire, attraverso una profonda e originale meditazione che, in qualche caso, rende quella maggiormente sfumata rispetto a quanto fino ad oggi ripetuto. Questo perché le fonti che Guglielmo usa sono quasi dei pretesti per muoversi nel solco di una tradizione affidabile e, allo stesso tempo, da lui avvertita come bisognosa di un ulteriore approfondimento, anche per rispondere ai tentativi di chi, dal suo punto di vista, vuole introdurre novità in materia di fede e, così facendo, scandalizza i giovani monaci, come Abelardo. I dati sicuri che abbiamo sono, come già ricordato, il fatto che Guglielmo abbia utilizzato sia Origene sia altri autori della tradizione orientale, soprattutto Gregorio di Nissa e Nemesio di Emesa, e che l'accesso a questi autori sia stato possibile grazie alle traduzioni latine parziali di Rufino, di Scoto Eriugena e di Alfano (Guglielmo non ha potuto conoscere la traduzione di Burgundio di Pisa del *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* di Nemesio di Emesa, dedicata all'imperatore Federico Barbarossa, e dunque databile negli anni '50 del XII secolo). Come si è detto, resta ancora da stabilire da dove abbia

⁵⁹ Cfr. P. Verdeyen, *Introduction*, in Guillelmi a Sancto Theodorico *Expositio super Epistolam ad Romanos*, cura et studio P. Verdeyen, in CCCM 86, Brepols, Turnhout 1989, p. LXIII.

⁶⁰ Il parallelismo è tra *anima-animus-spiritus* guglielmiani e *ψυχή-νοῦς-πνεῦμα* origeniani. Per Guglielmo, come vedremo, a questa tripartizione dell'anima corrisponde anche uno stato di vita, rispettivamente animale, razionale e spirituale.

potuto riprendere i passi che non compaiono in queste traduzioni; la mia convinzione è che, in ogni caso, la mediazione latina sia stata indispensabile e che la consonanza di temi, relativa soprattutto al desiderio mistico di unione con Dio, con la tradizione patristica greca, sia da ricondurre all'influenza monastica, e in particolare cistercense.

Parte seconda: gli elementi fondamentali dell'antropologia guglielmiana.

Ut amplius amarent, quaerunt (Speculum fidei, 45).

2.1 Obiettivo e *focus* dell'antropologia di Guglielmo di Saint-Thierry

In questa seconda parte dello studio mi soffermerò sugli aspetti essenziali della antropologia di Guglielmo di Saint-Thierry. Lo scopo è quello di individuarne gli elementi principali e necessari a comprenderne la gnoseologia, che approfondirò nella terza parte, e la riflessione teologica intorno all'unione mistica tra uomo e Dio, da cui si possono trarre elementi della visione ontologica, che affronterò nella quarta. Occorre precisare che in Guglielmo tali aspetti (antropologico, gnoseologico, teologico-ontologico) non sono facilmente distinguibili. Come nella maggior parte degli autori medievali, specie quelli del versante che è stato definito *teologia monastica*⁶¹, la sensibilità, per così dire, esperienziale è predominante rispetto a quella teoretica. Questo significa che l'obiettivo principale di Guglielmo di Saint-Thierry, quando si interroga su chi sia l'uomo o su come conosca, non è mosso, semplicemente, da un desiderio di conoscenza fine a se stesso, poiché questa condurrebbe alla vana *curiositas*; bensì, ciò che regge tutta la riflessione, è la volontà di condurre gli uomini all'esperienza di Dio⁶².

⁶¹ Il termine *teologia monastica* fu coniato da Leclercq per indicare il pensiero teologico elaborato nei monasteri nel corso del Medio Evo e che raggiunse l'apice nel secolo XII. Cfr. J. Leclercq *Saint Bernard maître de l'amour divin. Études de théologie monastique* in *Saint Bernard théologien*, «Analecta Sacri Ordinis Cistercensis», 9 (1954), pp. 7-23. Per una puntuale ricostruzione storiografica delle nozioni di *teologia monastica* e *teologia scolastica* cfr. P. Zerbi, «Philosophi» e «Logici». *Un ventennio di incontri e scontri: Soissons, Sens, Cluny (1121 – 1141)*, Vita e Pensiero, Milano 2002; I. Biffi, *Sapere ed esperienza monastica*, in I. Biffi – C. Marabelli (direzione di), *Il mondo delle scuole monastiche. XII secolo*, Città Nuova - Jaca Book, Milano - Roma 2010, pp. 1 – 27.

⁶² Un esempio significativo, in questo senso, è dato da come i monaci intendevano l'esercizio della *lectio* e della *meditatio*, che non erano concepite come esperienze che coinvolgevano solo l'uomo esteriore. Come nota approfonditamente Leclercq in *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, trad. it. C. Leonardi, Sansoni, Firenze 2002, pp. 11 – 27, per comprendere un esercizio come la *lectio divina* occorre conoscere i significati di *legere* e *meditari*. Il verbo *legere* nel Medioevo ha un preciso significato, in parte differente da quello di oggi; è, infatti, un esercizio che impegna tutta la persona, in particolare la voce e la mente. È importante sottolineare questo aspetto, perché mostra il carattere «pratico» (Hadot parlerebbe di *esercizio spirituale*) che i monaci attribuivano a questa attività. Stesso discorso vale per la *meditatio*: essa indica il pensare ad una cosa al fine di poterla attuare, ovvero prepararvisi, prefigurarla nello spirito, desiderarla e compierla,

Ora, questo primato dell'esperienza sulla conoscenza disinteressata rende complesso il compito di chi vuole trarre dagli scritti mistico-teologici una dottrina sistematica. Gli stessi termini possono assumere significati diversi oppure, per indicare una medesima realtà, possono essere riportati schemi concettuali differenti a seconda delle opere. Non mi pare inusitato, tuttavia, né infruttuoso ricostruire il pensiero di fondo di questo monaco sia perché, seppur nella suddetta flessibilità di linguaggio, grazie agli studi degli ultimi decenni⁶³, è possibile rintracciare in lui una visione di fondo coerente e armonica

in qualche modo, anticipatamente, esercitarsi in essa ovvero fissarla nella memoria e apprenderla. Fonte significativa, anche per Guglielmo, per quanto riguarda il rapporto tra la vita spirituale e la conoscenza, anche della letteratura antica, fu Gregorio Magno; in questo *maestro spirituale del Medioevo*, come lo definisce Leclercq, è evidente come la Sacra Scrittura sia la fonte imprescindibile di ogni itinerario per raggiungere Dio. In confronto ad essa, tutto il resto è secondario, perfino inutile o addirittura nocivo. Questo perché, sottolinea Leclercq, non si tratta «per Gregorio di sapere ciò che è l'uomo, di acquisirne un concetto astratto, di farne una teoria: si tratta, per l'uomo, di vivere in rapporto con Dio o, più esattamente, di vivere il suo rapporto con Dio, di realizzarlo sempre più, di renderlo continuamente più reale in sé e per sé» (Ivi, p. 30). Si comprende, dunque, come la conoscenza non sia affatto qualcosa di disinteressato e la Scrittura non sia assolutamente considerata prima di tutto fonte di conoscenze; essa è *l'occasione di una esperienza* che ha il suo compimento solo nell'amore. Per questi monaci era chiaro come occorresse incarnare ciò che si leggeva, metterlo in pratica interiorizzandolo, perché, per loro, si comprende veramente solo ciò che si ama. Il vertice della conoscenza risiede nella sapienza, frutto dell'amore di Dio; allo stesso tempo questa conoscenza non è da intendersi come una forma di gnosticismo erudito, ma come un atto di amore intellettuale in cui più ci si unisce a Dio nella carità, più aumenta la conoscenza che si ha di Lui. Su questo aspetto, come vedremo, Guglielmo di Saint-Thierry fu un maestro fondamentale, per quanto, nel suo complesso, poco conosciuto per secoli. In questo senso sono molto significativi i paragrafi che egli dedica alla lettura all'interno dell'*Epistola Aurea*. Cfr. Guillelmi a Sancto Theodeorico *Epistola ad fratres de Monte Dei*, 120-124, op. cit., pp. 253-254.

⁶³ Tra gli studi che in questi anni hanno indagato, seppur non precipuamente ma in modo approfondito, l'antropologia di Guglielmo: Y. A., Baudelet, *L'expérience spirituelle selon Guillaume de Saint-Thierry*, Cerf, Paris 1985; David N. Bell, *The image and Likeness. The Augustinian Spirituality of William of St. Thierry*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1984; D. Cazes, *La théologie sapientielle de Guillaume de Saint Thierry*, Studia Anselmiana, Roma 2009; G. Como, *Ignis amoris Dei. Lo Spirito Santo e la trasformazione dell'uomo nell'esperienza spirituale secondo Guglielmo di Saint-Thierry*, Glossa, Milano 2001; J. Delesalle, *Amour et Connaissance. «Super Cantica canticorum» de Guillaume de Saint Thierry*, Collectanea Cisterciensia 49 (1987), pp. 339-346; M. Desthieux, *Désir de voir Dieu et amour chez Guillaume de Saint-Thierry*, Vie Monastique, Bégrolles en Mauges 2006; F. Finotello, *La riflessione sul corpo nell'opera di Guglielmo di Saint-Thierry*, in «I castelli di Yale», VI.6 (2003), pp. 89-114; A. Montanari, *Sulle tracce profumate dello sposo. Elementi di un metodo esegetico nell'Expositio super Cantica canticorum di Guglielmo di Saint-Thierry*, Rivista Cistercense 13 (1996), pp. 205 – 255; Id., *Simbolismo ed esegesi nell'Expositio super Cantica canticorum*, Rivista Cistercense 15 (1998), pp. 247 – 294; P. Nouzille, *L'homme extérieur et l'homme intérieur selon Guillaume de Saint-Thierry*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», vol. 100.1 (2016), pp. 77-96; M. Rossini, *Strategie della conoscenza in Guglielmo di Saint-Thierry. Amor incapibilem capit, incomprehensibilem comprehendit*, Doctor Virtualis 1 (2002), pp. 11 - 29; P. Verdeyen, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, FAC, Paris 1990; F. Zambon, *Introduzione generale. Il problema dell'amore nel pensiero cristiano del XII secolo*, in Id. (a cura di), *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, Mondadori, Milano 2007, pp. XI – LXXXIX.

sia perché, come cercherò di esplicitare, questa visione rappresenta un momento significativo e originale della storia del pensiero⁶⁴.

Il centro della riflessione antropologica di Guglielmo è l'affermazione dell'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio. Su questa base si possono comprendere i diversi ma convergenti cammini che, nel corso di tutta la sua opera, egli ha delineato per condurre il lettore all'unione con Dio e, dunque, alla realizzazione della propria esistenza. Il risultato ultimo è la piena acquisizione, senza confusione, dell'identità personale della creatura dell'unione con Dio. In essa l'assimilazione dell'immagine all'archetipo si compie quando l'uomo diventa ciò che Dio è. L'anima, sotto l'azione dello Spirito Santo, se accoglie la forma che le viene impressa, raggiunge la perfezione dell'unificazione interiore, divenendo un unico spirito con Dio. Non solo, ma la vocazione propria dell'uomo, in cui risiede la sua somma dignità, è quella di unificare in sé la creazione e disporla all'unità con Dio. Il *focus* dell'antropologia guglielmiana è, pertanto, la visione dell'anima come fonte di ordine e unità e del suo compimento nell'*unitas spiritus* attraverso la quale l'uomo è divinizzato. Egli, tuttavia, per arrivare a questa meta, deve compiere un cammino non semplice dato che, a causa del peccato originale, si trova sperduto nell'abisso della dissomiglianza. Ecco, allora, che l'abate di Saint-Thierry, sulla scia della migliore tradizione patristica occidentale (Ambrogio, Agostino e Gregorio Magno) e grazie ad una non comune, per l'epoca, confidenza con i temi della patristica orientale (Origene, Gregorio di Nissa, Massimo il Confessore attraverso, probabilmente, la mediazione di Scoto Eriugena) delinea per i suoi monaci l'*itinerarium in Deum* cui siamo tutti chiamati. Se è vero che l'uomo ha perduto la

⁶⁴ Tra le numerose testimonianze di questa importanza e originalità si veda un classico della storia della mistica cristiana occidentale quale B. McGinn, *Storia della mistica cristiana in Occidente. Lo sviluppo (VI-XII secolo)*, trad. it. M. Rizzi, Marietti, Genova 2003. Lo studioso afferma: «Guglielmo ha esercitato un'influenza sicuramente minore di quella di Bernardo o dei vittorini, ma non ha paragoni tra i mistici del dodicesimo secolo quanto a profondità e raffinatezza della sua teologia» (p. 335).

somiglianza con Dio, è altrettanto vero che non ne ha smarrito del tutto l'immagine; inoltre Dio non lo ha abbandonato, ma ha deciso di farsi carne, mostrandogli la via per ritrovarsi e donandogli lo Spirito di salvezza. L'obiettivo del monaco è, dunque, mostrare le vie che conducono alla piena comunione con Dio e alla restaurazione della somiglianza con Lui, la quale si inverte nell'intimità della Trinità. Per far questo l'uomo deve conoscersi, comprendere le diverse istanze che lo abitano e assecondare quelle che lo conducono a Dio; questa è la rilevanza dell'antropologia per il monaco. La conoscenza, pertanto, è un mezzo attraverso cui si orienta la vita. Se l'uomo se ne priva, non è in grado di indirizzare adeguatamente la propria esistenza e tradisce se stesso; ma se la conoscenza non è orientata alla vita in Dio, diventa vuota *curiositas* che non colma la sete di infinito che abita l'anima e serve solo ad alimentare la *vanitas*.

Occorre, inoltre, precisare che l'orientamento dell'uomo a Dio ha, per Guglielmo, un carattere ontologico: sia nel senso che l'intera creazione, nell'anima umana, è chiamata a partecipare alla vita di Dio sia per il fatto che, vivendo in Dio, l'uomo entra nel divino e partecipa di Lui non solo sul piano del *velle* ma su quello dell'*esse*.

2.2 Il vocabolario della psicologia di Guglielmo

2.2.1 La concezione di anima nel *De Natura corporis et animae*

Per entrare adeguatamente nell'antropologia di Guglielmo di Saint-Thierry, dobbiamo soffermarci dapprima sulla sua visione psicologica. Anche in questo caso non sarà inutile ricordare che il monaco non ha intenzione di strutturare una teoria in cui gli elementi dottrinali siano rigidi tasselli di un edificio speculativo, ma ammaestrare chi legge, ovvero, spesso, giovani monaci. Il suo linguaggio, pertanto, non è sempre sistematico, ma in esso sono individuabili alcune costanti che mi propongo di richiamare e sottolineare. In generale possiamo premettere un elemento fondamentale alla

concezione psicologica e antropologica di Guglielmo: la visione dell'uomo e, quindi, dell'anima, è incentrata sulla spiegazione del cammino verso Dio. Quel che interessa principalmente al monaco è descrivere l'uomo come un essere in movimento e l'anima come elemento dinamico costantemente in tensione o verso ciò che la realizza e per cui è creata o verso ciò che la degrada al livello bestiale fino a farla essere quasi nulla. Poiché l'uomo è ontologicamente costituito da tale dinamismo, gli elementi della sua interiorità sono tutti momenti di un cammino in cui quello successivo inverte, compenetra e assorbe quello precedente.

Se ci si vuole occupare della concezione di anima in Guglielmo occorre, innanzi tutto, effettuare una ricognizione dell'opera *De natura corporis et animae*, scritta molto probabilmente in più anni e che tratta esplicitamente del tema psicologico. Il primo riferimento all'anima in questo trattato è al paragrafo 27⁶⁵, anche se siamo ancora nel primo libro, che ha come oggetto il corpo. Dopo aver indicato le tre *virtutes*⁶⁶ che regolano il corpo, quella naturale, quella animale e quella spirituale⁶⁷ e aver esaminato le attività delle *virtutes* messe in atto grazie ai diversi *spiritus*⁶⁸ (spirito naturale, animale e spirituale) e le loro sedi (lo spirito naturale nel fegato, quello animale nel cervello e quello spirituale nel cuore), il monaco si sofferma brevemente sulla natura dell'anima per smentire *quidam philosophi*⁶⁹ che la riducono all'attività dello spirito spirituale,

⁶⁵ L'edizione a cui mi riferisco è quella curata da Verdeyen raccolta in CCCM 88, Brepols, Turnhout 2003, pp. 103-146, la quale, a sua volta, si rifà al testo stabilito da Lemoine nel 1988 edito per *Les Belles Lettres*.

⁶⁶ La *virtus* che regola il corpo è quell'*habitus* che permette ad ogni organo di esercitare la sua funzione. Cfr. Guillelmi a Sancto Theodorico *De natura corporis et animae*, 18, op. cit., p. 108.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Lo *spiritus* è definito da Guglielmo come la *virtus virtutum*, la facoltà delle facoltà, una *vis animae* che permette alle facoltà di operare. Su questo termine cfr. *ivi*, 21, p. 110. Per un approfondimento del significato della parola *spiritus* nella riflessione neoplatonica medievale cfr. G. Spinoso, *Vista, 'spiritus' e immaginazione, intermediari tra l'anima e il corpo nel platonismo medievale dei secoli XII e XIII*, in C. Casagrande – S. Vecchio (a cura di), *Anima e corpo nella cultura medievale*, Sismel-Edizioni Del Galluzzo, Firenze 1999, pp. 207-230.

⁶⁹ A chi si riferisce Guglielmo quando parla di *quidam philosophi*? Probabilmente alle fonti che ha utilizzato per analizzare minuziosamente le diverse parti del corpo, ovvero i testi medici e filosofici a disposizione in Occidente nel XII secolo. Come segnala Siclari nell'introduzione all'edizione italiana del testo questi sono: la *Pantegni* di Costantino Africano, traduzione dell'*Arte regia della medicina* del medico arabo 'Alī Ibn al-'Abbās; il *Premnon Physicon*, traduzione parziale del *De natura hominis* di Nemesio di Emesa, dovuta ad

attribuendole, così, una natura corporea. Ecco come Guglielmo, contrapponendosi ad essi, definisce l'anima:

Anima enim *spiritualis est substantia ad imaginem Dei facta*. Deo simillima, sic quodam modo se habens in corpore suo sicut Deus in mundo suo, in corpore scilicet ubique existens, et ubique tota⁷⁰.

Emergono in questa definizione alcuni elementi importanti su cui ci soffermeremo anche successivamente e che ritornano spesso nelle definizioni di Guglielmo. Il primo di essi è l'anima come *substantia spiritualis*, in cui è caratterizzante il suo essere a immagine di Dio. Torneremo più avanti sulla dottrina dell'*imago Dei*, cifra dell'antropologia di Guglielmo; in questo passo il riferimento ci interessa perché delinea una caratteristica essenziale della sua visione dell'anima. L'essere spirituale, e dunque simile a Dio, da parte dell'anima si manifesta, seppur *quodam modo*, nella semplicità ovvero nella capacità di non disperdersi, per così dire, nelle diverse parti e attività del corpo e di agire in ogni parte tutta intera. L'anima è nel corpo e vi agisce ovunque tutta intera similmente a come Dio "riempie" di sé il mondo. La facoltà di essere tutta se stessa, pur essendo in diverse parti e, quindi, di non disperdersi, pur riempiendo di sé differenti spazi, è la semplicità⁷¹. Proprio questa caratteristica le permette di fare delle diverse *virtutes*

Alfano vescovo di Salerno. In particolare, il riferimento è, dunque, alla medicina araba e di Galeno, introdotte in Occidente nella seconda metà dell'XI secolo grazie a Costantino Africano, medico cartaginese e monaco a Montecassino; qui egli diede vita ad un centro di traduzioni di testi della cultura scientifica araba e greca. Cfr. A. Siclari, *Introduzione* in Guglielmo di Saint-Thierry, *La natura del corpo e dell'anima*, Nardini, Firenze 1991, p. 35.

⁷⁰ Guillelmi *De natura corporis*, 27, op. cit., p. 112 (corsivo mio).

⁷¹ Questo aspetto guida costantemente la riflessione di Guglielmo. Cfr. Guillelmi a Sancto Theodorico *Epistola ad fratres de Monte Dei*, 257, op. cit., p. 281. Nell'*Aenigma Fidei* Guglielmo definisce la semplicità, con riferimento a Dio, come la capacità, per così dire, di essere imprevedibile ovvero di non aver né sostanza né accidenti: «Secundum hoc summa illa natura vere simplex est, eo quod non aliud est in ea qualitas vel quantitas, aliud substantia; nec aliena participatione est id quod est, sive potens, sive sapiens, sive beata». Cfr. Guillelmi a Sancto Theodorico *Aenigma Fidei*, 50, cura et studio P. Verdeyen, in CCCM 89 A, Brepols, Turnhout 2007, p. 160. I riferimenti ai *praedicamenta* (le categorie) non mancano nel *De natura corporis*, infatti è sul loro piano che si distingue la semplicità di Dio da quella dell'anima umana: il primo sfugge ad ogni tipo di categoria, la seconda può essere predicata secondo alcune di esse, per esempio secondo la qualità dato che è soggetta ai mutamenti degli affetti (*subiacet affectuum mutabilitati*). Cfr. Guillelmi *De natura corporis*, 95, op. cit., p. 136.

(naturale, animale e spirituale) corporali dei suoi strumenti e di non confondersi con esse. Non riconoscere questo comporta lo svilimento della dignità umana e significa non comprendere la profondità dell'anima; l'uomo, grazie ad essa, si differenzia dagli altri esseri viventi per la ragionevolezza che trascende la dimensione corporea. In questo senso occorre sottolineare come il riferimento precipuo della argomentazione di Guglielmo sia il *De statu animae* di Claudiano Mamerto⁷², anche se si nota una notevole distanza nella profonda motivazione che guida i due autori: in Guglielmo l'intento polemico non è determinante ed il piano, per così dire, "speculativo", di spiegazione della natura dell'anima è subordinato alla volontà di ammaestrare chi legge ovvero di guidare all'esperienza della comunione con Dio; in Claudiano Mamerto, viceversa, l'aspetto didattico è pressoché assente, l'argomentare tutt'altro che sistematico e prevale l'intento polemico.

La preoccupazione di distinguere l'anima dalla sua attività e di non confonderla con la dimensione corporea, retta sulla dichiarazione della sua semplicità, fa da sfondo anche al secondo libro dell'opera in cui il monaco entra più specificamente nel tema. Dopo aver

⁷² Le fonti principali del II libro del *De natura corporis et animae* sono: il *De opificio hominis* di Gregorio di Nissa, Agostino, in particolare il *De quantitate animae*, Cassiodoro, in particolare il *De anima*, e il *De statu animae* di Claudiano Mamerto. Quest'ultimo è il riferimento ricorrente, poiché nel XII secolo era un testo che potremmo definire classico per l'argomentazione della incorporeità dell'anima. Fu scritto con forte intento polemico verso Fausto di Riez, a cui è attribuita l'epistola anonima *Quaeris a me* (ed. A. Engelbrecht, CSEL 21 [1891] 168-181) che sostiene, viceversa, la tesi opposta. Per una approfondita ricostruzione della polemica e dell'importanza del tema dell'incorporeità dell'anima cfr. M. Di Marco, *La polemica sull'anima tra Fausto di Riez e Claudiano Mamerto*, Augustinianum, Roma 1995; I. Tolomio (a cura di), *L'anima dell'uomo. Trattati sull'anima dal V al IX secolo*, Rusconi, Milano 1979. Da notare, inoltre, che alcuni passi del *De natura corporis* di Guglielmo, come quello in cui paragona la ragione ad una regina (ivi, 62, p. 125), sembrano richiamare concetti del *De opificio hominis* che, tuttavia, non sono presenti nella traduzione di Scoto Eriugena, a cui normalmente la critica si rifà per rendere ragione della conoscenza, da parte di Guglielmo, di Gregorio. McGinn in Id. (edited by), *Three Treatises on Man. A Cistercian Anthropology*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1977, p. 37, nota 155, ipotizza l'esistenza di una versione emendata della traduzione dell'Eriugena a cui Guglielmo avrebbe fatto riferimento. Tuttavia mi sembra più semplice la spiegazione data da Lemoine nell'edizione del *De natura corporis* da lui curata, in cui fa notare che l'immagine della ragione come regina del corpo al centro della sua città ha assonanza con due testi platonici, uno tratto da *Respublica* 560b, dove si paragona l'anima ad una città, passo recepito attraverso Gregorio di Nissa, e l'altro da *Timaeus* 70a dove la testa, sede della ragione, è indicata come l'acropoli della città-corpo, probabilmente conosciuto da Guglielmo attraverso il commento del *Timeo* di Calcidio. Cfr. Guillelmus de Sancto Theodorico, *De natura corporis et animae*, Les Belles Lettres, Paris 2012, p. 143, nota 112.

aperto il capitolo con un'altra definizione di anima simile alla precedente⁷³, Guglielmo sottolinea la capacità dell'uomo di partecipare ad ogni forma di esistenza (inanimata, animale e razionale) e, soprattutto, di acquisire pienamente, dopo un cammino lungo e faticoso, l'immagine splendente del Creatore. Conseguenza della dignità, della spiritualità e della semplicità dell'anima è l'inconoscibilità non solo della sua *quidditas* ma anche del modo in cui essa si unisca al corpo e lo comandi:

Sed coniecturae corporalium in qualescumque corporum constitutiones referendae sunt. Animum vero singulas quasque particulas *per ineffabilem commixturae* vel virtutis rationem obtinere aestimandum est. [...] Auctor enim naturae intellectualis substantiae ad corporalem societatem et contactum quendam voluit esse ineffabilem et inintelligibilem, scilicet ut neque intus existat, neque enim in corpore incorporale tenetur, neque comprehenditur a corpore, neque exterius inveniatur eadem naturae lege. Nam secundum quendam modum superrationalem et inintelligibilem appropinquat animus naturae⁷⁴.

Non si può pensare che l'anima sia posta nella natura corporea né che sia da essa circondata; ragionare in questo modo significa averne una visione spaziale, che ci allontana dalla sua vera natura⁷⁵. Ma come può, dunque, una realtà incorporea come l'anima comandare, vivificare ed entrare in contatto con la dimensione corporea? L'imbarazzo di Guglielmo nel provare a dare ragione di questo fatto, che lui stesso

⁷³ Cfr. Ivi, 51, p. 121. Anche in questo passo Guglielmo, prima di dare la definizione di anima *secundum ecclesiasticos doctores*, né da una secondo *philosophi huius mundi*. La differenza, questa volta, non sta più nella corporeità o spiritualità dell'anima ma nel fatto che essa abbia in sé la virtù della vita (tesi dei filosofi) oppure sia stata creata da Dio (tesi dei dottori della chiesa). Naturalmente Guglielmo propende per la seconda ipotesi. Da rilevare il fatto che tutto il brano riprenda interamente il *De anima* di Cassiodoro. Cfr. Cassiodoro, *L'anima*, trad. it. in I. Tolomio (a cura di), *L'anima dell'uomo. Trattati sull'anima dal V al IX secolo*, Rusconi, Milano 1979, p. 148.

⁷⁴ Ivi, 64-65, pp. 125-126.

⁷⁵ In questo senso Guglielmo sembra aver chiara la lezione del *De quantitate animae* di Agostino dove questi si sofferma sulla dimostrazione della non estensione nello spazio dell'anima. Cfr. Augustinus, *De quantitate animae*, 3,4- 14, 24. Si avverte, anche in questo caso, una chiara differenza di interesse: Agostino dimostra filosoficamente ogni affermazione, mentre Guglielmo non si sofferma sulla sistematizzazione teorica del discorso ma ne approfondisce le conseguenze sul piano pratico-mistico.

conferma essere *ineffabilem e inintellegibilem*, è tipico dell'eredità platonica del cristianesimo sia patristico sia medievale in cui, in questo senso, è giusto far rientrare anche Guglielmo⁷⁶. Questi, inoltre, sottolinea la necessità di pensare il rapporto anima/corpo in termini, per così dire, strumentali; la prima usa il secondo come suo mezzo come un musicista fa col suo strumento musicale. Se il corpo/strumento è in buone condizioni, ciò avviene naturalmente, ovvero secondo le intenzioni dell'anima/musicista; altrimenti, se il corpo è in condizioni inferme, risulterà lento o inattivo nel suo operare

⁷⁶ Imbarazzo che deriva, com'è noto, da una tensione di fondo tra, da un lato, l'antropologia platonica e ancor più medio e neo-platonica, in cui è preminente il dualismo tra anima e corpo e che porta all'affermazione dell'immortalità della prima e della radicale finitezza del secondo; dall'altro, l'antropologia biblica, e soprattutto neotestamentaria, a cui il dualismo è estraneo o penetra tardivamente attraverso la *Settanta* e si parla di resurrezione di tutto l'uomo, anima e corpo. Se tale tensione rimane anche in Guglielmo di Saint-Thierry, allorché il monaco si propone di descrivere, quasi scientificamente, la natura umana (è il caso del *De natura corporis*) e quindi di rendere ragione dell'unione anima/corpo, essa tende a sfumarsi, quasi a scomparire, nelle opere come l'*Epistola Aurea*, in cui la finalità mistica è maggiormente rimarcata. Va, in ogni caso, sottolineato come una delle cifre del *De natura corporis* sia l'affermazione della dignità del corpo in quanto creato da Dio e, quindi, buono in sé. In questo senso il monaco si distacca anche da alcune sue fonti, come Gregorio di Nissa. Già nel prologo dell'opera, infatti, Guglielmo si propone di analizzare con cura il *microcosmon* che è l'uomo, anima e corpo; tale espressione, invece, era giudicata da Gregorio di Nissa, frutto dell'immaginazione dei pagani che, affermando il parallelismo universo (macrocosmo) – uomo (microcosmo), degradavano quest'ultimo ad essere simile agli animali. Cfr. Gregorio di Nissa, *L'uomo*, 16, trad. it. B. Salmona, Città Nuova, Roma 1991, p. 72. Il termine fu, invece, usato in termini positivi da Nemesio di Emesa nel *De natura hominis*, per secoli attribuito a Gregorio di Nissa, di cui Guglielmo conosceva solo una parte grazie alla traduzione di Alfano di Salerno. Cfr. Nemesio di Emesa, *La natura dell'uomo*, cap. I., trad. it. M. Morani-G. Regoliosi, Edizioni San Clemente e Studio Domenicano, Bologna 2018, p. 65. Sul tema del microcosmo cfr. M. Lemoine, *L'homme comme microcosme chez Guillaume de Saint-Thierry*, in C. Wenin (ed. par), *L'homme et son universe au Moyen Âge*, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain 1986, pp. 341-346. Sul tema del rapporto anima e corpo cfr. in particolare C. Casagrande-S. Vecchio (a cura di), *Anima e corpo nella cultura medievale*, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze 1999. In generale, inoltre, Guglielmo si spese per denunciare gli errori di chi vedeva nella dimensione corporale e materiale solo un ostacolo a quella spirituale. Si veda, in questo senso, la polemica con Guglielmo di Conches, in particolare con l'affermazione, secondo Guglielmo *manichea*, secondo cui il primo uomo non fu fatto da Dio ma da potenze inferiori, *a spiritibus, quos daemones appellat, et a stellis*. Tale affermazione è contenuta nella *Summa philosophiae*, bersaglio della *Epistola de erroribus a Guillelmi de Conchis* che Guglielmo invia a Bernardo. Cfr. J. Leclercq, *Les lettres de Guillaume de Saint-Thierry à Saint Bernard*, in «Revue Bénédictine» 79 (1969), p. 390. O ancora la polemica con Ruperto di Deutz da Guglielmo rimproverato per un'antropologia che tende a contrapporre l'anima al corpo. Cfr. Como, *Ignis amoris*, op. cit., p. 180-181; J. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry. Aux sources d'une pensée*, Beauchesne, Paris 1978, pp. 110-113; A. M. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry. Il declino dell'ideale monastico nel secolo XII*, Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma 1988, pp. 45-46; A. Siclari, *Antropologia e teologia. Schemi neoplatonici e dogma trinitario nel «De natura corporis et animae» di Guglielmo di Saint-Thierry*, in «Annali Canossiani» 1 (1981), pp. 77-87; Id., *Introduzione*, in Guglielmo, *La natura del corpo*, op. cit., pp. 17-23. Per l'importanza del tema del corpo come *microcosmo* nella riflessione del XII secolo cfr. Bernard Silvestre, *De mundi universitate sive Megacosmus et Microcosmus*, par M. Lemoine, Cerf, Paris 1998; Goffredo di Sain Vittore, *Fons philosophiae*, éd. P. Michaud-Quantin, Namur-Lille 1956; Marie-Thérèse D'Alverny, *Le cosmos symbolique du XII^e siècle*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» (1953), pp. 31-81; M. Lemoine, *L'homme comme microcosme chez Guillaume de Saint-Thierry*, in C. Wenin (éd.), *L'Homme et son univers au Moyen Âge*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1986, pp. 341-346.

secondo l'anima. Per natura, dunque, la realtà spirituale è chiamata a governare quella corporea.

Dal paragrafo 67 dell'opera, Guglielmo si sofferma sulla grandezza dell'uomo e sulla sua capacità di operare nel mondo con l'intelletto attraverso il corpo. Per mostrarlo egli elenca una serie di azioni significative in questo senso; celebra, ad esempio, l'importanza di ciò che l'uomo può operare con le mani, oppure descrive meticolosamente, con un interesse apparentemente scientifico più che teologico-mistico, come lo spirito umano riesca a far vibrare la trachea e ad emettere la parola, o ancora annota come la posizione eretta del corpo sia testimonianza della sua dignità in quanto lo conduce più vicino alla realtà celesti e non lo costringe ad essere chinato su quelle mondane⁷⁷. Da notare che in questa parte dell'opera Guglielmo preferisce usare il termine *animus* piuttosto *anima*; benché nel trattato le due parole siano sostanzialmente sinonimi, vedremo che, soprattutto nell'*Epistola Aurea*, egli tende a vedere nell'*animus* ciò che attualizza la potenzialità dell'*anima* in quanto *res* capace di ragione. Il tema dell'*animus* e della sua potestà sulla dimensione corporea introduce alla riflessione sull'uomo a immagine di Dio, concetto centrale dell'antropologia cristiana e ripreso da Gregorio di Nissa, che sorregge, per così dire, l'affermazione della semplicità e della dignità dell'anima. La dignità dell'uomo, da un lato, è elemento naturale in quanto derivante dall'immagine della semplicità divina; dall'altro, implica la libertà e, quindi, la scelta. L'uomo deve custodire la sua dignità attraverso la sottomissione dei desideri corporali alla ragione, scegliendo, quindi, la sua vera natura, il suo essere a immagine di Dio; altrimenti, se l'*animus* diventa schiavo di ciò di cui dovrebbe essere signore, progressivamente si annulla e l'umanità viene meno, poiché rinnega l'immagine del Creatore.

⁷⁷ Quest'ultima immagine ricorre anche in Guillelmi *Expositio super Cantica*, 42, op. cit., p. 40.

Se si hanno chiari questi elementi, si può comprendere la riflessione di Guglielmo sulla grandezza e sulla miseria dell'uomo, tema caro all'ambiente cistercense; egli è rivestito da Dio della somma dignità, in quanto unica creatura a cui è stata conferita la Sua immagine, tuttavia, proprio per questo, non solo è l'unico essere in cui la natura può deviare in vizio⁷⁸ per la presenza del pensiero, ma è anche il più fragile tra i viventi, quello verso cui la natura mostra il suo volto più duro⁷⁹, poiché non dotato di difese naturali o protezioni di alcuna sorta. Allo stesso tempo l'uomo può dominare, attraverso la ragione, ciò che lo può schiacciare, o guardandosene con prudenza o piegandolo con la sua forza. Il suo difetto, la fragilità, può essere la sua forza, dato che tale precarietà porta l'anima a sviluppare la prudenza e il pensiero. Da qui il richiamo alla necessaria conoscenza di sé⁸⁰ e quindi della natura dell'anima.

Dal paragrafo 87 inizia l'ultima parte della riflessione di Guglielmo sull'anima in cui si chiede che cosa essa sia (*quid sit*), alla cui risposta lavora la scienza della natura (*physicam*), quale sia il suo fine (*quare sit*) di cui si occupa la ragione (*rationem*) e, infine, come deve essere (*quomodo sit*), la cui descrizione è compito della morale (*moralitatem*). Se è impossibile comprendere fino in fondo che cosa essa sia, in quanto entità spirituale simile a Dio⁸¹, è irrinunciabile, per essere davvero se stessi, soffermarsi su quale sia il

⁷⁸ Cfr. *ivi*, 75-76, pp. 129-130: «Furore enim feruntur carne vescentia, voluptatis amor fecunditatem servat animalium, infirmum formido, debiliores a fortiore timor, corpulentum servat edacitas. A nullo horum passiones pecudibus vel bestis proveniunt, quia a nullo eorum quae secundum libidinem sunt, tristitiae materies in irrationalibus est».

⁷⁹ Cfr. *ivi*, 78, pp. 130-131: «Nullius quippe vita vel sanitas fragilior, nulli vitae vel sanitatis cura propensior».

⁸⁰ Interessante far notare che il richiamo al precetto delfico è sottolineato nelle parole iniziali dell'opera ed è collegato, attraverso una tradizione derivante da Origene, al v. 1, 7 del *Cantico dei cantici*. In questo senso è giusto far rientrare Guglielmo in quella categoria di *socratismo cristiano*, non nuova ma efficace, elaborata da Gilson. «Fertur celebre apud Graecos delphici Apollinis responsum: *homo, scito teipsum*. Hoc et Salomon, immo Christus in Canticis: *Si non, inquit, cognoveris te, egredere*». Cfr. Guillelmi *De natura corporis*, op. cit., p. 103.

⁸¹ Tale impossibilità di definire la sostanza dell'anima, poiché simile a Dio, è peculiare di tutta la tradizione platonico-cristiana, che costituisce la struttura stessa del pensiero antropologico medievale almeno fino alla riscoperta del *corpus* aristotelico nel XIII secolo. È presente nel *De quantitate animae*, 1,2 di Agostino ed è un elemento centrale dell'antropologia del *De opificio hominis* che Guglielmo conosceva attraverso Scoto Eriugena. Cfr., ad esempio, *De opificio hominis*, 11, PG 44, col. 156 B. Proprio l'inconoscibilità della natura profonda dell'anima sarebbe la prova evidente della sua somiglianza con Dio. Inconoscibilità su un piano

proprio fine, ovvero la vita secondo ragione, e come raggiungerlo. Guglielmo mostra, in questa parte, la sua abilità retorica, proponendo un parallelismo suggestivo tra anima e corpo: come, infatti, il secondo è dotato di una serie di attività (le virtù e gli spiriti sopra richiamati) che ne regolano il funzionamento, così l'anima, per vivere, ha bisogno di elementi naturali che sono le sue virtù (prudenza, temperanza, forza e giustizia), per vivere razionalmente è dotata di quattro affezioni o passioni razionali (speranza, gioia, timore e tristezza) e per regolare la vita dello spirito, che realizza quella razionale, ha tre potenze (la funzione razionale, concupiscibile e irascibile) su cui si fondano tre effetti (rispettivamente la fede, la speranza e la carità). È dotata, inoltre, di sensi, non solo quelli animali per mezzo dei quali, in modo mirabile e misterioso, opera invisibile nel corpo visibile, ma anche di sensi spirituali, per mezzo dei quali sviluppa la visione interiore data dalla prudenza, l'udito spirituale affinato dalla verità e l'olfatto razionale con cui sente il profumo cosparsa dalla giustizia.

Al di là di queste suggestioni retoriche che Guglielmo si concede, il punto essenziale, anche in questa parte di riflessione, è la dichiarazione di semplicità dell'anima, per cui essa è simile a Dio e padrona del corpo. Come Egli, infatti, è nel mondo, ovunque tutto intero senza confondersi con esso, così, in un certo qual modo, l'anima è nel corpo:

Cum enim sicut Deus in mundo, sic quodammodo ipsa sit in corpore suo, ubique scilicet e ubique tota, tota in singulis sensibus, ut in singulis tota sentiat, tota in singulis partibus, ut totum tota vegetet et sensificet⁸².

definitorio-concettuale non significa, tuttavia, totale ignoranza. Per esempio, secondo Gregorio di Nissa, l'uomo è chiamato, in quanto immagine di Dio, a partecipare dei suoi beni e, quindi, a riconoscere se stesso in Lui. Da qui potrà giungere ad una conoscenza di sé e di Dio che si tramuta in sapienza ovvero in intelligenza spirituale che richiede il coinvolgimento pieno e totale di sé. Mostrerò nella terza parte dello studio come tale esigenza sia forte anche Guglielmo, in cui il vertice della conoscenza è l'amore e, allo stesso tempo, il culmine dell'amore di desiderio è la conoscenza dell'amato ovvero l'amore di fruizione. Per approfondire il tema dell'amore come atto di intellesione in Gregorio di Nissa e le sue implicazioni trinitarie e ontologiche cfr. G. Maspero, *Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 2013.

⁸² Ivi, 95, pp. 136-137.

L'anima, inoltre, manifesta la sua dignità nella capacità di percepire attraverso il corpo e, allo stesso tempo, di innalzare l'occhio della mente alle realtà celesti senza muoversi nello spazio e continuando a vivificare il corpo:

mirabili et divinae quodammodo consimili potentia, hora eadem tota in intellectu contemplando caelestia, tota in sensu vel actu in agendo, cum tamen quod agit non sentiat, tota in corpore quod vivificat⁸³.

Essa, tuttavia, può annullarsi, facendosi simile alle bestie, dato che non solo è macchiata dal peccato ma è anche costitutivamente inferiore a Dio, poiché, chiarisce Guglielmo, la somiglianza non dice identità; anche se l'anima ha avuto origine da Dio (*ab*), non viene da (*ex*) né discende da (*de*) Lui⁸⁴. Da qui, inoltre, il fatto che dell'anima si possono predicare alcune categorie (*praedicamenta*) come quella di qualità, mentre di Dio, propriamente, nessuna⁸⁵.

Gli ultimi paragrafi dell'opera sono dedicati alla descrizione del percorso che l'anima deve compiere verso Dio, la sua forma formatrice. Nel *De natura corporis* Guglielmo descrive sette tappe, riprese dal *De quantitatae animae* di Agostino. Queste sono: *animatio, appetitus*, che l'anima umana condivide con gli altri esseri viventi; *ars et disciplina*, che la distinguono dagli altri esseri viventi ma non possono essere un criterio per distinguere tra anime buone o malvagie; *purificatio et virtus*, dove iniziano la vita morale e la dignità spirituale; *constantia et tranquillitas*, dove l'anima, dopo essersi purificata, fruisce della pace e della stabilità; *ad contemplationem*, in cui si dirige, una volta purificatasi, verso ciò che deve vedere, Dio; *in contemplationem*, dove essa fruisce della visione di ciò che è da contemplare. Nel settimo ed ultimo gradino Guglielmo usa il

⁸³ Ivi, 96, p. 137.

⁸⁴ Ivi, 99, p. 138.

⁸⁵ Da questo punto di vista, chiarirà Guglielmo nell'*Aenigma Fidei*, è meglio parlare di Dio non come *substantia* ma come *essentia*. Cfr. *Guillelmi Aenigma Fidei*, 51, op. cit., p. 160. Qui Guglielmo riprende fedelmente Augustinus, *De Trinitate*, VII, 5, 10.

termine greco *anabathmos* ovvero *ascensione*, che in Agostino, almeno nel *De quantitatae animae*, non compare⁸⁶. Non ci interessa in questa fase descrivere queste tappe ma analizzarne le implicazioni sulla sua visione antropologica. In questo senso gli elementi più importanti sono sia la descrizione dell'immagine psicologica della Trinità sia la centralità che l'anima assume nella comunicazione che la Trinità divina fa di sé al creato. Il cammino dell'anima verso Dio è reso possibile dal fatto che essa ha in sé l'immagine della Trinità, dato che, seguendo l'antica regola gnoseologica, il simile conosce il simile. Guglielmo, rifacendosi allo schema di derivazione agostiniana ma con la chiara influenza di Mamerto⁸⁷, afferma che tale immagine è manifesta nelle tre potenze attraverso cui l'anima agisce: memoria (*memoria*), pensiero (*consilio*) e volontà (*voluntas*). Riconoscere l'immagine di Dio in sé porta l'anima a tendere verso di Lui e assumerne la forma⁸⁸. Essa, così, diventa bella, gioendo della bellezza che ha scoperto in sé. Espliciteremo nella quarta parte dello studio l'importanza e la portata di questo passaggio ma già ora occorre sottolineare che per Guglielmo conoscere, scoprire, o, con un linguaggio più incisivo che nel *De natura corporis* non usa, *vedere* significa *essere*⁸⁹. Non solo, ma la forma della divinità, che è principio di conoscibilità, attraverso l'anima

⁸⁶ Cfr. *ivi*, 108, p. 141 e Augustinus, *De quantitatae animae*, 33, 70-76.

⁸⁷ Cfr. Guglielmi *De natura corporis*, 105, op. cit., p. 140: «Omnis quippe anima, sicut dictum est, tribus individuus subsistit: memoria, consilio, voluntate». Il brano è più simile a Claudiano Mamerti *De statu animae* II, 6, 119, 11, op. cit.: «omnis anima rationalis tribus individuus, memoria consilio voluntate subsistit», rispetto ad Augustinus, *De Trinitate*, X, 11, 17, in cui le tre facoltà che la *mens* riconosce in sé sono *memoria, intelligentia e voluntas*.

⁸⁸ Nel *De natura et dignitate amoris* Guglielmo aveva già espresso questa idea con la suggestiva immagine dell'anima che tende verso Dio come al suo luogo naturale. Il peso che la conduce fin lì è l'amore. Anche in questo caso si nota l'influenza agostiniana (Augustinus, *Confessiones* XIII, 9, 10). Ma a causa del peccato e del vizio, l'anima è l'unica realtà che, benché tenda naturalmente verso il suo fine, incontra difficoltà a farlo. Cfr. Guglielmi *De natura et dignitate*, 1, op. cit., p. 177.

⁸⁹ Nel *De natura corporis* il linguaggio è diverso rispetto ad altre opere in cui l'equazione *videre est esse* è esplicita, come nella *Meditatio III* (cfr. Guglielmi a Sancto Theodorico *Meditatio III*, 7, in *Id.*, *Meditationes Devotissimae*, cura et studio P. Verdeyen in CCCM 89, p. 16) o nell'*Aenigma Fidei* (cfr. Guglielmi *Aenigma Fidei*, 65, op. cit., p. 169) ma il concetto è il medesimo: «Haec omnia anima intellectu conspiciens, non iam tantum delectatur in sua formositate quam in forma formatrice, cui intendendo semper efficitur formosior. *Ipsium enim intendere formari est*». *Ivi*, 105, p. 140 (corsivo mio).

si imprime nella realtà corporea, permettendo alle anime di conoscere. Tutto ciò che esiste, dunque, non solo è conoscibile bensì è anche è uno e triplice:

Omnis quippe anima, sicut dictum est, tribus individuus subsistit: memoria, consilio, voluntate. Omne vero corpus et unum est, et mensurabile, et numerabile, et ponderabile est. Anima vero secundum sua tria horum trium capacx efficitur, quippe secundum ipsa de mensurabilis et numerabilibus et ponderabilibus iudicans, hoc est de omnibus corporibus. Permanat enim a summo quod Deus est, per medium quod est anima, ad imum quod sunt corpora, unitate specimen Trinitatis, corporibus signa sui imprimens, animabus vero notitiam tribuens⁹⁰.

Anche il corpo, dunque, è segnato dall'immagine trinitaria, in questo caso data dalla triade *mensura-pondus-numero*⁹¹.

Negli ultimi paragrafi dell'opera, infine, Guglielmo si occupa del destino dell'anima, mostrando come la sua ascesa verso Dio (*anabathmos*) o la sua discesa verso l'animalità (*catabathmos*)⁹² sia data dall'amore, inteso, lo vedremo più approfonditamente nella terza parte dello studio, come elemento dinamico che unisce

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ Per un approfondimento del tema segnalo M. Lemoine, *La triade mensura-pondus-numerus dans le De natura corporis et animae de Guillaume de Saint-Thierry*, in A. Speer, *Mensura, 1. Halbband: Mass, Zahl, Zahlensymbolik Im Mittelalter*, De Gruyter, Berlin 1983, pp. 22-31.

⁹² Nel testo latino appaiono i termini, di chiara derivazione greca, *anabathmos* e *catabathmos*, rispettivamente in Guillelmi *De natura corporis*, 115 e 117. La presenza di queste due espressioni non può non stupire; sappiamo che, anche a causa di questi, in passato, sono state avanzate ipotesi di una derivazione plotiniana su cui si è espresso favorevolmente non solo Dechanét in Id., *Oeuvres choisies de Guillaume de Saint-Thierry*, Aubier, Paris 1944, pp. 59-74, in Id., *Guillaume de Saint-Thierry. Aux sources d'une pensée*, Beauchesne, Paris 1978, pp. 117 e ss., e soprattutto in Id., *Guillaume et Plotin*, in «Revue du Moyen Âge latin» II (1946), pp. 241-260, ma anche da P. Courcelle, *Conosci te stesso. Da Socrate a Bernardo*, trad. it. F. Filippi, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 297 e 344, nota 438. La critica più recente si è espressa contro questa tesi; Guglielmo, a quanto sappiamo, non conosceva il greco né vi erano, a sua disposizione, traduzioni latine di Plotino. Sappiamo, inoltre, che il termine Ἀναβαθμός era usato nella *Settanta* per indicare i *Salmi dei gradi* a cui si riferisce, riportando lo stesso termine, anche Agostino in *Enarrationes in Psalmos*, 38, 2. Rimane, a quanto mi risulta, non ancora spiegato sia se Guglielmo conoscesse il testo di Agostino sia da dove abbia potuto riprendere il termine *catabathmos*. Chi lo ritiene una semplice derivazione, operata da Guglielmo stesso, da *anabathmos*, deve ammettere, allo stesso tempo, una certa sua dimestichezza con il greco.

l'anima a Dio. Se l'anima si conforma all'amore, si realizza, mantenendo la sua dignità e recuperando la somiglianza con Dio, altrimenti degenera nell'animalità, annullando se stessa:

Hanc autem beatae animae et miserae dissimilitudinem, sola facit amoris dissimilitudo. *In altera quippe amor naturalis servat naturalis dignitatis tenorem, in altera vero degenerat in pecudalem carnis animalitatem*⁹³.

Dunque, ad una ricognizione del *De natura*, gli elementi fondamentali della psicologia guglielmiana nell'opera sono l'affermazione dalla similarità anima umana-divinità basata sulla semplicità di entrambe; la concezione positiva e, potremmo dire, dinamica di natura come stato ferito dal peccato ma che si può ristabilire nella sua suprema dignità mediante la comunione con Dio nelle sue diverse tappe; la centralità dell'anima all'interno di tutta la creazione come entità intermedia tra dimensione spirituale e corporea.

2.2.2 Il modello psicologico dell'*Epistola Aurea: anima, animus, ratio, spiritus/mens*

L'*Epistola Aurea*, che è un elogio ed una difesa del nuovo ordine eremitico certosino⁹⁴, ha l'obiettivo principale di descrivere le tappe che il monaco deve compiere per unirsi a Dio. Per tale motivo in quest'opera l'anima è vista come un elemento

⁹³ Ivi, 121, p. 146.

⁹⁴ Per approfondire il contesto della fondazione del nuovo ordine monastico cfr. C. Falchini (a cura di), *I padri certosini. Una parola dal silenzio*, Qiqajon, Comunità di Bose 1997. C'è chi ha visto nella lettera una composizione di due testi inizialmente distinti: la *lettera* vera e propria in cui Guglielmo si rivolge in modo personale ai certosini del Monte di Dio e un *trattato* più didattico-speculativo scritto per chiunque voglia progredire nella vita spirituale. Cfr. J. Déchanet, *Introduction* in Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, SCh 223, pp. 31-49. Mi sembra più cogente l'argomentazione di Falchini che mette in evidenza come l'intento di guidare ad un'esperienza, più che di sistematizzare una teoria, conduce Guglielmo ad uno sviluppo non sempre lineare per quanto coerente. Cfr. C. Falchini, *Introduzione* in Guglielmo di Saint-Thierry, *Lettera d'oro*, op. cit., pp. 12-14, 26-27, nota 7.

dinamico, chiamato, in qualche misura, a superarsi. Se è vero che anche nel *De natura corporis* Guglielmo descrive i sette gradini dell'ascensione dell'anima *ab imo usque ad supremum*, è altrettanto vero che nell'*Epistola* il linguaggio si fa più rigoroso e vengono introdotte delle distinzioni terminologiche precedentemente assenti.

Guglielmo espone nell'opera gli stati di vita che il monaco e ogni uomo devono attraversare per realizzarsi: lo stato animale, tipico dei principianti o di coloro che non sono guidati dalla ragione né trascinati dall'*affectus*⁹⁵; lo stato razionale o di coloro che progrediscono, che hanno educato l'uomo esteriore, estirpato i vizi, si lasciano guidare dalla ragione e dunque hanno conoscenza e desiderio del bene ma non l'*affectus*; e lo stato spirituale, o dei perfetti, in cui vivono quelli che sono illuminati dallo Spirito Santo e acquistano, così, la sapienza che Guglielmo indica come il saper gustare il bene verso cui attira l'amore⁹⁶. Ogni stato⁹⁷, a sua volta, presenta il medesimo sviluppo: un inizio, un progresso e un compimento. Al compimento dell'ultimo stato, quello spirituale, l'umanità si divinizza, realizzando sé stessa, partecipando della stessa natura della Trinità e diventando, per dono della grazia divina e per premio della virtù umana, ciò che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono per natura. La descrizione della dinamica di perfezionamento che l'anima è chiamata a compiere verso Dio presenta diverse sfumature⁹⁸. Ma prima di procedere con l'esame di esse, occorre premettere un aspetto

⁹⁵ Termine pregnante della teologia di Guglielmo, di difficile traduzione, spesso reso in italiano con *sentimento* che, tuttavia, non esprime la sintesi di attività e passività insita nell'accezione del termine data dal monaco. Occorrerà dedicarvi un paragrafo dello studio.

⁹⁶ Cfr. Guillelmi *Epistola*, 198, op. cit., p. 228. Nel passo a cui rimando vi è un gioco di parole fra *sápere* (gustare, assaporare, conoscere) e *sapientes* (sapianti).

⁹⁷ La distinzione tra stato animale, razionale e spirituale è antica, già presente in Origene, *Commentarium in «Epistulam B. Pauli ad Romanos»*, VI, 14, PG 14, col. 1102. La distinzione tra uomo animale e uomo spirituale, oltreché ricorrere in Paolo, si nota anche in Agostino, ad esempio nella *Epistola 147* sulla visione di Dio. Guglielmo la riprende nei primi passi del *De natura et dignitate amoris* in cui fa riferimento, per indicare le facoltà umane, a *vim spiritualem* o *intellectualem* e *vim vitalem* o *animalem*. Cfr. Guillelmi *De natura et dignitate*, 3, op. cit., p. 179.

⁹⁸ Come sottolinea Cecilia Falchini nell'introduzione alla traduzione italiana dell'opera da lei curata, «Il cammino dall'uomo animale all'uomo spirituale attraversa varie dinamiche, presenta molteplici aspetti e si presta a essere considerato ed esaminato sotto svariate prospettive. Ad esempio attraverso il cammino dal corpo, all'anima, all'animo; oppure dalla lotta spirituale, alla buona consuetudine, al piacere della virtù; o ancora, dalla dispersione nel molteplice, alla semplicità, cioè alla volontà rivolta verso un unico fine, alla

essenziale della mentalità dell'autore: l'itinerario proposto al credente non è una sorta di smaterializzazione dell'uomo o una sua spiritualizzazione in senso gnostico ovvero di rinuncia a ciò che è materiale in quanto, in sé e per sé, avverso a Dio. Lo stesso termine *spirituale* non va inteso tanto come sinonimo di *immateriale* ma mantiene in sé il significato biblico di frutto di un'opera dello Spirito Santo⁹⁹. L'anima, infatti, deve ordinare il corpo ma non annullarlo così come nello spirito l'anima si unisce a Dio, diventa una cosa sola con Lui, ma non si scioglie, per così dire, in Lui quasi liquefacendosi o disperdendo la sua unica personalità¹⁰⁰.

Anche nell'*Epistola Aurea* l'anima è, come abbiamo già visto nel *De natura corporis*, definita realtà incorporea e principio vivificatore del corpo¹⁰¹; il concetto peculiare dell'opera è, invece, l'analisi dell'anima come elemento dinamico. Nello stato

gioia di servire Dio; o anche dall'amore alla dilezione, alla carità; e ancora dalla volontà buona, alla volontà illuminata, alla volontà presa e conquistata da Dio; inoltre dalla dissomiglianza da Dio a causa del peccato, alla somiglianza della volontà, che consiste nelle virtù, a quella somiglianza con Dio che consiste nell'unità dello spirito dell'uomo con lui; infine, dall'obbedienza, alla ragione, all'amore». Cfr. C. Falchini, *Introduzione*, in Guglielmo di Saint-Thierry, *Lettera d'oro*, Qiqajon, Comunità di Bose 2014, pp. 14-15.

⁹⁹ Per un'analisi del ruolo fondamentale dello Spirito Santo nella teologia mistica di Guglielmo cfr. Como, *Ignis amoris Dei*, op. cit.

¹⁰⁰ Cercherò di mostrare come vi sia, in questo senso, una notevole differenza tra Bernardo e Guglielmo nel pensare l'unione mistica tra l'anima e Dio. Il primo distingue chiaramente tra l'unità fra il Padre e il Figlio nella Trinità e quella che si produce tra l'uomo e Dio nell'*excessus mentis*. Nel *Sermo LXXI* sul *Cantico dei Cantici* Bernardo tematizza nel seguente modo la differenza: mentre l'unità della Trinità è di sostanza (*consubstantiale*), dato che il Padre è nel Figlio e il Figlio è nel Padre da sempre e non sono mai separati, l'unità tra l'uomo e Dio, invece, avviene per mezzo della carità, dono della *gratia*, e si esplicita attraverso l'accordo di volontà (*consentibile*). E aggiunge che il Padre e il Figlio non possono essere detti "uno solo" perché sono due persone distinte, ma sono "una cosa sola" in quanto hanno la stessa sostanza. Per quanto riguarda l'uomo e Dio, invece, essi possono diventare uno solo attraverso l'unione della volontà, l'amore; ma non possono essere una cosa sola perché non hanno la stessa sostanza. In Guglielmo il discorso è diverso e potremmo dire che è ancora più "mistico", più radicale; nell'*Epistola Aurea*, mette in evidenza, usando lo stesso vocabolario bernardiano, come l'*unitas spiritus* che si realizza tra uomo e Dio non si ponga solo sul piano del *velle*, ma anche su quello dell'*esse*. Cfr. Guillelmi *Epistola*, 262 – 263, op. cit., p. 282. Mi sembra, inoltre, che l'unione mistica delineata da Bernardo tenda a ridurre al minimo l'elemento personale umano, anche se, certo, non lo elimina. Basti pensare alle metafore con cui nel *De diligendo Deo* il monaco esprime l'unione mistica: una piccola goccia d'acqua che si scioglie dentro una grande quantità di vino o un ferro che, reso incandescente, perde la sua forma; o ancora l'aria che percorsa dalla luce del sole, sembra essa stessa luce. Cfr. Bernardus, *De diligendo deo*, X, 28. Guglielmo che, come vedremo, è più radicale nell'affermare la somiglianza fra l'unità nella Trinità immanente con quella tra uomo e Dio, rimarca con più convinzione il non annullamento dell'uomo in Dio, non riportando alcuna delle immagini dell'amico cistercense. È significativo, in questo senso, che Guglielmo, per descrivere l'unione mistica, non parli, al contrario di Bernardo e di Riccardo di san Vittore, né di *excessus* né di *alienatio mentis*, ma di *unitas spiritus*. In altre parole, l'esigenza trinitaria di una unità che preservi la distinzione è più forte in Guglielmo che in Bernardo; da qui il fatto che l'abate di Saint-Thierry sia più radicale nel concepire analogicamente simili l'*unitas spiritus* della *taxis* intradivina e della relazione uomo-Dio.

¹⁰¹ Cfr. Guillelmi, *Epistola*, 198, op. cit., p. 270.

animale essa, fuori di sé, immersa nelle sensazioni e nei piaceri corporei, lontana dalla sua verità e da Dio, non riesce a innalzarsi verso alcunché di spirituale. Quando tenta di farlo, sostiene Guglielmo, non vi arriva, poiché delle realtà spirituali non può concepire altro se non le immagini corporee (*corporalibus*)¹⁰². In questo stato l'anima è lontana da sé, perché non si vuole avvicinare a Dio e, allo stesso tempo, ripiegata su di sé, perché non vuole e non può governarsi. L'unico modo per uscirne è rivolgersi a Dio attraverso la semplicità della volontà che, sola, può portarla ad essere padrona di ciò di cui per natura è signora, il corpo e le sue passioni. Nell'analizzare lo stato animale, Guglielmo ci fornisce una nuova definizione di semplicità: «Porro ad Deum conversa, fit sancta simplicitas, hoc est eadem semper circa idem voluntas»¹⁰³. La semplicità, in questo caso, è declinata come caratteristica della volontà e consiste nel rivolgersi verso una cosa sola ovvero Dio; solo essendo semplice la volontà non si disperde, dividendosi nel mondo. Quando, inoltre, la volontà è semplice non è ancora amore, ovvero volontà *formata* dalla ragione, né carità, ovvero volontà *illuminata* dallo Spirito Santo. Questo significa che, inizialmente, la volontà non è in grado di costruirsi da sé, poiché non conosce ancora il bene, compito della ragione, né è attirata naturalmente a Dio, compito dell'*affectus*. L'anima semplice, dunque, deve imparare l'obbedienza a Dio attraverso o il padre spirituale o, se già ben formata, la parte più nobile di sé¹⁰⁴, che in questa parte iniziale dell'opera Guglielmo identifica indistintamente nella ragione (*ratio*) e nello spirito (*spiritus*). Se, d'altro canto, essa rimane fuori di sé nello stato animale, risulterà divisa in

¹⁰² Ivi, 47, op. cit., p. 238.

¹⁰³ Ivi, 49, op. cit., p. 238 (corsivo mio).

¹⁰⁴ Nel *De natura et dignitate amoris* Guglielmo, oltre a raccomandare la necessaria obbedienza che il novizio o gli *incipientes* devono ai superiori per uscire dallo stato animale, afferma l'importanza della presenza di una certa follia per Cristo. Se al giovane mancano lo spirito di obbedienza e, allo stesso tempo, il fervore tipico di chi inizia ad amare con tutto se stesso Dio, difficilmente potrà progredire nella vita spirituale. Nell'*Epistola*, scritto più di vent'anni dopo, il monaco insiste di più sul primo aspetto. Cfr. Guillelmi *De natura et dignitate*, 7, op. cit., p. 182.

se stessa ovvero dispersa in molteplici pensieri e *affectiones*, i moti dell'animo non ordinati dalla grazia divina:

Fitque miserabilis et iniqua miserae animae divisio, spiritu et ratione voluntatem cordis et intentionem, et corporis promptum obsequium sibi defendente, animali vero improbitate affectum sibi praeipiente et intellectum, mente saepius sine fructu remanente¹⁰⁵.

Dopo un cammino che richiede molto tempo (*multi temporis*), molto lavoro (*multi laboris*) e molto sudore (*multi sudoris*), l'anima che sa obbedire e indirizza la volontà con forza e coraggio verso Dio, vincendo le tentazioni di tornare indietro e seguendo la sua vera natura, riuscirà a raggiungere la perfezione dello stato animale che è, allo stesso tempo, l'inizio di quello razionale in cui vi è il dominio dell'*animus* sul corpo. In questo stato i piaceri del corpo lasciano il posto ai piaceri dello spirito, le *affectiones* della carne all'*affectus* dell'animo¹⁰⁶.

Dopo aver lungamente descritto come il monaco nello stato animale debba educarsi e lasciarsi educare, Guglielmo, a partire dal paragrafo 195, giunge a trattare degli altri due stati, quello razionale e quello spirituale. Durante l'analisi del primo egli si sofferma sull'anima e ne fornisce una nuova definizione rispetto al *De natura corporis*:

Anima est *res incorporea, rationis capax*, vivificando corpori accomodata. Haec animales constituit homines, quae carnis sunt sapientes, sensibus corporis inhaerentes. Quae ubi perfectae incipit

¹⁰⁵ Guillelmi *Epistola*, 65, op. cit., p. 241.

¹⁰⁶ È significativo che, quando Guglielmo si riferisce alle passioni del corpo, parli di *affectiones*, al plurale, allorché, invece, deve esprimere il moto del cuore che conduce l'animo verso Dio, utilizza *affectus* al singolare; questo dimostra come il cammino che il monaco deve compiere è quello di un costante ristabilimento dell'unità in se stesso, nella sua volontà e nella sua mente. Se la volontà segue il corpo e i suoi moti, vuole molte cose; se, invece, si dirige verso la ragione, ordinata dallo spirito, ne vuole solo una e tutte le altre realtà sono amate e onorate in vista di quella. Lo stesso Guglielmo nello scritto giovanile *De natura et dignitate amoris* distingue tra *affectus* e *affectio*, mettendo in evidenza non solo la stabilità e la virtuosità del primo ma anche la manifestazione, per così dire, plurale, oltreché temporanea, del secondo: «Aliud quippe est affectus, aliud affectio. Affectus est qui generali quadam potentia et perpetua quadam virtute firma et stabili mentem possidet, quam per gratiam obtinuit. Affectiones vero sunt quas varias rerum et temporum affert eventus». Guillelmi *De natura et dignitate*, 14, op. cit., p. 188 (corsivo mio).

rationis esse, *non tantum capax sed et particeps rationis*, continuo abdicat a se notam generis feminini, et *efficitur animus particeps rationis, regendo* corporis accommodatus, vel seipsum habens spiritus¹⁰⁷.

Guglielmo, dunque, presenta nuovamente l'anima come una sostanza spirituale ma questa volta sottolinea il suo carattere dinamico: l'*anima* è, infatti, chiamata a diventare e farsi *animus*. Al di là dell'aspetto retorico del passaggio da uno stato femminile ad uno maschile, ciò che interessa è la sottolineatura del dinamismo interiore per cui l'anima, per natura capace di ragione, deve attualizzare la sua capacità e diventare *particeps rationis*, uno stato in cui l'adattamento al corpo non ha solo il fine di renderlo vivo ma di governarlo, di esserne padrona attraverso la partecipazione alla ragione. L'*animus*, dunque, è l'*anima razionale* ovvero lo stato in cui la ragione dispiega pienamente la sua potenzialità. L'anima, tuttavia, è tutt'altro che spontaneamente diretta verso la sua piena attualità. L'elemento, infatti, che le permette di attuarsi e superarsi, divenendo *animus*, è la *ratio*, che si esercita non tanto nella neutra capacità umana di conoscere, a cui Guglielmo si rifà, utilizzando i termini *intelligentia* o *intellectus*, quanto nello sforzo di comprendere Dio, per cui devono intervenire anche la volontà e Dio stesso. Grazie all'intervento dello Spirito Santo la volontà può rendersi libera dai vincoli del peccato (vincoli che non le permettono di indirizzarsi, di tendere verso ciò che desidera, ovvero di accordare il *desiderium* all' *iudicium rationis*), divenendo carità, e la *ratio* essere se stessa. Guglielmo definisce la ragione come condizione (*habitus*)¹⁰⁸ o, sulla scia di

¹⁰⁷ Guillelmi *Epistola*, 198, op. cit., p. 270 (corsivo mio).

¹⁰⁸ Ivi 201, p. 271: «habitus mentis per omnia conveniens veritati».

Agostino, sguardo (*aspectus*)¹⁰⁹ che, in qualche modo, con-forma alla e fa-vedere la verità.

Se il compito dell'*animus* è governare il corpo, esercitando la ragione, la sua vocazione naturale è quella di innalzarsi verso ciò che sta sopra di sé, Dio e le realtà celesti. L'*animus*, pertanto, governa e attua ciò che a lui è inferiore e, nello stesso atto, aspira e tende verso ciò che è a lui superiore¹¹⁰ attraverso, anche in questo caso, la *voluntas*, su cui si soffermeremo più avanti nello studio, e la *gratia*. Per ora è sufficiente sottolineare come Guglielmo, all'interno dell'*Epistola Aurea*, descriva un modello psicologico dove gli elementi che lo compongono si realizzano, indirizzandosi, nella cooperazione tra Dio e l'uomo, verso ciò che li supera. Altrimenti, essi vengono lasciati a se stessi e, a poco a poco, negano la loro natura quasi annullandosi. In questo senso il vocabolario di Guglielmo è preciso: la forza naturale (*vis*) deve assumere la sua vera forma di virtù (*virtus*) attraverso l'unione della volontà umana e della grazia divina. Così, ad esempio, la *ratio* riesce ad esercitarsi (e dunque ad attuare l'*animus*) grazie alla *virtus* la quale è una forza (*vis*) naturale (*ex natura*) che realizza o attua, in quanto uso libero della volontà secondo il giudizio di ragione¹¹¹, mediante l'intervento della grazia¹¹². È bene, tuttavia, rimarcare come, per il monaco, ciò che è inferiore e ciò che è superiore non siano, per così dire, gradini di una scala rigidamente distinguibili e percorribili;

¹⁰⁹ Ivi, 203, p. 271. Cfr. Augustinus, *De immortalitate animae*, 6, 10: «Ratio est aspectus animi, quo per seipsum, non per corpus verum intuetur». Guglielmo dà una definizione simile di ragione anche nello *Speculum fidei*: «Aspectus autem animae ratio est». Cfr. Guillelmi a Sancto Theodorico *Speculum Fidei*, 4, cura et studio P. Verdeyen, in CCCM 89, Brepols, Turnhout 2007, p. 82.

¹¹⁰ Cfr. ivi, 210-212, p. 272.

¹¹¹ *Ibidem*: «Virtus est ad iudicium rationis usus liberae voluntatis». Cfr. anche *De contemplando Deo*, 19 dove Guglielmo, oltre alla stessa definizione di virtù come buon uso della libertà volontà, sostiene che l'atto virtuoso è il buon uso delle cose (*rerum*) che potremmo usare male. Guillelmi *De contemplando Deo*, 19, op. cit., p. 167.

¹¹² Cfr. ivi, 227, p. 275: «Quid est virtus? [...] Vis enim quaedam est ex natura; ut autem virtus sit habet ex gratia». La *virtus* per Guglielmo è, dunque, l'atto, la realizzazione di una realtà, è ciò che permette ad una *vis naturalis* di essere fino in fondo ciò che è. La ragione non è un elemento, per così dire, neutro, ma una capacità che è nella misura in cui conosce la verità, la quale, a sua volta, è vista se interviene la grazia; in particolare ciò che attua lo sguardo della ragione è la visione di Dio. Se la ragione è lo sguardo, la virtù della ragione è la visione; nei termini di Guglielmo la *virtus* della *ratio* è la *visio Dei* o l'*aspectus rectus et perfectus*. Cfr. anche Guillelmi *Speculum Fidei*, 4, op. cit., p. 82.

questo farebbe pensare maggiormente ad uno schema di tipo neoplatonico. Essi sono stati di vita, la cui ascesa è definita dalla trasformazione delle potenzialità positive di ciò che è inferiore nell'attualità di ciò che è superiore, laddove con *trasformazione delle potenzialità nell'attualità* occorre pensare ad una *compresenza reciproca delle funzioni positive* che, se attuate, sono realmente se stesse più che trascese in un'Unità inglobante.

Secondo uno schema simile si forma il pensiero (*cogitatio*) attraverso quell'immagine della Trinità da cui è costituito, ovvero volontà, memoria e intelletto; tra queste il ruolo decisivo è rivestito dalla prima, che costringe, per così dire, la memoria a presentare la materia e l'intelletto a darle forma in modo che l'oggetto mentale sia pensato¹¹³. Ma, aggiunge Guglielmo, se l'intelligenza non si esercita su Dio e le realtà superiori trasformando la forza naturale della ragione (*vis naturalis rationis*) in virtù di una mente razionale (*virtus mentis rationalis*), finisce o col pensare a simulacri di pensieri (*simulacra cogitationem*) con cui occupa il tempo a vuoto, che ribollono (*ebullit*) dalla memoria e verso cui si è trascinati senza l'assenso dell'intelletto o, peggio, con l'essere infettata dal vizio e da una volontà corrotta:

In quibus [nei pensieri senza intelligenza] *passio quaedam voluntatis potius esse videtur quam actio, cum nulla sit in eis cogitatio intentio; cum quod sponte ebullit de memoria formandum se offert intellectui non curanti, et quicquid agitur videtur potius agi in somnio dormientis quam in studio cogitantis. [...]* Quae quamvis fiunt per vim quamdam occultam rationis, non tamen fiunt ex ratione, *et trahitur in eas intellectus, cum nullus sit in eis intelligentis assensus*¹¹⁴.

¹¹³ Cfr. Ivi 242, p. 278. Si nota l'influenza di Augustinus, *De Trinitate*, XI, 3, 6 – 8,15, in cui il padre della Chiesa cerca le tracce della Trinità nell'uomo interiore e le trova nel ricordo che si attua attraverso la memoria, la volontà e la visione interiore. Agostino dimostra, con un'argomentazione più articolata di quella di Guglielmo, come, sebbene per ricordare sia necessario detenere nella memoria l'oggetto da pensare, per pensarlo sia indispensabile la volontà, che dirige l'attenzione dell'anima verso quel determinato ricordo.

¹¹⁴ Ivi, 247-248, p. 279 (corsivo mio).

Il meccanismo psicologico che Guglielmo mostra si risolve in quello che potrebbe sembrare un paradosso ma, in realtà, è un elemento tipico del pensiero medievale e cristiano: più la natura si lascia plasmare dalla grazia maggiormente si attua come natura, si realizza ed è attiva; viceversa, se viene abbandonata a sé, viene trascinata verso una sua immagine *de-formata*, degenera e diviene incapace di attuarsi. Qualora, invece, il pensiero sia reso attivo e virtuoso dallo sforzo della volontà e dal dono della grazia e si indirizzi verso Dio e le cose divine, allora l'anima razionale raggiunge la sua virtù e si innalza verso lo stato spirituale in cui le sue facoltà, informate dallo Spirito Santo, vengono trasfigurate; l'*animus*, in cui agisce la *ratio*, si inverte nello *spiritus* con cui Guglielmo tende a riferirsi alla *mens* affetta dalla grazia. Anche se il monaco non tematizza una distinzione tra *animus* e *mens* o *spiritus* e nel corso dell'opera, specie durante l'analisi dello stato razionale, tende ad identificarle, tuttavia nella descrizione dell'uomo spirituale il termine *animus* viene utilizzato sempre meno¹¹⁵. In ogni caso, al di là della rigidità dei termini di cui Guglielmo non si preoccupa, la sua analisi si incentra sul passaggio dal *negotium cogitationis* al *negotium contemplationis*, in cui le facoltà dell'*animus* vengono trasfigurate: la *volontà* è libera di indirizzarsi verso il suo desiderio profondo e quindi è *amore*; la *memoria* richiama ciò di cui ha davvero bisogno e quindi è *sapienza* ovvero *gusto*, per così dire, *dei beni di Dio*; l'*intelligenza* non si applica più a vuoto su pensieri quasi inconsapevoli ma diventa contemplazione che ama (*contemplatio amantis*) la quale è certamente il *gaudium fruētis* in cui ogni volontà cerca di riposare ma non uno stato di pura passività cognitiva o soavità affettiva, in cui il soggetto

¹¹⁵ Significativo il fatto che Guglielmo ricorra al termine *animus*, al paragrafo 254, con l'accezione di dimensione che deve allinearsi ai desideri dello *spiritus* per permettere all'uomo di avanzare nell'ascesa verso Dio: «Ideo homini amare volenti Deus, vel iam amanti, suos semper consulendus est animus, examinanda consentia, quid sit quod in totum vult, et propter quod vult quicquid aliud vult spiritus, vel odit quicquid contra illud caro concupiscit». Ivi, 254, p. 280. Oppure al paragrafo 260, dove egli descrive una delle tre somiglianze con Dio, quella dove l'animo, grazie alla volontà, si conforma al Sommo Bene; ma, anche in questo caso, tale somiglianza deve essere assunta nella successiva, quella dell'unità di spirito. Gli altri passi in cui ricorre il termine sono ai paragrafi 277, 291 e 292.

annichilisce se stesso¹¹⁶. Per Guglielmo, infatti, la contemplazione è esperienza della dolcezza di Dio che il soggetto “cattura” (*afficit*) mediante l’*acutezza del pensiero*:

Intellectus vero cogitantis *efficitur contemplatio amantis*, et formans illud in quasdam spiritualis vel divinae suavitatis experientias, *afficit ex eis aciem cogitantis*; illa vero *efficitur gaudium fruētis*¹¹⁷.

Naturalmente, chiarisce subito, tale rapimento o approfondimento del pensiero non avviene secondo l’arbitrio del soggetto il quale, da sé, non è libero di pensare ciò che la volontà desidera, ma attraverso il dono dello Spirito Santo. L’uomo, dal canto suo, deve preparare il terreno, liberandosi dai vincoli che lo incatenano e innalzandosi verso ciò che profondamente ricerca. Ancora una volta emerge l’inestricabile nodo tra azione di Dio e azione dell’uomo, sintesi di attività e passività, che caratterizza profondamente la spiritualità del monaco. Qualora uomo e Dio cooperino in questo senso, le diverse facoltà che compongono il pensiero (memoria, intelletto e volontà) vengono unificate, restando distinte. Il termine che usa Guglielmo per esprimere questa unità nella distinzione è *symbolum*:

ut in die bona Domini, et in hora beneplaciti eius, cum audierit vocem spiritus spirantis, ea quae cogitationem faciunt, continuo libere

¹¹⁶ Così Como descrive la concezione guglielmiana di *uomo spirituale* e del suo uso della razionalità: «il credente ormai “posseduto” da Dio, divenuto in un certo senso come lui, è un uomo che esercita in maniera lucida e matura la propria libertà di giudizio e di valutazione delle realtà terrene. Se la ragione in un certo modo si è fatta da parte con le sue pretese aggressive e si è lasciata “superare” nell’amore per raggiungere in esso la propria perfezione e così attingere Dio (vedi *Lettera* 249), ora, così purificata e trasfigurata, si vede restituita la propria vocazione a governare il mondo». G. Como, *Introduzione*, in Guglielmo di Saint-Thierry, *Lettera d’oro*, Paoline, Milano 2004, p. 105, nota 51.

¹¹⁷ Ivi, 249, p. 279 (corsivo mio). La descrizione in questi termini della contemplazione, ovvero come uno stato in cui l’intelletto comprende ciò che esperisce, è una delle cifre del pensiero di Guglielmo e viene sviluppata, lo vedremo, in tutto il suo percorso teologico-filosofico. Già nell’opera giovanile *De natura et dignitate amoris* egli descrive la fecondità, in ordine alla conoscenza di Dio e dei suoi misteri, della *sapientia*, la quale conosce il senso interno delle Scritture, toccandolo, per così dire, con mano: «Cum enim scripturarum interiorem sensum, et virtutem mysteriorum et sacramentorum Dei ceperimus non solum intelligere, sed etiam quadam, ut ita dicam *experientiae manu palpare et tractare* (quod non fit nisi quodam conscientiae sensu et experientiae disciplina intelligentis, immo, ut plus dicam, *intus in semetipsa legentis et sentientis bonitatem et virtutem Dei* quam potenti bonitate cum efficaci virtute in filiis gratiae, gratiae ipsius opus operatur); tunc demum sapientia quod suum est exsequitur». Guillelmi *De natura et dignitate*, 31, op. cit., p. 201 (corsivo mio).

concurrant sibi, et cooperentur in bonum, et quasi symbolum faciant in gaudium cogitantis¹¹⁸.

La progressione da stato razionale a stato spirituale consiste, pertanto, nel passaggio dal giudizio della ragione (*iudicium rationis*) all'*affectus* della mente (*affectus mentis*) laddove, non si sarà mai ripetitivi nel ricordarlo, la progressione non consiste nella sostituzione dell'uno all'altro ma nell'inveramento del primo nel secondo¹¹⁹. L'*affectus* della mente non è privo del giudizio di ragione bensì ne attua la capacità ovvero distingue il bene dal male e, operando la distinzione, si dirige verso il bene. È dall'*affectus mentis* che l'uomo sperimenta, come vedremo, l'*unitas spiritus* con Dio.

Nell'*Epistola*, dunque, più che l'influenza neoplatonica del dualismo anima/corpo e la centralità della semplicità assunta dal *De statu animae*, è determinante l'analisi di

¹¹⁸ Ivi, 251, p. 280.

¹¹⁹ Nello *Speculum Fidei* lo schema proposto è simile, anche se Guglielmo in quest'opera insiste maggiormente sulla descrizione del meccanismo conoscitivo più che su quello psicologico (per quanto non sia facile distinguere le due dimensioni nella sua riflessione). Nell'opera Guglielmo distingue tra il *sensus animae*, che è l'*intellectus*, e il *sensus mentis*, che è l'*amor*. Si ripropone dunque una certa progressività, in ordine alla contemplazione della verità, dei termini *anima* e *mens*. Così se l'intellezione si attua mediante il cammino, per così dire, della *ratio* verso le verità razionali (*rationabilia*), l'unione con Dio è opera del *sensus mentis* che è l'*amor*. Anche in questo caso, dunque, al di là delle fluttuazioni linguistiche, la ricchezza della dottrina di Guglielmo non inficia la sua coerenza. Cfr. Guillelmi *Speculum fidei*, 97- 98, op. cit., pp. 118-119.

*anima, animus e mens*¹²⁰ o *spiritus*, di matrice origeniana¹²¹. Questa analisi rende ragione di una dinamica di aspetti convergenti, non di parti rigidamente separate, e descrive le tappe della progressiva realizzazione umana, in cui lo stato successivo inverte e attua quello precedente, avendo bene presente che tali stati sono distinguibili dalla riflessione che pensa mentre nella pratica di vita sono uniti o divisi in base al nostro umile e coraggioso accoglimento della grazia.

Questa concezione da me definita di *inveramento*, in cui una realtà si attua superandosi in un'altra senza scomparire¹²², mi sembra un elemento peculiare del

¹²⁰ In Guillelmi *Epistola*, 206, op. cit., pp. 271-272 Guglielmo parla di *mens* come sinonimo di *animus* mentre nelle pagine finali, come abbiamo visto, di *spiritus*. Mi sembra che, al di là della oscillazione semantica a cui il monaco spesso ricorre, la *mens* è identificata da lui con la facoltà superiore o virtù dell'anima razionale (nell'*Epistola* l'*animus*); potremmo dire che se la *ratio* è l'*intellectus* o l'*intelligentia* che si applica a Dio, la *mens* è la *ratio* formata dallo Spirito Santo e, dunque, *spiritus*. In questo senso, dunque, non mi trovo d'accordo con quanto esposto in M.-M. Davy, *Un traité de la vie solitaire. Lettre aux frères du Mont-Dieu*, J. Vrin, Paris 1946, p. 154, dove la studiosa identifica *animus, spiritus, mens* e *ratio*. Nella *Meditatio II* Guglielmo distingue tra *intelligentia ex ratone colligitur* e *intelligentia rationem ad se colligit et sibi conformatur*. La seconda è quella che guida la *mens* di chi crede e illumina la fede. Cfr. Guillelmi *Meditatio II*, op. cit., p. 12. In *De natura et dignitate amoris*, 20 Guglielmo afferma che la *mens* è *caput animae*, luogo dell'amore di Dio; al paragrafo 28 la collega ai verbi *meminisse*, in quanto sede della memoria, e *eminere*, in quanto facoltà più elevata dell'anima (sulla scia di Augustinus, *De Trinitate*, XV, 7, 11) e sottolinea come sia grazie ad essa che ci uniamo (*inhaeremus*) a Dio e godiamo (*fruimur*) di Lui. Non mi sembra, tuttavia, che si possa collegare il concetto monastico di *mens* né con quello stoico di ἡγεμονιχόν né con la nozione eckhartiana di *vünklin der sêle* o *grunt* (cfr. M. Vannini, *Storia della mistica occidentale da Omero a Simone Weil*, Mondadori, Milano 2005, pp. 141-146); per Guglielmo la *mens* non è qualcosa di increato, tutt'altro. Può essere certamente intesa come la sede dell'incontro amoroso-conoscitivo tra l'anima e Dio e, quindi, come ciò che permette all'uomo di vivere l'*unitas spiritus*. Tale unione, tuttavia, non è, per così dire, una necessità naturale derivante dalla costituzione divina della *mens*, ma è una *esigenza di natura* derivante dalla *grazia di Dio*, dono gratuito d'amore che trasforma l'uomo in ciò che Dio è, pur essendo da lui distinto. È solo tenendo presente e ferma questa gratuità della grazia e, allo stesso tempo, la reale trasformazione dell'uomo nella distinta unità con Dio, che si può comprendere lo specifico contributo della mistica guglielmiana. Per un approfondimento cfr. L. Bouyer, *La spiritualità cistercense*, Jaca Book, Milano 1994, M.-D. Chenu, *Spiritus. Le vocabulaire de l'âme au XII^e siècle*, «Revue de sciences philosophiques et théologiques» 41 (1957), pp. 209-232, Como, *Ignis amoris*, op. cit., pp. 100-102, M. Desthieux, *Désir de voir Dieu et amour chez Guillaume de Saint-Thierry*, Cerf, Paris 2006, pp. 206-208, R. Javelet, *Image et ressemblance au douzième siècle. De Saint Anselme à Alain de Lille*, Letouzey & Ané, Strasbourg 1967, pp. 176-181.

¹²¹ Cfr. Bouyer, *La spiritualità*, op. cit., p. 67 ma soprattutto J. Déchanet, *Introduction*, in Guillaume de Saint-Thierry, *Exposé sur le Cantique des cantiques*, SCh 82, Cerf, Paris 2007, pp. 30-38, dove lo studioso afferma il parallelismo tra *anima-animus-spiritus* guglielmiani e ψυχή-νοῦς-πνεῦμα origeniani. Per una ricostruzione dell'itinerario dell'anima a Dio in Origene cfr. K. Rahner, *Les débuts d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, in «Revue d'Ascétique et de Mystique», 13 (1932), pp. 113-145.

¹²² In tal senso, nel finale del *De natura et dignitate amoris* Guglielmo avverte chi legge in modo molto significativo: l'uomo non deve intendere i diversi livelli dei propri affetti come una serie di gradini di una scala. Infatti, scrive, tutti questi concorrono e collaborano tra loro, tutti si precedono e si seguono. Cfr. Guillelmi *De natura et dignitate*, 45, op. cit., p. 212: «Scire autem debet omnis sapiens ascensor, non sic esse gradus huius ascensionis, sicut gradus scalae, ut singuli affectus isti [...]; omens tamen concurrunt et cooperantur, praeveniunt, et sequuntur; et saepe fiunt *primi novissimi, et novissimi primi*» (corsivo mio). Nell'*Expositio super Cantica canticorum*, in cui Guglielmo all'inizio dell'opera riprende la distinzione,

pensiero di Guglielmo derivante, più che dall'influsso neoplatonico, dalla profonda riflessione trinitaria. Egli, per delineare la trasformazione di una realtà in un'altra, usa, solitamente, il verbo *efficio* con il quale in forma attiva esprime l'*efficacia* dell'azione divina¹²³, in forma passiva (*efficitur*) la ricettività e la trasformazione dell'uomo e delle sue facoltà¹²⁴. Guglielmo ricorre a questa forma del pensiero, oltreché per analizzare come debba svilupparsi l'anima, anche per spiegare l'*unitas spiritus* tra uomo e Dio¹²⁵, in cui il primo, come vedremo, diventa *ciò che è Dio*, pur non *essendo* Dio, per chiarire come le tre virtù teologali vivano l'una dell'altra¹²⁶, per spiegare come ragione e amore possano essere un occhio solo nella visione di Dio¹²⁷ e per criticare le argomentazioni sulla Trinità di Abelardo. Per quest'ultimo caso mi riferisco alla *Disputatio adversus Petrum Abelardum, caput II* laddove Guglielmo, dopo aver citato l'analisi abelardiana

vengono esaminati lo stato animale, razionale e spirituale in ordine al modo di pregare. Il vocabolario, ad esempio, usato per indicare il passaggio dallo stato di preghiera razionale a quella spirituale richiama lo stesso significato di perfezionamento nell'altro, di inveramento dell'uno nell'altro: «quamdiu quippe ratione agente nititur ad hoc, rationalis est; postquam vero fuerit adeptus, in quantum fuerit adeptus, iam spiritualis est». Guillelmi *Expositio super Cantica*, 20, op. cit., p. 29. Scrive, inoltre, Giuseppe Como a proposito del rapporto tra amore umano e amore divino: «Il *Commento al Cantico* è la storia dell'amore umano che diventa divino, dell'amore carnale trasfigurato in amore spirituale, senza però che i due amori siano visti in contrapposizione reciproca, come nella tradizione origeniana cui pure Guglielmo si ispira, *ma l'uno come inveramento dell'altro*». G. Como, *Introduzione*, in Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al Cantico dei Cantici*, Paoline, Milano 2004, pp. 31-32 (corsivo mio).

¹²³ Cfr. Guillelmi *Expositio super Cantica*, 89, op. cit., p. 68: «sponsus ei sponsa ad invicem loquuntur, Sponsa devotionis affectu, Sponsus vero gratiae operantis effectum», dove emerge come all'*affectus* dell'anima/Sposa corrisponda specularmente l'*effetto* ovvero l'opera compiuta dello Sposo/Dio. Un altro passo interessante in questo senso è quello relativo al rapporto tra ragione e amore in cui Guglielmo ricorre al linguaggio dell'*effectus/affectus*. Qui egli afferma che, nell'uomo spirituale, è la ragione a rendere effettivo (*efficit*) l'amore il quale, invece, riempie di sé (*afficit*) la ragione: «Quin potius, praeveniente gratia praedestinatatis, et eligentis et vocantis, ratio efficit amorem, amor autem afficit rationem, ut spiritualis effectus animus dijudicet omnia, ipse vero a nemine iudicetur». Guillelmi *Expositio super Cantica*, 132, op. cit., p. 94 (corsivo mio).

¹²⁴ Per un approfondimento sull'utilizzo di *efficio* in Guglielmo cfr. Como, *Ignis amoris*, op. cit., pp. 81-86.

¹²⁵ Cfr. *Epistola*, 170, op. cit., p. 263-264, in cui Guglielmo sostiene che Dio trasforma in una cosa sola con lui lo spirito e l'amore dell'uomo (*unum secum efficit et spiritum eius et amorem eius*). Cfr. anche *Expositio super Cantica* 96, op. cit., p. 73, in cui spiega come, nell'*unitas spiritus*, l'amore umano si trasformi nell'amore divino (*Cui cum meretur affici spiritus hominis, spiritus Spiritui, amor Amori, amor humanus divinus quodammodo efficitur*).

¹²⁶ Cfr. Guillelmi *Speculum Fidei*, 8, op. cit., p. 83. Nei passi iniziali dell'opera l'immagine della Trinità nel credente è ricondotta alle virtù teologali di fede, speranza e carità. Esse, quando sono presenti, sono connesse l'una all'altra *ad aliquam similitudinem Trinitatis Dei*.

¹²⁷ Cfr. *De natura et dignitate*, 21, op. cit., p. 193: «Sunt autem duo oculi in hoc visu ad lumen quod Deus est videndum naturali quadam intentione semper palpitantes, amor et ratio. Cum alter conatur sine altero non tantum proficit; cum invicem se adjuvant, multum possunt, scilicet *cum unus oculos efficiuntur*».

intorno ai nomi di Padre, Figlio e Spirito Santo, che designano, rispettivamente, la potenza, la sapienza e la bontà di Dio, ne prende le distanze. Secondo lui, infatti, Abelardo commette un grave errore, perché non riesce a concepire la compresenza nella distinzione delle tre qualità: potere, infatti, è avere sapienza, avere sapienza è amare e tutto è essere¹²⁸. A ben vedere, l'esigenza di pensare al rapporto tra diversi come com-presenza reciproca nella distinzione senza confusione¹²⁹ è tipicamente trinitaria¹³⁰.

2.2.3 *Voluntas* come luogo della *gratia*

Per approfondire il vocabolario “antropologico” del monaco di Saint-Thierry, è necessario, a questo punto, operare una ricostruzione della riflessione sulla volontà che si muova su più opere. Come già abbiamo accennato, la *voluntas* riveste un ruolo centrale sia nella formazione del pensiero sia nel cammino dell'uomo verso Dio. Guglielmo di essa fornisce non solo più definizioni ma ne propone, in linea con l'interesse di fondo dei suoi scritti, diversi percorsi di sviluppo. Non occorrerà ricercare una sistematicità rigida di termini e percorsi che, come già ricordato più volte, a Guglielmo non interessa. La asistematicità, tuttavia, non deve fungere da pregiudizio sulla coerenza della sua proposta speculativa; all'interno delle fluttuazioni di linguaggio e proposte, infatti, è rinvenibile una dottrina sulla *voluntas* che aiuta a capire che cosa essa sia, quale funzione e importanza abbia e quali siano le linee fondamentali del suo sviluppo. L'ipotesi che il mio studio intende dimostrare è quella secondo cui la *voluntas* umana è il *luogo*¹³¹ dove

¹²⁸ Cfr. Guillelmi a Sancto Theodorico *Disputatio adversus Petrum Abelardum*, caput II, in CCCM 89, cura et studio P. Verdeyen, Brepols, Turnhout 2007, p. 18.

¹²⁹ L'espressione che utilizza Guglielmo nell'*Aenigma Fidei* (dove sviluppa quello che potremmo definire un vero e proprio discorso filosofico sulla Trinità) è *ut discernantur non ut separentur*. Cfr. Guillelmi *Aenigma Fidei* 56, op. cit., p. 164.

¹³⁰ Per uno studio sulla novità ontologica della rivelazione trinitaria anche nel ripensamento del rapporto, ad esempio, tra volontà e pensiero, cfr. Maspero, *Essere e relazione*, op. cit.

¹³¹ In questo senso trovo suggestiva la definizione data da Blommestijn della volontà come *capacità di relazione*. Cfr. H. Blommestijn, “*Imago Dei*” in *Guglielmo di Saint-Thierry*, in C. A. Bernard,

si manifesta la *gratia* divina ovvero è a questa, in qualche misura, con-genere. Intendere la *voluntas* come *luogo* della *gratia* non significa solamente vederla come via d'accesso alla divinità ma concepirla, in quanto tale, come *affectus*¹³² della *gratia*. Nel linguaggio guglielmiano potremmo dire che la *gratia* è la *virtutem voluntatis*. La *voluntas* ha davanti a sé la possibilità di chiudersi alla *gratia* ma tale chiusura è negazione di sé, è il suo annichilimento. La *via gratiae* è distinta dalla *via naturae*, tuttavia la prima conduce la seconda alla sua vera regione¹³³.

Le definizioni che Guglielmo dà di *voluntas* ruotano attorno a tre principali nuclei: la sua natura, la sua funzione e il suo essere principio di quello che potremmo definire il movimento fondamentale dell'umanità, ovvero l'amore. La volontà è definita nell'*Epistola* come un appetito dell'animo (*naturalis animi appetitus*)¹³⁴ ovvero una inclinazione naturale che può rivolgersi o alle realtà esteriori e materiali, e dunque essere *aversa a Deo*, oppure verso Dio e i beni interiori ovvero essere *conversa ad Deum*. L'uomo è posto davanti ad una radicale alternativa: o dirigere la propria volontà verso il

L'antropologia dei maestri spirituali, Paoline, Milano 1991, pp. 145-162. Se volessimo seguire tale suggestione potremmo parlare della volontà come *luogo di relazione*.

¹³² Termine con il quale Guglielmo non richiama la dimensione affettiva quale la intendiamo oggi; con questo, infatti, vuole esprimere l'azione efficace di un agente su un soggetto che, a sua volta, abbandonandosi ad esso, coopera attivamente. In altri termini il linguaggio dell'*affectus* richiama, in Guglielmo, due elementi distinti che si uniscono. Cfr., ad esempio, Id., *Speculum fidei*, 82, p. 113 laddove egli parla di *quasi per mutua connubia iuguntur affectus* per indicare la feconda collaborazione tra realtà sensibile e realtà intellegibile nella *scientia* che obbedisce alla fede; o ancora ivi, 95, p.118, dove Guglielmo afferma che alcuni già in questo mondo possono vedere il Figlio nel suo regno grazie all'azione efficace della grazia (*afficientem gratiam*), che permette loro di essere in Lui e a Lui di essere in loro attraverso l'*affectus* della devozione (*per affectum devotionis*).

¹³³ Ivi, *Speculum fidei*, 36, op. cit., p. 96: «Cumque mens abducta a via naturae in viam gratiae per aliam viam miratur se reduci in regionem suam» (corsivo mio). Nell'*Expositio super Cantica canticorum* Guglielmo esprime in modo efficace come avvenga, nell'uomo di Dio, questa cooperazione indispensabile tra grazia divina e facoltà umane: «sicque ex illuminante gratia, et illuminata intelligentia, modo quodam ineffabili, fit quasi quaedam composita sapientia, complectens omnes virtutes; ut et feratur in Deum homo Dei per illuminatum intellectum, nec tamne animus virtutum, in exteriora et inferiora sanctitatis suae, deneget effectus. Ibi ergo videt, hic currit, cum nequaquam posset impleri in uno homine uniformitas tam diversa, nisi fieret ex Verbi Dei et intelligentiae humanae, ex gratiae Dei et humanae pietatis, amica quadam et efficaci conformitate». Guillelmi *Expositio super Cantica*, 150, op. cit., p. 105 (corsivo mio).

¹³⁴ Guillelmi *Epistola*, 234, op. cit., p. 276. In *De natura et dignitate amoris* 4 la *voluntas* è definita anche come *affectus*; in questo caso egli utilizza il termine come sinonimo di *appetitus* in quanto nello stesso brano chiarisce, come suo costume quando parla della *voluntas*, che essa si può dirigere sia verso il bene sia verso il male. Per rappresentare la libertà della *voluntas*, al paragrafo 5 dell'opera Guglielmo usa un'immagine eloquente: «Primo itaque profectu suo voluntas, quasi in Pythagoricae litterae bivio, libera constituta». La lettera in questione è *Y*. Guillelmi *De natura et dignitate*, 5, op. cit., p. 181.

principio, Dio, facendosi, così, amore o volgergli le spalle e inabissarsi verso la stoltezza. Il dato fondamentale, dunque, di questa facoltà umana è costituito dalla sua libertà, che la rende capace di muoversi come desidera e che costituisce il presupposto indispensabile dell'*itinerarium in Deum*. Allo stesso tempo la *voluntas* è una delle tre facoltà che strutturano l'interiorità dell'uomo, secondo il modello agostiniano dell'immagine psicologica della Trinità: memoria, ragione e volontà. Queste costituiscono il riflesso della Trinità divina nell'anima umana, tre potenze (*efficaciae* o *virtutes*) distinte ma formanti un'unica realtà¹³⁵. Nell'*imago Trinitatis* consiste il fondamento che conduce alla meta finale: l'uomo può arrivare alla *summa et creatrix Trinitas* proprio perché è *creata trinitas inferior*. Guglielmo ritorna in diverse opere sull'immagine trinitaria dell'uomo interiore; lo abbiamo visto, per esempio, nell'*Epistola Aurea*. I passi in cui vi si sofferma di più sono, tuttavia, contenuti nel *De natura corporis et animae* e nel *De natura et dignitate amoris*; nel primo l'immagine trinitaria che l'uomo riconosce in sé permette all'anima di scoprirsi rivestita di somma dignità, di riconoscere la fonte della sua bellezza e di tendervi. Nella seconda la trinità psicologica è richiamata nell'approfondimento dell'origine e della dignità dell'amore che, all'inizio dell'opera, è definito da Guglielmo, sulla scia di Ovidio, *ars artium*¹³⁶. Anche in questo caso l'immagine è evocata per rappresentare quale sia il cammino necessario da compiere; mi sembra, tuttavia, che il brano contenga un altro elemento particolarmente interessante; la trinità umana non è solo analogia¹³⁷, come in Agostino¹³⁸, della Trinità divina, ma è il luogo in cui, realmente, le persone della Trinità divina informano di sé le facoltà dell'uomo:

¹³⁵ Cfr. ad esempio Guillelmi *De natura corporis*, 101, 102, 105, op. cit., pp. 139-140 e Id., *De natura et dignitate*, 3, op. cit., p. 179-180.

¹³⁶ Guillelmi *De natura et dignitate*, 1, op. cit., p. 177.

¹³⁷ Come nota Verdeyen «L'âme humaine est moins image de la Trinité que faite "ad imaginem et similitudinem Dei"». Questo *essere fatto ad immagine*, dunque, esprime un fatto e una missione più che una analogia. Cfr. P. Verdeyen, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, FAC, Paris, 1991, p. 157.

¹³⁸ Cfr. Augustinus, *De Trinitate* XIV, 8, 11; ivi IX, 2, 2. 12, 18; X, 11, 17-19; XIV, 12, 15.

Memoria quippe habet et continet quo tendendum sit; ratio quod tendendum sit; voluntas tendit. Et haec tria unum quiddam sunt, sed tres efficaciae; sicut in illa summa Trinitate una est substantia, tres personae. In qua trinitate sicut Pater genitor, Filius genitus, et ab utroque procedit Spiritus sanctus; sic ex memoria ratio gignitur, ex memoria et ratione voluntas procedit. *Ut ergo Deo inhaereret creata in homine rationale anima, memoriam sibi vindicavit Pater, rationem Filius, voluntatem ab utraque procedentem ab utroque procedens Spiritus sanctus*¹³⁹.

Come lo Spirito Santo, che è l'amore che lega reciprocamente il Padre e il Figlio e da loro procede, è il principio che dona la nuova vita dalla Trinità all'uomo, così la volontà, che procede dalla memoria e dalla ragione, permette all'uomo di tendere, effettivamente, a ciò che la memoria contiene e la ragione conosce come fine. Affinché tale tensione sia efficace, la volontà deve conformarsi sempre di più al suo creatore e diventare il luogo della grazia, in particolare dell'azione trasformante dello Spirito, percorrendo i gradi della sua realizzazione. In questo senso Guglielmo descrive diversi schemi, per così dire, di progressione della volontà¹⁴⁰: il principale è quello descritto nel *De natura et dignitate amoris* dove la volontà è chiamata a diventare *amor*, successivamente *caritas*, e infine *sapientia*, così come l'uomo da fanciullo diventa giovane poi maturo e infine affronta la vecchiaia. Altre proposte, leggermente diverse, sono contenute nella *Meditatio XII* (dove si parla di *voluntas magna, voluntas illuminata*

¹³⁹ Guillelmi *De natura et dignitate* 3, op. cit., p. 180 (corsivo mio). Commenta opportunamente Déchanet: «Informate, per così dire, da un principio superiore, queste [le facoltà dell'anima] si scoprono ordinate, prima di tutto e al di sopra di tutto, ma non unicamente, a un fine soprannaturale. Per l'uomo, pensare, comprendere, amare sarà, innanzitutto e soprattutto, conservare in fondo al cuore il ricordo vivente di Dio, applicare l'intelligenza alla conoscenza di Dio, tendere verso Lui con tutto il suo essere. Del resto, le facoltà dell'anima, in qualche modo, deificate, agiranno *divino modo* e saranno quasi trasportate nel movimento trinitario: il Padre rivendica per sé la memoria intellettuale, il Figlio l'intelligenza, lo Spirito la volontà dell'uomo, e ciascuno di loro fa produrre a ciò che porta la sua impronta delle operazioni in rapporto con la propria vitalità». J. Déchanet, *Oeuvres choisies de Guillaume de Saint-Thierry*, Aubier, Paris 1944, p. 251. Per la traduzione del commento mi sono rifatto a F. Zambon (a cura di), *I trattati d'amore cristiani del XII secolo*, vol. I, p. 268, nota 26.

¹⁴⁰ Cfr. Como, *Ignis amoris Dei*, op. cit., pp. 61-77.

e *voluntas affecta*)¹⁴¹, nell'*Expositio super Cantica canticorum* (*devota voluntas, desiderium crucians, amor fruens*)¹⁴² e nell'*Epistola Aurea* (uno, che abbiamo già visto, *voluntas simplex, voluntas illuminata, voluntas formata*¹⁴³ e l'altro *voluntas, amor, dilectio, caritas e unitas spiritus*¹⁴⁴). Su queste ci soffermeremo quando tratteremo della dignità conoscitiva dell'amore. Sebbene i termini che Guglielmo utilizza non siano sempre gli stessi, lo schema di fondo permane, nelle diverse opere, il medesimo: l'*appetitus naturalis* si consolida e si conforma a ciò che gli è connaturale, Dio, tendendo verso Lui e volendo il bene; la grazia lo trasforma illuminandolo, dunque rischiarando la *ratio*, e attraendolo a sé (in questo stato Guglielmo ricorre spesso al linguaggio dell'*affectus*) fino a unificarlo in e con Dio (qui all'*affectus* si sostituiscono i termini *adhaesio, conjunctio, fruitio, unitas spiritus*). Il lavoro, per così dire, della grazia non è dunque quello di sostituirsi alla volontà né alle altre facoltà dell'uomo; infatti, volendo ciò che vuole Dio, la *voluntas* vuole, allo stesso tempo, quello che le suggeriscono di volere la memoria e la ragione:

Quae cum, praeveniente et cooperante gratia ipsi Spiritui sancto, qui Patris et Filii amor est et voluntas, bono sui assensu incipit inhaerere, vehementer incipit velle quod Deus vult, et quod volendum memoria suggerit et ratio, et vehementer volendo amor efficitur¹⁴⁵.

Ed è approfondendosi come unità di volontà, memoria e ragione che l'uomo arriverà a non poter voler altro rispetto a ciò che Dio vuole. Questo passaggio dal *volere* *ciò che vuole Dio* al *non poter voler che come Dio* costituisce il punto d'arrivo; qui la *voluntas*, realizzandosi, diventa *voluntas Dei*. È lo stesso Spirito Santo che permette

¹⁴¹ Cfr. Guillelmi *Meditatio XII*, 16, op. cit., p. 75.

¹⁴² Cfr. Guillelmi *Expositio super Cantica*, 174, op. cit., p. 119.

¹⁴³ Cfr. Guillelmi *Epistola*, 49, op. cit., p. 238.

¹⁴⁴ Ivi, 234-235, p. 276 e ivi, 257, p. 281.

¹⁴⁵ Cfr. Guillelmi *De natura et dignitate*, 4, p. 180 (corsivo mio).

all'uomo di diventare ciò che è Dio, poiché in Lui volere (manifestato dallo Spirito Santo) ed essere sono uniti: «non posse velle nisi quod vult Deus, hoc est iam esse quod Deus est, cui velle et esse idipsum est»¹⁴⁶. La volontà umana, allora, non è solamente una facoltà da indirizzare adeguatamente, per potersi annullare in Dio; non si tratta, semplicemente, di un *mezzo* da disciplinare, di una *via* da percorrere, per arrivare ad un fine che è altro da sé. La volontà buona è quella vera ovvero pienamente naturale¹⁴⁷ e, quindi, un *luogo* da plasmare, da preparare, in cui combattere contro le inclinazioni che distolgono dal cammino ma soprattutto da lasciare alla in-formazione della grazia, che le permette di raggiungere la propria (perché, non sebbene, natura di un Altro) perfezione: essere ciò che Dio è:

Unitas vero spiritus cum Deo, *homini sursum cor habenti proficientis in Deum voluntatis est perfectio*, cum iam non solummodo vult quod Deus vult, *sed sic est non tantum affectus, sed in affectu perfectus, ut non possit velle nisi quod Deus vult*. [...] Quibus enim potestas data est filios Dei fieri, data est potestas non quidem ut sint Deus, *sed sint tamen quod Deus est*¹⁴⁸.

2.2.4 Il linguaggio dell'*affectus*

Stabilito che cosa sia la *voluntas* e quale sia la sua importanza all'interno della visione antropologica e mistica di Guglielmo, occorre capire meglio in che cosa consista la sua attività il che equivale a chiedersi quali siano le forze mediante cui essa vuole. Esse sono le *affectiones* o gli *affectus*.

¹⁴⁶ Guillelmi *Epistola*, 257, op. cit., p. 281.

¹⁴⁷ Cfr. Guillelmi *De natura et dignitate* 8, dove afferma che i piaceri mondani sono *simulacra voluntatem* o addirittura *ramusculi adulterini* da estirpare.

¹⁴⁸ Cfr. *ibidem* (corsivo mio).

Come già ricordato, uno dei termini chiave per comprendere la visione e la missione dell'uomo nella riflessione di Guglielmo, è *affectus*. Troviamo la parola circa 250 volte nelle sue opere. Non possiamo né ci è utile passare in rassegna tutti i passi in cui ricorre, ma è fondamentale analizzare i principali, quelli, ad esempio, in cui egli cerca esplicitamente di spiegarne il significato, o altri brani “paradigmatici” perché esprimono un modello che ripropone. Il termine *affectus*, derivato da *afficere*, ovvero *facere ad, fare qualcosa a qualcuno*, ha una connotazione passiva quando indica l'effetto di un'azione proveniente da un agente, da un *affectio*. *Affectio* e *affectus* indicano, in Guglielmo come in Bernardo di Clairvaux o nei vittorini¹⁴⁹, dinamiche costitutive dell'anima e non la loro percezione da parte nostra. Bernardo giunge fino a identificarlo con la *voluntas* (*affectus id est voluntas*)¹⁵⁰. L'*affectus* o le *affectiones* sono moti o forze che animano il dinamismo della *voluntas* o della *mens* ed è difficile darne una traduzione in italiano. *Affectus*, in particolare, essendo spesso usato da Guglielmo come participio passato in senso passivo, indica l'essere mosso, attratto, influenzato, trascinato. Il termine si riferisce, pertanto, ad un'azione spirituale che l'anima, in particolare la *voluntas*, subisce da Dio e nella quale essa è, tuttavia, partecipe, essendo aperta alla o, meglio, volendo con intensità la propria trasformazione¹⁵¹. Il punto da approfondire, e che mi sembra sia la specificità di Guglielmo, è la sintesi di attività e passività della volontà umana espressa nella dottrina dell'*affectus*, premessa all'*unitas spiritus*. È certamente primaria l'iniziativa dello Spirito Santo che attira la nostra libertà; tuttavia è centrale, in questo rapimento di Dio, anche la libera decisione di amarlo. Lo Spirito Santo non attira se non è amato; allo stesso tempo non si ama se non si è da lui ispirati. Non bisogna contrapporre, a questo livello, le due

¹⁴⁹ Cfr. Zambon, *Introduzione*, in Id., *I trattati*, op. cit., pp. XXVI-XXXIII.

¹⁵⁰ Cfr. P. Delfgaauw, *Saint Bernard. Maître de l'amour divin*, FAC, Paris 1994, pp. 86- 87.

¹⁵¹ Cfr. Guillaume de Saint-Thierry, *La contemplation de Dieu*, introduction, texte latin et traduction par J. Hourlier, SC 61, Éditions du Cerf, Paris 1999, p. 67, nota 1: *affectus* «exprime la modification subie et expérimentée par l'âme lorsqu'elle est rendue participante de l'Amour incréé; c'est cette participation qui la fait tendre vers Dieu et l'unit à lui».

iniziative e, dunque, attività e passività: l'iniziativa dello Spirito dice *attiva passività* della volontà che, amando, si lascia amare e, lasciandosi amare, ama. Dietro il linguaggio dell'*affectus*, dunque, c'è una visione della relazione che ci costringe a ripensarla; Guglielmo non si spinge fino a questo ripensamento ma, in qualche modo, lo presuppone¹⁵².

Nel *De natura et dignitate amoris*, egli distingue tra *affectus* e *affectio* mettendo in evidenza non solo la stabilità e la virtuosità del primo ma anche la manifestazione, per così dire, plurale, oltreché temporanea, del secondo:

Aliud quippe est affectus, aliud affectio. Affectus est qui generalis
quadam potentia et *perpetua quadam virtute firma et stabili mentem*

¹⁵² Tra i diversi studi sul pensiero di Guglielmo l'unico che mette coscientemente in evidenza come il *focus* della sua spiritualità e teologia sia l'esigenza di un ripensamento della relazione tra piano umano e divino è quello di P. Verdeyen, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, FAC, Paris 1990. Egli sottolinea la portata della sua teologia mistica, fondandone la specificità (anche rispetto ai contemporanei come Bernardo o alla teologia successiva, in cui la distinzione, a volte rigida, tra natura e soprannatura tende a cristallizzare le profonde conseguenze della rivelazione trinitaria) sulla necessità di ripensare il rapporto tra trascendenza e immanenza divina, collegando tale ripensamento alla sua profonda riflessione trinitaria; questa investe, tra l'altro, anche il piano del rapporto tra Dio e l'uomo. Non è mancato, tuttavia, chi ha sottolineato la novità della riflessione trinitaria di Guglielmo rispetto, per esempio, a quella di Agostino, sia per quanto riguarda il dinamismo, per così dire, intra-trinitario, sia per quanto riguarda l'ascesa dell'anima verso il Dio-Trinità. Cfr., per quanto riguarda il primo aspetto, J.-M. Le Guillou, *Le mystère du Père*, Fayard, Paris 1973, pp. 106-109, per il secondo O. Brooke, *The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul to God in the Theology of William of Saint-Thierry*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 26 (1959), pp. 85-127. Argomenta Verdeyen: «Plus que l'abbé de Clairvaux [Bernardo], Guillaume s'intéresse aux conditions et à la structure théologique de la rencontre humano-divine. [...] Les écrits de Guillaume cherchent une nouvelle compréhension de la transcendance divine. [...] Ses oeuvres cherchent de même une nouvelle interprétation de l'immanence divine. Notre être fini et limité comment peut-il entrer en contact avec l'immensité divine? Guillaume ne s'est pas contenté de soutenir la tradition patristique. Il a relevé le défi du douzième siècle, qui voulait comprendre la signification anthropologique des mystères chrétiens. Voici la question que se posaient les consciences: les mystères chrétiens touchent-ils vraiment la réalité terrestre et transforment-ils vraiment la vie concrète des fidèles? [...] Mais alors, quelle proximité divine l'âme amoureuse peut-elle espérer? La réponse de Guillaume va beaucoup plus loin que le caractère extatique de l'univers créé et de l'âme humaine: *il parle de la véritable immanence de l'essence divine en elle-même et de sa réelle transcendance par rapport au monde créé.* [...] Ce dépassement [della rappresentazione materiale del cielo come dimora di Dio], Guillaume ne la réalise pas seulement par une ascèse apophatique mais surtout par ses réflexions trinitaires. [...] Pour le simple fidèle, Dieu habite le ciel. L'âme qui s'engage plus loin dans la recherche du mystère divin comprend que le Fils est la pleine révélation de son Père. [...] *Mais la vraie demeure de Dieu, c'est Dieu lui-même dans la réalité vivante de ses relations trinitaires. A partir de cette intuition fondamentale Guillaume développe les deux thèmes qui expriment la transcendance et l'immanence divines. Il a très bien compris que ces notions antinomiques sont de fait identiques en Dieu lui-même et complémentaires quand il s'agit de décrire les rapports entre Dieu et ses créatures.*» Cfr. Verdeyen, *La théologie*, op. cit., pp. 43-47 (corsivo mio). Aggiungo che questa dinamica trinitaria è adottata da Guglielmo anche per pensare il rapporto tra le diverse facoltà dell'anima e della conoscenza. Queste sono tracce di una vera e propria *ontologia trinitaria*, la quale, per Guglielmo, non è un programma filosofico ma una *forma mentis* in cui leggere il mistero dell'uomo e di Dio.

*possidet, quam per gratiam obtinuit. Affectiones vero sunt quas varias rerum et temporum affert eventus*¹⁵³.

Il contesto della distinzione riguarda la descrizione dell'uomo che vive la *caritas* o, riprendendo il linguaggio dell'*Epistola*, dell'uomo razionale che sta cominciando ad essere pienamente tale e, quindi, ad essere spirituale. La *caritas* induce non solo a vivere l'*amor* ma a comprenderlo e, dunque, a non poter far altro che vivere di esso. Quella, tuttavia, non è ancora *sapientia* o, come sarà nell'*Epistola*, *unitas spiritus*; per questo, sebbene l'*affectus* permanga e sia stabile, può capitare che gli effetti (*effectus*) delle affezioni (*affectionis*) o delle opere (*operis*) deviino dalla carità¹⁵⁴. È a questo punto che Guglielmo, per spiegare che cosa intenda con *effectus affectionis*, distingue tra *affectio* e *affectus* e definisce puntualmente il secondo. L'*affectus* è una certa potenza o, meglio, una virtù stabile che ha preso possesso, per così dire, della nostra *mens*. Coinvolgendo una parte così importante della nostra anima¹⁵⁵, non può essere una realtà passeggera né legata, semplicemente, a quello che noi oggi intendiamo con dimensione affettiva. Poco dopo per spiegarsi ancora meglio, Guglielmo afferma che chi ha la *caritas in affectu* è preservato a tal punto dalla grazia che, anche qualora commettesse qualche peccato, ciò non inficerebbe la sua vita o la relazione stabile con Dio, poiché la radice della carità è *in altum defixa*¹⁵⁶.

L'*affectus*, dunque, non è solo la dimensione del desiderio o dei sentimenti, ma è una profonda trasformazione interiore in cui assumiamo, noi stessi, la forma di Dio, il suo amore e i suoi pensieri¹⁵⁷. Per penetrarvi profondamente sono necessarie sia una sana

¹⁵³ Guillelmi *De natura et dignitate*, 14, op. cit., p. 188 (corsivo mio).

¹⁵⁴ Ivi, 13, p. 188.

¹⁵⁵ In *De natura et dignitate amoris*, 20 Guglielmo afferma, come già segnalato, che la *mens* è *caput animae*, luogo dell'amore di Dio; al paragrafo 28 la collega ai verbi *meminisse*, in quanto sede della memoria, e *eminere* in quanto facoltà più elevata dell'anima (sulla scia di Augustinus, *De Trinitate*, XV, 7, 11).

¹⁵⁶ Ivi, 14, p. 189.

¹⁵⁷ Cfr. Ivi, 9, p. 184. Qui la dimensione dell'*affectus* è ricondotta alla realtà dell'essere, della *res*: chi vive i precetti di Dio *in affectu* li vive *in re*, non nella loro exteriorità o apparenza, che pure sono dimensioni buone, se provengono da umile obbedienza.

folia amorosa per Cristo sia lo spirito di obbedienza; così, per mezzo dell'*affectus*, comincia l'*itinerarium in Deum*. Allo stesso tempo esso non è ancora il compimento e la realizzazione dell'unione in Dio, poiché presuppone ancora un soggetto che trascina ed uno che, pur cooperando, viene trascinato. Questo significa che vi è distinzione, a questo livello, tra il modo di amare di Dio, che è compiuto, *effettivo*, e il nostro che potremmo chiamare *affettivo* nel senso di uno slancio stabile e sincero ma non totalmente libero, perché, in qualche misura, ancora trascinato, influenzato, mosso dall'esterno. Guglielmo esprime questa differenza in modo significativo nel *Commento al Cantico dei cantici* dove descrive il *negotium amoris* dello Sposo (Dio) con la Sposa (l'anima):

Sicque dum negotium amoris agitur, dum ad mensuram donandae a Deo perfectionis passim vel gradatim proficitur, sponsus et sponsa ad invicem loquuntur: *sponsa devotionis affectu, sponsus vero gratiae operantis effectu*. Vel sponsi alloquium opus est afficientis gratiae; sponsae responsum ipsum gaudium *bene affectae conscientiae*¹⁵⁸.

In questo caso viene sottolineato come lo slancio dell'*affectus*, pur immergendo il soggetto nel dialogo amoroso con Dio, non sia ancora opera compiuta, come quella della grazia. Pertanto, nella logica del dinamismo trinitario a cui Guglielmo dà voce ovvero di quel ritmo della relazione in cui l'uno si compie, immergendosi, per così dire, in ciò che

¹⁵⁸ Guillelmi *Expositio super Cantica*, 89, op. cit., p. 68. Nell'*Aenigma Fidei* la distinzione viene spinta quasi fino alla contrapposizione, allorché Guglielmo mette in evidenza come Dio ci abbia amati per primo *non affectu sed effectu caritatis*. Cfr. Guillelmi *Aenigma Fidei*, 100, op. cit., p. 190. In *De contemplando Deo* 9 spiega che Dio, quando ama, non è *affetto* da noi perché Egli resta quello che è e in Lui essere e bontà coincidono; nella creatura, invece, amare significa *essere affetti* da Dio, poiché, aggiunge Guglielmo, miserabilmente noi possiamo essere e non amare Dio: «Non enim afficeris ad nos, vel a nobis, cum nos amas; sed es quod es qui semper idipsum es; cui hoc est esse quod bonum esse; bonum autem tibi in te, et omni in te creaturae tuae. Nos autem a te, ad te, in te afficimur, cum te amamus, qui possumus misero aliquo modo esse, et non amare te; id est, esse et male esse». Nella medesima opera al paragrafo 17 Guglielmo spiega, attraverso una riflessione incardinata nel luogo trinitario, come il nostro amore per Dio, essendo lo stesso Spirito Santo, sia *affettivo*, mentre l'amore di Dio per noi sia *effettivo*: «Sed cum te amamus, afficitur quidem spiritus noster Spiritui tuo sancto, per quem habitatem in nobis caritatem Dei habemus diffusam in cordibus nostris. Cumque amor tuus, amor Patris ad Filium, amor Filii ad Patrem, Spiritus sanctus habitans in nobis ad te est quod est, id est amor [...], amamus te vel amas tu te in nobis, *nos affectu, tu effectu*». Guillelmi *De contemplando Deo*, 9, 17, op. cit., pp. 159, 165.

è altro, pur non confondendosi con questo, l'*affectus* si compie come tale ovvero, potremmo dire, come *effectus* compiuto, solo nell'*unitas spiritus* dove non si tratta più dell'attività di Dio distinta dalla passività dell'uomo¹⁵⁹ ma, come vedremo, di un'unità profonda che, essendo attraverso la grazia, mantiene la distinzione per natura tra l'uomo e Dio. La misura del nostro *affectus* è l'*effectus* dell'amore di Dio, poiché l'amore con cui amiamo Dio, se autentico, è lo stesso amore con cui il Padre e il Figlio si amano, lo Spirito Santo:

Cumque amor tuus, amor Patris ad Filium, amor Filii ad Patrem, Spiritus Sanctus habitans in nobis ad te est quod est, id est amor, omnem captivitatem Sion, id est animae nostrae omnes affectiones in se convertens et sanctificans, amamus te vel amas tu te in nobis, *nos affectus, tu effectus. Unum nos in te efficiens per unitatem tuam, id est ipsum Spiritum sanctum tuum*¹⁶⁰.

A questo livello l'*affectus* non scompare, poiché l'uomo rimane altro per natura da Dio, ma raggiunge la sua perfezione nell'essere *ex gratia*, come abbiamo visto precedentemente per la *voluntas*, ciò che Dio è:

Unitas vero spiritus cum Deo, homini sursum cor habenti proficientis in Deum voluntatis est perfectio, cum iam non solummodo vult quod Deus vult, *sed sic est non tantum affectus, sed in affectus perfectus*, ut non possit velle nisi quod Deus vult¹⁶¹.

¹⁵⁹ In questo senso non condivido la distinzione tra *affectus* attivo, cooperativo e passivo proposta da Bell, poiché non esprime la compresenza reciproca dell'attività umana e divina nell'*unitas spiritus*. Cfr. D. N. Bell, *The image and Likeness. The Augustinian Spirituality of William of Saint-Thierry*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1984, pp. 131-132. Trovo più aderente al testo guiglielmiano la puntualizzazione di Hourlier, che propone una classificazione delle diverse sfumature di significati nell'uso, da parte di Guglielmo, del verbo *affici* al passivo: *affici a Deo* che sottolinea l'azione per mezzo della quale Dio si comunica, *affici ad Deum* che esprime la tensione amorosa, *affici in Deo* in cui l'uomo si indirizza in Dio, *affici Deo* con il quale si designa l'aspetto unitivo. Cfr. Guillaume de Saint-Thierry, *La contemplation de Dieu*, op. cit. p. 67, nota 1. Non si tratta di evidenziare distinzioni rigide e chiare che, in effetti, in Guglielmo non ci sono; ma di cogliere, fino in fondo, le profonde intuizioni cui ha dato voce in tutta la sua opera.

¹⁶⁰ Guillelmi *De Contemplando*, 17, op. cit., p. 165.

¹⁶¹ Cfr. Guillelmi *Epistola*, 257, op. cit., p. 281 (corsivo mio).

2.3 La dottrina dell'*Imago Dei*

Tutta l'antropologia di Guglielmo trova il suo senso e il suo significato nella dottrina dell'*imago Dei*. Tutto quello che l'uomo è ed è chiamato ad essere, aspetti che nella sua riflessione sono legati in modo intimo, ha come riferimento il passo Genesi 1, 26, riletto e interpretato da una lunga tradizione, in cui si afferma che l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio. È alla luce di questo, dunque, che si può conoscere chi è l'uomo ed è per questo motivo che l'umanità è chiamata ad unirsi nello Spirito con Dio. Il percorso descritto da Guglielmo in tutte le sue opere si serve di vocaboli differenti ma descrive una sola realtà: il cammino dell'uomo dall'essere immagine di Dio ad assumerne definitivamente la forma e a vivere, pertanto, la somiglianza smarrita col peccato originale. Nel linguaggio guglielmiano, l'uomo deve inverare l'*affectus* che lo spinge ad approfondirsi come *imago Dei* nell'*adhaesio* a Dio che lo conduce a *inhaerere* al suo Creatore, nella *conjunctio* con Lui (*unitas spiritus*) nell'*accubitus* con Cristo e, quindi, alla restaurata *similitudo*¹⁶². Non ci interessa tanto ripercorrere la *Wirkungeschichte*¹⁶³ del passo biblico e di una dottrina molto presente nei padri della Chiesa orientale e negli ambienti monastici del XII secolo, ma valutarne la definizione, l'importanza e la portata nella riflessione di Guglielmo. Cercherò pertanto di analizzare i testi in cui l'abate di Saint-Thierry richiama tale dottrina, commentandoli in ordine alla loro importanza rispetto a chi sia l'uomo e quale sia il suo destino. In altri

¹⁶² In questo senso è da rilevare che nell'*Expositio super Cantica*, Guglielmo distingue l'*accubitus* (giacere vicino) dal *concupitus* (giacere con) ritenendo il primo più adatto, poiché meno sensuale, ad esprimere la *conjunctio* tra Cristo e l'anima. Cfr. Guillelmi *Expositio super Cantica*, 6, op. cit., p. 22.

¹⁶³ Per uno studio sulla ricezione di tale dottrina nel monachesimo del dodicesimo secolo cfr. R. Javelet, *Image et ressemblance au douzième siècle. De Saint Anselme à Alain de Lille*, 2 voll., Latouzey & Ané, Strasbourg 1967. Utile anche la ricostruzione di Montanari, «*Per figuras amatorias*», op. cit., pp. 403-421. Il tema dell'*imago Dei* ebbe ampia risonanza negli ambienti monastici del XII secolo ma venne progressivamente abbandonato sia nelle scuole cittadine, che già in questo secolo si stavano sviluppando, sia, soprattutto, nel XIII secolo con la Scolastica che tenderà ad escludere il tema dell'*imago* dall'antropologia "naturale", sempre più influenzata dall'aristotelismo, per riservarlo al piano soprannaturale della grazia. In Guglielmo, come già visto, i piani naturale-soprannaturale, natura-grazia, sono distinti ma non separati, uniti ma non confusi.

termini, occorrerà interrogare i testi guglielmiani per comprendere in che senso l'uomo sia a immagine di Dio e quali ne siano le conseguenze. Seguiremo l'ordine cronologico delle opere, partendo da quelle che sono all'unanimità ritenute scritte prima, il *De contemplando Deo* e il *De natura et dignitate amoris*, fino all'*Epistola Aurea*, passando per l'*Aenigma Fidei* e il *De natura corporis et animae*. Farò questo non tanto per sottolineare il cambiamento di vocabolario che, se è voluto, non è sostanziale¹⁶⁴; ma per mostrare la maturazione di un elemento chiave della spiritualità guglielmiana, la quale, nella ricchezza di immagini e linguaggi, non smarrisce l'organicità e la forza viva di un pensiero coerente, perché, evidentemente, frutto di un'esperienza ricercata e desiderata e, per questo, ampiamente interrogata.

La prima domanda a cui occorre rispondere è che cosa significa per Guglielmo che l'uomo sia stato creato a immagine e somiglianza di Dio. Questo interrogativo ne ha in sé altri due: dove risiede l'immagine e la somiglianza di Dio nell'uomo? Dire *immagine* e dire *somiglianza*, per Guglielmo, è la stessa cosa? Il primo testo da analizzare è il *De contemplando Deo*, uno dei due trattati sull'amore che Guglielmo scrisse quando era ancora abate di Saint-Thierry, verso il 1120, il quale contiene *in nuce* tutta la sua dottrina dell'*imago Dei*. Il primo riferimento utile nell'opera è al paragrafo 9 laddove Guglielmo, parlando di come agisce l'amore di Dio nell'uomo, richiama il nostro essere a sua immagine:

¹⁶⁴ Sul motivo per cui Guglielmo abbia modificato, nelle diverse opere, il vocabolario con cui esprime il fatto che l'uomo sia a immagine e somiglianza di Dio, si sono espressi molti interpreti. Non mi sembra, tuttavia, fecondo ricercare le intenzioni per cui egli avrebbe leggermente cambiato il suo vocabolario (cfr. E. Arborio Mella, *Introduzione*, in Guglielmo di Saint-Thierry, *Natura e grandezza dell'amore*, Qiqajon, Comunità di Bose 1990, p. 9 o P. Verdeyen, *La théologie mystique*, op. cit., p. 157). Il pensiero di Guglielmo va letto alla luce del suo intento profondo, ovvero quello di offrire una guida per il cammino dell'anima, il quale presuppone, pertanto, una natura dinamica dell'*homo interior*. Pensare, ad esempio, che la descrizione dell'immagine della Trinità nell'uomo interiore di Agostino sia dapprima abbondantemente accolta e, successivamente, abbandonata perché, per così dire, eccessivamente statica, significa, a mio giudizio, ignorare che fin da subito l'ideale che guida Guglielmo è la dinamica dell'anima. Il criterio degli autori monastici del XII secolo non è, lo ripetiamo, la costruzione di un rigido edificio speculativo, ma la rappresentazione della storia dell'uomo, del suo itinerario verso Dio. Le loro affermazioni possono essere *diversa sed non adversa*.

Et certe possibile est amori Deum amantis, ubi magna occurrit gratia, eo proficere, ut nec te nec se amans propter se, et te et se propter te solum amet; et per hoc reformatur *ad imaginem tuam*, ad quam creasti eum, qui ex veritate naturae tuae, et natura veritatis tuae, nec te nisi *propter te*, nec angelum, nec hominem amare potes nisi *propter te*¹⁶⁵.

Secondo quanto qui affermato, l'immagine impressa dal Creatore in noi è qualcosa che ci plasma (*reformat*) a tal punto da renderci capaci di amare come ama Dio ovvero a causa (*propter*) sua, laddove con *causa* si deve intendere il principio, la misura e il fine del nostro amore. In altri termini l'immagine di Dio in noi è amare noi, gli altri e Lui per Lui stesso e non per altre cause o motivi. Perché è così importante per Guglielmo specificare il *propter*? Lo sappiamo dal complesso del discorso del *De contemplando*. L'amore è Dio stesso, come ci rivela la Scrittura. Questo significa che, quando amiamo, in qualche misura, siamo in Dio, siamo Lui stesso e che il vero amore, dunque, è amare l'amore (Dio). Il volto di Dio, inoltre, è la Trinità di Padre, Figlio e Spirito Santo; quest'ultimo, in particolare, costituisce l'amore che unisce il Padre e il Figlio e, da loro, si dilata in tutto ciò che è. Noi siamo perché lo Spirito Santo, amore del Padre e del Figlio, ci permette di amare e quindi di essere. Più amiamo più siamo, ed amando ed essendo, siamo uniti a Lui. Ecco perché non si può amare se non essendo Dio, se non a causa (*propter*) di Lui. La specificazione del *propter*, quindi, è legata alla comprensione stessa dell'essere come amore ovvero relazione trinitaria, che Guglielmo ricava dalla Scrittura¹⁶⁶ e dai Padri della Chiesa. Questa è l'immagine che Dio ha impresso in noi:

sicut Spiritui sancto nihil est aliud nosse vel comprehendere Patrem et Filium quam hoc esse quod est Pater et Filius, *ita nobis, (quia ad imaginem tuam conditi sumus [...]), amantibus Deum nichil sit aliud*

¹⁶⁵ Guillelmi *De contemplando Deo*, 9, op. cit., p. 159.

¹⁶⁶ Il passo a cui Guglielmo, in particolare, si rifà di più nell'opera (4 volte) è Gv 17, 21-22: «perché tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato. E la gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano come noi una cosa sola».

*amare et timere Deum et mandata eius observare, quam esse, et unum spiritum cum Deo esse*¹⁶⁷.

E per quanto riguarda la somiglianza? Nel *De contemplando* Guglielmo vi fa solo un accenno, per così dire, indiretto; al termine dell'opera, infatti, riprendendo peraltro interamente il passo finale del *De vera religione* di Agostino¹⁶⁸, afferma che, sebbene noi siamo in Dio Trinità, il peccato ci ha separati e resi dissimili a Lui. Solo seguire la sua immagine (*forma*) in noi potrà farci risalire a Lui:

unius substantiae Trinitatem, unum Deum a quo sumus, per quem sumus, in quo sumus, a quo peccando discessimus, cui dissimiles facti sumus, a quo perire non permisi sumus, principium ad quod recurrimus, forma quam sequimur, gratia qua reconciliamur¹⁶⁹.

Da una ricognizione dell'opera, dunque, risulta chiaro che per Guglielmo il nostro essere *ad imaginem Dei* coincida con il nostro amore *propter Deum* e che tale affermazione è intimamente legata ad una concezione trinitaria dell'essere e dell'amore¹⁷⁰. Allo stesso tempo non viene esplicitato in cosa consista la somiglianza con

¹⁶⁷ Ivi 17, p. 165 (corsivo mio).

¹⁶⁸ Cfr. Augustinus, *De vera religione*, LV, 113: «Quare ipsum Donum Dei cum Patre et Filio aequae incommutabile colere et tenere nos convenit: unius substantiae Trinitatem, unum Deum a quo sumus, per quem sumus, in quo sumus: a quo discessimus, cui dissimiles facti sumus, a quo perire non permisi sumus: principium ad quod recurrimus, et formam quam sequimur, et gratiam qua reconciliamur».

¹⁶⁹ Cfr. Guillelmi *De contemplando*, 22, op. cit, p. 169.

¹⁷⁰ Il tema dell'amore *propter Deum* come immagine di Dio nell'uomo, sarà ripreso da Bernardo nel *De diligendo Deo*, dove il quarto e ultimo grado dell'amore, quello in cui tale realtà si realizza, è l'amore di sé *propter Deum* (cfr. Bernardus, *De diligendo Deo*, X, 27, trad. it. F. Zambon, Mondadori, Milano 2008, p. 209). Mi sembra, tuttavia, che in Bernardo non sia evidente, al contrario di Guglielmo, il richiamo e l'ancoramento, per così dire, di tale dottrina al mistero trinitario; è, forse, per questo che la *deificatio* o l'*unitas spiritus* che egli delinea, si svolge sul piano del *velle*, non su quello dell'*esse*, e porta quasi ad una dissoluzione dell'uomo in Dio. Commenta, a proposito della dottrina bernardiana dell'amore, Delfagaauw: «Avendo ricevuto mediante la creazione tale immagine nel suo spirito (è il suo *velle*, la sua *affectio*, il suo *amor* o anche la sua *cupiditas*, nel senso generico della parola), l'uomo – sotto l'influsso della grazia – deve dirigere verso Dio questo dinamismo naturale del suo essere spirituale, questa infinita inquietudine esistente nel profondo della sua anima, fino a diventare – in una perfetta somiglianza – uno con la sua Volontà». Cfr. P. Delfagaauw, *Saint Bernard, maître de l'amour divin*, FAC, Paris 1994, p. 175. Come vedremo, invece, l'*unitas spiritus* delineata da Guglielmo, investe, esplicitamente, il piano dell'*esse*. Sottolinea Zambon: «A esso [al terzo gradino dell'amore] fa seguito il quarto ed ultimo grado, in cui l'uomo ama sé stesso per Dio. È l'esperienza dell'estasi, della *deificatio*, della perfetta *unitas spiritus* con Dio, allorché - svuotati di ogni

Dio se non indirettamente: è il peccato, infatti, a renderci dissimili a Lui. La perdita di somiglianza non è, in ogni caso, uno stato permanente; l'uomo infatti può recuperarla se ritorna al suo principio. Qui Guglielmo, seguendo Agostino, sembra adottare una sensibilità e un linguaggio che potremmo definire neoplatonici (*principium ad quod recurrimus*).

Passando all'altra opera cui il *De contemplando* è associato, il *De natura et dignitate amoris*, rileviamo che al paragrafo 3 ricorre l'immagine psicologica della Trinità che abbiamo già visto; il contesto in cui Guglielmo la richiama è quello dell'origine dell'amore, che nasce in Dio e conduce a Lui. Dato che Egli ha impresso in noi la sua immagine attraverso la memoria, l'intelletto e la volontà, per il principio secondo cui il simile torna al simile (*simili ad simile recurrente*) siamo destinati, per natura, a rimanere uniti a Dio¹⁷¹. Successivamente, scorrendo l'opera, si trovano rapidi accenni alla somiglianza, tutti in qualche modo finalizzati a mostrare come ci si unisca a Dio; al paragrafo 19 Guglielmo, descrivendo la dottrina dei sensi spirituali (amore per i genitori, amore sociale, amore naturale, amore spirituale e amore divino, paragonati rispettivamente a tatto, gusto, olfatto, udito e vista), fa riferimento alla somiglianza allorché tratta dell'amore spirituale ovvero quello per i propri nemici: questo ci fa progredire fino alla somiglianza con il Figlio di Dio¹⁷². Un altro riferimento è al paragrafo successivo, dedicato all'amore divino paragonato alla vista: come, in un certo senso, tutti i sensi corporei dipendono da quella, così tutti gli amori dipendono da quello per Dio. Tale amore conduce l'uomo ad amare tutte le altre cose *propter Deum* e questa è una certa

proprium, di ogni *affectus* carnale – ci si trasforma e quasi ci si dissolve nell'Amato». Cfr. Bernardo di Chiaravalle, *L'amore di Dio*, trad. it. F. Zambon, Mondadori, Milano 2008, p. 307, nota 241.

¹⁷¹ Non vedo nell'immagine psicologica della Trinità un modello "provvisorio" della dottrina dell'*imago Dei* successivamente abbandonato perché troppo "statico". Già in quest'opera Guglielmo tratta di tale dottrina in chiave dinamica ovvero per condurre all'*itinerarium in Deum*. Significativo, infatti, il fatto che Guglielmo riprenda tale immagine anche in *Meditatio XII*, 14, e nello *Speculum fidei*, 1. Per una ricostruzione di interpretazioni di questo tipo cfr. Como, *Ignis amoris*, op. cit., pp. 182-183.

¹⁷² Guillelmi *De natura et dignitate*, 19, op. cit., p. 192.

somiglianza con la potenza divina (*quamdam divinae potentiae similitudinem*)¹⁷³. Inoltre, al paragrafo 23, Guglielmo afferma che grazie all'unità della volontà diveniamo simili a Dio¹⁷⁴.

Un brano che aggiunge un altro tassello rispetto a quanto detto è al paragrafo 34; qui Guglielmo introduce una distinzione significativa fra l'essere *imago Dei* e l'essere stati creati *ad imaginem Dei*. La prima è quella del Figlio, volto perfetto del Padre, la seconda è quella dell'uomo e dell'angelo che sono creature. Mentre per Cristo, dunque, l'essere immagine è uno *status* che non implica movimento, cammino, trasformazione di sé¹⁷⁵, per l'uomo, invece, il suo essere a immagine è tale da implicare un itinerario, una tensione espressa anche grammaticalmente dalla preposizione *ad*¹⁷⁶. Non solo, ma il peccato dell'angelo caduto e del primo uomo consistono nel presupporre di essere *imaginem*, nel pretendere disordinatamente una uguaglianza, per così dire, statica col Creatore. Essa, invece, costituisce una natura che è tale solo in quanto *donum* della *gratia* e, quindi, richiede trasformazione, accordo della libertà, umile fatica, mettersi alla scuola della mitezza del Figlio:

Videns imago Dei, Deus Filius, angelum et hominem, qui facti erant ad ipsam, *id est ad imaginem Dei, non tamen quod ipsa, id est imago Dei,* per inordinatum imaginis et similitudinis eius appetitum perisse: Heu! Inquit, sola miseria caret invidia [...]. Exhibebo igitur me homini [...]

¹⁷³ Ivi, 20, p. 193.

¹⁷⁴ Ivi, 23, p. 195.

¹⁷⁵ Per un'analisi della ricezione del concetto di *immagine* nella patristica orientale, in particolare nella teologia trinitaria di Gregorio di Nissa, autore che potremmo definire classico per la dottrina dell'*imago Dei*, cfr. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Aubier, Paris 1944, B. Salmons, *Gregorio di Nissa*, in E. Ancilli – M. Paparozzi (a cura di), *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, Città Nuova, Roma 1984, pp. 281 – 313, e G. Maspero, voce *Immagine*, in L. F. Mateo-Seco – G. Maspero (a cura di), *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Città Nuova, Roma 2007, pp. 320-325. Come sottolineano questi studiosi, il termine εἰχών nella teologia trinitaria assume un nuovo significato; non indica più *una partecipazione deficiente* ma una *relazione di origine nella perfetta uguaglianza di natura*.

¹⁷⁶ È significativo che tale preposizione sia esplicitamente richiamata da Guglielmo quando deve parlare della categoria di relazione applicata alle persone trinitarie. Essa, infatti, esprime, allo stesso tempo, la relazione e il movimento verso l'altro. Cfr. Guillelmi *Aenigma Fidei*, 51, op. cit., p. 160: «cum dicitur ad aliquid, sicut cum dicitur Pater ad Filium, Filius ad Patrem, ad utrumque Spiritus sanctus, nequaquam secundum accidens intelligendum est».

ut possit audire me: *Discite a me quia mitis sum et humilis corde, et invenietis requiem animabus vestris*¹⁷⁷.

Il nostro essere a immagine di Dio implica, allo stesso tempo, una somma dignità di natura e un cammino per attuare tale dignità alla scuola di colui che è l'immagine di Dio per eccellenza, il Figlio. L'essere fatti *ad imaginem Dei* richiama, pertanto, l'idea di una natura che, per essere, deve compiersi nella relazione con colui che crea e rispecchia tale immagine.

Per quanto riguarda il concetto di *similitudo*, troviamo riferimenti importanti nell'*Aenigma fidei*, in cui Guglielmo esplicita il legame tra somiglianza con Dio e visione di Lui alla luce di 1 Gv 3, 2 uno dei passi scritturistici che cita più spesso¹⁷⁸, anche se, sottolinea, in questa vita non lo vediamo del tutto proprio perché siamo dissimili a Lui¹⁷⁹. La *similitudo* ha a che fare con la *visio* e quest'ultima, come vedremo nella terza parte, implica una trasformazione profonda del proprio *esse*. Tale *similitudo* che implica la *visio* riguarda l'interiorità, dove l'uomo può essere trasformato, giorno dopo giorno, dall'*imago* che è il Figlio; Guglielmo chiarisce subito che cosa intenda con *interiorità* quando spiega che, tanto più conosciamo e amiamo quell'immagine, tanto più ne diventiamo simili. L'interiorità è ricondotta, dunque, alla *mens* e alla *voluntas*. La conoscenza attraverso cui possiamo diventare simili all'immagine che è il Figlio, si badi bene, già dalle pagine iniziali dell'opera è stata circoscritta da Guglielmo. Essa è quella che proviene dalla fede e che rispetta i limiti della sua natura¹⁸⁰. Tale precisazione è

¹⁷⁷ Ivi, 34, p. 204 (corsivo mio).

¹⁷⁸ «Carissimi, noi fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato. Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è». L'altra citazione biblica che fonda, potremmo dire, la dottrina guglielmiana della *visio Dei*, tutta incentrata sulla dialettica tra impossibilità per la vita mortale della visione compiuta e desiderio temerario che essa si attui per la fede nella promessa della grazia, è 1Cor 13, 12: «Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto».

¹⁷⁹ Cfr. Guillelmi *Aenigma Fidei*, 5, op. cit., p. 131.

¹⁸⁰ Ivi, 1-4, pp. 129-130.

importante non per il fatto che Guglielmo abbia una visione anti-dialettica, come spesso si è sottolineato, magari come reazione all'abelardismo, ma perché egli non vuole delineare un itinerario, per così dire, gnostico dove solo la conoscenza dei pochi eletti può raggiungere Dio. Tutti gli uomini sono chiamati a vedere e dunque a conoscere Dio, ma solo se accettano che il loro modo di vivere, prima di tutto, debba essere investito da tale visione; la ragione, infatti, è uno strumento e non un fine in sé. Proprio per questo è bene, anzi è doveroso e giusto, che essa si eserciti (molto dopo, al paragrafo 48, vi è un rapido accenno al fatto che siamo creati *ad imaginem Dei*, richiamato per giustificare il desiderio naturale di conoscere Dio¹⁸¹), ma se vuole arrivare a Dio deve farlo nei limiti della fede. Al paragrafo 6 questo legame *visio-similitudo* è espresso alla luce della rivelazione trinitaria; come, infatti, il Padre e il Figlio *sono uno* (Guglielmo insiste sull'importanza del fatto che Gesù abbia usato il verbo plurale *sumus* per indicare la sua unità con il Padre), in quanto reciprocamente si vedono (*mutuo se vident*), così coloro che saranno degni di accedere a tale unità, vedranno Dio e saranno uno con Lui, simili a Lui, per mezzo dello Spirito Santo che è, Egli stesso, tale unità. È uno dei brani più intensi dell'opera, vale la pena citarlo interamente:

Ibi enim sicut in Trinitate quae Deus est, *mutuo se vident* Pater et Filius, et *mutuo se videre, unum eos esse est, et hoc alterum esse, quod alter est*; sic qui ad hoc praedestinati sunt, et in hoc assumpti fuerint, videbunt Deum sicuti est, et *videndo efficientur sicut ipse est, similes ei*. Ubi etiam sicut in Patre et Filio, quae visio, ipsa similitudo futura est. Spiritus sanctus unitas Patris et Filii, ipse etiam charitas et similitudo Dei et hominis¹⁸².

¹⁸¹ Ivi, 48, pp. 158-159.

¹⁸² Ivi, 6, p. 132.

La somiglianza, dunque, è un traguardo che, per quanto sia inscritto nel nostro essere, deve attuarsi attraverso ciò che insegna la fede. Ecco, allora, qual è l'importanza, la cifra, di tale dottrina: essa ricorda all'uomo quale è la sua natura (*ad imaginem Dei*), quale debba essere la sua storia (l'avvenuta *similitudo* che porta alla *visio*) e descrive, pertanto, la meta a cui il dinamismo della mistica e della riflessione guglielmiana conducono. Potremmo dire, in altri termini, che se l'immagine è la *proprietà ontologica* intesa come capacità da attivare, la *somiglianza* è la sua attuazione; causa di questo stacco tra *imago* e *similitudo* è il peccato, che ha costretto l'uomo nella *regio dissimilitudinis*¹⁸³, di cui ci occuperemo nel prossimo paragrafo.

Tale schema trova piena attuazione sia nelle *Meditative Orationes*¹⁸⁴, sia nel *De natura corporis et animae* sia nell'*Expositio super Cantica canticorum*, sia, soprattutto, nell'*Epistola Aurea*. Nella *Meditatio I* Guglielmo, con una rapida pennellata, riprende i temi che abbiamo richiamato, chiedendo, con grande intensità, a Dio di compiere la sua immagine in noi per renderci simili a Lui:

*Ad te a te creati sumus, et ad te conversio nostra; te factorem et formatorem cognoscimus; tuam in disponendo sapientiam, in continendo et conservando bonitatem et misericordiam, adoramus et invocamus. Perfice nos qui fecisti nos; perfice usque ad formam plenam imaginis tuae et similitudinis ad quam formasti nos*¹⁸⁵.

¹⁸³ Com'è noto tale espressione è tratta dal *Politico* di Platone (273d) e verrà ripresa nell'Antichità dai pagani Plotino e Proclo e dai cristiani Atanasio e Agostino; sarà destinata a conoscere nel XII secolo un successo sorprendente. Per un'esauriente analisi della fortuna che il concetto di «regione della dissomiglianza» ha avuto nel XII secolo rimando al capitolo quindicesimo dell'opera di P. Courcelle, *Conosci te stesso*, op. cit., in particolare al paragrafo 3 del capitolo XV, pp. 386-392.

¹⁸⁴ L'opera è una raccolta di dodici meditazioni (a cui si aggiungono due testi non presenti nell'edizione del Migne ma che sono di indiscussa paternità guglielmiana, gli *Excerpta de meditationibus domni Wilhelmi* e l'*Oratio domni Wilhelmi*) successiva, nel suo complesso, alla fase iniziale del pensiero di Guglielmo (quindi nel periodo di passaggio da Saint-Thierry a Signy in cui diventa monaco cistercense, 1135 circa). Gli studiosi tendono a collocare una prima stesura nell'ultimo periodo della sua permanenza a Saint-Thierry, quando era ancora abate (1128 – 1135, cfr. Guillaume de Saint-Thierry, *Oraisons méditatives*, SC 324, J. Hourlier, Paris 1985, pp. 10 – 18) e la redazione definitiva appena dopo l'ingresso a Signy (1137 circa, cfr. P. Verdeyen, *Introduction générale*, in *Guillelmi Expositio super Epistolam*, op. cit., p. XXVIII).

¹⁸⁵ *Guillelmi Meditatio I*, 5, op. cit., p. 4 (corsivo mio).

L'abate di Saint-Thierry richiama in poche battute il concetto fortemente dinamico, anche nel linguaggio (con il frequente ricorso alla preposizione *ad*), di immagine e similitudine (che, in quanto usate nell'invocazione per cui non serve il rigore di termini ma la presenza dell'anima, non sono distinte), il fatto che esse siano proprietà per cui siamo stati creati e che dunque possediamo da principio e che dobbiamo perfezionare¹⁸⁶.

Nell'*Expositio super Cantica*, già dal paragrafo d'apertura, troviamo in sintesi il nucleo concettuale della dottrina dell'*imago Dei*, a cui si lega intimamente la teologia dell'ascesa verso Dio. In questo senso è interessante notare come Guglielmo leghi la citazione genesiaca della creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio (Gen 1, 26) con i riferimenti di Giovanni (1Gv 3, 2) e Paolo (2Cor 4, 6) che sono il fondamento della contemplazione cristiana. Egli, dunque, mette in evidenza quale sia lo scopo per il quale Dio ha creato l'umanità e come la meta della vita sia la contemplazione che

¹⁸⁶ Non vi vedo, al contrario di Verdeyen, il richiamo alla dottrina della *doppia creazione* cui Guglielmo si rifarebbe tramite Origene e Gregorio di Nissa. Secondo Origene i due racconti biblici della creazione dell'uomo (Gen 1, 26-27 e Gen 2, 7) andrebbero interpretati nel senso della creazione di due uomini, o meglio di un uomo composito, solidale, da un lato, alla terra da cui è stato tratto e, allo stesso tempo, chiamato ad inverare l'immagine di sé che il Creatore ha impresso in lui. Nella *Meditatio* I, 5 non compare nulla di tutto ciò, vi è solo un accenno al fango (*terra*) dal quale il Creatore ci ha plasmati. Il riferimento alla *doppia immagine*, non tanto alla *doppia creazione*, è rinvenibile in *De natura corporis* 73-77; qui Guglielmo parla di due immagini dell'uomo, una che riflette Dio e si volge alle realtà celesti, rappresentata anche fisicamente dalla statura eretta dell'uomo; l'altra propria del peccato per cui egli si rivolge alla sua parte animale permettendo al corpo di dominare l'anima. Tale riferimento potrebbe essere anche tratto dal testo paolino Rm 1, 23 che Guglielmo commentò. A questa doppia immagine sono collegate la dottrina di stampo origeniano dell'amore carnale e spirituale e la distinzione agostiniana tra i due atteggiamenti che l'uomo deve avere di fronte alle diverse realtà ovvero godere (*frui*) di Dio e usare (*uti*) dei beni terreni. Cfr. Verdeyen, *La théologie*, op. cit. pp. 227 – 229. Per una introduzione alla teoria della doppia immagine in Origene cfr. M. Simonetti, *Origene*, in E. Ancilli – M. Paparozzi (a cura di), *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, Città Nuova, Roma 1984, pp. 257 – 280. A p. 258, in particolare, lo studioso sottolinea: «la più antica riflessione esegetica cristiana, rappresentata soprattutto da scrittore d'ambiente asiatico (Giustino, Teofilo, Ireneo) non distingue fra l'uomo di Gn 1, 26 e l'uomo di Gn 2, 7, e perciò identifica l'uomo creato ad immagine di Dio con l'uomo plasmato dal fango della terra, in una concezione fortemente unitaria dell'uomo [...]. Invece, in ambiente alessandrino, sia giudaico sia cristiano (Filone, Clemente) si era soliti interpretare i due passi biblici alla luce di una concezione antropologica accentuatamente dualista alla maniera di Platone, e perciò si ravvisa nell'uomo ad immagine di Dio la parte spirituale ed egemone dell'uomo (anima, *nous*) e nell'uomo plasmato dal fango della terra l'uomo corporeo e materiale. Origene ha assunto questa concezione e l'ha ulteriormente radicalizzata in quanto ha considerato le anime preesistenti rispetto ai corpi e in esse inserite, per espiare e purificare il peccato d'origine. In tale contesto egli si è spinto a ravvisare questo corpo umano materiale e pesante non soltanto nell'uomo di Gn 2, 7, ma anche nelle tuniche di pelle (Gn 3, 21) con le quali Dio riveste l'uomo dopo il peccato. Su questa base, Origene interpreta la contrapposizione paolina fra l'uomo interiore, spirituale, e l'uomo esteriore, animale e carnale».

trasforma (ritorna il gioco di parole tra *affectus-effectus* di cui abbiamo parlato) attraverso l'amore con il quale *sentiamo* Dio:

Domine Deus noster, *qui ad imaginem et similitudinem tuam creasti nos, scilicet ad te contemplandum, teque fruendum; quem nemo usque ad fruendum contemplatur, nisi in quantum similis tibi efficitur; summi boni species, quae rapis omnem animam rationalem desiderio tui, tanto ad te ardentior, quanto in se mundior, tanto autem mundior, quanto a corporalibus ad spiritualia liberiore [...]. Amor enim est, qui cum liber est, similes nos tibi efficit, in tantum, in quantum nos tibi afficit sensus vitae, quo te sentit quicumque vivit de spiritu vitae*¹⁸⁷.

Peculiarità, invece, dell'opera è l'importanza data alla conoscenza di sé per vivere pienamente l'immagine di Dio. Se l'uomo ignora se stesso, la sua profonda dignità, il suo essere a immagine del Creatore, si allontana da sé e quindi da Dio¹⁸⁸. In questo luogo della dissomiglianza, l'anima, incurvata sulle vacue immagini del mondo, rischia di morire poiché lontana da Dio, come Caino; essa è richiamata a riconoscere la sua dignità (non tanto a *ritornare a Dio* come spesso si è sottolineato¹⁸⁹):

Si ignoras te, egredere. Quo egrediar Domine? Egressam vel ejectam a facie tua sicut Caïn, quicumque prior invenerit me, occidet me. [...] O imago Dei, recognosce dignitatem tuam; refulgeat in te auctoris effigies.

¹⁸⁷ Cfr. Guillelmi *Expositio super Cantica*, 1, op. cit., p. 19 (corsivo mio).

¹⁸⁸ Tra gli autori cristiani i primi ad assumere il detto delfico *conosci te stesso* sono Clemente d'Alessandria e Origene. In modo particolare quest'ultimo è colui che, per la prima volta, ha espressamente legato il «conosci te stesso» al passo del Cantico dei Cantici 1,8 che, letto nella traduzione dei Settanta, così recita: «Se non hai conosciuto te stessa, o bella fra le donne, esci» e a cui fa riferimento anche Guglielmo, non solo nell'*Expositio* ma anche nel *De natura corporis*, 1, op. cit. p. 103. Cfr. Origene, *Sul Cantico dei cantici*, II, 5, 1-4, trad. it. V. Limone, Bompiani, Milano 2016, pp. 355-357. Commenta Courcelle: «Come Origene, Guglielmo pensa di scoprire nel versetto del Cantico dei Cantici (1, 7) un fondamento scritturale del 'Conosci te stesso'. Se l'anima è immagine di Dio e se questa immagine costituisce la sua bellezza naturale, si trova posta l'equivalenza tra l'anima e questa bellezza. Se l'anima ne prende coscienza, conoscerà al tempo stesso sé e Dio. L'interpretazione data da Origene era già stata ripresa da Basilio e Ambrogio, ma Guglielmo ne cambia il tono, perché secondo lui lo Sposo direbbe alla Sposa: 'Se ti ignori, è perché sei uscita da te stessa'. Nel momento stesso in cui lo Sposo ricorda alla Sposa la sua bellezza, la biasima per la sua negligenza nel cercare di renderglisi gradita. Se l'anima non si riconosce nell'immagine di Dio, essa non ha modo di conoscerlo e non avendolo continuamente presente nella memoria, dimentica che Dio è Bontà ed Eternità. Lo Sposo la caccia quindi nel 'luogo della dissomiglianza' attraverso i sentieri tortuosi della concupiscenza e della curiosità». Cfr. Courcelle, *Ilosci te stesso*, op. cit., pp. 205-206.

¹⁸⁹ Cfr. Montanari, «*Per figuras amatorias*», op. cit., pp. 449-450.

Tu tibi vilis es, sed pretiosa res es. Quantum ab eo defecisti cuius imago es, tantum alienis imaginibus infecta es. Sed cum in id quod creata es, respirare coeperis, si fortiter apprehenderis disciplinam, superductos adelturarum imaginum fucos, nec satis inhaerentes, cito excuties, cito effugies. Adesto ergo tota tibi, et tota te utere ad cognoscendum te, et cuius imago sis; ad discernendum et intelligendum quid sis, quid possis in eo cuius imago es. *Sta in gradu tuo*, ne succumbas, ne degeneres¹⁹⁰.

Si può notare come il riconoscersi non implica tanto un *ritorno* a Dio quanto un permanere in sé. Il neoplatonismo non influenza a tal punto Guglielmo, bensì, giungendo filtrato da una lunga tradizione cristiana, è, per così dire, ruminato alla luce della rivelazione. L'incontro con Dio non è tanto un *ritorno all'Uno* quanto *un'assunzione nel seno stesso della Trinità* per mezzo della mediazione del Figlio in una vita del tutto nuova per la creatura¹⁹¹. Se, infatti, è vero che l'uomo è chiamato ad ascendere verso Dio, è altrettanto vero che può farlo grazie al Mediatore, che, discendendo, si è fatto simile a noi pur non perdendo la somiglianza con sé:

Conditi sane ad imaginem et similitudinem Creatoris, cecideramus a Deo in nos per peccatum, et a nobis infra nos in tantum profundum dissimilitudinis ut nulla esset spes. Sed venit Filius Dei, aeterna sapientia, et inclinavit coelos suos et descendit, et fecit de semetipso quiddam in nobis, quod simile esset nobis, quod apprehenderemus; et simile sibi, per quod levaremur: cuius mysterii continua memoria, continua esset medicina¹⁹².

¹⁹⁰ Guillelmi *Expositio super Cantica*, 61-62, op. cit., pp. 50-51 (corsivo mio).

¹⁹¹ In questo senso mi sembra interessante quanto Guglielmo afferma nell'*Expositio super Epistolam ad Romanos*, in cui sostiene la radicale novità della resurrezione, alla fine dei tempi, dell'anima e del corpo. Una novità che non è, infatti, un semplice ritorno alla vita, ma implica qualcosa in più. Se è vero che Adamo ed Eva, prima di peccare, vivevano in uno stato privo di peccato e, per questo, libero dalla morte, è altrettanto vero che, dopo il peccato, hanno aperto alla mortalità. Prima del peccato, dunque, essi erano, per grazia di Dio, vivi in senso pieno, e tuttavia mortali in virtù della possibilità di peccare. Dopo il peccato la morte ha attualizzato, per così dire, la sua potenzialità; solo la resurrezione sanerà definitivamente la situazione. Non potrà, quindi, riportare gli uomini allo stato originario, ma sconfiggerà la morte sia come realtà sia come possibilità. Lì l'uomo sarà davvero immortale ovvero, non solo *non morirà*, ma *non potrà più morire* poiché definitivamente libero anche dalla possibilità del peccato. Cfr. Guillelmi *Expositio super Epistolam ad Romanos*, IV, op. cit., pp. 103-104, 106, 112-113.

¹⁹² Ivi, 79, op. cit., p. 63.

In questo brano Guglielmo esplicita anche il ruolo essenziale della *memoria passionis* per sostare nel nostro essere *ad imaginem* ed innalzarsi alla *similitudo Dei*. Per quanto riguarda la *similitudo*, viene connessa con i temi della *fruitio dei* e dell'*unitas spiritus*. Attraverso la *fruitio* l'uomo viene affetto, per così dire, nella somiglianza ed attraverso l'operazione di trasformazione che la *similitudo* genera, si accede alla *fruitio*. Ora la *fruitio* è certamente un dono di Dio ma, allo stesso tempo, richiede la partecipazione dell'anima che, in questo senso, attiva tutte le sue facoltà: memoria, intelligenza e amore. Per spiegare questo, Guglielmo utilizza il linguaggio "dinamico" che abbiamo già visto (*affectus-effectus*) sottolineando come Dio si conformi a colui che tende verso di Lui:

nec similitudo esse potest nisi *in fruitione eam afficiente*, nec fruitio nisi *in similitudinem eam efficiente*. [...] Cui cum ardentibus intendit humilis amor, *ipsi cui intendit conformatur; quia intendendo in hoc ipsum ab ipso efficitur. Cumque efficitur ad similitudinem facientis, fit homo Deo affectus; hoc est cum Deo unus spiritus; pulcher in pulchro; bonus in bono; idque suo modo secundum virtutem fidei, et lumen intellectus et mensuram amoris*¹⁹³.

Nel *De natura corporis* al paragrafo 58 egli sottolinea come l'immagine di Dio in noi può risplendere solo dopo un lungo cammino¹⁹⁴; successivamente, al paragrafo 86, riprendendo il *De imagine* nella traduzione di Scoto Eriugena, definisce esplicitamente che cosa debba intendersi con la locuzione *ad imaginem Dei*:

In eo enim quod *ad imaginem Dei factus dicitur homo*, tale est ac si dicitur quia humanam naturam participem omnis boni fecit Deus. Plenitudo enim omnium bonorum est Deus, imago autem Deu est homo.

¹⁹³ Ivi, 89, op. cit., pp. 68-69 (corsivo mio).

¹⁹⁴ Guillelmi *De natura corporis*, 58, op. cit., p. 123.

Igitur in eo quod sit plenitudinis omnis boni capax, ad principale exemplum imago habet similitudinem¹⁹⁵.

Nel passo risulta chiaro sia che l'essere ad immagine implichi una partecipazione reale ai beni di Dio sia che questo implichi una capacità da attuare.

Nell'ultima opera, l'*Epistola Aurea*, il tema viene ripreso soprattutto per quanto riguarda il concetto di somiglianza. Nei paragrafi 208 e 209 viene confermato lo schema precedente: l'immagine di Dio è una capacità per mezzo della quale, allontanandoci dalla dissomiglianza, possiamo aderire (*adhaerere* o *inhaerere*) alla piena somiglianza con Lui¹⁹⁶; nei passi finali dell'opera, quando Guglielmo sta trattando dello stato spirituale, fa riferimento, infine, a tre accezioni di somiglianza. La prima, che ricorda quella di *immagine* negli altri scritti: la somiglianza come sigillo che il Creatore ha impresso in tutti gli uomini e che nessuno, volente o nolente, può perdere, ovvero l'anima¹⁹⁷. La seconda ci avvicina maggiormente a Dio e consiste nell'esercizio delle virtù da parte dell'*animus*¹⁹⁸. L'ultima, infine, è l'*unitas spiritus* attraverso cui l'uomo diventa una cosa sola con Dio¹⁹⁹. Possiamo dunque dire che se l'*unitas spiritus* definisce il senso e lo scopo dell'antropologia guglielmiana, è la dottrina dell'*imago Dei* che la struttura e le dà forma poiché permette all'uomo di raggiungere la sua meta²⁰⁰. Una meta che non è tanto descritta nei termini neoplatonici di un ritorno all'Uno, per quanto non manchino gli accenni ad una *reformatio* e al recupero di un'immagine perduta; ma è soprattutto delineata con i tratti giovannei e paolini di una dimora a cui il monaco ardentemente

¹⁹⁵ Ivi, 86, p. 133.

¹⁹⁶ Guillelmi *Epistola*, 208 – 209, p. 272.

¹⁹⁷ Ivi, 260, op. cit., p. 281.

¹⁹⁸ Ivi, 261, p. 282.

¹⁹⁹ Ivi, 262, p. 282.

²⁰⁰ Blommestijn, anche se si sofferma solo sulla *Epistola*, descrive opportunamente la trasformazione mistica in Guglielmo come un processo di interiorizzazione dell'immagine di Dio. Cfr. H. Blommestijn, *Imago Dei in Guglielmo di Saint-Thierry*, in C. A. Bernard (ed.), *L'antropologia dei maestri spirituali*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, pp. 145-162.

aspira, pur senza conoscerla del tutto, e che trasformerà profondamente e definitivamente l'uomo in Dio.

2.4 La lontananza da Dio nella *regio dissimilitudinis*

Se immagine e somiglianza richiamano il progressivo avvicinamento della creatura a Dio, la libertà umana può deviare, come già sappiamo, da questo cammino. A causa del peccato l'uomo ha perduto la virtù della sua libertà, ovvero la capacità di dirigersi verso quello che profondamente desidera, sebbene non abbia perso il *iudicium rationis*. Per riportare la drammaticità di questa situazione, Guglielmo usa una delle espressioni platoniche e plotiniane che più hanno avuto fortuna nel corso dei secoli; il peccato infatti conduce l'uomo a fuggire da sé e dalla sua natura nella terra della dissomiglianza (*regio dissimilitudinis*)²⁰¹. Tale espressione risale, come si è detto, al *Politico* di Platone²⁰², è stata ripresa da Plotino²⁰³ e Proclo²⁰⁴ e, successivamente, in contesto cristiano da Agostino²⁰⁵, ma è nel XII secolo che ha conosciuto una grandissima fortuna. Vi fanno riferimento soprattutto gli autori monastici, da Bernardo²⁰⁶ a Gerhoh di Reichersberg²⁰⁷ e

²⁰¹ Per analisi approfondite del tema rimando a J. Chatillon, *Regio dissimilitudinis*, in *Mélanges E. Podechard: Études de sciences religieuses offertes pour son éméritat au doyen honoraire de la Faculté de théologie de Lyon*, Facultés Catholiques, Lyon 1945, pp. 85-102; Id., *Théologie, spiritualité, et métaphysique dans l'oeuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor*, Vrin, Paris 1969; P. Courcelle, *Tradition néo-platonicienne et tradition chrétienne de la région de dissemblance*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age» 24 (1957), pp. 5 – 33; Id., *Témoins nouveaux de la "région de dissemblance"*, in «Bibliothèque de l'École des Chartres» 18 (1960), pp. 20-36; Id., *Treize textes nouveaux sur la "région de dissemblance"*, in «Revue des études augustinienne», 16 (1970), pp. 271-281; Id., *Conosci te stesso*, op. cit., pp. 386 – 394; E. Gilson, 'Regio dissimilitudinis', *de Platon à Saint Bernard de Clairvaux*, in «Medieval Studies» 9 (1947), pp. 108-130. Altre espressioni con lo stesso significato, utilizzate da Guglielmo, originali o riprese da immagini bibliche e autori a lui contemporanei come Bernardo, sono *vorago saeculi*, *venter inferi* (Giona 2,3), *lacus miseriae* (cfr. Pseudo-Bernardus, *In lacu miseriae*, in PL 184, 365A).

²⁰² *Politico* 273d, in cui si parla di τόπος ἀνομοιότης.

²⁰³ *Enneadi*, I, 8, 13, 16, dove compare la stessa espressione di Platone, anche se in tutt'altro contesto. Platone, infatti, la riferisce a proposito dell'universo, Plotino dell'anima.

²⁰⁴ *In Platonis Alcibiadem*, ed. L. G. Westerink, *Proclus Diadochus, Commentary on the first Alcibiades of Plato*, North Holland Publishing Company, Amsterdam 1954, p. 118.

²⁰⁵ Augustinus, *Confessiones*, VII, 10, 16, 22.

²⁰⁶ Cfr. ad esempio Bernardus, *Epistola CCCXCII ad Willelmum patriarcham Ierosolymorum*, in PL 182, col. 601C.

²⁰⁷ Cfr. Gerhohus Reicherspergensis, *Commentarius Aureus in Psalmos*, XXXVIII, in PL 193, col. 1408B-D.

Pietro di Celle²⁰⁸. Guglielmo vi fa riferimento in più scritti ed evidenzia come il vivere la *similitudo* significhi avvicinarsi a Dio, volgersi al mondo implichi rivestirsi di un'immagine bestiale e allontanarsi da Lui; ricorre, potremmo dire, un parallelismo tra somiglianza-vicinanza e dissomiglianza-lontananza²⁰⁹, che è specifica del dinamismo mistico di Guglielmo. Nel *De natura et dignitate amoris* l'espressione ricorre al paragrafo 34 già analizzato; qui Guglielmo compone una scena quasi drammatica per rendere ragione dell'Incarnazione. L'uomo, confuso, disordinato, lontano da Dio nel peccato, spinge la Trinità a prendere la decisione (*inire consilium*) di andargli incontro, dato che non saprebbe tornare (*redire*) dalla regione della dissomiglianza (*regio dissimilitudinis*)²¹⁰. Una scena simile, con chiara influenza agostiniana, è quella rappresentata nella *Meditatio IV*, dove Guglielmo esprime la tragedia dell'uomo che, pur godendo nel Paradiso terrestre dei beni di Dio (*paradiso voluptatis tuae*), della sua immagine e della sua somiglianza, ha deciso di volgersi al serpente che lo ha condotto *in terra aliena, in regione dissimilitudinis*²¹¹. Un altro riferimento interessante si trova nel finale del *De natura corporis*, laddove Guglielmo per esprimere il *catabathmon* verso cui si inabissa l'anima che si allontana da Dio, non solo rievoca la *regio dissimilitudinis* ma la paragona alla *terra di Nain*, dove vive ramingo Caino²¹²:

²⁰⁸ Quest'ultimo lega la *regio dissimilitudinis* alla *regio longiqua* della parabola del Padre misericordioso in Petrus Cellensis, *Sermo LXI*, in PL 202, col. 826A.

²⁰⁹ Parallelismo presente anche in *Expositio super Epistolam ad Romanos* I: «Unde egregius eorum Plato: 'Fugiendum, inquit, est ad clarissimam patriam, ubi Deus Pater est, et lucida veritas'. Quae est haec classis? Quae fuga? Similitudo. In tantum enim a Deo longe efficimur, in quantum dissimiles. In quantum es similes efficimur, in tantum propinquamus». In questo brano spicca un curioso riferimento a Platone che, tuttavia, è un errore di Guglielmo (o di un copista); infatti in questo passo riprende Agostino dal *De civitate Dei*, IX, 17, il quale tuttavia si riferiva a Plotino. Per il parallelismo di cui sopra cfr. anche *Epistola Aurea* 208: «Ad imaginem et similitudinem eius conditus est [animus]; hoc est ut quamdiu vivitur hic, quam proprius potest accedat ad eum similitudinem, a quo sola receditur dissimilitudine».

²¹⁰ Guillelmi *De natura et dignitate*, 34, op. cit., p. 203. Anche in questo caso è significativo sottolineare il linguaggio, per così dire dinamico della scena reso dai verbi *inire* e *redire* o espressioni come *nihil stare in loco suo* e *nihil procedere in loco suo* usate per descrivere il disordine interiore dell'uomo.

²¹¹ Guillelmi *Meditatio IV*, 9, in op. cit., p. 22.

²¹² Nell'*Expositio super Cantica* Guglielmo connette l'*essere vaganti* nella distesa dell'errore che non ha fine (*campus erroris qui non habet finem*) con l'aver abbandonato la retta via, quella dell'amore: «Ideo qui unum amat, non movetur, non vagatur. Sed et qui una et recta via graditur, quo pervenire desiderat, non

Nam ad imaginem et visionem Dei creata ubi incipere debuit Deum sapere ibi incipit desipere, egressaque a facie Dominum sicut Cain, habitat in regione dissimilitudinis, in terra Naim, id est commotionis²¹³.

Sappiamo che la traduzione dell'ebraico *Nod* nel greco *Naid* fu della *Settanta* e che dobbiamo a Origene l'interpretazione di *Naid* come *scuotimento* e *commozione*²¹⁴, per indicare come, lontano da Dio, l'uomo viva in uno stato di turbamento; ma è Guglielmo che la mette in relazione con la terra della dissomiglianza.

Ma l'abate di Saint-Thierry riserva le sorprese, sul piano linguistico non su quello dottrinale, nell'*Expositio super Cantica canticorum*. In due passi, in particolare, compaiono espressioni simili che, tuttavia, sono un *unicum* nel XII secolo e che hanno fatto pensare, a diversi interpreti, ad una influenza diretta di Plotino su Guglielmo²¹⁵, addirittura ipotizzando una versione latina delle *Enneadi* a cui il monaco ha potuto accedere (ipotesi, questa, oggi perlopiù scartata). Le due espressioni sono *locum dissimilitudinis*²¹⁶ e *in tantum profundum dissimilitudinis*²¹⁷. Al di là di una ricostruzione di influenze su cui non si può, stando allo stato attuale delle conoscenze, dare un giudizio definitivo e che non tocca la presente ricerca, è interessante rilevare, non tanto l'indubbia originalità che caratterizza la riflessione di Guglielmo, ma soprattutto la consonanza di temi e di sensibilità con un mondo tanto lontano nel tempo e nello spazio. L'abisso verso cui talvolta l'uomo si abbandona, lo sforzo per risalirlo, la consapevolezza di una dignità umana che trascende le azioni e gli atteggiamenti, la conseguente preoccupazione di

vagatur, non errat, seda liquando pervenit ad finem; exeunti vero de via, campus erroris patet qui non habet finem». Guillelmi *Expositio super Cantica*, 57, op. cit., pp. 47-48.

²¹³ Guillelmus, *De natura corporis*, 118, op. cit., p. 221.

²¹⁴ Cfr. Origene, *Omèlie su Geremia*, XXI, 10, trad. it. L. Mortari, Città Nuova, Roma 1995, p. 308.

²¹⁵ È il caso di J. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry. Aux sources d'une pensée*, Beauchesne, Paris 1978, pp. 117-136. Ma al di là di una influenza diretta, rimane una questione aperta la presenza, in Guglielmo, di espressioni originali e consonanti con il pensiero greco. Tale aspetto è stato sottolineato anche da Courcelle, *Conosci te stesso*, op. cit., p. 185, nota 115, p. 191 nota 175, p. 206.

²¹⁶ Guillelmi *Expositio super Cantica*, 61, op. cit., p. 50.

²¹⁷ Ivi, 79, p. 63. Courcelle mette in relazione tale espressione al δὺς di Plotino in *Enneadi* I, 6, 5, 52.

delineare un itinerario di ascensione, che sia di ritorno all'Uno o di una inedita inabitazione nella Trinità, evidentemente sono temi che attingono ad un universale umano che struttura il pensiero occidentale.

2.5 Conclusione: un'antropologia trinitaria?

L'antropologia di Guglielmo, alla luce di quanto detto, è informata da tre direttrici fortemente convergenti: una concezione positiva della natura umana, la necessità di ristabilire quest'ultima, dato che si è perduta nell'abisso della dissomiglianza, attraverso la grazia e, per questo, la costante preoccupazione nel richiamare e mostrare una dinamica dell'interiorità umana impregnata dalla riflessione trinitaria. Guglielmo, va sottolineato, non ha mai preso in considerazione l'idea di costituire *un programma filosofico*, capace di rendere ragione di un'antropologia trinitaria. La stessa idea di programma filosofico per lui costituisce una vana *curiositas*. È, tuttavia, innegabile che, per comprendere adeguatamente la struttura e la portata della sua riflessione sull'uomo, non si possa prescindere dalla riflessione trinitaria, che è costantemente richiamata e, potremmo dire, dispiegata²¹⁸. In questo senso, dunque, si può parlare di un'antropologia trinitaria di Guglielmo di Saint-Thierry²¹⁹; non solo per le descrizioni dell'immagine psicologica della Trinità nell'*homo interior*, che Guglielmo, pur con le differenze che abbiamo fatto notare, riprende da Agostino²²⁰; o per lo schema psicologico tripartito (*anima-animus-*

²¹⁸ Potremmo applicare alla Trinità le stesse parole che Hourlier usò per rimarcare quanto la fonte scritturistica abbia influito su Guglielmo: «Quand la Bible est la nourriture ordinaire de l'esprit, elle meuble si bien le cerveau qu'elle devient la source habituelle de la pensée, et l'inspiratrice, souvent incoscient pour l'écrivain, de la forme de son élocution». Cfr. J. Hourlier, *Introduction*, in Guillaume de Saint-Thierry, *La contemplation de Dieu*, SC 61, Cerf, Paris 1968, pp. 36-37.

²¹⁹ Ho notato con interesse che anche la recente tesi dottorale di F. Pullano mette in evidenza l'antropologia trinitaria di Guglielmo. F. Pullano, *Non nisi amor plene capiat quae sunt divina. Guglielmo di Saint-Thierry e la grammatica della volontà*, discussa nell'anno accademico 2014/2015 all'Università degli studi di Milano.

²²⁰ Déchanet in Id., *Notes et études complémentaires*, in Id., *Oeuvres choisies de Guillaume de Saint-Thierry*, Montaigne, Paris 1944, pp. 248-255, sottolinea come Guglielmo rovesci la prospettiva agostiniana. Mentre, infatti, il padre della Chiesa cercava di rischiarare il mistero della Trinità a partire dalle tracce che essa ha impresso nella creatura, Guglielmo approfondisce la realtà dell'uomo alla luce del mistero trinitario.

spiritus/mens) che caratterizza soprattutto l'*Epistola Aurea*. Ma è soprattutto nell'esigenza di pensare la *relazione*, anche degli elementi di quel complesso-dinamico che è l'uomo, come *com-presenza* o *unità di momenti diversi senza separazione né confusione* che si rivela il suo pensare, nella *Denkform* trinitaria, il mistero dell'uomo. Come già segnalato, tale approccio si rende manifesto allorché Guglielmo tenta di spiegare i diversi stati di vita con le rispettive funzioni psicologiche, o quando mostra come le tre virtù teologali vivano l'una nell'altra, o ancora quando riflette su come l'azione di Dio e quella dell'uomo si compenetrino a vicenda. Per indicare tale nuova accezione di *relazione* i pensatori cristiani greci adottarono il termine *περιχώρησις*²²¹, utilizzato per la prima volta da Giovanni Damasceno nel *De fide orthodoxa* per indicare l'inabitazione reciproca di Padre, Figlio e Spirito Santo senza confusione²²²; la Scolastica medievale assumerà, per indicare lo stesso concetto, i termini latini *circumincessio* (da *circum-insidere*, stare sopra o dentro) e *circuminsessio* (*circum-incedere*, avanzare intorno o dentro), da Bonaventura²²³ in avanti. Ora, questo vocabolario non è utilizzato né conosciuto da Guglielmo, anche perché egli non è tanto interessato a esprimere in forme nuove il mistero trinitario quanto a leggere alla sua luce il compito del monaco in particolare e dell'uomo in generale. È la stessa esigenza, tuttavia, di ripensare la relazione che lo porta, ad esempio, ad escludere che la definizione di *persona* data da Boezio (*naturae rationalis individua substantia*)²²⁴ possa essere riferita a Dio come relazione tra Padre, Figlio e Spirito Santo, in quanto l'individualità non può esprimere la profonda

²²¹ Come segnala Piero Coda in Id., *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2012, p. 398, nota 128, il termine fu coniato probabilmente da Anassagora «per esprimere la compresenza e interazione dinamica degli elementi naturali operata dal principio spirituale (*νοῦς*) che dimora e agisce in essi (cfr. Diels-Kranz, B59, fr. 12). Lo utilizzeranno poi gli stoici sia per esprimere la mescolanza (*κρᾶσις*) tra corpi distinti che conservano ciononostante le loro proprietà, sia per esprimere l'interpenetrazione di corpo e anima».

²²² Cfr. *De fide Orthodoxa* I, 14.

²²³ Cfr. *Commento alle Sentenze*, I, d. 19, q. 4.

²²⁴ Cfr. *De duabus naturis* 3. La stessa preoccupazione emerge in Riccardo di San Vittore in Id., *La Trinità*, trad. it. M. Spinelli, Città Nuova, Roma 1990, pp. 174-175.

unità nella distinzione²²⁵. Abbiamo sottolineato come nell'ambito antropologico, in particolare in merito al rapporto tra l'azione di Dio e quella dell'uomo nell'*itinerarium in Deum*, il vocabolario dell'*affectus* e dell'*effectus* abbia in sé la medesima finalità. Se è vero che il riferimento trinitario è comune a tutti gli autori che si muovono all'interno della rivelazione cristiana, è altrettanto vero che in questo monaco del XII secolo la *formamentis* trinitaria assume una forza, una radicalità e una costanza nel ritornare nelle sue diverse opere, con coerenza nonostante la variabilità semantica, che ne giustificano l'attenzione da parte dello storico del pensiero. Per rendere ragione di tale importanza sono stato costretto a muovermi su più opere e, spesso, ad anticipare temi che mi accingo a trattare solo adesso. Per il carattere stesso della teologia e mistica di Guglielmo era difficile fare altrimenti. Dovremo ora occuparci della gnoseologia, che si può arguire dai suoi ammaestramenti, e della sua teologia mistica, da cui si possono trarre conseguenze per la sua visione ontologica; lo faremo, avendo una base più solida, ovvero gli elementi fondamentali della sua antropologia trinitaria.

²²⁵ Cfr. *Aenigma Fidei*, 38.

Parte terza: la gnoseologia di Guglielmo di Saint-Thierry

Haec studia scrutantur virtutum, non tam flores quam radices, non ut luceant sed ut sint; non ut sciantur sed ut habeantur (Epistola aurea, 217).

3.1 La conoscenza sensibile e intellettuale come *sensus exterior* e *sensus interior*

In questa parte dello studio, mi propongo di ricostruire la gnoseologia di Guglielmo rinvenibile nelle sue opere. L'indagine si incentrerà sulla ricostruzione della teoria della conoscenza, sia sensibile sia intellettuale, che, sebbene non esplicitamente tematizzata, viene richiamata da Guglielmo con lo scopo di fornire una solida base, su cui costruire il tema centrale dei suoi scritti: la possibilità, ardentemente interrogata e desiderata, di conoscere Dio. Dopo aver approfondito quanto Guglielmo afferma in merito, potremo concentrarci sulla sua riflessione intorno ai gradi di comprensione di Dio e al ruolo dell'amore nel processo conoscitivo, cercando di capire in che modo, ragione e carità possano integrarsi in ordine alla conoscenza della verità, la quale non è, in nessun caso, una dimensione puramente speculativa. Questo porterà la nostra ricerca a soffermarsi sulla dottrina dei sensi spirituali, dato che, per Guglielmo, l'amore è un vero e proprio *sensus* della *mens*. Interrogheremo, dunque, in questo senso i suoi testi, ricordando quanto abbiamo ripetuto più volte nel corso di questo studio: non si tratta di ricercare una dottrina rigida, ma di ricostruire intuizioni coerenti ed afferenti ad una visione organica della conoscenza; tale visione organica ha la sua *forma*, ovvero la sua *origine* e il suo *principio regolatore*, nell'ardente desiderio di *vedere* Dio che anima tutta l'opera guglielmiana.

Troviamo l'assunto centrale della spiegazione guglielmiana della conoscenza sensibile nel *De natura corporis* al paragrafo 41:

Omnis enim sensus sentientem transmutat quodammodo in id quod sentitur; alioquin non est sensus²²⁶.

Siamo nel primo libro dell'opera, quello dedicato al corpo; in particolare, in questa parte del testo, Guglielmo si occupa di spiegare come funzionano i diversi sensi. partendo da quello che, secondo una lunga tradizione filosofica²²⁷, ritiene il più nobile ovvero la vista. Questa, come tutti gli altri sensi, agisce attraverso la trasformazione del suo organo, l'occhio, in ciò che questo vede. Perché vi sia sensazione è necessario, però, che la mente (*mens*) senta (*sentit*) questa trasformazione²²⁸. Nel caso della vista, la trasformazione di cui si tratta, è quella del cristallino che viene modificato (*mutat*) dallo spirito della vista²²⁹, il quale, a sua volta, si mescola (*se commiscet*) all'aria attraverso il nervo ottico²³⁰; nel caso dell'olfatto, la trasformazione è relativa al vapore dei corpi odorosi (*fumus corporum odoriferum*) aspirato, per mezzo delle narici e dei loro peduncoli (*frustula*)²³¹ verso il cervello; nel caso dell'udito, l'aria percossa all'esterno si trasmette al cervello attraverso le orecchie e i loro nervi rivestiti di cartilagine, i quali, essendo, in qualche modo, conformi alla natura dell'aria, si trasformano in essa; per quanto riguarda il gusto, è la lingua che, per mezzo del nervo che scende dal cervello, subisce una trasformazione da ciò che è gustato; il tatto, anche se, essendo presente in tutto il corpo, non ha un organo proprio, partecipa del medesimo meccanismo. Dunque, la sensazione è la trasformazione dell'organo di senso in ciò che viene sentito; tale mutamento avviene per mezzo di nervi che collegano gli organi di senso al cervello. Infine, affinché vi sia sensazione, tale trasformazione deve essere sentita dalla mente. Quest'ultimo riferimento è importante

²²⁶ Guillelmi *De natura corporis*, 41, op. cit., p. 117.

²²⁷ Cfr., ad esempio, Aristotele, *Metafisica*, I, 980a; Plotino, *Enneadi*, V, 3, 4.

²²⁸ Cfr. Guillelmi *De natura corporis*, 40, op. cit., p. 117.

²²⁹ Come abbiamo visto precedentemente, lo *spiritus* è definito da Guglielmo, sulla scia degli studi medici allora conosciuti, come una *vis animae* che permette ad ogni facoltà corporea di esercitare la propria funzione.

²³⁰ Cfr. Guillelmi *De natura corporis*, 40, op. cit., p. 117.

²³¹ Cfr. Ivi, 42, p. 117. Oggi li conosciamo come *seni paranasali*.

all'interno della gnoseologia di Guglielmo; per lui, infatti, anche nella conoscenza sensibile è la ragione che, attraverso i sensi, sente e conosce. Tale schema conoscitivo ritornerà in altre opere, anche se in modo meno dettagliato; ad esempio nelle *Meditativae Orationes*, nello *Speculum Fidei* e nell'*Expositio super Cantica canticorum*.

Nella *Meditatio III*, in cui Guglielmo si interroga con ardente *pathos* sulla possibilità di vedere Dio così come il Figlio conosce il Padre e il Padre conosce il Figlio, egli, per procedere ad un esame esaustivo della questione, spiega come agisce la conoscenza fisica (*physicus intellectus*):

Omnis sensus corporeus, ut sensus sit et sentiat, oportet ut quadam sensibili affectione aliquomodo mutetur in id quod sentit. Visus scilicet in id quod ei fit visibile, auditus in audibile, sicque de reliquis. Alioquin nec sentit, nec sensus est. Nisi enim, rem sensam sensu rationi renuntiante, anima sentientis quadam sui trasformatione mutetur in rem vel rei qualitatem quae sentitur, nec sensus est, nec sentire potest²³².

Come si vede, nel passo ritornano le due condizioni imprescindibili per il verificarsi della sensazione: il senso deve, in qualche misura, comunicare alla ragione l'oggetto sentito e l'anima di chi sente dev'essere trasformata²³³ (*mutetur trasformatione*) nell'oggetto (*in rem*) o nella natura dell'oggetto (*vel rei qualitatem*) sentito. Nell'*Expositio super Cantica*, in un passo in cui Guglielmo mostra come l'amore possa, per così dire, avere sensazione di Dio, viene chiarito come avviene la comunicazione senso-ragione:

Sicut enim in rebus per corpus sensibilibus, sensus est sentiendo per quamdam mentis phantasiam in ipsam mentem contracta quaedam sensae rei similitudo, secundum qualitatem sensus sentientis et rei

²³² Guillelmi *Meditatio III*, 9, op. cit., p. 17 (corsivo mio).

²³³ Nel *De natura corporis* ciò che, nella sensazione, viene trasformato è il senso corporeo, non l'anima o la ragione. Questo perché, in questo scritto, ciò che interessa a Guglielmo è la descrizione, potremmo dire, *fisica* o *fisiologica* della sensazione più che il riferimento alla ragione.

sensibilis, ut, verbi gratia, si ad sensum pertinet videndi quod sentitur, videri omnino non possit a vidente, *si non prius visibile eius per similitudinem cuiusdam phantasmatis formetur in anima videntis*, per quam trasformetur sentiens in id quod sentitur²³⁴.

Come esplicitato nel passo, la trasformazione del senso in ciò che viene sentito avviene attraverso l'immagine (*phantasia*) dell'oggetto che si forma nella mente. La somiglianza dell'oggetto con l'immagine permette al senso di conformarvisi secondo l'adagio, classico nella tradizione filosofica per cui il *simile conosce il simile*, il quale, a bene vedere, sorregge tale visione della sensazione e farà da sfondo anche alla dottrina della *visio dei*²³⁵. Poco più avanti Guglielmo chiarisce come la sensazione necessiti, oltreché del senso, anche di un certo amore o desiderio della cosa sentita, in modo da permettere una piena adesione tra soggetto e oggetto²³⁶. Per Guglielmo, pertanto, il processo cognitivo ha tre tempi: la *capacità* di conoscere, che è data da una certa somiglianza ontologica tra soggetto e oggetto, organo di senso e ciò che viene percepito; l'*incontro-assimilazione* tra i due elementi, che permette all'uno di diventare, in qualche misura, ciò che l'altro è; la *comunicazione* di tale assimilazione dal *sensus* alla *mens*. Il

²³⁴ Guillelmi *Expositio super Cantica*, 90, op. cit., p. 69 (corsivo mio).

²³⁵ Tale principio ricorre già nei filosofi presocratici come Empedocle in DK 31B, 109 secondo la testimonianza di Aristotele, *Metafisica*, B 4, 1000 b 5, trad. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2009, p. 113: «Egli [Dio], infatti, non conosce tutte le cose, perché non ha in sé la discordia, e la conoscenza avviene solo del simile con il simile. Dice infatti Empedocle: “Con la terra conosciamo la terra, con l’acqua l’acqua, con l’etere l’etere divino, e col fuoco il fuoco distruttore, l’amore con l’amore e la discordia con la triste discordia». Platone, ricorrendo allo stesso principio, spiega in *Timeo* 45C-D, trad. it. G. Reale, Bompiani, Milano 2008, p. 1373, come avvenga la sensazione, in particolare la vista: «Quando vi sia luce diurna intorno alla corrente del fuoco puro della vista, allora, incontrandosi il simile con il simile e unendosi insieme, se ne forma un corpo unico e omogeneo nella direzione degli occhi, in quel punto in cui quello che scaturisce dal di dentro si incontra con quello che confluisce dal di fuori. E tutto questo corpo, divenuto capace delle stesse impressioni a causa delle somiglianze delle sue parti, quando tocca qualunque cosa o qualunque cosa tocchi lui, diffondendo i moti di questi per tutto quanto il corpo fino all’anima, fornisce questa sensazione, per la quale noi diciamo di vedere». Tale principio è importante anche in Plotino che, come Guglielmo, fonderà su questo la riflessione conclusiva della lezione I, 6 sulla contemplazione del Bello. Cfr. Plotino, *Enneadi*, I, 6, 9, trad. it. G. Faggin, Bompiani, Milano 2018, pp. 141-143: «È necessario che l’occhio si faccia eguale e simile all’oggetto per accostarsi a contemplarlo. L’occhio non vedrebbe mai il sole se non fosse già simile al sole, né un’anima vedrebbe il bello se non fosse bella. Ognuno diventi dunque anzitutto deiforme e bello, se vuole contemplare Dio e la Bellezza».

²³⁶ Guillelmi *Expositio super Cantica*, 90, op. cit., p. 69.

sensus conosce, sia grazie alla somiglianza che permette la trasformazione, sia in quanto comunica il mutamento alla ragione. Tale meccanismo non funziona solo per la sensazione, ma per ogni tipo di conoscenza. Lo stesso termine *sensus* non è riferito da Guglielmo solo alla conoscenza sensibile, ma alla facoltà conoscitiva in sé, che può essere sensibile, intellettuale e, come vedremo successivamente, spirituale. Anche in questo caso, per comprendere la riflessione guglielmiana e i rapporti tra le diverse forme di conoscenza, sarà importante ricordarsi quanto abbiamo visto nel capitolo precedente: la *progressione* non implica *sostituzione*, come spesso interpretato, ma *inabitazione reciproca*. La conoscenza intellettuale non elimina, ma ha in sé, nel senso che comprende, richiede, assorbe, quella sensibile; e così quella spirituale non annulla, ma si alimenta di ciò che il *sensus interior*, come Guglielmo chiama l'intelligenza, conosce. Solo così si può, a mio avviso, comprendere la portata, la forza e l'importanza dell'affermazione guglielmiana *amor ipse intellectus est*²³⁷, in cui occorre ritenere l'*amor* non come una realtà puramente affettiva, né l'*intellectus* come una facoltà meramente speculativa. In altri termini, solo avendo presente il concetto di *inabitazione reciproca* comprenderemo come, per Guglielmo, la realizzazione della dimensione affettiva richieda uno sforzo di intellezione, e come la ricerca razionale sia inverata, non eliminata, dall'esperienza di comunione amorosa. Parlare del primato dell'istanza affettiva su quella speculativa comporta, a mio avviso, una mancata comprensione della profondità del discorso conoscitivo guglielmiano.

²³⁷ Tale formula, com'è noto, caratterizza l'originalità e l'importanza della riflessione mistica di Guglielmo. Si ritrova in Guillelmi *Disputatio adversus Petrum Abelardum*, Caput II, op. cit., p. 20. Ma è in un passo del *Commento al Cantico* che trova la sua espressione più esaustiva e intensa: «Sed bona voluntas, iam initium amoris est. Vehemens autem voluntas, vel quasi ad absentem, desiderium est, vel affecta circa praesente amor est; cum amanti id quod amat in intellectu praesto est. *Amor quippe Dei, ipse intellectus eius est; qui non nisi amatus intelligitur, nec nisi intellectus amatur, et utique tantum intelligitur quantum amatur, tantumque amatur in quantum intelligitur*». Guillelmi *Expositio super Cantica*, 54, op. cit., p. 47 (corsivo mio).

Nello *Speculum Fidei* Guglielmo, dopo aver definito la *mens* come occhio dell'anima²³⁸, fa una distinzione che ci permette, oltreché di ritornare sulla conoscenza sensibile, di passare a quella intellettuale. Anch'essa per lui è un *sensus*, sebbene di realtà diverse, ovvero di quelle razionali. Ed essendo tale, agisce similmente ai sensi del corpo:

Etenim sicut se habet sensus exterior corporis ad corpora et corporalia, sic est interior ad similia sibi, id est rationabilia ac divina vel spiritualia. Interior vero animae sensus, intellectus eius est²³⁹.

Poco più avanti, Guglielmo afferma che l'intelletto è il senso della mente e che, come nella sensazione, affinché vi sia intellesione, è necessario che la *ratio* comunichi alla *mens* la trasformazione che, questa volta, è avvenuta tra l'intelletto e le realtà razionali:

Sensus enim vel anima hominis cum se movet ad sentiendum sentiendo mutatur in id quod sentit: alioquin non est sensus [...]. Sic mens pro sensu habet intellectum, eo sentit quicquid sentit. Cum sentit rationabilia, ratio in ea progreditur: qua renuntiante, mens in ea transformatur, et fit intellectus²⁴⁰.

L'avvenuta intellesione, ovvero l'intelletto, è, propriamente, la trasformazione della *ratio* nei *rationabilia* e l'annuncio di tale trasformazione alla *mens*. Tali espressioni, da intendere più in senso figurato che letterale, servono ad introdurre a quanto, poco oltre, Guglielmo dirà sul *sensus* più degno di tutti, quello spirituale. Quel

²³⁸ Guillelmi *Speculum Fidei*, 3, op. cit., p. 82.

²³⁹ Ivi, 97, op. cit., p. 118.

²⁴⁰ *Ibidem*.

che ora interessa è sottolineare come la logica che sostiene il discorso gnoseologico guglielmiano, è la medesima sia per la conoscenza sensibile sia per quella intellettuale²⁴¹. Il termine che esprime tale logica è *sensus*. Tutte le traduzioni italiane, quindi, che rendono il termine latino, quando evidentemente riferito alla conoscenza in generale, con *sensio* nell'accezione di *sentimento* o *sensazione*, privano il lettore della comprensione di un termine chiave all'interno della gnoseologia guglielmiana²⁴²; *sensus* è, in generale, la *facoltà conoscitiva che sente ciò che deve essere sentito*, ciò che permette di accedere alla conoscenza e alla verità. Guglielmo usa il termine all'accusativo (*sensum*), quando vuole esprimere l'*oggetto della conoscenza*, il nucleo profondo di ciò che deve essere conosciuto, il *sensum veritatis*²⁴³. Il luogo in cui avviene l'incontro tra il *sensus* e il *sensum*, specie per quanto riguarda le verità di fede, è lo *Spiritus*, lo Spirito Santo. Andando oltre quello che nota Guglielmo, ma approfondendo le sue intuizioni, potremmo ancora dire che lo Spirito Santo, in quanto Persona della Trinità, la cui natura è l'amore reciproco di Padre e Figlio, è il luogo di incontro tra il *sensus*, la cui natura si realizza nel conoscere, e il *sensum*, la cui natura si realizza nell'essere conosciuto. Ecco perché quando l'uomo conosce (*cognoscit*), lo fa nello Spirito Santo; di più, egli diventa, in qualche misura, ciò che lo Spirito è, ovvero

²⁴¹ In questo senso non sono d'accordo con quanto sostiene il pur illuminante saggio di Rossini, *Strategie della conoscenza in Guglielmo di S. Thierry*, in «Doctor Virtualis», 1 (2002), p. 22 laddove lo studioso distingue, nella gnoseologia guglielmiana, la conoscenza razionale, che procederebbe "oggettivando" e dunque mantenendo la distanza tra soggetto e oggetto, da quella amorosa che, sullo stile di quella sensibile, conosce per identificazione. Stando ai testi, ogni tipo di conoscenza è data dal *sensus*, sia esso *exterior* o *interior* o *mentis*, e, quindi, porta all'identificazione della facoltà conoscitiva con ciò che deve essere conosciuto. Siamo lontani, mi sembra, dalla analisi filosofica, tipica della modernità, sul rapporto soggetto-oggetto nel processo conoscitivo.

²⁴² È significativo, per quanto riguarda la ricchezza di significato del termine *sensus* e il suo potersi riferire anche alla conoscenza intellegibile, il fatto che il brano paolino, per Guglielmo centrale nella dottrina dei sensi spirituali che vedremo successivamente, sia Rm 12, 2. In questo passo, il termine greco che Paolo usa, per richiamare i cristiani ad una conversione della mentalità, è *νοῦς*. Nella *Vulgata* viene tradotto con *sensus*.

²⁴³ Cfr. *Guillelmi Speculum Fidei*, 72, op. cit., p. 109. A conferma di questo significato di *sensum*, nell'*Aengima Fidei*, Guglielmo distingue, nel trattare della Trinità, tra nome (*de nomine*) e numero (*de numero*) da un lato, e significato profondo (*de sensu*) e concetto (*de intellectu*) dall'altro. Dei primi non c'è traccia della Trinità nella Bibbia, alla luce dei secondi, invece, è da leggere tutta la Scrittura. Cfr. *Guillelmi Aenigma Fidei*, 29, op. cit., p. 146.

l'amore, l'abbraccio, l'unione tra il Padre e il Figlio; ed ecco perché, se la conoscenza è un *luogo*, la verità, più che un concetto, è una *relazione*:

sic scire eum vel cognoscere desiderantibus, non nisi in *Spiritu sancto intellectum fidei*, et purae ac nudae illius *veritatis sensum* expedit quaerere In tenebris enim et ignorantia vitae huius, pauperibus spiritu ipse est *lumen illuminans*; ipse *trahens caritas*; ipse *afficiens suavitas*; ipse *homine Deus accessus*; ipse amor *amantis*; ipse *devotio*; ipse *pietas*²⁴⁴.

Per comprendere tale logica in senso meno figurato, è utile rifarsi a quanto Guglielmo afferma nell'*Epistola Aurea* e che abbiamo già visto; in quest'opera egli definisce *ratio* lo sguardo (*aspectus*) dell'animo²⁴⁵ che vede (*intuetur*) il vero, e *ratiocinatio* il meccanismo, il movimento, la ricerca (*inquisitio*) di cui la ragione è protagonista e che, se porta alla visione, con-forma alla verità:

Ratio vero [...] *aspectus animi* est, quo per seipsum, non per corpus, verum *intuetur* [...]. *Ratiocinatio* vero est *rationis inquisitio*, hoc est *aspectus eius motio* per ea quae *aspicienda* sunt. *Ratiocinatio* quaerit, *ratio* invenit. *Aspectus* hic, in rem aliquam *coniectus*, cum ea videt *scientia*, cum non videt *ignorantia* hominis est²⁴⁶.

È, pertanto, sempre un meccanismo di identificazione che porta il soggetto a conoscere attraverso la ragione, anche se, come visto, questa volta lo strumento di assimilazione è il ragionamento, e non l'organo di senso. Occorre, inoltre, non dimenticare che il ragionamento per muovere, per così dire, la *ratio*, ha bisogno dell'immagine (*phantasia*) dell'oggetto da conoscere; nello *Speculum Fidei* Guglielmo

²⁴⁴ *Ibidem* (corsivo mio).

²⁴⁵ Il passo riprende quanto scritto nello *Speculum Fidei*. Nelle battute iniziali dell'opera, infatti, Guglielmo afferma che se la *ratio* è lo sguardo dell'anima, l'occhio è la *mens*. Cfr. *Speculum Fidei*, 3, op. cit., p. 82.

²⁴⁶ *Guillelmi Epistola*, 203-204, op. cit., p. 271. Come già segnalato, nelle definizioni di *ratio* Guglielmo riprende Augustinus, *De immortalitate animae*, 6, 10.

precisa che se l'oggetto, nel momento in cui la ragione si esercita su di esso, è presente, allora viene conosciuto (*cognoscitur*); se, invece, è assente, viene pensato (*cogitatur*)²⁴⁷.

Per Guglielmo, inoltre, non esistono solo il *sensus exterior* e il *sensus interior*, ma anche il *sensus mentis*, che è l'*amor*. Prima di procedere alla ricostruzione di come queste funzioni, dobbiamo vedere più dettagliatamente quanto da lui affermato a proposito della possibilità di conoscere Dio. Finora abbiamo visto come l'uomo conosce, adesso occorre indagare se e come l'uomo possa conoscere Dio, che è il vero obiettivo della riflessione guglielmiana.

3. 2 L'intelligenza di Dio

Per trattare del discorso guglielmiano intorno all'intelligenza di Dio, occorre soffermarsi sugli scritti *Speculum Fidei* ed *Aenigma Fidei* che, come sappiamo dall'*Epistola Aurea*, sono pensati come due libretti di uno stesso opuscolo, scritto per sostenere i monaci novizi che, a detta di Guglielmo, erano rattristati da coloro che scrivevano una teologia contro la fede²⁴⁸. Ora, perché cominciare a riflettere sulla fede se il nostro obiettivo è chiarire l'indagine guglielmiana sulla conoscibilità di Dio? Rispondere a questa domanda introduce un elemento fondamentale della sua teologia: la fede è lo strumento primo e necessario per chiunque voglia fare un discorso vero su

²⁴⁷ Cfr. Guillelmi *Speculum Fidei*, 105, op. cit., p. 121.

²⁴⁸ Cfr. Guillelmi *Epistola ad fratres*, 7, op. cit., p. 226. Il riferimento negativo è, probabilmente, Abelardo i cui libri di teologia furono letti da monaci novizi che si rivolsero a Guglielmo. Da notare come quest'ultimo, nell'*Epistola Aurea*, parli dei monaci, che entrano nella Certosa o nei monasteri benedettini, cercando il riparo dalle tenebre del mondo, in termini che richiamano il mito della caverna platonico. Ai monaci cui si rivolge Guglielmo, come ai filosofi che Platone spera di formare, capita che la luce della verità possa essere, a tutta prima, molesta, poiché i loro occhi sono abituati alle tenebre della caverna illusoria: «Quibus contingit a seculi tenebris ad purioris vitae exercitia venientibus, quod contingere solet repente prodeuntibus ad lucem a diutinis tenebris, ut sicut in illi lux ipsa, qua caetera videnda sunt, primo irruens infirmis oculis fit molesta, sic et isti ad primum fidei lumen caecutiant, nec insolitos novae lucis radios possint sustinere, donec ipso lucis amore assuescant». Per un'introduzione puntuale allo *Speculum Fidei* cfr. J. Déchanet, *Introduction*, in Guillaume de Saint-Thierry, *Le miror de la foi*, SCh 301, Cerf, Paris 1982, pp. 13-56.

Dio e, dunque, per chiunque voglia conoscerlo. Essa, infatti, è una virtù, in quanto frutto del libero arbitrio, un dono di Dio, in quanto opera della *gratia*²⁴⁹, ed è ordinata alla salvezza dell'uomo; di tutto l'uomo e, quindi, anche della dimensione conoscitiva. Senza la fede, la *ratio*, creata perché conosca il vero, non può dirigersi verso ciò che cerca.

3.2.1 La *ratio fidei*

Il primo atto che la ragione dovrà compiere, dunque, è di obbedienza all'autorità delle Scritture e all'insegnamento dei padri della Chiesa, in modo da essere *ratio fidei*²⁵⁰; il che non implica fiducia cieca, adesione senza ricerca, tutt'altro. Guglielmo sostiene, nello *Speculum Fidei*, che coloro i quali, potendo, non dispiegano la ragione nelle verità di fede, sono *hebetes*, insipienti²⁵¹. La ragione, pertanto, se vuole vedere il vero, dovrà esercitarsi sulle verità di fede, assumendole per quelle che sono, verità appunto; il suo esercizio non dovrà dispiegarsi sul fatto che le verità di fede siano tali o meno, ma nell'accettazione di esse e nell'approfondimento delle loro conseguenze per il pensiero e la vita. Senza adesione alla fede, infatti, la *ratio* non arriva a ciò che cerca e, dunque, non esercita pienamente se stessa; senza la fede la ragione può poco o nulla:

Oculus vero animae mens sive ratio est, ab omni malo pura atque purgata: *quod ei primo nihil aliud praestat quam fides*²⁵².

²⁴⁹ Cfr. Guillelmi *Speculum fidei*, 13, op. cit., p. 86: «Est autem fides res liberi arbitrii, sed liberati a gratia».

²⁵⁰ David N. Bell ha indagato i tre significati che può assumere il termine *ratio fidei* nella teologia medievale: 1) la ragione *per* la fede, ovvero le motivazioni del credere; 2) la ragione *nella* fede, ovvero il dispiegamento della prima, l'approfondimento razionale, nelle verità credute per fede; 3) la ragione *a partire dalla* fede, una lettura profonda della fede a partire dall'esperienza della verità cui essa conduce. Come vedremo, in Guglielmo sono presenti tutti e tre. Cfr. D. N. Bell, *Certitudo Fidei: Faith, Reason, and Authority in the Writings of Baldwin of Ford*, in J. R. Sommerfeldt (ed. by), *Bernardus Magister*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1992, pp. 249-275.

²⁵¹ Ivi, 50, op. cit., p. 101: «Hebetes vero sunt circa fidem alii qui naturaliter nec intelligunt nec intelligere possunt, alii quos ad intelligendum facilitati comparandae dignam piget operam dare, cum possint».

²⁵² Guillelmi *Speculum Fidei*, 4, op. cit., p. 82 (corsivo mio).

La ragione, inoltre, essendo uno sguardo, guarda (*aspicit*). Pur guardando, tuttavia, non è detto che veda, ovvero che si conformi alla verità. Il fine dello sguardo della ragione è vedere; in particolare, vedere quella luce che illumina tutto ciò che è, Dio. Questa visione è la realizzazione stessa della vita razionale e umana:

*et haec est vere perfecta virtus, ratio preveniens ad finem suum, quam beata vita consequitur. Ipsa autem visio intellectus ille est, qui est in anima, cum animae intelligere, hoc est Deum videre, contigerit*²⁵³.

Affinché la *vis animae* diventi *virtus*, occorre che lo sguardo della *ratio* sia reso perfetto, oltreché dalla *gratia*, dalla fede, grazie a cui si crede che l'oggetto da guardare ci renda, una volta visto, beati; dalla speranza, che comunica la persuasione che realmente vedrà; e dalla carità, che permette di desiderare di vedere il vero²⁵⁴. Il legame tra queste tre virtù (fede, speranza e carità) è, ancora una volta, modellato su quello trinitario, la cui grammatica è dispiegata dalla *reciproca inabitazione*. Ognuna delle virtù è presente in tutte e tutte lo sono in ognuna (*ut sint singulae in omnibus, et omnes in singulis*)²⁵⁵. Esse sono, dunque, consustanziali (*consubstantiales*) ed hanno un'unica forma di virtù (*forma virtutis*), che coincide con la fede. È per essa, infatti, che noi amiamo e speriamo ciò che non vediamo in questa vita; nella vita beata, invece, la fede raggiungerà la sua perfezione e la forma delle tre virtù sarà la carità²⁵⁶. Inoltre, se è vero che, in questa vita, la conoscenza presuppone la fede, è altrettanto vero che la perfezione di questa richiede

²⁵³ *Ibidem* (corsivo mio).

²⁵⁴ *Ibidem*.

²⁵⁵ Ivi, 8, op. cit., p. 83.

²⁵⁶ Cfr. Ivi, 10, op. cit., p. 84: «Nam et trium virtutum harum, fidei, spei et caritatis, una virtutis forma, quia tota a fide proficiscitur, in hac vita, in qua credimus, speramus, amamus quod non videmus. Fides est et fides nominatur, per quam hic ambulamus, quamdiu a Domino peregrinamur, tota futura et dicenda caritas in futura vita, et gratia nominis et merito perfectionis, cum fide et spe non pereuntibus, sed in res suas transeuntibus, videbitur et habebitur quod nunc creditur et speratur».

l'esercizio della ragione. In questo senso, in un brano dello *Speculum Fidei*, Guglielmo sostiene che, per raggiungere la purezza della fede e vivere secondo essa, occorre che il suo oggetto, non venga solo creduto, ma anche sperato ed amato e, quindi, compreso, *cogitato*²⁵⁷. Arriva, inoltre, ad affermare che, sebbene sia più facile dare la vita per fede, confessarla significa, di per sé, ragionare su ciò che si crede. Il rapporto, dunque, tra fede e ragione è descritto nei termini di un circolo virtuoso²⁵⁸, in cui la ragione, per vedere, e dunque per raggiungere ciò per cui essa è, deve fondarsi sulla fede, e questa è chiamata ad attuarsi attraverso la dinamica conoscitiva del ragionamento; l'intelligenza, ovvero la visione del vero, è, dunque, il premio della fede, ciò che essa merita quando plasma la vita stessa del credente:

Facillimum quippe et optabile etiam saepe multis est, si necessitas vel occasio ingruerit, moti etiam propter fidem: *quibus in credendo, hoc est de eis quae fidei sunt cogitando*, non facile est ipsius fidei assequi puritatem. [...] Porro vir fidei et virtutis [...] *vitam etiam moresque coaptans, ut quod creditur, non solum credatur, sed et speretur et diligatur; et diligendo intelligatur, et intelligendo diligatur*. Sic enim creditus cum Deus spiritus meretur Spiritum sanctum, gratia gratiam, *fides intellectum, et affectum pietatis et intellectum amoris, in captivitatem redigentem omnem intellectum in obsequium Christi* [Augustinus, *Sermo* 126], ut secundum quod scriptum est: *Nisi crederetis non intelligetis* [Is, 7, 9], *qui credit amando intelligere meretur quod credit*²⁵⁹.

²⁵⁷ Abbiamo visto come, per Guglielmo, *cogitare* significhi applicare lo sguardo della *ratio* alla *phantasia* di un oggetto assente; mentre *cognoscere* significa farlo quando l'oggetto è presente. Guglielmo, nello *Speculum Fidei*, afferma più volte che *credere* significa *cogitare* in ciò che è di fede (*credere id est in his quae fidei sunt cogitare*).

²⁵⁸ In questo senso, sembra che Guglielmo abbia recepito in pieno il significato che la *conoscenza* ha all'interno della mistica giovannea: «Conoscere e credere sono affini, alle volte quasi equivalenti: la fede si apre alla conoscenza e la conoscenza si muove all'interno della fede: è sempre una conoscenza di fede. Ma alle volte “conoscere” indica una chiarezza superiore: non una superiore chiarezza intellettuale, bensì quella maggiore comprensione che deriva da un'esperienza più profonda, da un dialogo e da una comunione più intensi». B. Maggioni, *La mistica di Giovanni Evangelista*, in E. Ancilli – M. Paparozzi (a cura di), *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, Città Nuova, Roma 1984, p. 231.

²⁵⁹ Guillelmi *Speculum Fidei*, 23.25, op. cit., pp. 90-91 (corsivo mio).

Questo non significa che tutto ciò che è di fede sia facilmente conoscibile e conosciuto dalla *ratio*. Ci possono essere delle verità trasmesse dalle Scritture che portano il ragionamento a dubitare. Inoltre, la ragione si esercita anche questionando e, per così dire, attaccando, ciò che, in prima istanza, occorre accettare come vero. Questo utilizzo della razionalità, che Guglielmo definisce *ratio quae impugnat*, più che acconsentire alla fede, porta ad aggredirla²⁶⁰. La ragione, d'altronde, è solita realizzarsi ragionando, ovvero cercando la verità attraverso il vaglio di ciò che le viene proposto e, anche se non vuole contraddire la fede, tende a condurla sul proprio terreno; per questo, sostiene Guglielmo, la ragione esita quando le viene proposto, prima di tutto, di accettare l'autorità. Ma se la *mens*, luogo della *ratio* spirituale²⁶¹, riesce ad accettare, con umiltà, l'autorità della verità, e, dunque, ad aderire con il pensiero alla fede, merita di essere illuminata dalla *gratia* e, quindi, di *intelligere* ciò che crede. Se essa, pertanto, vuole giungere alla visione, deve, in qualche misura e in un primo momento, negarsi, in quanto *sapienza del mondo*, per accettare di essere *stoltezza di Dio*; solo così potrà inverarsi e diventare intelligenza, visione del vero. In altri termini, se la *mens* accetta di dirigere la sua via naturale nella via della grazia (*abducta a via naturae in via gratiam*), giunge con stupore alla sua terra, la visione; lo fa attraverso una strada che le sembrava diversa, quella dell'umiltà che ha meritato l'illuminazione²⁶². Altrimenti, la via della natura, abbandonata a sé, si arrovella nel dubbio, scivola nella corruzione e nella via animale. La dinamica delineata da

²⁶⁰ Ivi, 32, op. cit., p. 94. Poco più avanti Guglielmo esprime, in modo molto pregnante, la natura investigativa della ragione che, tuttavia, in ordine alla visione delle verità divine, deve saper accettare con umiltà una parziale cecità: «Rationalitas enim, sicut dictum est, in seipsa inquieta et improba ubi ratiocinandi habet facultatem, fidem saepius aggreditur; etsi non studio contradicendi, sed natura ratiocinandi; non ut illi velit occurrere, sed quasi illam sibi concurrere. Nam sicut solet agere in rebus humanis humana ratio, quasi per mediam credendi necessitatem irrumpere nititur in rerum divinarum cogitationem. Sed tamquam aliunde ascendens, offendit, impingit, labitur, donec revertatur ad ostium fidei, ad eum qui dixit: *Ego sum ostium* [Gv. 10, 9], et humiliata sub iugo divinae auctoritatis, quanto humilior, tanto securius ingrediatur». Ivi, 46, op. cit., pp. 99-100.

²⁶¹ Come già visto nella seconda parte, la *mens* è identificata da Guglielmo con la facoltà superiore o virtù dell'anima razionale; potremmo dire che se la *ratio* è l'*intellectus* che si applica a Dio, la *mens* è la *ratio* formata dallo Spirito Santo.

²⁶² Guillelmi *Speculum fidei*, 36, op. cit., p. 96.

Guglielmo, quindi, risponde ad una logica essenzialmente dialettico-trinitaria, in cui la natura, o si inverte, attraverso la negazione di sé, nella grazia o si annulla, apparentemente affermandosi, nell'animalità. Questo perché, come già visto, la ragione non è un elemento, per così dire, neutro, ma una capacità che è, nella misura in cui conosce la verità, la quale, a sua volta, è vista per mezzo dell'intervento della grazia²⁶³. Ciò che, in particolare, attua lo sguardo della ragione è la visione di Dio. Se la ragione è lo sguardo, la virtù della ragione è la visione; nei termini di Guglielmo la *virtus* della *ratio* è la *visio Dei* o l'*aspectus rectus et perfectus*²⁶⁴.

Questa premessa ne introduce un'altra, necessaria alla corretta interpretazione della gnoseologia di Guglielmo: la conoscenza che ha come presupposto la fede deve perfezionarsi, non è definitiva. In questo senso la citazione paolina che Guglielmo

²⁶³ Da questo punto di vista risultano non poco fuorvianti le interpretazioni di Guglielmo come mistico irrazionale, contrapposto ad un Abelardo, per così dire, razionalista, nell'affrontare le verità di fede. Un esempio di tale impostazione è rinvenibile nel pur documentato e ricco saggio S. Ferri, *I contendenti e i temi del contendere*, in U. Trombi (ed.), *Guglielmo di Saint-Thierry, Bernardo di Chiaravalle, Pietro Abelardo. Una controversia teologica del XII secolo*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 73-133. L'autrice, in particolare, riflettendo sul primo punto della *Disputatio* di Guglielmo contro Abelardo, ovvero la definizione di fede, da parte di Abelardo, come *existimatio rerum non apperentium* (cfr. *Introductio Theologiam*, I, 1), sostiene che, per Guglielmo, «la fede è un'apertura di credito incondizionato all'autorità delle Scritture; dunque la ragione non ha né titolo né possibilità di indagare l'oggetto di fede. [...] Scopo primario della ragione, dice Guglielmo, è stabilire il "senso esatto" dei contenuti della fede, non la comprensione o peggio la spiegazione degli stessi. La ragione quindi non è negata, ma non si può applicare il linguaggio della ragione ai contenuti della fede, la quale ha un proprio linguaggio, simboli propri, figure e immagini proprie». Cfr. Ferri, *I contendenti*, op. cit., p. 90. La questione, tuttavia, non mi sembra che stia in questi termini; è vero che per Guglielmo la fede è un'apertura di credito incondizionato all'autorità delle Scritture, le quali non sono messe in discussione, nella loro veridicità, da chi crede. Questo, tuttavia, non significa che la ragione non abbia titolo né possibilità di indagare l'oggetto di fede. Tutt'altro; per Guglielmo, potremmo dire, è proprio nell'apertura di credito alle Scritture che, finalmente, la ragione può esercitarsi liberamente, come sguardo che mira alla visione. Come visto e come vedremo, le parole iniziali dello *Speculum Fidei* sono, in questo senso, molto chiare: la ragione è un *aspectus* la cui virtù si realizza nella *visio*. Ma le condizioni dell'*aspectus* come *virtus*, ovvero dell'*aspectus rectus et perfectus*, sono la fede, la speranza e la carità. Cfr. Guillelmi *Speculum Fidei*, 4, op. cit., p. 82. Il fatto, inoltre, che lo scopo della ragione sia determinare il senso dei contenuti di fede, non vedo come non determini, *ipso facto*, la loro spiegazione e la loro comprensione che, per Guglielmo, sono dimensioni essenziali ad una fede matura. Il motivo profondo per cui egli scrive contro Abelardo, non risiede nel fatto che questi abbia usato la *ratio* nei contenuti di fede, ma che lo abbia fatto non ancorandosi, sufficientemente, alla fede stessa, pur pretendendo di spiegarla. Il vertice di tale contesa è il modo in cui Abelardo tratta della questione trinitaria, il quale irrita Guglielmo, non per il tentativo di spiegazione (che lui stesso compie nell'*Aengima Fidei*), ma per un certo svuotamento della *forma fidei*, ovvero l'unità della Trinità e la Trinità dell'unità divina. Tale svuotamento avviene per un uso scorretto, perché non ancorato alla fede, della razionalità. In altri termini: per Guglielmo, l'errore di Abelardo non sta nell'esercizio della ragione, ma in un dispiegamento, per così dire, contraddittorio di essa.

²⁶⁴ Cfr. Guillelmi *Speculum Fidei*, 4, op. cit., p. 82.

predilige è quella che dà gli stessi nomi ai due opuscoli (*Speculum Fidei* ed *Aenigma Fidei*), ovvero 1 Cor. 13, 12:

Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa (*per speculum et in aenigmate*); ma allora vedremo a faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto.

Finché siamo in questa vita mortale, le verità, in quanto di fede, saranno conosciute perché credute. Questa conoscenza che presuppone la credenza, da Guglielmo definita come un assenso volontario e razionale²⁶⁵, raggiunge la sua perfezione nell'esperienza stessa della verità, la quale è dischiusa dalla *visio dei facie ad faciem*, ovvero nella carità. Nello *Speculum Fidei*, inoltre, Guglielmo introduce una distinzione molto interessante, tra fede rivelata dalla carne e dal sangue (*fides a carne et sanguine revelata*) e fede rivelata dal Padre che è nei cieli (*fides quam revelat Pater qui est in caelis*). Sebbene le due abbiano il medesimo oggetto, si distinguono dagli effetti che dischiudono. Mentre la prima, infatti, *istruisce* su ciò che occorre credere, la seconda conduce ad *intus-legere* ciò che si crede, laddove con *legere*, come già ricordato, si intende quell'*esercizio spirituale* che investe, a partire dall'intelligenza, tutta l'esistenza:

Altera et non altera. Eadem fides, sed alter effectus. Illa docet quid sit credendum; ista fidei suum suggerit intellectum, et plena intellectus etymologiam, cum qui credit, intus in affectu cordis legit quod credit. Illa paedagogus est, tutor vel auctor humanae infirmitas; ista vero ipsa est haereditas et perfectio libertatis. Illa vero tolerat negligentes, nec excludit hebetes, formam omnibus praeferens veritatis; ista non suscipit nisi spiritu ferventes, Domino servientes [Rm 12, 11], habentes illuminatos oculos cordis [Ef 1, 18]²⁶⁶.

²⁶⁵ Cfr. Ivi, 17, p. 88: «Deo enim inspirante, fit in nobis voluntarius mentis assensus in his quae de ipso sunt; et corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem [Rm 10, 10] et ipsa est fides».

²⁶⁶ Ivi, 48, op. cit., p. 100 (corsivo mio).

C'è una fede, dunque, che produce in noi una credenza basata sull'acquisizione di un'informazione, e una fede che richiede uno sforzo di approfondimento, una penetrazione dello stesso oggetto di fede, un *guardare-dentro*, che esige *esperienza di ciò che è creduto e appropriazione intellettuale di ciò che viene esperito*. Questa è perfezione della prima, un passo in più; sebbene la distinzione tra le due non sia discriminante di salvezza, poiché si tratta, in ogni caso, di fede e il loro orizzonte riguarda l'esistenza terrena, lo è, tuttavia, in ordine alla perfezione. Questo significa che tutti gli uomini di fede sono chiamati, in qualche misura, a *leggere-dentro* ciò che viene creduto, attraverso l'illuminazione dello Spirito Santo, in ogni giudizio della ragione. Qualcuno vi accede nella semplicità di spirito, qualcun altro attraverso l'affannato, ma sempre fruttuoso, se sa negarsi nel modo sopraddetto, esame della ragione²⁶⁷.

3.2.2 L'orizzonte gnoseologico trinitario: dall'*affectus pietatis* all'*ipse Deum cognoscit semetipsum*

Ora, quanto detto significa che la fede esclude la carità? Che la conoscenza imperfetta, data dalla fede, esclude, di per sé, quella perfetta in cui, in quanto informati dalla carità, conosciamo Dio per quello che è? Non può essere così. Quale rapporto c'è, allora, tra la conoscenza sorretta dalla fede e quella esperita nella carità? Guglielmo sostiene, innanzi tutto, che già in questa vita possiamo progredire a tal punto nella verità da far sì che la carità e la speranza si uniscano alla fede; non solo, ma aggiunge che,

²⁶⁷ In questo senso Guglielmo distingue, ulteriormente, tra chi ha una fede semplice, pur rivelata dal Padre, e chi ha una fede che intende ciò che crede. Il primo gusta, per così dire, la soavità delle verità divine senza fare luce, il secondo fa luce ed è più forte nelle tentazioni, anche se, per gustare, deve lavorare con difficoltà: «Aliud enim est habere simplicem fidem, et fructus eius simpliciter in corde capere suavitatem; aliud intelligere quod creditur et paratum esse semper ad reddendam de fide rationem. Simplex fides sapit, sed non lucet, et est a tentationibus remotior. Haec autem etsi nonnuquam cum labore sapit, lucet tamen et est contra tentationes tutior». Ivi, 52, op. cit., p. 101.

quando raggiungiamo tale stato, sebbene ognuna delle tre virtù mantenga la sua fisionomia, in tutt'e tre si manifesta un unico aspetto, quello della carità:

Nam et in hac vita, in quantum aliquando proficitur in idipsum summae veritatis, per affectum sentiendi *de Domino in bonitate* [Sap. 1, 1], fides et spes nonnumquam non tam caritati conformantur quam uniuntur; adeo ut tribus ipsis *in lumine vultus* [Sal. 88, 16] Dei proficiendo ambulantis, licet suae unicuique maneat species proprietatis, *saepe tamen in tribus nonnisi una sit seu appareat facies caritatis*²⁶⁸.

Questo accade quando, con fede e umiltà, accettiamo l'autorità della verità, rivelata da Cristo, nostro pedagogo nella via della beatificazione. Riprendendo un testo paolino [Gal 3, 23-25] Guglielmo sostiene che, come prima dell'incarnazione di Cristo gli uomini di Dio erano sotto la custodia della legge, adesso, nel tempo della grazia, la fede li rende giusti, e lo Spirito Santo li illumina, facendoli diventare *figli*. In tale stato di figliolanza, non c'è più autorità ma piena libertà²⁶⁹. Questa manifestazione, tuttavia, è un pregustare (*praecipere*) e non un vivere pienamente (*perficere*), poiché il modo con cui conosciamo mediante la fede è diverso dalla sapienza della *caritas*.

Guglielmo tematizza la distinzione, tra i due tipi di conoscenza, nei termini seguenti: la *cognitio* di Dio attraverso la fede, è simile a quella che hanno tra loro gli amici, o che un uomo ha di qualsiasi realtà. Consiste, come visto, nell'avere nella memoria l'immagine (*phantasia*) dell'uomo conosciuto, e pensarla (se l'uomo è assente), o conoscerla (se presente), attraverso l'intelletto e la somiglianza di natura tra l'intelletto stesso e l'immagine razionale. Quando si tratta di Dio, tale conoscenza avviene nella fede;

²⁶⁸ Ivi, 10, op. cit., pp. 84-85 (corsivo mio).

²⁶⁹ Cfr. Ivi, 26-27, p. 92 (corsivo mio): «Cum enim venerit illuminans gratia, iam non sumus sub paedagogo, quia ubi fuerit Spiritus Domini, ibi libertas. Accepto enim Spiritu Filii Dei, efficimur et ipsi filii Dei; et intelligentes, et sentientes nos Patrem habere Deum, cum omni iam fiducia renuntiantes auctoritati, dicimus ei quod mulieri illi Samaritanae dicebant concives sui: *Quia iam non propter tua loquelam credimus; ipsi enim audivimus, et scimus quia hic est vere salvator mundi* [Gv 4, 42]».

il che significa che il procedimento di assimilazione non si attiva, per così dire, attraverso la *similitudo*, bensì mediante l'*affectus pietatis* che, sostiene Guglielmo, è concepito dalla *forma fidei*²⁷⁰ e custodito dalla memoria²⁷¹. Possiamo dire, dunque, che la *cognitio* legata alla fede richiede: l'annuncio attraverso il quale il credente è istruito, la fede che accoglie il contenuto di ciò che occorre credere (*forma fidei*), la ragione pronta ad approfondire ciò che si crede, la memoria che ricorda ciò che insegna la fede e l'illuminazione della grazia, che inverte le virtù del credente, ovvero la fede, la ragione e la memoria, rendendolo, così, *affectus*.

La conoscenza legata alla carità, invece, è quella propria della vita eterna e coincide con la conoscenza che Dio ha di se stesso:

Aliud quippe est cognoscere Deum sicut cognoscit vir amicum suum; aliud *cognoscere eum sicut ipse cognoscit semetipsum*. [...] Ea vero cognitio quae mutua est Patris et Filii, *ipsa est unitas amborum, qui est Spiritus sanctus*. Nec aliud eis est cognitio qua se mutuo cognoscunt, et *substantia qua sunt id quod sunt*. [...] Quibus ergo revelat Pater et Filius, hi cognoscunt, sicut mutuam eorum; quia habent in semetipsis unitatem amborum, voluntatem vel amorem, quod totum Spiritus sanctus est²⁷².

Il passo, oltreché molto intenso, rivela grande densità speculativa. Guglielmo giunge ad affermare che la conoscenza perfetta è lo Spirito Santo stesso, la persona della Trinità che procede dalle altre due, l'amore che lega reciprocamente il Padre e il Figlio, ovvero la sostanza per cui essi sono ciò che sono. Il che implica non solo che il credente, che ama in questo modo, conosca come Dio si conosce, ma anche che egli venga

²⁷⁰ Nell'*Aenigma Fidei* Guglielmo definisce la *forma fidei* come la verità secondo cui Dio è uno, essendo Padre, Figlio e Spirito Santo. Cfr. Guillelmi *Aenigma Fidei*, 47, op. cit., pp. 157-158.

²⁷¹ Cfr. *ivi*, 105, p. 121: «Haec cognitio in Deo fidei est; non quod sit similitudo aliqua phantasmatis, sed aliquis affectus pietatis, qui ex fidei forma conceptus et commendatus memoriae, quotiens redit ad experientiam recordantis, suaviter afficit conscientiam cogitantis».

²⁷² *Ivi*, 105-106, op. cit., pp. 121-122.

trasformato, per grazia, in ciò che Dio è. Questa conoscenza perfeziona quella di fede poiché non si serve più di mediazioni, nemmeno quella nobile dell'*affectus pietatis*, ma è conoscenza *di* Dio che avviene *in* Dio. Non solo, è una conoscenza che, in quanto amore, non tanto riguarda (*de*) Dio ma è Dio stesso:

Quis cogitat et non amat [Deum]? Nimirum Deus est, idipsum est;
quod cogitare et amare idipsum est. Ipsum dico, non de ipso²⁷³.

La perfezione della conoscenza, dunque, è la Trinità, sia nel senso che la *ratio* inverata nell'*amor* ha come *contenuto* il mistero trinitario, sia in quanto la conoscenza opera, per così dire, trinitariamente²⁷⁴, ovvero legando intimamente e reciprocamente il soggetto, l'oggetto e il luogo della conoscenza²⁷⁵. Se la conoscenza perfetta è l'amore

²⁷³ Ivi, 113, op. cit., p. 124.

²⁷⁴ In questo senso le affermazioni di Rossini nel saggio, già citato, *Strategie della conoscenza in Guglielmo di Saint-Thierry*, colgono, a mio avviso, acutamente e profondamente il senso della *gnoseologia trinitaria guglielmiana*: «noi conosciamo Dio, ma così facendo conosciamo noi stessi, Dio ci conosce e nello stesso tempo si conosce; nell'atto conoscitivo dell'*amor* l'oggetto rappresenta lo specchio necessario attraverso il quale il soggetto diviene trasparente a sé. La logica a cui risponde questo processo non è più quella della ragione che separa e perciò stesso ipostatizza, ma quella dinamica e identificante dell'*amor*; o forse sarebbe più opportuno dire che a prevalere è la *logica trinitaria*, quella nella quale ogni termine richiama gli altri ed è a essi strettamente connesso, quella nella quale forse più, e prima ancora dei termini, ciò che è rilevante è la connessione stessa. È dunque corretto affermare che per Guglielmo la nostra conoscenza di Dio o sarà trinitaria o non sarà affatto, purché non ci si limiti a sostenere che l'*oggetto* della conoscenza è trinitario, ma si faccia emergere con chiarezza che la conoscenza stessa è trinitaria nel suo operare». Rossini, *Strategie della conoscenza*, op. cit. pp. 22-23.

²⁷⁵ Ritrovo, in tale visione, un'eco, per quanto originata da ed esercitata in un contesto molto diverso, di una delle riflessioni più potenti, in ambito gnoseologico, della filosofia tardo-antica, ovvero l'*Enneade* V, 3 di Plotino, laddove il pensatore ricerca la possibilità che l'Intelligenza, pur restando semplice, pensi se stessa. Per arrivare ad affermare questo, Plotino sostiene che «la contemplazione dev'essere identica alla realtà contemplata, e l'Intelligenza all'oggetto intellegibile: se così non fosse, non ci sarebbe verità; e chi afferrasse l'ente, ne avrebbe solo una traccia (*ἔχων τὰ ὄντα*), la quale è cosa diversa dall'essere (*ὄντων*); e nemmeno questa è verità. [...] Sono così una cosa sola l'Intelligenza e l'oggetto dell'Intelligenza (*Ἐν ἅπα οὕτω νοῦς καὶ τὸ νοητὸν*); e questo oggetto è l'Essere, il primo Essere. [...] Ma se il pensiero dell'Intelligenza e l'oggetto intellegibile sono una unità sola, in che modo il Pensante penserà se stesso? [...] Se il Pensante e il pensato sono la stessa cosa – quanto pensato, voglio precisare, è un certo atto.[...] Se è dunque atto e la sua essenza è atto, l'Intelligenza sarà una cosa sola con l'atto; ma una cosa sola con l'atto sono anche l'Essere e il Pensiero; un'unica e identica cosa saranno tutte queste: l'Intelligenza, il Pensiero, l'Oggetto Pensato (*νοῦς, νόησις, τὸ νοητὸν*). Cfr. Plotino, *Enneadi*, V, 3, 5, op. cit., pp. 827-829. La differenza tra le due impostazioni, dunque, non sarebbe il legame triadico che, per entrambe, caratterizza l'esercizio stesso del pensiero; ma altri elementi, come il fatto che nell'impostazione guglielmiana, che esplicita delle verità di fede, il pensiero sia, al suo culmine, amore, in particolare *amore trinitario*, ovvero relazione che richiede *l'inabitazione reciproca* ma anche *reciprocante*, ovvero intrinsecamente aperta al coinvolgimento e alla trasformazione dell'altro da sé, l'uomo. In Plotino, invece, la dinamica triadica è propria dell'Intelligenza che pensa se stessa, e quindi non dell'Anima né, tanto meno, dell'Uno, che è al di sopra dell'Intelligenza.

trinitario, allora ciò che viene conosciuto, Dio, è, allo stesso tempo, il *luogo* in cui conoscere²⁷⁶; a questo livello, inoltre, *soggetto della conoscenza* (l'uomo) e *oggetto conosciuto* (Dio) compongono quell'unità trinitaria e reciproca, in cui la differenza non è accidente occasionale, ma sostanza stessa dell'unione, ed è, per così dire, sostanziata dalla *inabitazione reciproca senza confusione*. Soggetto, oggetto e luogo della conoscenza definiscono, così, un'unità di reciprocità, in cui più l'uomo conosce Dio, più conosce se stesso e, conoscendo Dio come Egli si conosce, diventa ciò che Dio è. La conoscenza perfetta, ovvero la visione di Dio come Egli è per natura²⁷⁷, è tale, dunque, da richiedere una trasformazione profonda della vita di chi conosce. Se è da tenere ben fermo che l'unione che si attua tra Dio e l'uomo avviene per grazia, mentre quella che Dio vive in

²⁷⁶ Sul tema del *luogo di Dio*, c'è un testo molto significativo di Guglielmo, ovvero un brano della *Meditatio VI*, che introduce l'approfondimento dell'*unitas spiritus* tra Dio e l'uomo. Guglielmo, in questo testo, tratta, alla luce delle parole di Gesù riportate nel capitolo 14 del Vangelo di Giovanni, dell'inabitazione reciproca del Padre e del Figlio nello Spirito Santo e lega, indissolubilmente, la vita trinitaria con l'unione mistica: «Ad te tendentibus, post te anhelantibus responde, obsecro: *Rabbi, ubi habitas?* [Gv 1, 38] Cito respondes, et dicis: *Ego in Patre, et Pater in me* [Gv 14, 10-11]. Et alibi: *In illo die vos cognoscetis quia ego sum in Patre meo, et vos in me et ego in vobis* [Gv 14,20]. Item: *Ego in eis et tu in me, ut sint consummati in unum* [Gv 17, 23]. *Locus ergo tuus Pater est, et tu Patris, et non solum, sed etiam nos locus tuus sumus, et tu noster. Cum ergo, o Domine Iesu, tu es in Patre, et Pater in te, o summa et indivisa Trinitas, tu tibi locus es, utique tu tibi locus es, tu tibi caelum es, sicut non habens ex quo, sic non indigens in quo subsistas, nisi ex teipso in teipso. Cum autem nos inhabitas, caelum tuum sumus utique, sed non quo sustentemur, ut inhabitemur, sed quod sustentemur ut inhabitemur, tu quoque caelum nobis existens ad quem ascendamus et inhabitemus. Nostra ergo, ut video, in te, vel tua in nobis habitatio nobis caelum est; caelum vero caeli tua aeternitas tibi, qua es quod es in teipso, Pater in Filio, Filius in Patre, et unitas qua Pater et Filius unum estis, id est Spiritus sanctus, non quasi aliunde veniens et medium se faciens, sed coessendo in hoc ipsum existens. [...] Similitudinem autem Dei ipsam conferet nobis visio eius, qua Deum videbimus, non quod est, sed sicut est, et ipsa similitudo qua similes ei erimus. Nam videre Patri Filium, hoc est esse quod Filius, et e contrario. Nobis autem videre Deum, hoc est similes esse Deo». Cfr. Guglielmi *Meditatio VI*, 10-11.13, op. cit., pp. 35-37 (corsivo mio). Il tema del luogo di Dio ritorna nella bellissima *Oratio domni Willelmi*, attribuibile con certezza a Guglielmo proprio per la consonanza con la *Meditatio VI*: «O Veritas, responde, obsecro. *Rabbi, ubi habitas? Veni, inquis, et vide. Non credis quia ego in Patre, et Pater in me est?* [Gv 1, 38-39 e Gv 14, 10] Gratias tibi, Domine, non nichil proficimus: locum tuum invenimus. Locus tuus Pater tuus; locus quoque Patris tu es. Ab hoc ergo loco localis es. Sed ista tua localitas longe altior et secretior, quam aliqua illocalitas. *Ista localitas unitas est Patris et Filiis, consubstantialitas Trinitatis*». *Oratio domni Willelmi* in CCCM 88, op. cit., p. 170 (corsivo mio).*

²⁷⁷ Agostino, nella sua *Epistola 147* incentrata sulla questione della possibilità, da parte dell'uomo, di vedere Dio, distingue tra un vedere Dio nella forma scelta dalla sua volontà, così come è accaduto, secondo le Scritture, a Patriarchi e Profeti come Abramo, Isacco, Giacobbe, Giobbe, Mosè, Michea ed Isaia; oppure la visione della sua stessa natura, come Mosè chiede e desidera ardentemente. Guglielmo riprende nell'*Aengima Fidei* tale distinzione (cfr. *Aengima Fidei*, 4, op. cit., p. 131); mi sembra che questa corrisponda ad un'altra distinzione che Guglielmo elabora nella *Meditatio III*, dove egli ricerca, con grande intensità, la possibilità di vedere il *quid* di Dio, la sua natura profonda, non tanto di conoscere il *quis*, il chi è Lui, che le Scritture ci hanno già rivelato. Cfr. *Meditatio III*, 2, op. cit., p. 14. Nello stesso passo Guglielmo esplicita come vedere il *quid* di Dio comporti l'essere ciò che Lui è (*videre quod tu es, hoc est esse quod es*).

sé è per natura²⁷⁸, è altrettanto importante ricordare che l'uomo viene coinvolto realmente, seppur solo in qualche misura, nella dinamica trinitaria:

Et haec est mira creatoris ad creaturam dignatio, magna gratia, incogitabilis bonitas, pia creaturae ad creatorem fiducia, dulcis accessus, bonae conscientiae suavitas; in amplexu et osculo Patris et Filii, qui Spiritus sanctus est hominem quodammodo invenire se medium, et ipsa caritate Deo uniri qua Pater et Filius unum sunt²⁷⁹.

3.2.3 I gradi dell'intelligenza di Dio

Nell'*Aenigma Fidei* troviamo piena espressione di tale *gnoseologia trinitaria*, nella dottrina della intelligenza di Dio. L'opera, che, come detto, è scritta come secondo libretto di uno stesso opuscolo sulla fede, ha come questione principale la riflessione sulla possibilità di vedere Dio²⁸⁰. Dopo aver distinto, riprendendo Agostino²⁸¹, tra il vedere Dio

²⁷⁸ Cfr. Ivi, 107, op. cit., p. 122: «Sed aliter hoc est in divina substantia, in qua cum Patre et Filio consubstantialiter ipse unum est, aliter in inferiore materia; aliter in creatore, aliter in creatura; aliter in propria natura, aliter in gratia; aliter in donante, aliter in accipiente; aliter in aeternitatis incommutabilitate, aliter in temporali permutatione. Ibi enim mutua caritas, unitas, similitudo, cognitio, et quicquid commune est ambobus, naturaliter et consubstantialiter Spiritus sanctus; hic autem facit illud in eo in quo fit, et faciendo per gratiam in ipso est, sicut ille in quo fit, vel qui in hoc fit, fiendo in ipso est. Ibi mutua cognitio Patris et Filii, unitas est; hic hominis ad Deum similitudo».

²⁷⁹ Ivi, 111, p. 123.

²⁸⁰ Per questo motivo la fonte precipua dello scritto è l'*Epistola 147* di Agostino, che ha come tema, appunto, la visione di Dio. Tutta l'argomentazione agostiniana si muove nella spiegazione di passi biblici apparentemente inconciliabili: quello di Gv 1, 18 (*Nessuno ha mai visto Dio*) e i numerosi riferimenti scritturistici in cui si dice che Patriarchi e Profeti hanno visto Dio. Per superare l'apparente contraddizione, Agostino distingue tra una forma con cui Dio si manifesta come vuole e a chi vuole, e la sua vera e profonda natura, che nessuno ha mai visto e che vedrà, nella vita eterna, chi lo avrà meritato attraverso la fede e, secondo la beatitudine evangelica, il cuore puro (*Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio*, Mt 5, 8). Mi sembra, inoltre, interessante notare come in un brano all'inizio dell'*Aenigma Fidei*, Guglielmo, per argomentare la necessità della fede in ordine alla conoscenza di Dio, riprenda un'immagine di stampo platonico (*Fedone* 99D-E): chi vuole vedere direttamente il sole, rischia di rimanere accecato. Cfr. Guillelmi *Aenigma Fidei*, 2, op. cit., p. 129: «Si enim cernentibus solis claritatem virtus contuentis virtutis luminis obstupescit, in tantum ut si quando causam radiantis lucis sollicitius acies curiosae contemplationis inquirat, usque ad emortuum videndi sensum oculorum natura revocetur, accidatque magis nitendo videre se videat». Probabilmente la mediazione tra Platone e Guglielmo è Augustinus, *De vera religione*, 20, 39, anche se, mentre in Agostino il riferimento è funzionale alla affermazione della non sostanzialità del male, in Platone e in Guglielmo lo è al corretto esercizio della ragione. Sia per il primo sia per il secondo, la ragione non può vedere direttamente il vero, ma deve servirsi della mediazione o dei concetti, nel caso di Platone, o della fede, nel caso di Guglielmo.

²⁸¹ Cfr. Augustinus, *Epistola 147*, 8.20.

secondo una forma con cui Egli sceglie di apparire, e il vedere Dio nella sua natura profonda, mette in chiaro come, per vedere Dio, più che il modo di parlare (*loquendi modum*), conti il modo di vivere (*vivendi modum*)²⁸². Occorre, in particolare, purificare il cuore e prepararlo alla visione di Dio che, sebbene si dispieghi in pienezza nella beatitudine futura, inizia già in questa vita²⁸³. Inoltre, riprendendo il passo giovanneo che abbiamo già visto essere centrale nella sua spiritualità (1 Gv 3, 2), lega la visione di Dio all'esserne simili²⁸⁴. Poco dopo torna sulla descrizione di come la conoscenza perfetta porti all'*inabitazione trinitaria*; la piena *similitudo* con Dio condurrà l'uomo ad abitare lo spazio trinitario, dove vedrà Dio come Egli è e si conoscerà come Lui si conosce. In questo spazio, amore e conoscenza, o meglio, nel linguaggio guglielmiano, visione e unità, coincidono:

Ibi [nella beatitudine eterna] enim sicut in Trinitate quae Deus est, mutuo se vident Pater et Filius et mutuo se videre, unum eos esse est, et hoc alterum esse quod alter est, sic qui ad hoc praedestinati sunt, et in hoc assumpti fuerint *videbunt Deum sicuti est, et videndo efficientur sicut ipse est, similes ei*. Ubi etiam sicut in Patre et Filio, *quae visio, ipsa unitas est*, sic in Deo et homine, quae visio, ipsa et similitudo futura est. Spiritus sanctus unitas Patris et Filii, ipse etiam caritas et similitudo Dei et hominis²⁸⁵.

Ma in che modo si può accedere a tale visione e somiglianza? Abbiamo detto attraverso la *fede* e la *purezza di cuore*. Sappiamo, inoltre, che cosa significa *fede* per Guglielmo, e quale sia il suo rapporto con la ragione e la conoscenza. Tuttavia, per

²⁸² Cfr. Guillelmi *Aenigma Fidei*, 4, op. cit., p. 131.

²⁸³ *Ibidem*. Questa sottolineatura della visione di Dio che inizia già nella vita presente, mi sembra che segni una piccola distanza, almeno nella sensibilità, tra quanto scrive Guglielmo nell'*Aenigma Fidei*, e quanto sostiene Agostino nella *Epistola 147*. Il padre della Chiesa, infatti, sulla scia del commento di Ambrogio al Vangelo di Luca (Ambros., *Exp. Ev. Lc.* 1, 24-27), sottolinea costantemente che la visione di Dio sarà piena solo nell'altra vita. Guglielmo sembra, invece, più preoccupato di concederne un inizio già in questa vita.

²⁸⁴ Ivi, 5, op. cit., p. 131.

²⁸⁵ Ivi, 6, op. cit., 132 (corsivo mio).

rispondere in modo più dettagliato all'interrogativo, Guglielmo elabora la dottrina dei tre gradi dell'intelligenza di Dio. Per avviare il lettore ad essa, egli, innanzi tutto, introduce un elemento in più rispetto allo *Speculum Fidei*, dove aveva distinto tra realtà che si conoscono tramite il *sensus exterior*, e quelle a cui si accede con il *sensus interior*. A bene pensarci, in effetti, nello *Speculum Fidei* aveva menzionato, quindi, solo realtà materiali o realtà intellettuali riconducibili alle loro immagini sensibili (la *phantasia* che rende l'oggetto, in qualche modo, visibile dall'intelletto). Per quanto riguarda, invece, le realtà morali come le virtù, i vizi, la sapienza, la carità e la giustizia, come vengono conosciute? Guglielmo approfondisce la trattazione nell'*Aenigma Fidei* e, innanzi tutto, introduce un elemento che permette di conoscere tutto ciò che è, anche la dimensione meramente intellettuale o spirituale: la luce (*lumen*) che consente di distinguere e conoscere e che, con un accento agostiniano-esemplarista, definisce *speciem rationis eterna*²⁸⁶. È grazie ad essa che conosciamo sia ciò che è corporeo, sia ciò che è riconducibile ad esso, sia ciò che non è assolutamente corporeo come le realtà morali²⁸⁷. Egli, inoltre, riprendendo Agostino nel *De Genesi ad litteram*, distingue, tre diversi generi (*genera*) di realtà conoscibili (*rerum quae videntur*): le realtà materiali, come il cielo e la terra, visibili con i sensi corporali; gli oggetti che consideriamo con la mente quando li immaginiamo o li rappresentiamo o li ricordiamo (potremmo dire le *realtà razionali*); infine, ciò che non è

²⁸⁶ Cfr. Augustinus, *De Genesi ad Litteram*, XII, 24.50, dove il padre della Chiesa parla di una luce della mente e dell'intelligenza (*lumen mentis et intelligentiae*) per mezzo della quale vengono viste realtà che non sono corpi né riconducibili ad essi come l'intelletto stesso, la carità, la gioia, la pace, la longanimità, la cordialità, la bontà, la fedeltà, la mitezza, il dominio di sé. Inoltre, nel paragrafo successivo (24.51) Agostino sostiene che sono possibili tre tipi di visioni (*visiones*): quelle che *per corpus sentiuntur*, quelle *quae spiritu videntur*, e infine quelle che *cum mente intelleguntur*. La superiore, ovvero quella che comprende e perfeziona le altre, è l'intellezione della mente. Guglielmo, nei passi presi in esame dell'*Aenigma Fidei*, riprende chiaramente Agostino, anche se ne rovescia il punto di vista: ne tratta, infatti, non da quello delle visioni che si possono avere, ma delle realtà che possono essere viste. Tale prospettiva è funzionale all'approfondimento della realtà più importante da vedere: la Trinità. Lo scritto, che muoveva dall'esame della possibilità di conoscere la Trinità, è giunto a trattare della Trinità stessa. Sembra quasi che Guglielmo, dopo aver mostrato la sua *gnoseologia trinitaria* che svela, al culmine del suo cammino, l'unità di reciprocità tra soggetto, oggetto e luogo della conoscenza, la viva, per così dire, in prima persona e la voglia far vivere a chi legge.

²⁸⁷ Guillelmi *Aenigma Fidei*, 17, op. cit., pp. 139-140.

corporeo né ha, con tale dimensione, alcuna somiglianza, come ad esempio la sapienza o la giustizia²⁸⁸. Ora, la Trinità, che desideriamo profondamente conoscere, è tale da essere molto al di sopra di tutti questi oggetti della conoscenza, e da non essere del tutto inconcepibile da parte del nostro intelletto²⁸⁹. Rientrerà, pertanto, nel terzo genere di realtà che possono essere conosciute, anche se supera infinitamente, quanto a dignità, gli aspetti valoriali e morali.

A questo punto Guglielmo, dopo aver delimitato la cornice, per così dire, entro la quale si può muovere l'intelligenza di Dio, afferma che vi sono tre gradi di essa, ovvero tre passi che l'intelligenza è chiamata a compiere per giungere a Dio e, quindi, alla conoscenza di Lui:

Tribus enim intelligentiae gradibus proficerent fidei ascendendum est ad Deum, et ad cognitionem eius. *Primus gradus est, diligenter investigatum habere, quid sibi de Domino Deo suo sit credendum; secundus, quomodo de eo quod recte creditur, recte nihilominus ei cogitandum sit et loquendum; tertius, ipsa iam rerum experientia est in sentiendo de Domino in bonitate, sicut sentiunt qui simplicitate cordis quaerunt illum*²⁹⁰.

I tre gradi, sopra descritti, ricalcano quanto già visto nello *Speculum fidei*; infatti, aggiunge Guglielmo, il primo gradino ha la forma della fede (*forma fidei*) ovvero si radica in essa, ha nella fede il suo inizio (*exordium*); il secondo è proprio della *ratio fidei*, in cui la fede, pertanto, si sviluppa, ha il suo incremento (*incrementum*), nella ragione, la quale conduce a conoscere come la fede nasca, si alimenti, cresca e possa difendersi dagli avversari; il terzo è quello della grazia illuminante e beatificante (*gratiae illuminantis et beatificantis*), in cui la fede si perfeziona (*perficitur*) e, dunque, diventa conoscenza e

²⁸⁸ Ivi, 18, op. cit. p. 140.

²⁸⁹ Ivi, 20, op. cit., p. 141.

²⁹⁰ Ivi, 40, op. cit., p. 154 (corsivo mio).

gioia di chi fruisce²⁹¹. A tale livello, la fede risponde alla stessa logica della ragione che abbiamo visto prima: si perfeziona venendo meno, negandosi. Per spiegarlo ancora meglio, Guglielmo si sofferma sulla differenza tra il secondo e il terzo gradino, quelli che, propriamente, riguardano la conoscenza (*cognitio*) di Dio; tale differenza è la stessa che c'è tra Dio e quanto l'uomo può conoscere e dire di Lui. Ora, quest'ultimo tipo di conoscenza non è affatto qualcosa di negativo, anzi; l'uomo, in quanto dotato di intelligenza, se non persegue tale *cognitio*, ne dovrà rendere conto a sé e a Dio²⁹². Questa, a partire dalla *forma fidei*, che per Guglielmo consiste nel credere che Dio è Padre, Figlio e Spirito Santo, un Dio in tre Persone, approfondisce quale sia il modo corretto di parlare e di pensare la Trinità. Se, con fede, cuore puro e umiltà, penetriamo con l'acutezza della mente (*aciem mentis intendimus*)²⁹³ tale verità, meritiamo di accedere alla conoscenza che sente, esperisce, si trasforma in ciò che Dio è e che avrà compimento solo nella vita futura. Approfondiremo nei paragrafi immediatamente successivi quale sia la natura di questa *cognitio* che avviene nell'amore, per ora basti sottolineare come, in tale realtà, la fede e la ragione si affermino nella carità, ovvero negandosi per essere un'unità a immagine della Trinità:

Hoc autem fit, cum fides incipiens operari per dilectionem, incipit etiam ipsa formari in dilectionem, et per dilectionem in intellectum, et per intellectum in dilectionem, seu in intellectum simul et dilectionem. Difficile enim est homini sic affecto discernere *quid de quo*, cum iam in corde credentis et intelligentis et amantis tria haec unum sint, ad similitudinem quamdam summae Trinitatis²⁹⁴.

²⁹¹ Ivi, 41-42, op. cit., pp. 154-155.

²⁹² Ivi, 44, op. cit., p. 156: «qui cum posset scire aliqua [su Dio], non studet, vel qui nondum potest, ut possit dignam dare operam dissimulat, non solum apud Deum ignorantiae Dei reus iudicatur, sed etiam in poenam meritis suis debitam ordinatur, ut hic qui scire vel agere cum potuit, noluit, cum voluerit, non possit».

²⁹³ Ivi 85, op. cit., p. 182.

²⁹⁴ Ivi, 84, op. cit., p. 181 (corsivo mio).

Riflettere sulla fede, sulla capacità della ragione di conoscere Dio e sul loro rapporto, ci ha condotti, dunque, alla carità che conosce e fruisce Dio, e che è Egli stesso. Adesso, pertanto, dobbiamo entrare nella dottrina guglielmiana sul ruolo e sul significato dell'amore nella conoscenza, anche se la trattazione ci ha obbligati, in qualche modo, ad anticiparne diversi aspetti. Dobbiamo ancora definire quale sia propriamente il ruolo dell'amore nella gnoseologia guglielmiana e quale sia il suo sviluppo. Per fare questo, dobbiamo ricostruire il contesto entro cui Guglielmo affronta la tematica: quello dell'amore come *sensus* spirituale.

3.3 La dottrina dei sensi spirituali e l'amore come *sensus mentis*

Prima di ritornare sullo *Speculum fidei* in cui Guglielmo tematizza la distinzione tra i diversi *sensus*, occorre prendere in esame il *De natura et dignitate amoris*; in questo testo, infatti, egli espone la sua *dottrina dei sensi spirituali*²⁹⁵. Com'è noto, tale dottrina fu sviluppata, per la prima volta, in ambito cristiano, da Origene, sia per rispondere alle critiche pagane di alcuni passi biblici in cui Dio si mostrava sensibilmente²⁹⁶, sia, e

²⁹⁵ Lo studio sulla dottrina dei *sensi spirituali* è stato avviato da due articoli di Karl Rahner, *Le début d'une doctrine des sens spirituels chez Origène*, in «Revue d'Ascétique et de Mystique», 13 (1932), pp. 113-145 e *La doctrine des sens spirituels au Moyen Age*, in «Revue d'Ascétique et de Mystique» 14 (1933), pp. 263-299. Sebbene, come scrive puntualmente Montanari (cfr. *La dottrina dei sensi spirituali in epoca patristica: Origene e Agostino*, in A. Montanari (a cura di), *I sensi spirituali. Tra corpo e Spirito*, Glossa, Milano 2012, pp. 133-172), la riflessione di Rahner sia stata rivista alla luce delle scoperte di questi ultimi ottant'anni (il gesuita tedesco, ad esempio, nell'epoca in cui scrive, non poteva conoscere il testo origeniano *La disputa con Eraclide*, scoperto nel 1941; inoltre, come ha messo in evidenza von Balthasar in *La percezione della forma*, vol. 1 di *Gloria. Una estetica teologica*, vol. 1, trad. it. G. Ruggieri, Jaca Book, Milano 1994, p. 340, nota 1, Rahner basava l'interpretazione mistica della dottrina origeniana sui commenti ai Salmi che, tuttavia, sono oggi considerati non autentici), essa resta un punto di riferimento per chi voglia conoscere la dottrina dei sensi spirituali. Su Guglielmo di Saint-Thierry si veda, in particolare, J. Walsh, *Guillaume de Saint-Thierry et les sens spirituels*, in «Revue d'Ascétique et de Mystique», 35 (1959), pp. 27-42; M.C. Tulli, *La dottrina dei sensi spirituali in Guglielmo di Saint-Thierry*, in «Doctor Virtualis» 1 (2002), pp. 31-40; Zambon, *Introduzione*, op. cit., pp. XXVI-XXVIII. L'espressione *sensus spiritualis*, a quanto mi risulta, è attestata per la prima volta nelle versioni latine delle opere di Origene, tradotte da Rufino (cfr. *Commentarii in Epistulam ad Romanos*, 4,5; *Homiliae in Exodus*, 1, 4; *In Cant.* 1,4) per rendere l'espressione greca *aisthēsis pneumatikē*.

²⁹⁶ Cfr. *Contra Celsum*, 7, 34.

soprattutto, per descrivere in modo figurato e analogico l'esperienza dell'unione dell'anima a Dio²⁹⁷. Come ricorda von Balthasar, tale dottrina è strettamente connessa con il nucleo profondo della fede biblica, in particolare neotestamentaria ma non solo, ovvero l'incontro tra uomo e Dio nella realtà sensibile e, per quanto riguarda il cristianesimo, l'affermazione della resurrezione di tutto l'uomo, anche della sua *carne*²⁹⁸. Da qui l'importanza, già mostrata dalle lettere paoline²⁹⁹, di una *sensibilità spirituale*. La ricostruzione, tuttavia, che spesso è stata fatta, anche da von Balthasar³⁰⁰, della dottrina guglielmiana, tradisce un pregiudizio sulla sua gnoseologia che porta, per così dire, a ridurla a *teologia apofatica*, in cui, pertanto, la sensibilità spirituale direbbe, in senso figurato, l'*oscura immediatezza* con cui il fedele sente Dio. Questo studio tenta di mostrare come, invece, per Guglielmo, la carità, che è il senso spirituale, non sia solo una sensazione affettiva con cui si determina la volontà, per dirigerla nella luminosa oscurità di un Dio, in cui "si scioglie" la nostra identità, ma sia, profondamente, la sintesi e l'attuazione di tutte le facoltà umane (memoria, intelligenza, volontà) nell'illuminazione della grazia divina, in cui la trasformazione reale di sé implica relazione autentica con l'Altro e, quindi, realizzazione dell'identità personale. In altri termini, la dottrina dei sensi spirituali, così come è elaborata da Guglielmo, non ha come *forma* (nel senso di origine, principio e scopo) l'approdo alla *conoscenza dell'inconoscenza*³⁰¹ o alla luminosa

²⁹⁷ Cfr., ad esempio, *De principiis*, 1, 1, 9 e *Contra Celsum*, 1, 48. In questi passi Origene mette in relazione il senso con cui sentiamo Dio, *sensus divinus*, con il passo biblico Pr 2, 5 in cui, secondo la Settanta, si promette la scoperta di una αἴσθησιν θεῶν εὐρήσεις. Tale senso per il divino si suddivide in diverse specie.

²⁹⁸ H. U. von Balthasar, *La percezione della forma*, op. cit., p. 337.

²⁹⁹ Com'è noto il primo testo che argomenta la resurrezione del corpo è 1Cor 15. Per procedere a tale argomentazione, Paolo distingue tra un corpo animale e un corpo spirituale.

³⁰⁰ Cfr. von Balthasar, *La percezione della forma*, op. cit., pp. 342-343.

³⁰¹ Ivi, op. cit., p. 343. Per avere chiara comprensione della differenza tra la teologia apofatica, dionisiana ad esempio, e la teologia mistica di Guglielmo, basta confrontarne i testi. Ad un confronto, attento alla contestualizzazione e alle intenzioni dei testi, tra il trattato sui *Nomi Divini* di Dionigi e la parte centrale dell'*Aenigma fidei*, in cui Guglielmo si occupa del senso e del significato dei nomi che si attribuiscono a Dio, si nota subito la differenza del carattere delle rispettive riflessioni. Non solo per il contesto e l'intento, che sono molto diversi, e che, in un autore come Dionigi, vanno assunti con estrema cautela, anche per la difficoltà a dare un contorno chiaro a questa figura. Va tenuto presente, inoltre, che Dionigi si rivolge, con tutta probabilità, a greci «da collocare entro quel movimento di ostilità al cristianesimo che fu denominato con una felice espressione la reazione pagana» (cfr. E. Bellini, *Introduzione*, in Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, trad. it. P. Scazzoso, Rusconi, Milano 1981, p. 19), a cui pertanto vuole mostrare chi è Dio e chi

oscurità della teologia apofatica; bensì arriva ad una *conoscenza reale* che, per quanto, in questa vita, non sia mai perfetta, afferra³⁰², per così dire, la verità di Dio attraverso la trasformazione dell'uomo. Per dimostrare questo, mi soffermerò sui testi guglielmini al fine di evidenziare come la carità sia un *sensu spirituale* capace di *intellectio reale*, per quanto descritta in termini analogici³⁰³.

è Gesù Cristo, senza ricorrere alle formule dei concili, e usando la loro concezione filosofica, mentre Guglielmo istruisce dei monaci. A ben vedere, in ogni caso, il carattere stesso della riflessione dell'Areopagita, non solo si muove sul piano filosofico, ma sembra condurre ad un imbarazzo, o comunque ad una certa indifferenza, verso l'approfondimento speculativo delle verità di fede che, invece, in Guglielmo, con tutte le precauzioni del caso, è presente. Nel primo, infatti, si assiste ad una costante preoccupazione di sottolineare l'inaccessibilità della Divinità, nel suo essere al di là di ogni intelligenza; tale affermazione della trascendenza di Dio tocca il suo vertice nell'ultimo capitolo, il XIII, del trattato sui *Nomi Divini*, dove è affermato che il nome supremo della Divinità è l'Uno, non in quanto unità né trinità, ma in quanto tale, ovvero Divinità inaccessibile, Unità al di sopra di ogni unità e molteplicità, in quanto loro Causa d'essere e di ragione. In questo discorso la Trinità è *mistero*, nel senso greco del termine, realtà inaccessibile e chiusa in sé. In Dionigi, l'Unità è il fondamento della Trinità, della sua sostanza, ed è, quindi, una divinità sovra-sostanziale, l'οὐσία ὑπερούσιος, l'im-pensabile di Dio, ciò di cui nessun pensiero, nessuna διάνοια, è possibile. Cfr. Dionigi Areopagita, *Nomi Divini*, op. cit., pp. 390-397 (l'edizione segnalata è particolarmente significativa, poiché inserisce, in nota e in traduzione italiana, gli scolii di Giovanni di Scitopoli e di Massimo il Confessore, presenti nell'edizione del Migne che, a sua volta, riprende l'antica edizione di Anversa del 1634 di Cordier) e V. Limone, *Inizio e Trinità. Il neoplatonismo giovanneo nell'ultimo Schelling*, ETS, Pisa 2013, pp. 170-176. In Guglielmo il discorso ha tutt'altra tonalità. Oltretutto essere meno strutturato dal punto di vista filosofico, è, allo stesso tempo, più fiducioso nella possibilità di penetrazione, per così dire, della stessa natura trinitaria. Essa, benché rimanga inaccessibile ad una ragione abbandonata a sé stessa, con l'aiuto della grazia, e a partire dalle verità rivelate dalle Scritture e, soprattutto, dai Padri, è *mistero* nel senso biblico del termine, ovvero realtà in sé inaccessibile, ma che, per grazia, si rivela (Per il significato di mistero nella Bibbia cfr. R. Penna, *Mistero*, in P. Rossano-G. Ravasi-A. Girlanda (a cura di), *Nuovo dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, pp. 984ss; H. De Lubac, *Mistica e mistero cristiano*, trad. it. a cura di E. Guerriero, Jaca Book, Milano 1979; P. Coda, *Il logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2004, pp. 435-461, dove l'autore analizza il significato biblico di *mistero* e la sua ricezione nella storia del pensiero). Le parole umane sono, certamente, inadeguate a comprendere la natura della Trinità divina; le parole del Verbo incarnato, tuttavia, sono un rifugio sicuro per il credente che desidera, con ardore, conoscerla. Non solo, ma, aggiunge Guglielmo, se non si riuscisse a rispondere, a proposito della Trinità, a domande come *quid tres?* e *quid tria?* non si potrebbe rispondere ad eretici come Sabellio. Cfr. Guglielmi *Aenigma Fidei*, 34, op. cit., p. 150. In questa prospettiva, l'unità è, certamente, fondamento, ma occorre intenderla, in se stessa, come Trinità, ovvero relazione caratterizzata da una reciprocità, per così dire, reciprocante, laddove il *tertium* è coinvolto come perfezione della relazione. Sulla stessa linea di pensiero è il *De Trinitate* di Riccardo di San Vittore, laddove questi parla del *condilectus* come della cifra dell'amore. Cfr. Riccardo di San Vittore, *La Trinità*, III, XI, trad. it. M. Spinelli, Città Nuova, Roma 1990, pp. 137-138.

³⁰² Il verbo che, anche in questo caso, Guglielmo predilige è *afficio* che, per descrivere l'appropriazione, anche conoscitiva, da parte dell'uomo, dell'esperienza unitiva con Dio, è usato in senso attivo. Cfr., ad esempio, Guglielmi *Epistola ad fratres*, 249, op. cit., p. 279: «Intellectus vero cogitantis *efficitur contemplatio amantis*, et formans illud in quasdā spiritualis vel divinae suavitatis experientias, *afficit ex eis aciem cogitantis*; illa vero *efficitur gaudium fruētis*» (corsivo mio).

³⁰³ Com'è noto, gli studiosi hanno definito due funzioni del linguaggio della sensibilità spirituale: una *analogica*, in cui il riferimento ai sensi spirituali è da leggersi in senso, appunto, analogico, diverso ma non avverso, rispetto ai sensi corporei; l'altra è quella *metaforica*, in cui il riferimento ai sensi spirituali non presuppone, di per sé, alcuna somiglianza con la dimensione corporea. Cfr. Montanari, *La dottrina dei sensi spirituali*, op. cit. e A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys*, Oxford University Press, Oxford - New York 2007.

Nel *De natura et dignitate amoris* prevale la dimensione metaforica della dottrina dei sensi spirituali. Il contesto nel quale la dottrina è elaborata, è l'elogio e la descrizione della *caritas*, definita da Guglielmo *amor illuminatus*, ovvero quello stato, nella progressione dell'amore che vedremo successivamente, in cui interviene la grazia divina che rende così la nostra virtù *affected*, termine che, come sappiamo, ha una sua pregnanza nella teologia e filosofia guglielmiane:

Iam enim amor incipit confortari et illuminari, et *transire in affectum* et nomen nomen maioris virtutis, et amplioris dignitatis. *Amor quippe illuminatus caritas est; amor a Deo, ad Deum, caritas est. Caritas autem Deus est [...]. Quicquid de Deo dici potest, potest dici et de caritate*³⁰⁴.

Quell'amore che proviene da Dio, che conduce a Lui e che Egli stesso è, è la *caritas*. Se l'*amor* comporta uno sforzo (*conatus*) della volontà, la *caritas*, in quanto Dio che si dona all'uomo, rende *effettivamente* uomini di Dio³⁰⁵. Ora, cosa comporta, questa trasformazione, a livello conoscitivo? Guglielmo risponde a questo interrogativo per introdurre ai sensi spirituali, i quali, descritti metaforicamente rispetto ai sensi corporei, permettono, analogamente a quanto fanno la conoscenza sensibile e intellettuale, di conoscere il loro proprio e particolare oggetto, Dio. Se i sensi corporei permettono all'anima di vivere sensibilmente, di essere vivificata attraverso ciò che sente, quelli spirituali le permettono di vivere spiritualmente e, quindi, di unirsi a Dio. La carità, infatti, è l'occhio con cui si può vedere, ovvero conoscere, Dio; metaforicamente essa è un occhio che, analogicamente, vede, conosce. La sua visione di Dio è reale, perché se così non fosse rischieremmo di non accogliere la verità centrale della rivelazione neotestamentaria, ovvero che Dio stesso è *caritas*. Dato che, come abbiamo visto, il simile conosce il simile,

³⁰⁴ Guillemi *De natura et dignitate*, 12, op. cit., pp. 186-187 (corsivo mio).

³⁰⁵ Ivi, 13, op. cit., p. 188.

l'occhio della *mens*, ovvero la *caritas*, vede e conosce propriamente solo Dio carità ovvero Trinità³⁰⁶. Questo è il fondamento della dottrina dei sensi spirituali di Guglielmo:

Amor igitur fidei et spei Deum videre desiderat quia amat; *caritas quia videt amat. Ipsa enim est oculus quo videtur Deus. Habet enim anima etiam sensus suos; habet visum suum vel oculum, quo videt Deum.* Sicut enim corpus suos habet quinque sensus, quibus animae coniungitur, vita mediante, *sic et anima suos quinque sensus habet, quibus Deo coniungitur, mediante caritate.* Unde dicit Apostolus: *Nolite conformari huic saeculo. Sed renovamini in novitate sensus vestri, ut probetis quae sit voluntas Dei bona et beneplacens et perfecta* [Rm 12, 2]. Hic ostenditur quia per sensus corporis veterascimus et huic saeculo conformatur; *per sensum vero mentis renovamur in agnitionem Dei, in novitate vitae, secundum voluntatem et beneplacitum Dei*³⁰⁷.

Si noti come Guglielmo inserisca la citazione paolina di Rm 12, 2, in cui i cristiani vengono esortati a rinnovare il loro *sensus* per *probare* la volontà di Dio, per affermare che il senso spirituale permette di progredire nella conoscenza di Dio. Da qui si passa alla vera e propria dottrina: come il corpo ha i suoi sensi, così l'anima ha i suoi amori. Come i diversi sensi del corpo possono essere ordinati, secondo una certa gerarchia di nobiltà, così gli amori dell'anima permettono, in maniera progressiva, di avvicinarsi a Dio. La vita sensibile dell'anima, pertanto, è data dal tatto, dal gusto, dall'olfatto, dall'udito e dalla vista; la vita spirituale, la cui *forma* è l'unione con Dio, è data dall'*amore carnale*,

³⁰⁶ In *De contemplando Deo* 14 Guglielmo chiarisce e sottolinea il legame trinitario tra l'amore che Dio in se stesso è, e l'amore per mezzo di cui lo amiamo e, quindi, lo conosciamo. Quando noi amiamo davvero Dio, è Lui che si ama in noi, poiché quell'amore è lo Spirito Santo, la stessa sostanza della divinità, l'amore del Padre verso il Figlio e del Figlio verso il Padre (e, proprio perché reciproco, procedente da entrambi): «Sic enim ipse Spiritus sanctus tuus, qui amor dicitur Patri et Filii, et unitas, et voluntas, per gratiam suam nobis inhabitantis, et Dei in nos caritatem commendans, et per ipsam ipsum nobis concilians, Deo nos unit per inspiratam nobis bonam voluntatem, cuius bonae voluntatis vehementia amor in nobis dicitur, quo amamus quod amare debemus, te scilicet. Nichil enim aliud est amor, quam vehemens et bene ordinata voluntas. Amas ego te, o amabilis Domine, in teipso, cum a Patre procedit et Filio Spiritus sanctus, amor Patris ad Filium, et Filii ad Patrem; et tantus est amor ut sit unitas; tanta unitas ut sit omousion, id est eadem Patris et Filii substantia». Guillelmi *De contemplando Deo*, 14, op. cit., pp. 162-163.

³⁰⁷ Ivi, 15, op. cit., p. 190 (corsivo mio).

ovvero per i genitori, che corrisponde metaforicamente al tatto³⁰⁸; dall'*amore sociale*, ovvero per i fratelli in Cristo, che corrisponde al gusto³⁰⁹; dall'*amore naturale*, ovvero per ogni essere umano, che non spera alcuna ricompensa, il quale corrisponde all'olfatto³¹⁰; dall'*amore spirituale*, ovvero per i nemici, che corrisponde all'udito³¹¹; e, soprattutto, dall'*amore divino*³¹², che corrisponde alla vista in quanto senso più nobile. Come tutti gli altri sensi, aggiunge Guglielmo, si dice che vedano, anche se solo l'occhio vede, così si possono amare rettamente tutte le altre cose, se si amano *propter Deum*. Inoltre, come la vista è situata nel luogo più nobile della testa, così la *mens*, il cui *sensus* è la *caritas*, è la testa dell'anima (*caput animae*)³¹³. L'amore illuminato, così, quando prende sede nell'anima, porta l'uomo alla piena somiglianza con Dio.

È a questo punto che Guglielmo riflette, con un'immagine straordinaria quanto a fecondità ed espressività, sul rapporto tra amore e conoscenza nella carità:

Visus ergo ad videndum Deum naturale lumen animae, ab Auctore naturae creatus, caritas est. *Sunt autem duo oculi in hoc visu ad lumen quod Deus est videndum naturali quadam intentione semper palpitantes, amor et ratio. Cum alter conatur sine altero non tantum proficit; cum invicem se adiuvant, multum possunt, scilicet cum unum oculus efficiuntur, de quo dicit Sponsus in canticis; Vulnerasti cor meum, o amica mea, in uno oculorum tuorum* [Cant 4,9]³¹⁴.

³⁰⁸ La corrispondenza tra l'amore per i genitori e il tatto, risiede nell'immediatezza di entrambi. Cfr. ivi, 16, op. cit., p. 190.

³⁰⁹ La corrispondenza tra l'amore sociale e il gusto è data dal fatto che entrambe le sensazioni sono, per certi aspetti, animali, ovvero immediate, per certi altri, spirituali, in quanto attingono ad una dimensione che trascende quella immediatamente istintiva. Cfr. ivi, 17, op. cit., p. 191.

³¹⁰ L'olfatto, per Guglielmo, è un *sensus* più animale che corporeo poiché in esso il corpo è implicato solo in minima misura; così l'amore naturale è più spirituale che animale, poiché in esso non svolgono alcun ruolo l'interesse e la necessità. Cfr. ivi, 18, op. cit., p. 191.

³¹¹ L'udito è il senso che fa uscire, per così dire, l'anima all'esterno verso l'altro, per ascoltarlo; così l'amore spirituale proietta, chi ama, fuori di sé, nell'obbedienza a Dio, lontano da ogni suo impulso naturale. Cfr. ivi, 19, op. cit., pp. 191-192.

³¹² Il termine riecheggia il *sensus divinus* di origeniana memoria.

³¹³ Cfr. Guillelmi *De natura et dignitate*, 20, op. cit., p. 192.

³¹⁴ Ivi, 21, op. cit., p. 193.

Se, dunque, la carità è la vista, la *ratio* e l'*amor* sono i suoi due occhi. Essi, se cooperano, permettono alla *caritas* di vedere, diventando (*efficitur*) un occhio solo. La *caritas*, pertanto, vedrà Dio, se la ragione lo conosce e se l'amore lo ama. Subito dopo Guglielmo chiarifica ancora meglio quanto appena detto:

In hoc autem plurimum laborant suo unusquisque modo, quod alter eorum, id est ratio, *Deum videre non potest nisi in eo quod non est, amor autem non acquiescit requiescere nisi in eo quod est*. Quid est enim quod ratio omni conatu suo possit apprehendere vel invenire, de quo dicere audeat: Hoc est Deus meus? *In tantum enim solummodo potest invenire quid est, in quantum invenit quid non est*. Habet etiam ratio suos quosdam tramites certos et directas semitas quibus incedit; amor autem suo defectu plus proficit, sua ignorantia plus apprehendit. *Ratio ergo per id quod non est, in id quod est videtur proficere; amor postponens quod non est, in eo quod est gaudet deficere*. Inde quippe processit, et naturaliter in suum spirat principium. Ratio maiorem habet sobrietatem, amor beatitudinem³¹⁵.

Il brano è particolarmente chiaro, poiché permette di comprendere quale sia il metodo, per così dire, attraverso cui la ragione e l'amore, di per se stessi, agiscono: la ragione si muove *verso ciò che è attraverso ciò che non è*, l'amore, invece, *si abbandona in ciò che è*, annullandosi, *venendo meno*. Apparentemente, quindi, Guglielmo sembra rendere conto di una *ratio* che conosce affermando, nei confronti di Dio, la sua ignoranza. Ad una prima lettura, dunque, parrebbe aver ragione chi vede Guglielmo come un mistico che, alla conoscenza intellettuale di Dio, preferisce la resa della razionalità e l'abbandono al suo mistero. Ma non è così. Guglielmo, infatti, nel passo appena citato, parla di come la *ratio* e l'*amor* agiscano se non cooperano. Poco dopo, invece, aggiunge un periodo introdotto da una preposizione avversativa:

³¹⁵ *Ibidem* (corsivo mio).

Cum tamen, ut dixi, invicem se adjuvant, et *ratio docet amorem*, et *amor illuminat rationem*, et *ratio credit in affectum amoris*, et *amor acquiescit cohiberi terminis rationis*, magnum quid possunt³¹⁶.

Ecco, allora, che, nella carità, *ratio* e *amor* si completano a vicenda, dando vita ad un'unità tale per cui ciascuna non svanisce, ma viene inverata dall'altra. La *ratio* non si arrende, ma viene illuminata e, allo stesso tempo, istruisce l'*amor*. La ragione, che riceve nuova luce dall'amore, non attraversa più la terra dell'ignoranza, ma arriva dentro al mistero e, da lì, può essere se stessa e conoscere *id quod est*; l'*amor* continua ad abbandonarsi, ma dentro confini precisi, quelli istituiti dalla ragione. Ed è solo in tale collaborazione che si accede alla *caritas*.

Nel *De natura et dignitate amoris* Guglielmo non sviluppa oltre la relazione tra *ratio* e *amor*; ma nell'*Expositio super Cantica*, dove il linguaggio è maggiormente figurato e in cui, pertanto, occorre un'attenta contestualizzazione al fine di una corretta ermeneutica, egli riprende la metafora della *caritas* come organo visivo della *mens*, esplicitando il rapporto tra ragione e amore nei termini che abbiamo appena descritto. In particolare, Guglielmo riprende la metafora commentando il passo Ct 1, 15 che recita: «Ecce tu pulchra es, amica mea, ecce tu pulchra. Oculi tui columbarum»³¹⁷. Dapprima si sofferma, non poco, sulla prima frase in cui lo Sposo, Cristo, si compiace della bellezza della sua Sposa, l'anima finalmente purificata e degna della sua presenza. La bellezza

³¹⁶ *Ibidem* (corsivo mio).

³¹⁷ Già Origene aveva riflettuto su questo passo connettendo gli *oculi columbarum* alla dimensione intellettuale; tuttavia, tale paragone non venne da lui esplicitato in direzione del rapporto *amor-ratio*, ma in quella del senso spirituale della Scrittura, più profondo di quello letterale, in quanto si avvicina maggiormente alla verità dello Sposo, Dio. Cfr. Origene, *Commento al Cantico dei cantici*, II, 1-5, trad. it. V. Limone (a cura di), Bompiani, Milano, 2016, pp. 435-437. La traduzione italiana segnalata è particolarmente significativa perché fatta a partire dal testo latino di Rufino che, probabilmente, era la fonte a disposizione di Guglielmo. Inoltre, dopo la traduzione del *Commento*, Limone inserisce la traduzione dei catenari greci del *Commento al Cantico*, in cui il passo Ct 1, 15 è commentato, questa volta, ricorrendo alla metafora dei due occhi di colomba come intelletto (*νοῦν*) e cuore (*καρδίαν*). Cfr. *ivi*, p. 642. Paradossalmente, l'interpretazione guglielmiana del passo, è più vicina alla versione del catenario greco che a quella tradotta da Rufino.

lodata dal Signore consiste, per Guglielmo, nel fatto che l'anima sia a immagine di Dio.

E, a sua volta, in che cosa consisterà l'essere a immagine di Dio? Ecco che cosa afferma

Guglielmo:

Similitudo quippe ista ratio est, qua distat homo a pecore. Dei enim non reminisci, pecoris est; reminisci, non ad intelligendum, plus aliquid pecore, sed minus homine est; reminisci ad intelligendum, hominis est; intelligere usque ad amandum, vel amando fruendum, iam hominis perfectae rationis est, siquidem pia memoria cito clarescit in quemdam intellectum de Deo, vel rationalem cogitationem: purus intellectus, seu cogitatio rationabilis, statim calescit in amorem, amor vero per affectum boni continuo summi boni induit imaginem, talem vel tantam, qualis vel quantus ipse est³¹⁸.

L'immagine divina nell'anima consiste nella razionalità, la cui perfezione e realizzazione conduce all'amore di fruizione (*intelligere usque ad amandum vel amando fruendum*, ritorna la preposizione *ad* che indica *dinamica relazionale*). A questo punto Guglielmo si rivolge alla seconda frase del versetto biblico e ripropone la metafora della *ratio* e dell'*amor* come occhi, questa volta della contemplazione:

Duo sunt oculi contemplationis: ratio et amor [...]. Cum vero illustrantur a gratia, multum se adiuvant ad invicem, quia et amor vivificat rationem, et ratio clarificat amorem, fitque columbinus intuitus simplex ad contemplandum, prudens ad cavendum. Fiuntque saepe duo isti oculi unus oculus, cum fideliter sibi cooperantur, cum in contemplatione Dei, in qua maxime amor operatur, ratio transit in amorem, et in quemdam spiritualem vel divinum formatur intellectum; qui omnem superat et absorbet rationem³¹⁹.

³¹⁸ Guillelmi *Expositio super Cantica*, 85, op. cit., p. 66 (corsivo mio).

³¹⁹ Ivi, 88, op. cit., p. 67 (corsivo mio).

Per accedere alla contemplazione, dunque, amore e ragione devono collaborare e diventare un occhio solo, come nel *De natura et dignitate* tale procedimento era richiesto per accedere alla *caritas*. È necessario, affinché questo avvenga, l'intervento della grazia divina, poiché lo stato a cui si accede è quello dell'*illuminazione*, la quale non è descritta da Guglielmo né in termini, per così dire, *intellettualistico-agnostici*, infatti la *ratio* come *vis naturalis* è superata, in quanto facoltà non in grado di vedere il vero autonomamente; né, tuttavia, in termini *affettivo-apofatici*, di una ragione che “si arrende” alla caligine oscura della divinità, per accedere ad una *docta ignorantia*. La ragione, in cui consiste l'immagine divina, non viene eliminata, ma è trascesa, assorbita e inverata (sembra di percepire l'accento dialettico del *mettere sopra ma ritenere in sé* dell'*aufheben* hegeliano) dall'amore; la *ratio* passa-in (*transit*) amore, non annullandosi, ma compiendo con questo un'unità relazionale, potremmo dire quell'unità, dono donato e donante (in cui, pertanto, *soggetto* e *oggetto* della donazione sono il medesimo) della vita trinitaria, che si ha solo nella distinzione senza confusione. Solo spiegando in tal modo il rapporto tra *ratio* e *amor* nella *caritas* e nel *negotium contemplationis*, si può comprendere la sottolineatura che Guglielmo fa della centralità dell'amore nella contemplazione e, allo stesso tempo, della razionalità come immagine divina nell'uomo³²⁰. Tale *immagine* diventa *somiglianza* quando la *relazione di reciprocità umano divina*, riportata attraverso la metafora della vita sponsale, si compie, ovvero quando l'uomo esperisce l'amore di Dio, si con-forma, così, a Lui, e, in tale esperienza di fruizione reciproca e di *unitas spiritus*, comprende ciò che vive attraverso l'*intellectus illuminati amoris*. In questa illuminazione dell'amore, sostiene Guglielmo, la comprensione dell'intelletto è condizione della relazione. È,

³²⁰ Tale schema mi sembra essere confermato anche nell'*Epistola ad fratres de Monte Dei*, laddove Guglielmo afferma: «Liberatur vero voluntas quando efficitur caritas [...]. Et tunc ratio vere est ratio, hoc est habitus mentis per omnia conveniens veritati». Guillelmi *Epistola ad fratres*, 201, op. cit., p. 271. Si accede alla carità quando si è veramente ragionevoli, ovvero allorché si acquisisce un *habitus mentis* conforme a verità.

infatti, solo con il dono, da parte della grazia, dell'intellezione che l'uomo, così illuminato, può continuare a volgersi verso colui che dona ed essere con Lui un unico spirito, ciò che Lui è. Se è vero, dunque, che tale esperienza non possa essere conseguenza dell'attività razionale lasciata a sé stessa, è altrettanto vero che il sentire dell'amore si rivela, sia frutto di una relazione autentica, sia impregnato di intelligenza, la quale è certamente dono della grazia, ma, non per questo, esperienza irrazionale. Occorre, per ben comprendere la riflessione gnoseologica guglielmiana, tener sempre presenti due dimensioni: la necessità dell'illuminazione della grazia, la quale dice la non neutralità dell'intelletto umano, e la reale comprensione, di Dio in Dio, da parte dell'uomo:

Hanc autem reciprocam ad alterutrum gratiam, ipsa de qua agimus, facit mutua pulchritudinis similitudo, mutua adinvicem Sponsi Sponsaeque fruitio. Non solum etenim nos fruimur Deo, sed et Deus fruitur bono nostro; in quantum delectatur, et gratum illud habere dignatur. Et, pro mensura profectus seu similitudinis, sit mensura fruitionis; quia nec similitudo esse potest nisi in fruitione eam afficiente, nec fruitio nisi in similitudine eam afficiente. Quaecumque enim anima *ad utilitatem suam aliquam donante Deo accipit intelligentiam*, ut non sit homo Deo ingratus, *sed ad donantem semper sit conversio eius*. Cui cum ardentius intendit humilis amor, ipsi cui intendit conformatur, quia intendendo in hoc ipsum ab ipso efficitur. *Cumque efficitur ad similitudinem facientis, fit homo Deo affectus, hoc est cum Deo unus spiritus, pulcher in pulchro, bonus in bono*: idque suo modo, *secundum virtutem fidei, et lumen intellectus et mensuram amoris, existens in Deo per gratiam quod ille est per naturam*. Nam [...] fit repente sensui illuminati amoris modo quodam novo sensibile, quod nulli sensui corporis sperabile, nulli rationi cogitabili, nulli intellectui *extra intellectum illuminati amoris fit capabile* [...] ³²¹.

³²¹ Guillelmi *Expositio Super Cantica*, 90, op. cit., p. 69 (corsivo mio).

Da qui possiamo comprendere l'analogia guglielmiana dello *Speculum fidei* dove l'amore è definito come il *sensus mentis*. L'anima, per sentire Dio e, quindi, in base alla dottrina gnoseologica sopra descritta, per trasformarsi in ciò che Lui è, deve rifarsi al *sensus* più nobile e degno che ha, l'*amor*, il quale può, per così dire, attivarsi solo con l'intervento dello Spirito Santo, amore del Padre e del Figlio, attraverso cui l'uomo si trasforma, nell'*unitas spiritus*, in ciò che Dio è:

Cum autem vivit homo, et sentiens per eum quod sentiendum est sentit, in id quod sentit transformatur, plus in hoc valente amantis affectu, quam vel sensu in corporibus, vel in rationalibus intellectu et unus spiritus efficitur homo cum Deo, cui afficitur. [...] Quod multo potentius digniusque agitur, cum ipse qui est substantialis voluntas Patris et Filii, Spiritus sanctus, voluntatem hominis sic sibi afficit ut Deum amans anima, et amando sentiens, tota repente transmutetur non quidem in naturam divinitatis, sed tamen in quamdam supra humanam, citra divinam formam beatitudinis; in gaudium illuminantis gratiae, et sensum illuminatae conscientiae³²².

3.4 Gli *affectus* dell'amore

Dopo aver chiarito quale sia il rapporto tra fede, ragione e carità, possiamo passare a riflettere sulla dottrina della progressione dell'amore; facendo questo, potremo capire meglio che cosa, effettivamente, sia l'amore per Guglielmo, benché diversi aspetti siano stati anticipati. Come vedremo, per definire che cosa sia l'amore, egli si serve della descrizione della sua progressione. In questo senso, dunque, non è semplice né fruttuoso scindere la *definizione* dalla *dinamica*. L'amore è, di per sé, una dinamica attraverso cui si realizza la *voluntas*, ovvero si incontra Dio e ci si trasforma in ciò che Egli è. Non dovremo perdere di vista, pena un'ermeneutica monca, il fatto che tale trasformazione

³²² Guillelmi *Speculum Fidei*, 99.101, op. cit., pp. 119-120 (corsivo mio).

tocca certamente, prima di tutto, la volontà, ma non può dispiegarsi pienamente senza quell'*unità relazionale*, già richiamata, con le altre facoltà umane; innanzi tutto la ragione, ma anche la memoria. Inoltre, Guglielmo descriverà diversi cammini di progressione dell'amore. Come già ribadito, ciò non deve portare ad un pregiudizio circa l'organicità della dottrina. Sia perché non gli interessa essere rigido nei termini, quanto chiaro nella spiegazione, la quale, pertanto, può variare a seconda dell'opera, del contesto e dell'intento; sia perché tale dottrina descrive, certamente, un itinerario reale, ma mai, e di questo Guglielmo è perfettamente e profondamente cosciente, lineare e, quindi, "automatico" e definitivo³²³.

Il testo di riferimento, per soffermarsi sui diversi *affectus* dell'amore, è tratto dal *De natura et dignitate amoris*, il quale è costruito su tale progressione e sulla metafora con lo sviluppo dell'uomo:

Sicut enim secundum aetatum incrementum vel detrimentum puer mutatur in iuvenem, iuvenis in virum, vir in senem; secundum qualitatum mutationes etiam aetatum nomina mutantur: sic secundum virtutum profectum *voluntas crescit in amorem, amor in caritatem, caritas in sapientiam*³²⁴.

³²³ Molto significativo, in questo senso, quanto Guglielmo afferma, come ultima raccomandazione, nel passo finale del *De natura et dignitate amoris*, laddove, come già segnalato, spiega che la progressione non è da intendersi come una scala i cui gradini siano distinti rigidamente, ma come una spirale in cui, ogni *affectus*, compenetra l'altro: «Scire autem debet omnis sapiens ascensor, *non sic esse gradus huius ascensionis, sicut gradus scalae, ut singuli affectus isti [...]*; omnes tamen concurrunt et cooperantur, praeveniunt, et sequuntur; et saepe fiunt *primi novissimi, et novissimi primi*». Guillelmi *De natura et dignitate amoris*, 45, op. cit., p. 212. Commenta, opportunamente, Como: «Si tratta di un processo [quello della progressione dell'amore] che non può essere concepito come perfettamente lineare, ma piuttosto come un movimento ciclico, o meglio a spirale, dove c'è l'idea di un inizio, di un vertice e di un progresso ma dove manca del tutto qualsiasi rigidità e quindi l'idea di un qualsivoglia automatismo o irreversibilità nella crescita». Cfr. Como, *Ignis Amoris Dei*, op. cit., p.71. Aggiungo che tale non irreversibilità del cammino è rappresentata, in modo paradigmatico, nell'*Expositio super Cantica*, dove l'assenza della Sposa è una prova a cui l'anima è spesso sottoposta, in una dinamica di *desiderio dell'assente e fruizione del presente* che, costantemente, accende e appaga la volontà, e a cui questa è chiamata per formarsi al vero amore, gratuito e ardente.

³²⁴ Guillelmi *De natura et dignitate*, 3, op. cit., p. 179 (corsivo mio).

Come, dunque, il bambino, crescendo, diventa giovane, il giovane, uomo, e l'uomo, anziano, così la *voluntas*, se progredisce secondo virtù, diventa amore, l'amore, carità e la carità, sapienza. Il procedimento con cui si progredisce, è quello già descritto e attraverso cui si realizza la *virtus*. La *voluntas*, che è una *vis naturae* aperta sia al bene sia al male, se aiutata dalla grazia, progredisce in virtù volendo ciò che Dio vuole; così diventa *amor*. L'*amor* dapprima agisce quasi esternamente al soggetto, come una forza da lui distinta, che trascina (*trahit*) l'uomo e lo conforma ad una rettitudine di costumi. Dopo un lungo apprendistato, l'uomo interiorizza in profondità tale modo di vivere, e gli insegnamenti che egli, per mezzo dell'*amor*, attua e, tramite la ragione, conosce, a poco a poco prendono dimora nell'*affectus* profondo, e non solo nella superficie del desiderio³²⁵. Quando l'amore viene fortificato (*confortari*) e illuminato (*illuminari*) dalla grazia, passa nel vero e proprio *affectus* (*transire in affectum*), allora diventa carità:

Iam enim amor incipit confortari et illuminari, et transire in affectum et nomen maioris virtutis, et amplioris dignitatis. Amor quippe illuminatus caritas est; amor a Deo, in Deo, ad Deum, caritas est. Caritas autem Deus est. [...] Quicquid de Deo dici potest, potest dici et de caritate; sic tamen ut considerata secundum naturas doni et dantis, in dante nomen sit substantiae, in dato qualitatis; sed per emphasim donum etiam caritatis Deus dicatur, in eo quod super omnes virtutes virtus caritatis Deo cohaeret et assimilatur³²⁶.

Quando diventa *caritas*, l'amore fa un salto di qualità e, se resiste alle tentazioni che tentano di trascinarlo nella superbia, accede a quello stato di unione con Dio, in cui diventa ciò che Dio è. L'amore, da buona attitudine e buon costume, si trasforma in un'illuminazione tale per cui è Dio stesso ad informarlo. In questo passo, inoltre, Guglielmo precisa un punto che ha fatto discutere molti interpreti su una evoluzione del

³²⁵ Cfr. *ivi*, 9, op. cit., p. 184.

³²⁶ *Ivi*, 12, op. cit., pp. 186-187.

suo pensiero; egli, infatti, sottolinea come la carità possa essere predicata, in questo caso, sia come *sostanza*, riferendosi al donatore, sia come *qualitas*, riferendosi a ciò che viene donato. Tale distinzione, che viene meno in opere successive³²⁷, oltre ad aver portato a ricostruzioni delle intenzioni di Guglielmo secondo cui egli, dapprima, nel *De natura et dignitate amoris*, avrebbe seguito l'impostazione dialettica di Bernardo³²⁸, successivamente, nell'*Epistola Aurea* e nell'*Expositio super Cantica*, sarebbe tornato alla matrice origeniana³²⁹, ha condotto ad interpretazioni divergenti sulla natura del rapporto tra amore umano e carità divina. Fino a che punto lo Spirito Santo si appropria dell'amore umano? Come intendere questo amore umano reso divino? Rispondere a queste domande è fondamentale, perché si tratta di entrare nel cuore dell'apporto guglielmiano alla storia del pensiero e della mistica, ovvero il rapporto tra umanità e divinità, che approfondiremo nel prossimo capitolo. Per ora vorrei notare due elementi che, a mio avviso, sono rilevanti per comprendere la riflessione guglielmiana: il primo è che non mi sembra esserci alcun cambiamento di prospettiva negli scritti di Guglielmo³³⁰, in caso contrario, non si comprenderebbe perché, in uno scritto contemporaneo, rispetto al *De natura et dignitate amoris*, ovvero il *De contemplando deo*, si faccia esplicita menzione del legame intrinseco tra amore trinitario, ovvero *caritas donans*, e amore dell'uomo verso Dio *donum Dei*:

Sic enim ipse Spiritus sanctus tuus, qui amor dicitur Patris et Filii, et unitas, et voluntas, per gratiam suam nobis inhabitans, et Dei in nos caritatem commendans, et per ipsam ipsum nobis concilians, Deo nos

³²⁷ Cfr. ad esempio Guillelmi *Epistola ad fratres*, 263, op. cit., p. 282, laddove Guglielmo descrive l'*unitas spiritus*: «Dicitur autem haec unitas spiritus, non tantum quia efficit eam, vel afficit ei spiritum homini Spiritus sanctus, sed quia ipsa ipse est Spiritus sanctus, Deus caritas»; o, ancora, Guillelmi, *Expositio super Cantica*, 91, op. cit., p. 70: «quod totum est Spiritus sanctus, Deus caritas, idem donans, idem et donum».

³²⁸ Il quale, in effetti, scrive nell'*Epistola 11*: «Dicitur ergo recte caritas et Deus et Dei donum. Itaque caritas dat caritatem, substantiva accidentalem. Ubi dantem significat, nomen est substantiae; ubi donum, qualitatis. Haec est lex aeterna creatrix et gubernatrix universitatis». Cfr. Bernardus Clarvallensis Abbas, *Epistola 11*, PL 182, 111D.

³²⁹ Cfr. Verdeyen, *La théologie mystique*, op. cit., pp. 205-206.

³³⁰ Al contrario di quanto affermato da Verdeyen ivi, pp. 205-206 o da Como, *Ignis amoris Dei*, op. cit., pp. 170-173.

unit per inspiratam nobis bonam voluntatem, cuius bonae voluntatis vehementia amor in nobis dicitur, quo amamus quod amare debemus, te scilicet³³¹.

Se è vero che, nel *De natura et dignitate*, vi è un tentativo, probabilmente ispirato da Bernardo, di distinguere la carità che dona da quella donata, occorre, allo stesso tempo, tener presente che, fin dall'inizio della sua produzione, Guglielmo legge tale distinzione in linea, e non in contraddizione, con la loro unione nella relazione, sul modello stesso della Trinità.

È proprio questo il secondo aspetto che vorrei richiamare: la Trinità è la forma in cui leggere, conoscere e vivere il rapporto tra amore umano, dono di Dio, e Amore in quanto Dio, ovvero Spirito Santo che procede dal Padre e dal Figlio. Se non si sottolinea questo legame profondo, non si comprende il suo discorso sull'ultimo *affectus*, ovvero, nel *De natura et dignitate*, la *sapientia* e, nell'*Epistola ad fratres*, l'*unitas spiritus*, in cui si assiste ad una reale trasformazione dell'uomo e della sua conoscenza nell'essere e nella conoscenza di Dio. Non solo occorre evidenziare, come sottolinea Bernard, che a Guglielmo non interessa distinguere formalmente il dono creato della carità e la Persona divina che lo concede³³², ma bisogna, anche, rimarcare come l'intento profondo della teologia guglielmiana, da cui leggere la dinamica e la definizione dell'amore, anche dal punto di vista gnoseologico, sia l'analogia tra il rapporto Spirito Santo-carità donata, e il legame intratrinitario fra Spirito Santo come dono e il Padre e il Figlio come donatori³³³.

³³¹ Guillelmi *De contemplando Deo*, 14, op. cit., p. 162.

³³² Cfr. C. A. Bernard, *Il Dio dei mistici. Le vie dell'interiorità*, trad. it. M. G. Muzj, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, p. 247.

³³³ In un recente studio Aerden mostra come la dottrina dell'*imago Dei* costituisca una sorta di *pont épistémologique* tra la trascendenza divina e l'immanenza umana. Cfr. G. Aerden, *Le sens de l'amour illuminé. À propos du sensus amoris dans les écrits de Guillaume de Saint-Thierry*, in «Collectanea Cistercensia» 73 (2011), pp. 483. Occorre, da questo punto di vista, aggiungere un tassello fondamentale: tale ponte epistemologico è, più nello specifico, lo Spirito Santo e, quindi, l'inabitazione trinitaria che questa ipostasi divina profondamente è.

In altri termini, occorre sempre tenere presente lo stretto legame tra due piani che, con una terminologia sconosciuta a Guglielmo, oggi vengono definiti come *Trinità economica*, ovvero legata al piano della salvezza, e *Trinità immanente*, ovvero la Trinità in sé³³⁴. Tale analogia, come mostrato paradigmaticamente nell'*Aenigma Fidei*, indica una relazione i cui termini rivelano, allo stesso tempo, distinzione e reciproco appartenersi:

In relativis enim nominibus nequaquam sic una persona singulariter dicitur, ut non ad alteram ipso suo nomine referatur. Relativo quippe vocabulo sic una persona singulariter dicitur in se, ut non dicatur ad se. Idcirco relatio ipsa vocabuli personalis personas separari vetat, quas cum simul nominat, simul etiam insinuat. Cum enim dicitur 'Pater' intelligitur pariter et Filius, cuius est Pater; enim dicitur Filius intelligitur et Pater, cuius Filius est. *Cum vero Spiritus sanctus "donum" dicitur, sicut "Verbum" Filius ad dicentem, sic et donum ad donantem inseparabiliter refertur*³³⁵.

In altri termini, è la forma trinitaria, in cui l'unità vive e richiama la distinzione, del legame fra uomo e Dio a permettere di entrare nella profondità, anche filosofica, dell'*unitas spiritus*, il vertice della vita spirituale per Guglielmo.

La perfezione dell'amore, nel *De natura et dignitate*, è infine la *sapientia*. Essa risiede nella *mens*, sede della memoria e parte eminente dell'anima (*eminet in anima*), con la quale ci uniamo (*inhaeremus*) a Dio. La *sapientia* consiste nel gustare e comprendere (*quia gustare hoc est intelligere*), attraverso quel gusto spirituale che è Cristo, il sapore di Dio, nel toccare con mano (*manu palpare et tractare*) e leggere-dentro

³³⁴ Potremmo dire che la formula resa celebre da Rahner, vale anche per Guglielmo: *la Trinità economica è la Trinità immanente e viceversa*. Cfr. K. Rahner, *La Trinità*, trad. it. C.M. Lacugna, Queriniana, Brescia 1988.

³³⁵ Guillelmi *Aenigma Fidei*, 74 trad. it., op. cit., p. 175 (corsivo mio).

(*intus-legere*) il significato profondo delle Scritture (*scripturarum interiorem sensum*), nel godere di (*fruire*) Lui³³⁶.

Si possono rintracciare, nel *corpus* guiglielmiano, altri, ma convergenti, modelli di realizzazione dell'amore e, quindi, della *voluntas*. Ad esempio, nella *Meditatio XII*, il cui tema centrale è l'ascesa a Dio, Guglielmo sottolinea come la volontà, per giungere a Dio, debba purificarsi, non tanto e non solo attraverso uno sforzo intenzionale umano, ma facendo esperienza dell'efficace intervento divino. L'inizio sarà caratterizzato, dunque, da una volontà grande (*magna*), il progresso da una volontà illuminata (*illuminata*) e, infine, la realizzazione è una volontà *affected*³³⁷.

Nell'*Expositio super Cantica canticorum* ci sono testi che richiamano la medesima dinamica, caratterizzata da un inizio, in cui la volontà si apre al bene, un progresso in cui persiste in tale strada, un intervento gratuito ed essenziale della grazia che determina un salto di qualità, e il compimento nell'unione e nell'adesione a Dio. Nel commentare Ct 1, 12³³⁸, Guglielmo sostiene che, dapprima, occorre che la Sposa sia accesa da *bona voluntas*, che è l'inizio dell'amore; successivamente si ha la *devota voluntas*, la quale, se riferita ad un oggetto assente, è *desiderium*, se *affected* riguardo ad un soggetto presente, è *amor*³³⁹. Un'altra progressione è quella proposta al paragrafo 174, costituita da *devota voluntas*, *desiderium crucians* e *amor fruens*³⁴⁰, che conferma quanto già detto.

Nell'*Epistola Aurea* vi sono, infine, tre testi peculiari. Uno, molto breve e che abbiamo già visto, è al paragrafo 49 laddove Guglielmo distingue tra *voluntas simplex*, rivolta esclusivamente a Dio; *voluntas formata* dalla ragione, che è *amor*; e *voluntas illuminata*, ovvero informata dalla grazia, che è *caritas*³⁴¹. Gli altri due passi si trovano

³³⁶ Cfr. Guillelmi *De natura et dignitate*, 28-31, op. cit., pp. 198-201.

³³⁷ Cfr. Guillelmi *Meditatio XII*, 6, op. cit., p. 75.

³³⁸ «Dum esset rex in accubitu suo, nardus mea dedit odorem suum».

³³⁹ Cfr. Guillelmi *Expositio super Cantica*, 71, op. cit., p. 59.

³⁴⁰ Cfr. *ivi*, 174, op. cit., p. 119.

³⁴¹ Cfr. Guillelmi *Epistola*, 49, op. cit., p. 238.

ai paragrafi 234-235 e 257, i quali riguardano, l'uno la perfezione dello stato razionale, l'altro il vero e proprio stato spirituale. Nel primo dei due testi, Guglielmo definisce la *voluntas* come un *naturalis quidam animi appetitus*, una forza naturale dell'*animus* che può orientarsi o verso Dio e le realtà interiori, o verso quelle corporali ed esteriori. Quando essa tende verso il luogo che le è proprio, ovvero la realtà spirituale, diventa *amor*; quando è allattata (*lactatur*) dalla grazia, è *dilectio*; quando apprende (*apprehendit*), conserva (*tenet*) e fruisce (*fruitur*) diventa carità e unità di spirito, in questo caso usati come sinonimi, poiché, specifica, Dio stesso è carità³⁴². Nel paragrafo 257, che tratta della perfezione del credente e del monaco, il cammino della volontà è segnato dall'*amor*, definito come *magna voluntas* che conduce verso Dio (*ad Deum*), dalla *dilectio* che segna l'adesione e la congiunzione a Dio (*adhaesio sive coniunctio*), dalla *caritas* che è la fruizione, e, infine, dall'*unitas spiritus* che è la perfezione della volontà, che avanza in Dio (*proficientis in Deum*):

Magna enim voluntas ad Deum, amor est; dilectio, adhaesio sive coniunctio; caritas, fruitio. Unitas vero spiritus cum Deo, homini sursum cor habenti *proficientis in Deum voluntatis est perfectio*, cum iam non solummodo vultu quod Deus vult, sed sic est non tantum affectus, sed in affectu perfectus, ut non possit velle nisi quod Deus vult³⁴³.

Da segnalare come, in questo passo, nella descrizione della perfezione della volontà, sia la preposizione *in* a reggere l'accusativo, non più l'*ad*, quasi a voler indicare la forza dell'unità intesa come inabitazione reciproca, più che della dinamica, in questo stato.

³⁴² Ivi, 234-235, p. 276.

³⁴³ Ivi, 257, op. cit., p. 281 (corsivo mio).

Ad una disamina, dunque, dei testi guglielmiani in cui viene delineata la progressione o la dinamica dell'amore, possiamo dire che il contributo di questa realtà al processo conoscitivo sia determinante. Grazie a questa, infatti, l'uomo arriva a fare *esperienza* di Dio e a penetrarne, per grazia, lo stesso essere. Al culmine di questo processo, l'unità di spirito, che sarà approfondita nel prossimo capitolo, l'uomo esperisce una perfezione che, certamente, non è data compiutamente in questa vita; ma, allo stesso tempo, tale esperienza è il destino a cui siamo chiamati in quanto esseri umani. A chi lo desidera con ardore, inoltre, non ne è precluso un anticipo. In questo stato, l'uomo non annulla se stesso, non si scioglie in Dio "liquefacendo" la sua identità, e la ragione non si è arresa al silenzio di fronte alla caligine divina; benché trasfigurata nell'amore, essa si realizza in quanto ragione, poiché il suo *aspectus* è reso *perfectus* dal fatto che conosce come Dio si conosce. Se Guglielmo sottolinea con insistenza l'indisponibilità della divinità ad essere mero oggetto, di per sé, della razionalità, allo stesso tempo, ribadisce che nel *sensus illuminatus amoris* si può, per dono divino, arrivare a vedere quel volto di Dio che Mosè non poté vedere, ma che re Davide, nei Salmi, chiedeva insistentemente. Le pagine, in questo senso, più intense sono quelle finali dell'*Epistola aurea*, laddove Guglielmo descrive la perfezione dello stato spirituale:

Cuius [di Dio] vita ipsa essentia est, ipsa natura et vita vivens ipse sibi est, quae est ipsa divinitas, aeternitas, magnitudo, bonitas et virtus in semetipsa existens et subsistens; [...] quae longe verius est et excellentius quam quolibet sentiendi genere sentiatur; certius tamen sensu humilis et illuminati amoris quam quolibet cogitatu rationis attingitur [...]. Ipsa est summa substantia, non subiecta praedicamentis vocum, sed rerum omnium subsistens causale principium. *In quo esse nostrum non moritur, intellectus non errat, amor non offendit. Qui semper quaeritur ut dulcius inveniatur; dulcissime inveniatur ut diligentius quaeratur*³⁴⁴.

³⁴⁴ Ivi, 294-295, op. cit., pp. 288-289 (corsivo mio).

3.6 *Videre est esse: il legame tra gnoseologia e ontologia*

Prima di passare alle conclusioni di questa disamina sulla gnoseologia guiglielmiana, mi soffermo su un ultimo aspetto, che ci introdurrà alla riflessione sulla ontologia dispiegata dalla *unitas spiritus*. Tale aspetto è la sottolineatura del legame fra gnoseologia, ovvero visione della conoscenza, e ontologia, ovvero ciò che costituisce l'essenza stessa del reale. Per far questo esaminerò passi tratti dalla *Meditatio III*, dallo *Speculum Fidei* e dall'*Expositio super Cantica*, al fine di contestualizzare la proposta di tale legame.

La *Meditatio III* è incentrata sul tema della *visio Dei*. Come ogni preghiera meditata, anche questa inizia con una citazione scritturistica, la quale segna, fin dal principio, il tema di fondo della riflessione. In questo caso la citazione è da Es 33, 20, laddove a Mosé viene detto che è impossibile continuare a vivere dopo aver visto il volto di Dio. Poco dopo Guglielmo specifica che cosa significa vedere il volto di Dio:

Nam forsitan contra Dominum respiceret, si vellet respicere Deum, *non quis, sed quid esset*. Nam quis esset audiebat: *Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob* [Es 3, 6]³⁴⁵.

Abbiamo, dunque, la distinzione tra il *quis* di Dio, da Lui rivelato nella Scrittura, e il suo *quid*, la sua essenza profonda. Tuttavia, sebbene tale *quid* sia stato negato a Mosè, né quest'ultimo ha smesso di ricercarlo né quello è stato negato ad altri come Paolo, che Guglielmo chiama in causa citando uno dei passi paolini più ricorrenti nelle sue opere, 2Cor 3, 18: *Nos omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eadem imaginem transformaturam, a claritate in claritatem*. Commenta Guglielmo: «Homo iste tuus [Paolo] non fugiebat a facie tua, sed ad faciem tuam»³⁴⁶.

³⁴⁵ Guillelmi *Meditatio III*, 2, op. cit., p. 14 (corsivo mio).

³⁴⁶ Ivi, 6, op. cit., p. 16.

Egli, dunque, rimette il suo desiderio di vedere il volto di Dio nella speranza attestata dalla Scrittura. Poco dopo, così, continua a specificare che cosa significhi e che cosa comporti conoscere il *quid* di Dio ovvero vederlo così come Egli è:

Dic animae meae quid est quod desiderat, cum faciem tuam desiderat. Sic enim caeca est, sic ad semetipsam turbata, ut desiderio tabescat, et ignoret quid desiderat. *Numquid vult te videre sicuti es? Et quid est: sicuti es? Num qualis aut quantus? Sed nec qualis, nec quantus es, quia nec qualitas nec quantitas in te est, qui es quod es. Quid ergo est: sicuti es? Hoc videre supra nos est, quia videre quod tu es, hoc est esse quod es*³⁴⁷.

Vedere Dio *sicut est* significa sia andare oltre tutte le categorie che, come già visto nel *De natura corporis*, non si possono predicare di Dio, sia, e soprattutto, trascendere se stessi in quanto esseri umani, dato che *videre est esse*. Conoscere Dio significa, pertanto, essere Lui. L'importanza dell'equazione *videre est esse* risiede nella conseguenza che dispiega, ovvero il legame tra strategia conoscitiva (gnoseologia) e ciò che costituisce l'essere nella sua essenza (ontologia) e, allo stesso tempo, nella causa di cui è effetto: la dimensione trinitaria. L'*essere* si dispiega come *vedere*, e il *vedere* come *essere*, se, e solo se, questo, nella stessa dinamica del suo configurarsi, è costituito da un *di-fronte*, vissuto nella misura in cui è riconosciuto nella donazione. Il *vedere* implica un *di-fronte*, e se l'azione del *vedere* è indicata come *essere*, significa che è la relazione di riconoscimento a definire ciò che è. Guglielmo, infatti, sottolinea immediatamente come il *videre est esse* sia intimamente legato all'essere trinitario:

*Nemo autem videt Patrem nisi Filius, et Filium nisi Pater [Mt 11, 27], quia hoc est esse Patri, quod videre Filium, et hoc est esse Filio, quod videre Patrem*³⁴⁸.

³⁴⁷ Ivi, 7, op. cit., p. 16 (corsivo mio).

³⁴⁸ Ivi, 8, op. cit., p. 16 (corsivo mio).

Non solo, ma la dimensione del riconoscimento è autentica solo nella donazione, la quale definisce l'essere se, allo stesso tempo, dispiega il momento effusivo-reciprocante, in cui il *videre* è aperto alla dimensione del *tertium*. Così, gli elementi *identità, riconoscimento dell'alterità nella donazione ed effusione reciprocante*, non sono separati ma uniti nella distinzione:

Sequitur et dicit: *et cui voluerit Filius revelare* [Mt 11, 27]. Voluntas autem non alia Patris es, non alia Filii, sed una eadem, quae est Spiritus sanctus³⁴⁹.

La dimensione della *reciprocità effusiva* è propria dello Spirito Santo che, come sottolinea Guglielmo nella *Meditatio VI*, da un lato è l'unità stessa del Padre e del Figlio, non da intendersi come un elemento che si aggiunga dall'esterno, bensì a loro co-essente, ovvero il seme della *nativitas aeternitatis natura* del Figlio nel Padre, dall'altro è il dono donante che permette all'uomo, per *adoptio gratia*, di essere figlio nel Figlio. Questo dono permette, così, a noi di vedere Dio Trinità ed esserne simili, così come per il Padre *vedere* il Figlio significa *essere* ciò che Lui è e viceversa:

Unitatis vero qua in nobis vel in te unum sumus, auctor et ordinator est idem Spiritus sanctus, filios Dei nos faciens per gratiam [...]. Nativitas vero Filii de Patre, aeternitatis natura est; nativitas in nobis, gratiae adoptio est. [...] Similitudinem autem Dei ipsam conferet nobis visio eius, qua Deum videbimus, non quod est, sed sicut est, et ipsa similitudo qua similes ei erimus. *Nam videre Patri Filium, hoc est esse quod Filius, et e contrario. Nobis autem videre Deum, hoc est similes esse Deo*³⁵⁰.

³⁴⁹ *Ibidem*.

³⁵⁰ Guillelmi *Meditatio VI*, 12-13, op. cit., pp. 36-37 (corsivo mio).

Questi testi rivelano la novità e l'intensità della meditazione di Guglielmo; sebbene non sia mancato, nella storia della mistica cristiana precedente il XII secolo, chi abbia notato come *vedere Dio* significhi andare oltre tutti i *praedicamenta*, non ho trovato alcuno, prima di Guglielmo e contemporaneo a lui, che colleghi, altrettanto intimamente, gnoseologia e ontologia alla luce del mistero trinitario.

Per quanto riguarda l'equivalenza *videre/esse*, e la sua fondatezza nell'inabitazione reciproca d'essere della Trinità, è eloquente un brano dell'*Expositio super Epistolam ad Romanos*, dove, nel libro VI, Guglielmo commenta Rm 11, 33-36³⁵¹. In tale passo egli vuole sottolineare come le profondità dei misteri di Dio siano, allo stesso tempo, realmente insondabili per l'uomo e realmente conoscibili in Cristo. Per dimostrarlo, struttura un'ardita riflessione in cui mostra come, nella Trinità, che è la somma semplicità, conoscere (*sapere*) significa essere; pertanto la persona della Trinità che conosce, non ha la sapienza come derivante da un altro, ovvero come qualcosa che si aggiunga a sé e derivi da altro, ma da sé stesso, pur essendo, la sapienza, anche nell'Altro, ovvero nell'altra persona trinitaria. Se questo è vero, vuol dire che lì, essere è sapere (*hoc ergo ibi est esse, quod sapere*)³⁵². Ritorna, anche in questo caso, la citazione di Mt 11, 27:

*Nemo autem novit Patrem nisi Filius; et nemo novit Filium nisi Pater, et cui voluerit ipse revelare [Mt 11, 27]. Voluerit utique per Spiritum sanctum. Voluntas Patris et Filii, Spiritus sanctus est. [...] Ubi est prima et summa vita, cuius non est aliud intelligere, et aliud vivere; sed id quod est intelligere, hoc est et vivere, hoc et esse est*³⁵³.

³⁵¹ «O profondità della ricchezza, della sapienza e della scienza di Dio! Quanto sono imperscrutabili i suoi giudizi e inaccessibili le sue vie! Infatti, chi mai ha potuto conoscere il pensiero del Signore? O chi mai è stato suo consigliere? O chi gli ha dato qualcosa per primo, sì che abbia a riceverne il contraccambio? Poiché da lui, grazie a lui e per lui, sono tutte le cose. A lui la gloria nei secoli».

³⁵² Guillelmi a Sancto Theodorico *Expositio super Epistolam ad Romanos*, VI, 11, 33-36, cura et studio P. Verdeyen, in CCCM 86, Brepols, Turnhout 1989, p. 160.

³⁵³ Ivi, VI, 11, 33-36, p. 161 (corsivo mio).

Anche nell'*Expositio super Cantica* viene richiamata la dinamica relazionale necessaria al verificarsi della conoscenza o, in senso figurato, della visione. Nell'opera, in particolare, oltreché essere sostenuta la conformità della ragione alla visione di Dio, viene affermato come sia il volgersi dello Sposo, Cristo, verso la Sposa, l'anima, a permettere a questa di vedere. In altri termini, è lo sguardo di Dio sull'uomo a permettere all'uomo di vederlo:

Et sicut illuminante lumine solis huius oculus corporis ubi liberum habet ab omni obstaculo intuitum, et puri transitum aeris, quocumque intendit, tandiu videndo procedit, donec ipse in semetipso visus ex propria infirmitate deficiat; *sic agente et illuminante gratia in directum divinae contemplationis tendens ratio, nisi aliunde contrahat tenebras erroris, in simplicitate et puritate divinae substantiae nil aliquando patitur contradictionis, donec oppressa a seipsa in semetipsa lassescat et succumbat. Fenestrae autem sunt, per quas Sponsa Sponsum speculatur, pietas, caritas, sapientia, quae cultus Dei dicuntur, per quas, cum contemplando de gaudio Sponsi, spirituale sive divinum aliquid concipit, tunc eam videt Sponsus, hoc est videntem facit*³⁵⁴.

Un'altra testimonianza, in questo senso, significativa, è lo *Speculum Fidei*, dove, nel passo già citato, in cui Guglielmo spiega la distinzione tra conoscere Dio come si conosce un amico, e conoscerlo come Egli si conosce, afferma come la conoscenza stessa che intercorre tra il Padre e il Figlio sia la loro unità, il loro amore, ovvero la loro sostanza, lo Spirito Santo.

Ea vero cognitio quae mutua est Patris et Filii, *ipsa est unitas amborum, qui est Spiritus Sanctus; nec aliud eis est cognitio qua se mutuo cognoscunt, et substantia qua sunt id quod sunt. Hac vero cognitione*

³⁵⁴ Guillelmi, *Expositio super Cantica*, 155, op. cit., pp. 108-109 (corsivo mio).

nemo novit Patrem nisi Filius, et nemo novit Filium nisi Pater, vel cui ipsi voluerint revelare [Mt 11, 27]³⁵⁵.

Non a caso Guglielmo, in questo passo, cita di nuovo Mt 11, 27 riportato anche nella *Meditatio III*. La grammatica trinitaria, dunque, dispiega le sue conseguenze anche sul piano gnoseologico. La conoscenza, propriamente intesa, è una dinamica che implica l'esse e che non può avvenire, al suo culmine, se non trinitariamente, ovvero legando intimamente, come già detto, il soggetto, l'oggetto e il luogo della conoscenza³⁵⁶. Come sappiamo, per Guglielmo, l'uomo può arrivare a questa conoscenza, grazie al dono di Dio, facendosi simile a Lui e vivendo con Lui l'*unitas spiritus*. Il che potrà verificarsi compiutamente solo nella vita eterna:

Similem enim ibi esse Deo, videre Deum sive cognoscere erit; quem in tantum videbit sive cognoscet qui cognoscet vel videbit, in quantum similis ei erit; in tantum erit ei similis, in quantum eum cognoscet vel videbit. Videre namque ibi seu cognoscere Deum, similem est esse Deo; et similem ei esse, videre seu cognoscere eum est³⁵⁷.

La grazia, dunque, permette alla ragione di conoscere Dio e all'amore di unirsi a Lui; la logica che sostiene intrinsecamente tale discorso è quella trinitaria, per mezzo della quale una realtà è, nella misura in cui si annulla per essere nell'altra. La ragione è tale, se

³⁵⁵ Guillelmi *Speculum Fidei*, 106, op. cit., pp. 121-122 (corsivo mio).

³⁵⁶ In questo senso trovo acute sia le osservazioni già ricordate di Rossini, *Strategie della conoscenza*, op. cit. pp. 22-23, sia quelle di Verdeyen, *La théologie mystique*, op. cit., pp. 30-31: «Toute connaissance positive de Dieu a nécessairement un caractère trinitaire, de la même façon que notre vie spirituelle, qui nous fait "filii in Filio" et qui atteint la perfection dans l'unité spirituelle avec Dieu. Les exigences de la méthode dialectique mènent finalement au dilemme: notre connaissance du mystère divin sera trinitaire ou elle ne sera pas. [...] L'exégèse de Mat. 11, 27 nous indique vraisemblablement l'origine de l'expression célèbre de Guillaume: "Amor ipse intellectus est". "Nobis amantibus Deum, nihil est aliud amare Deum, quam unum spiritum cum Deo esse". L'identification de l'amour de Dieu et de sa connaissance est vraiment très proche». Mi permetto di aggiungere che tale vicinanza può esservi proprio grazie alla profonda riflessione trinitaria. La valenza conoscitiva dell'amore, così come il rapporto della *ratio* con quello, devono essere letti alla luce della *inabitazione reciproca*. Altrimenti, vengono facilmente fraintesi.

³⁵⁷ Guillelmi *Speculum Fidei*, 107, op. cit., p. 122 (corsivo mio).

si annulla come dimensione autonoma per essere illuminata dall'amore; l'amore, viceversa, ama, se si lascia illuminare dalla grazia e, quindi, istruire da quella ragione che si è lasciata trascendere. L'intelligenza, umiliandosi, non annulla se stessa, ma si realizza, e, realizzandosi, permette alle altre facoltà dell'anima (memoria e volontà) di affermarsi, a loro volta, umiliandosi ovvero non agendo autonomamente³⁵⁸. L'amore, infatti, senza l'illuminazione, opera della grazia, dell'intelligenza, non trova la sua vera gioia:

*Locus vero cubitus vel accubitus Sponsi ac Sponsae memoria est, intellectus et amor. In his autem accumbunt Sponsus et Sponsa: ille gratiam infundendo, illa pie memorando, humiliter intelligendo, ardentem amando. [...] Memoriam iam implebat, et plenissime possidebat crucians voluntas, vel desiderium, hoc est vehemens voluntas. Sed quia intellectui deerat lumen suum, amor in fruendo nequaquam poterat invenire gaudium suum [...]. Sed bona voluntas iam initium amoris est. Vehemens autem voluntas, vel quasi ad absentem, desiderium est; vel affecta circa praesentem amor est, cum amanti id quod amat in intellectu praesto est. Amor quippe Dei intellectus eius est: qui non nisi intellectus amatur, et utique tantum intelligitur quantum amatur, tantumque amatur quantum intelligitur*³⁵⁹.

3.6 Conclusione: l'orizzonte pratico e trinitario del *sensus illuminatis amoris*

L'analisi della gnoseologia guglielmiana ha condotto alla soglia della sua ontologia a cui mi dedicherò soffermandomi sull'*unitas spiritus*. Vorrei, prima di approcciare il tema, richiamare alcune considerazioni conclusive circa la *forma* della riflessione conoscitiva di Guglielmo. Tali considerazioni si incentrano su due nuclei fondamentali, ovvero l'orizzonte, allo stesso tempo, *pratico* e *trinitario* della speculazione guglielmiana.

³⁵⁸ Cfr. Guillelmi *Expositio super Cantica*, 85, op. cit., p. 66.

³⁵⁹ Ivi, 71, op. cit., pp. 58-59 (corsivo mio).

Con il termine *pratico* intendo quella dimensione del pensiero per cui esso è orientato alla *praxis*, all'azione, alla vita, all'esistenza. Un autorevole studioso come Hadot ha messo in evidenza il carattere "pratico" della riflessione delle scuole filosofiche nell'antichità e nei primi secoli della cristianità, e ha utilizzato la formula *esercizi spirituali*³⁶⁰, intesa come attività del pensiero e della volontà, per indicare lo stretto rapporto tra filosofia e vita. Il centro di questa connessione filosofia-vita è la nozione di *προσοχή* nel senso di cura e attenzione a sé, la quale si manifesta, in primo luogo, come coscienza morale che «cerca di realizzare in ogni istante una purificazione e una correzione dell'intenzione»³⁶¹. Ora tale rapporto vitale, secondo numerose interpretazioni, tra cui quella di Hadot³⁶², sembra affievolirsi nei secoli centrali del Medioevo; tuttavia, a ben vedere, la cura di sé volta ad una trasformazione e conversione del proprio stile di vita, rimane centrale negli scritti di ambiente monastico e nella filosofia medievale³⁶³, e Guglielmo, in questo senso, è tra i testimoni più profondi e vividi.

³⁶⁰ P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura di A. I. Davidson, trad. it. A. M. Marietti, Einaudi, Torino 2005, pp. 31 - 32: «ai loro occhi [degli appartenenti alle scuole filosofiche ellenistiche] la filosofia non consiste nell'insegnamento di una teoria astratta, e meno ancora in un'esegesi di testi, ma in un 'arte di vivere', in un atteggiamento concreto, in uno stile di vita determinato, che impegna tutta l'esistenza. L'atto filosofico non si situa solo nell'ordine della conoscenza, ma nell'ordine del "Sé" e dell'essere. È un progresso che ci fa essere più pienamente, che ci rende migliori. È una conversione che sconvolge la vita intera, che cambi l'essere di colui che la compie. Lo fa passare dallo stato di una vita in autentica, oscurata dall'incoscienza, rosa dalla cura, dalle preoccupazioni, allo stato di una vita autentica, dove l'uomo raggiunge la coscienza di sé, la visione esatta del mondo, la pace e la libertà interiori».

³⁶¹ Ivi, p. 74.

³⁶² Cfr. Ivi, pp. 69 - 86. L'autore analizza la ricezione cristiana della nozione filosofica di *esercizio spirituale*. Individua la fonte nella mediazione di Filone Alessandrino e come primi testimoni Giustino, Clemente d'Alessandria, Origene, e il monachesimo egiziano. Segnala, successivamente, i padri cappadoci, Atanasio, Evagrio Pontico, Doroteo di Gaza fino a Massimo il Confessore. A parte un breve accenno a Bernardo, non riporta nessun'altro, tacendo sul socratismo cristiano e sottolineando che l'accezione di filosofia come esercizio spirituale è espressa, nel cristianesimo e nel Medioevo, solo in un ambiente circoscritto. Anche i riferimenti biblici che questi autori cristiani fanno per rimandare alla cura di sé, sono ritenuti conseguenza di un'assimilazione della filosofia greca che sarebbe la vera e unica fonte. Mi permetto di sottolineare come tutta la rivelazione biblica sia un continuo rimando alla conversione, al vigilare, al porre attenzione a se stessi; sebbene questo invito non sia esplicitato in una teoria della pratica ascetica, può identificarsi in esso una delle forme più costanti con la quale Dio, nella Bibbia, parla all'uomo. Per questo motivo non parlerei di semplice "assimilazione" del contenuto greco da parte della tradizione biblica, ma di un incontro fecondo di sensibilità differenti e, per questo, complementari.

³⁶³ Per la filosofia come esercizio spirituale in Bonaventura segnalo i seguenti saggi: L. Mauro, *La filosofia nel Medioevo: ancilla theologiae o 'stile di vita'?* *Riflessioni in margine all'Itinerarium mentis in Deum di Bonaventura da Bagnoregio*, in *Anthropos e Iatria*, X, 3 (2006), pp. 36 - 41; Id., *Il significato filosofico del prologo dell'«Itinerarium mentis in Deum» di Bonaventura*, in *Sconfinamenti. Omaggio a Davide Bigalli*, a cura di A. Scarabelli, R. Catania Marrone e D. Balzano, Edizioni Bietti, Milano 2013, pp. 227 - 230; per un percorso storico della nozione di filosofia come cura di sé cfr. M. Zoppi, *La filosofia come cura di sé ed*

Paradigmatica, in questo senso, è la distinzione che egli compie, nel *De natura et dignitate amoris*, tra sapienza che fruisce, che come abbiamo visto è la conoscenza perfetta di Dio, sapienza malvagia, ovvero la malizia, e sapienza mondana, intermedia fra le due. L'intenzione e l'applicazione della sapienza mondana sono orientati al sapere, non con lo scopo di edificare, ma per soddisfare la curiosità o l'apparenza:

Sed inter has duas [la sapienza buona e quella malvagia] quaedam media est sapientia, quasi inter nigrum et album medio quodam colore coloratam. Quae sive superius, sive inferius, sic se habet ad utramque partem, ut proveniat et finis secundum intentionem et studium utentis. Sapientia ista est quam dicit Apostolus *huius mundi* [1Cor 2,6] et quam mediam locavit inter sapientiam Dei et sapientiam principum huius mundi. Haec circa utile et honestum tota versatur; et affectata quadam prudentia dispensatur. Haec pene tota est in scientia, videlicet ut sciat discernere prudenter, et diiudicare inter utile et inutile, inter honestum et inhonestum, *etiam si non sit vitae et moribus accomodatum*³⁶⁴.

La sapienza è mondana quando conosce senza *accommodare*, ovvero informare di sé e plasmare, la vita. Può accrescere se stessa ma non edifica l'uomo, poiché, in essa, la *ratio* non è illuminata dall'*amor*:

Scientia vero inflat, caritas aedificat [1 Cor 8, 1]. *Aut ergo in huiusmodi exquirendis elaborant, ut tantum sciant; quod tantummodo servit curiositati; aut ut videantur, sive sciantur scire; quod servit unitati. Et hoc eorum studium tantum potest proficere, et in alta se extollere, quantum potest ratio sine amore*³⁶⁵.

esercizio spirituale: *presenza, tematiche e prospettive nel Novecento*, in A. Bruzzone – P. Vignola (a cura di), *Margini della filosofia contemporanea*, Orthotes, Napoli – Salerno 2013, pp. 323 – 336. Per un'esauriente analisi della filosofia come modo di vivere in Abelardo e in altri autori del XII secolo come Giovanni di Salisbury cfr. L. Valente, *Philosophers and other Kind of Human Beings. According to Peter Abelard and John of Salisbury*, in J. Leth Fink, H. Hansen, A. M. Mora – Márquez (ed. by), *Logic and Language in the Middle-Ages. A Volume in Honour of Sten Ebbesen*, Brill, Leiden – Boston 2012, pp. 105 – 205; Id., *Il desiderio di filosofia nel pensiero filosofico e teologico di Pietro Abelardo*, in A. Palazzo (a cura di), *Il desiderio nel Medioevo*. Atti del convegno *Il desiderio nel pensiero medievale*, Trento 4-5 ottobre 2013, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2014, pp. 185-206.

³⁶⁴ Guillelmi *De natura et dignitate*, 40, op. cit., pp. 207-208 (corsivo mio).

³⁶⁵ *Ibidem*.

La *sapientia* autentica, invece, è il *sensus illuminatus amoris*, il quale determina quell'esperienza conoscitiva talmente informante da investire il piano ontologico; è la *conoscenza spirituale*, ovvero che avviene nello Spirito Santo, che unisce reciprocamente il Padre e il Figlio, in cui *essere è vedere, e vedere è essere la stessa sostanza divina*:

Cuius vita ipsa essentia est, ipsa natura et vita vivens ipse sibi est, quae est divinitas, aeternitas, magnitudo, bonitas et virtus in semetipsa existens et subsistens; [...] *certius tamen sensu humilis et illuminati amoris quam quolibet cogitatu rationis attingitur* [...] *In quo esse nostrum non moritur, intellectus non errat, amor non offendit. Qui semper quaeritur ut dulcius inveniatur; dulcissime invenitur ut diligentius quaeratur.* [...] Haec [quello che solo il cuore puro e umile può raggiungere] est enim *facies Dei, quam nemo potest videre et vivere* [Ex 33, 20] mundo [...]. *Et tamen ut dicamus, ut cogitemus, amore eius vel amore amoris eius provocamur et trahimur*³⁶⁶.

Ecco, dunque, che il carattere pratico della gnoseologia è intimamente legato, nella riflessione guglielmiana, alla sua forma trinitaria. Sia perché non può darsi vera conoscenza se non nella inabitazione reciproca del conoscente e del conosciuto, sia in quanto tale inabitazione ha come principio la vita della Trinità.

³⁶⁶ Guillelmi *Epistola ad fratres*, 294-299, op. cit., pp. 288-289 (corsivo mio).

Parte quarta: lineamenti dell'ontologia di Guglielmo di Saint-Thierry

Ipsa est summa substantia [...]. In quo esse nostrum non moritur, intellectus non errat, amor non offendit. Qui semper quaeritur ut dulcius inveniatur; dulcissime invenitur ut diligentius quaeratur (Epistola ad fratres de Monte Dei, 295)

4.1 L'*unitas spiritus* come riflessione ontologica

Lo squarcio aperto dalla riflessione gnoseologica guglielmiana secondo cui *videre est esse*, che, come abbiamo visto, trova la sua ispirazione nel passo evangelico di Mt 11, 27³⁶⁷, ha condotto la presente ricerca alla soglia del discorso ontologico che, ora, è da affrontare. Il presente ultimo capitolo vuole esaminare, dapprima, i testi guglielmiani che descrivono il vertice della vita spirituale, ovvero l'*unitas spiritus*. Il proposito è quello di darne una descrizione esauriente e analitica, al fine di indagarne il fondamento e le conseguenze, se ce ne sono, in ambito ontologico. La scommessa del progetto è che ve ne siano; si dovrà, pertanto, chiarire in quale senso sia opportuno parlare di *ontologia* a proposito di un autore monastico del XII secolo come Guglielmo. Va chiarito, tuttavia, fin da principio, che la presente ricerca vuole approfondire, non tanto gli aspetti della cosiddetta *divinizzazione* dell'uomo intrinseci all'*unitas spiritus*, ma quelli relativi alla visione guglielmiana della *realtà trinitaria* e, quindi, dell'*essere*. In altri termini, i testi in cui Guglielmo descrive l'unità di spirito saranno letti, studiati e commentati alla luce del loro fondamento trinitario, più che delle conseguenze per la vita dell'uomo. Non solo perché gli aspetti ontologici sono stati perlopiù ignorati dalle ricerche, pur ottime, sul tema; ma anche perché la dimensione trinitario-ontologica è il fondamento di tutto il discorso guglielmiano. Ignorarlo significa cogliere solo in parte le profonde occasioni che la sua speculazione offre al pensiero. Le stesse considerazioni, avanzate perlopiù nell'ambito delle ricerche teologiche, circa un ruolo precipuo dello Spirito Santo (che

³⁶⁷ «Tutto mi è stato dato dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare». Questa citazione costituisce, insieme al passo giovanneo Gv 17, 20-21, che vedremo in seguito, la fonte del legame trinitario tra gnoseologia e ontologia istituito da Guglielmo.

hanno portato a categorizzare il suo pensiero come *pneumatocentrico*³⁶⁸) o del Figlio incarnato, nella divinizzazione dell'uomo, non colgono, a mio avviso, la profonda istanza trinitaria, che è il vero fondamento sia della divinizzazione dell'uomo sia della meditazione guglielmiana sulla vita intra-trinitaria. Come abbiamo già sottolineato nei precedenti capitoli, infatti, lo Spirito Santo è il luogo dell'amore del Padre e del Figlio. La preoccupazione di Guglielmo, in questo senso, è tale da portarlo a scrivere i trattati che potremmo definire maggiormente speculativi³⁶⁹, ovvero gli scritti *de fide* (non solo lo *Speculum Fidei* e l'*Aenigma Fidei*, ma anche la *Disputatio adversus Abelardum*); la loro origine è, infatti, la consapevolezza della necessità di un pensare che sia *effettivamente* trinitario.

Da qui consegue che, per quanto riguarda la riflessione trinitaria, il piano immanente, o teo-logico, e il piano economico, o soteriologico, siano profondamente e intimamente legati per Guglielmo³⁷⁰. L'azione salvifica della Trinità che conduce alla divinizzazione dell'uomo, ha la sua *forma* (intesa come origine, principio e fine) nella vita della Trinità stessa; l'identità dello Spirito Santo come *voluntas* o amore di Padre e Figlio, è il presupposto del dono salvifico della *gratia*, che introduce l'uomo in quello stesso abbraccio o bacio. Solo un *pensiero radicalmente trinitario*, capace, quindi, di

³⁶⁸ Tale categoria è condivisibile nella misura in cui sottende, nel momento in cui è proposta, l'identità, per così dire, trinitaria dello Spirito Santo stesso, persona che è l'unità di Padre e Figlio. Mi sembra questa l'impostazione di F. Vermigli, *Soteriologie e cristologie a confronto. Pietro Abelardo e Guglielmo di Saint-Thierry*, Glossa, Milano 2018, pp. 309-315. Tuttavia, di fatto, tale categorizzazione ha significato, nella storia degli studi su Guglielmo, una certa marginalizzazione dell'approfondimento del suo fondamento: una lettura e una riflessione profondamente trinitarie del mistero di Dio.

³⁶⁹ Nella misura in cui è possibile esprimersi così per indicare una riflessione come quella guglielmiana, la quale unisce, profondamente, piano pratico, teoretico e spirituale.

³⁷⁰ In questo senso non mi trovo d'accordo con quanto affermato dal pur esauriente e utile Vermigli, *Soteriologie e cristologie a confronto*, op. cit., pp. 297, laddove lo studioso nota come «il “titolo pneumatologico” di “volontà del Padre e del Figlio” afferisce allo Spirito in una contestualizzazione economica, non tanto in un ambito teo-logico; come espressione personale, cioè, della disposizione salvifica del Dio Uno in favore dell'uomo. Il primo passo di questa nostra analisi lessicale ci ha condotti dunque alla verifica di un termine che identifica bensì lo Spirito Santo, ma di fatto nel suo rapporto ad extra, non in sé». Va detto, con ciò, che poche righe più tardi lo studioso ricalibra, grazie ai testi guglielmiani, tale interpretazione, ammettendo, approfonditamente, che «le considerazioni sull'economia e sull'immanenza si intrecciano in un modo tale che Guglielmo non può parlare dello Spirito in sé senza parlare dello Spirito *quoad nos*». Ivi, p. 298. Condivido, inoltre, l'esito a cui la ricerca perviene: il profondo desiderio di unità, dell'uomo con Dio e in Dio, di Guglielmo.

cogliere l'*inabitazione reciproca* come *unità di distinti*, può rendere ragione di un'identità, quella divina, che è donandosi e, nel dono, è interamente, sebbene diversamente, se stessa. Da qui la preoccupazione guglielmiana di sottolineare come, da un lato, lo Spirito Santo, per natura, sia *persona che si dona*, e, per grazia, *persona donata* e, dall'altro, che si tratta, nelle due condizioni, della medesima persona.

Come già anticipato nel corso dello studio, l'*unitas spiritus* tra l'uomo e Dio è il vertice della vita spirituale e, dunque, degli scritti guglielmiani, in quanto esito della sua profonda riflessione trinitaria. La nostra analisi muove, dunque, dai testi di Guglielmo sul tema, iniziando dalle opere giovanili (*De contemplando Deo* e il *De natura et dignitate amoris*) e valutandone gli sviluppi in quella produzione che, unanimemente, è considerata più matura (*Meditationes Devotissimae, Expositio super Epistolam ad Romanos, De natura corporis et animae, Speculum Fidei, Aenigma Fidei, Epistola ad fratres de Monte Dei, Expositio super Cantica canticorum*)³⁷¹.

4.2 Relazioni trinitarie e *unitas spiritus*. I testi fondamentali

a. Il *De contemplando Deo*

Il primo testo guglielmiano in cui compare l'espressione *unitas spiritus* è tratto dal *De contemplando Deo*, al paragrafo 10³⁷². Il brano è interessante perché, in esso, troviamo esplicitamente citata, una delle fonti scritturistiche da cui Guglielmo trae l'espressione, ovvero Gv 17, 20-21³⁷³. Il contesto del brano è dato dalla riflessione guglielmiana sul destino delle anime salvate, le quali, una volta beate, desidereranno amare sempre di più

³⁷¹ Per la datazione delle opere di Guglielmo rimando a Verdeyen, *Introduction générale*, in Guillelmi *Expositio super Epistolam*, op. cit.

³⁷² Mi rifaccio all'edizione critica più recente del testo, ovvero quella in CCCM 88, pp. 153-173.

³⁷³ «Non prego solo per questi, ma anche per quelli che per la loro parola crederanno in me; perché tutti siano una sola cosa. *Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato*» (corsivo mio). Dal paragrafo 10 al 15 del *De contemplando*, il passo giovanneo viene citato tre volte.

Dio ma, allo stesso tempo, lo ameranno alla perfezione. Questa coincidenza tra *desiderio di amare oltre e perfezione dell'amore* non è una contraddizione, spiega Guglielmo, poiché in Cielo si amerà l'amore stesso. Se è Dio, ovvero l'amore, l'oggetto del nostro amore, desiderio di amare e perfezione, non sono in contraddizione, poiché, per così dire, l'oggetto della ricerca e il metodo della ricerca sono la medesima realtà, ovvero l'amore. Da qui il riferimento sulla condizione di beatitudine di chi vive questo stato:

Et, o felicem et felicissimam animam, *quae Deo sic a Deo meretur affici, ut per unitatem spiritus, in Deo solum amet Deum, non suum aliquid privatum, nec nisi in Deo amet seipsum, et Deus in ipso amet vel approbet quod amare vel approbare debet Deus, id est, seipsum; immo quod solum debet amari, et a Creatore Deo, et a creatura Dei. Amoris enim vel nomen, vel affectus, nulli competit vel debetur, nisi tibi soli, o vere Amor, et amande Domine. Et haec est in nobis voluntas Filii tui, haec pro nobis oratio eius ad te Patrem suum: Volo ut, sicut ego et tu unum sumus, ita et in nobis ipsi unum sint* [Gv 17, 21]³⁷⁴.

In tale brano Guglielmo sottolinea come lo stato di beatitudine sia caratterizzato dall'amore per Dio totalmente disinteressato; Dio, infatti, viene amato, attraverso e grazie all'*unità di spirito* verso cui l'anima è stata *affetta* da Dio, per se stesso. Di più, è Dio che, nell'anima umana, ama se stesso in se stesso, allorché l'amore giunge alla sua perfezione. Abbiamo, pertanto, abbozzato il nucleo della dottrina guglielmiana dell'*unitas spiritus*: questo stato è la perfezione della dinamica amorosa e, quindi, della felicità umana; in tale perfezione, che si consuma nella beatitudine celeste, l'anima è realmente unita a Dio, al punto che in essa e per essa Dio ama se stesso. Tale amore ha le sue radici nella stessa vita trinitaria, dato che, come spiega Guglielmo sulla scia di Gv 17, 21, è il Figlio a chiedere al Padre che l'amore con cui gli uomini si amano e amano

³⁷⁴ Guillelmi *De contemplando Deo*, 10, op. cit., pp. 159-160 (corsivo mio).

Dio, sia lo stesso legame d'unità che intercorre tra le persone divine, ovvero lo Spirito Santo.

Proprio tale fondamento trinitario dell'*unitas spiritus* è esplicitato poco dopo, al paragrafo 14; in tale passo, Guglielmo, dopo aver riflettuto sul ruolo del Figlio nel cammino dell'uomo verso la salvezza, che consiste nel manifestare la forma esatta della fede, si sofferma su quello dello Spirito Santo, il quale, essendo l'amore che lega il Padre e il Figlio, permette a noi di amare Dio-Trinità in modo che sia Dio stesso ad amarsi in noi, senza che questo implichi un'affezione nella divinità. In altri termini, Guglielmo vuole rendere conto di come Dio possa essere, non solo la fonte, ma anche la regola o la forma del nostro amore, senza che questo implichi una modificazione o una mancanza in Lui. Per Guglielmo solo pensando trinitariamente l'amore, ovvero come *inabitazione reciproca e pericoretica* di tre che sono, allo stesso tempo, distinti e uniti, tramite una persona (lo Spirito Santo) che è da loro distinta e la loro unione, possiamo concepire in che modo Dio si ama in noi:

Quomodo ergo nos amas, si non amore non amas? Sed amor tuus bonitas tua est, summe bone et summum bonum, Spiritus Sanctus a Patre procedens et Filio [...]. Sic enim ipse Spiritus Sanctus tuus, qui amor dicitur Patris et Filii, et unitas, et voluntas, per gratiam suam in nobis inhabitans, et Dei in nos caritatem commendans, et ipsam ipsum nobis concilians, Deo nos unit per inspiratam nobis bona voluntatem, cuius bonae voluntatis vehementia amor in nobis dicitur, quo amamus quod amare debemus, te scilicet. [...] Amas ergo te, o amabilis Domine, in teipso, cum a Patre procedit et Filio Spiritus sanctus, amor Patris ad Filium, et Filii ad Patrem; *et tantus est amor ut sit unitas; tanta unitas ut sit omousion, id est eadem Patris et Filii substantia*. Amas et teipsum in nobis, mittendo Spiritum Filii tui in corda nostra, a dulcedine amoris, a vehementia inspirate a te nobis bonae voluntatis clamantem: *Abba, Pater* [Gal 4, 6]³⁷⁵.

³⁷⁵ Ivi, 14, op. cit., pp. 162-163 (corsivo mio).

Pertanto, le riflessioni sull'amore dell'uomo per Dio e sulla conseguente salvezza, diventano occasione, per Guglielmo, di sondare il mistero trinitario e la sua profonda realtà. Quello che viene qui sottolineato, è la *natura intimamente relazionale* o, meglio, *personale*, della Trinità, impersonata dallo Spirito Santo, il quale è definito *homo-ousion*, la stessa sostanza, ovvero l'amore, il legame, l'*unitas* di Padre e Figlio. Seguire le profondità di tale intuizione, significa, anche, non soffermarsi eccessivamente sulla distinzione di ruoli tra le diverse persone divine, in particolare dello Spirito Santo; se è vero che quest'ultimo viene esplicitamente chiamato da Guglielmo la persona, in qualche misura, deputata alla divinizzazione dell'uomo, è altrettanto vero che la sua identità consiste nella relazione tra Padre e Figlio; dunque, tutto quello che compie nell'uomo, lo può fare in quanto unità di Padre e Figlio³⁷⁶.

Poco oltre, Guglielmo chiarifica definitivamente come lo Spirito Santo, grazie al quale noi amiamo Dio, sia lo stesso Spirito Santo unità di Padre e Figlio; tale precisazione conduce l'autore a legare la dimensione gnoseologica, per cui solo il Padre conosce il Figlio così come solo il Figlio conosce il Padre, a quella ontologica, attraverso cui l'unità in Dio è l'unità tra Dio e l'uomo, essendo uno lo Spirito che unisce. In questo caso oltre a Mt 11, 27, la fonte biblica usata da Guglielmo è il passo paolino 1Cor 6, 17³⁷⁷:

Sed cum te amamus, afficitur quidem spiritus noster Spiritui tuo sancto, per quem habitantem in nobis caritatem Dei habemus diffusam in cordis nostris. Cumque amor tuus, amor Patris ad Filium, amor Filii ad Patrem, Spiritus sanctus habitans in nobis ad te est quod est, id est amor, omnem captivitatem Sion, id est animae nostrae omnes affectiones in se convertens et sanctificans, amamus te vel amas tu te in nobis, nos affectu, tu effectu. *Unum nos in te efficiens per unitatem tuam, id est*

³⁷⁶ Per questo non colgono nel segno tutte le interpretazioni che parlano di *pneumacentrismo guglielmiano*. Sarebbe meglio parlare di un *pensiero radicalmente trinitario*. Si può, tra l'altro, notare una certa ascendenza agostiniana di tale impostazione. Cfr., ad esempio, *De Trinitate*, XV, 17, 29: «Si ergo proprie aliquid horum trium caritas nuncupanda est, quid aptius quam ut hoc sit Spiritus Sanctus? Ut scilicet in illa simplici summaque natura, non sit aliud substantia et aliud caritas; sed substantia ipsa sit caritas, et caritas ipsa sit substantia, sive in Patre, sive in Filio, sive in Spiritu Sancto, et tamen proprie Spiritus Sanctus caritas nuncupetur».

³⁷⁷ «Ma chi si unisce al Signore forma con lui un solo spirito».

*Spiritum sanctum tuum, quem dedisti nobis, ut, sicut non est aliud Patri nosse Filium nisi hoc esse quod est Filius, nichil aliud Filio nosse Patrem nisi hoc esse quod est Pater, [...] et sicut Spiritui sancto nichil est aliud nosse vel comprehendere Patrem et Filium quam hoc esse quod est Pater et Filius, ita nobis, [...] amantibus Deum nichil sit aliud amare et timere Deum et mandata eius observare, quam esse, et unum spiritum cum Deo esse*³⁷⁸.

La forza con cui Guglielmo sottolinea l'unità d'essere tra Dio e l'uomo nell'*unitas spiritus*, non deve sfuggire all'osservatore attento. Essa è delineata, come visto, già in questo scritto giovanile, e sarà affermata nuovamente nei molti passi delle opere successive, che analizzeremo tra poco. In questo senso, si osserva una notevole differenza, tra Bernardo e Guglielmo, nel pensare l'unione mistica tra l'anima e Dio. Il primo distingue chiaramente tra l'unità fra il Padre e il Figlio nella Trinità, e quella che si produce tra l'uomo e Dio nell'*excessus mentis*. Nel *Sermo LXXI* sul *Cantico dei Cantici* Bernardo tematizza nel seguente modo la differenza: mentre l'unità della Trinità è di sostanza (*consubstantiale*), dato che il Padre è nel Figlio e il Figlio è nel Padre da sempre, ed essi non sono mai separati, l'unità tra l'uomo e Dio, invece, avviene per mezzo della carità, dono della *gratia*, e si esplicita attraverso l'accordo di volontà (*consentibile*). Egli, inoltre, aggiunge che il Padre e il Figlio non possono essere detti *uno solo*, perché sono due persone distinte; vanno indicati come *una cosa sola*, in quanto hanno la stessa sostanza. Per quanto riguarda l'uomo e Dio, invece, essi possono diventare *uno solo* attraverso l'unione della volontà, ovvero l'amore; ma non possono essere *una cosa sola*, perché non hanno la stessa sostanza. In Guglielmo il discorso è diverso e potremmo dire che è, per così dire, ancora più mistico; già nel *De contemplando Deo*, infatti, egli mette in evidenza, usando lo stesso vocabolario bernardiano, come l'*unitas spiritus* che si

³⁷⁸ Guillelmi *De contemplando*, 17, op. cit., p. 165 (corsivo mio).

realizza tra uomo e Dio si ponga sul piano dell'*esse*. Mi sembra, inoltre, che l'unione mistica delineata da Bernardo, tenda a ridurre al minimo l'elemento personale umano, anche se, certo, non lo elimina. Basti pensare alle metafore con cui, nel *De diligendo Deo*, il monaco di Clairvaux esprime l'unione mistica: una piccola goccia d'acqua che si scioglie dentro una grande quantità di vino; o un ferro che, reso incandescente, perde la sua forma; o ancora, l'aria che, percorsa dalla luce del sole, sembra essa stessa luce³⁷⁹. Guglielmo che, come visto, è più radicale nell'affermare la somiglianza fra l'unità nella Trinità immanente con quella tra uomo e Dio, rimarca con più convinzione il non annullamento dell'uomo in Dio, non riportando alcuna delle immagini dell'amico cistercense. È significativo, in questo senso, che Guglielmo, per descrivere l'unione mistica, parli, al contrario di Bernardo e di Riccardo di san Vittore, raramente di *excessus mentis*, e mai di *alienatio mentis*, espressioni che calcano maggiormente l'annichilimento umano, ma di *unitas spiritus*. In altre parole, l'esigenza trinitaria di una unità che preservi la distinzione è più forte in Guglielmo che in Bernardo; da qui il fatto che il primo sia, per così dire, più radicale nel concepire come analoghe l'*unitas spiritus* della *taxis intradivina* e quella della relazione uomo-Dio.

b. Il *De natura et dignitate amoris*

Per quanto riguarda la seconda opera giovanile, il *De natura et dignitate amoris*, i testi sull'*unitas spiritus* sono pressoché assenti; questo perché, come già sappiamo, l'intento dell'opera è quello di spiegare e mostrare la dinamica dell'amore, delineata secondo la progressione, già vista, *voluntas, amor, caritas, sapientia*. Il punto di vista, pertanto, da cui Guglielmo osserva l'unità di spirito, è quello della progressione

³⁷⁹ Cfr. Bernardus, *De diligendo deo*, X, 28.

dell'amore umano, e non tanto quello ontologico-trinitario. Tuttavia, in quest'opera c'è un brano da esaminare con attenzione, dato che, analizzandolo, diversi studiosi si sono espressi per una certa modificazione della dottrina guglielmiana sull'*unitas spiritus*, la quale, nel *De natura et dignitate*, sarebbe ancora in una fase embrionale. Vediamo perché e in che senso, invece, per il presente studio tale interpretazione contraddice quanto visto nel *De contemplando*.

Il brano è tratto dal paragrafo 12 dell'opera, laddove Guglielmo sta descrivendo il terzo grado della progressione dell'amore, ovvero la *caritas* o *amor illuminatus*:

Amor quippe illuminatus caritas est; amor a Deo, in Deo, ad Deum, caritas est. Caritas autem Deus est: *Deus*, inquit, *caritas est* [1Gv 4, 16]. Brevis laus, sed concludens omnia. Quicquid de Deo dici potest, potest dici et de caritate; sic tamen ut considerata secundum naturas doni et dantis, *in dante nomen sit substantiae, in dato qualitatis*; sed per *emphasim* donum etiam caritatis Deus dicatur, in eo quod super omnes virtutes virtus caritatis Deo cohaeret et assimilatur³⁸⁰.

Il brano sviluppa una riflessione circa la natura della carità, che porta Guglielmo ad affermare, secondo uno schema che si ripete spesso nelle sue opere, che la carità con cui l'uomo ama, è Dio stesso. Tuttavia, qui viene proposta una leggera sfumatura di significato tra la *carità che dona* e la *carità donata*. La prima sarebbe predicabile secondo la *sostanza* di Dio, la seconda, invece, attraverso la categoria di *qualità*. Questa cautela, evidentemente usata da Guglielmo per non appiattare, per così dire, la trascendenza di Dio nell'immanenza dell'uomo, ha portato diversi studiosi ad individuare una evoluzione della dottrina guglielmiana; nel *De natura et dignitate amoris* Guglielmo avrebbe usato una maggior cautela che, nello sviluppo del pensiero, culminante nell'*Epistola Aurea*,

³⁸⁰ Guillelmi *De natura et dignitate*, 12, op. cit., pp. 186-187 (corsivo mio).

verrebbe meno. Ora, tale interpretazione ignora che, già nel *De contemplando Deo*, Guglielmo avanza l'identificazione tra la carità intra-trinitaria e la carità che unisce l'uomo a Dio. Dunque, non vi è alcuna evoluzione in questo senso. La precisazione che qui Guglielmo introduce è dovuta al piano su cui si svolge la riflessione. Nel *De natura et dignitate amoris*, tale piano è rappresentato dalla progressione dell'amore, e, quindi, dal punto di vista del cammino dell'uomo, non da quello intra-trinitario o ontologico. Se è così, allora possiamo distinguere due modi di predicare la natura della carità: quello sostanziale e quello qualitativo. Tuttavia, tali distinzioni, in Dio, perdono qualunque significato. Infatti, come già segnalato, Guglielmo precisa, in diverse opere, come i *predicamenta* non tocchino l'essere di Dio, il quale, in quanto tale, è *impredicabile*, oltre ogni categoria, in quanto sommamente semplice³⁸¹.

c. *Meditatio VI*

Un brano della *Meditatio VI* è particolarmente significativo per comprendere la portata ontologica dell'*unitas spiritus*. Guglielmo, in questo testo, tratta, alla luce delle parole di Gesù riportate nel capitolo 14 del Vangelo di Giovanni, dell'*inabitazione reciproca* del Padre e del Figlio nello Spirito Santo e lega, indissolubilmente, la vita trinitaria con l'unione mistica:

Ad te tendentibus, post te anhelantibus responde, obsecro: *Rabbi, ubi habitas?* [Gv 1, 38] Cito respondes, et dicis: *Ego in Patre, et Pater in me* [Gv 14, 10-11]. Et alibi: *In illo die vos cognoscetis quia ego sum in*

³⁸¹Nell'*Aengima Fidei*, ad esempio, Guglielmo definisce la semplicità, con riferimento a Dio, come la *capacità di essere impredicabile*, ovvero di non aver né sostanza né accidenti: «Secundum hoc summa illa natura vere simplex est, eo quod non aliud est in ea qualitas vel quantitas, aliud substantia; nec aliena participatione est id quod est, sive potens, sive sapiens, sive beata». Cfr. Guillelmi *Aengima Fidei*, 50, op. cit., p. 160. I riferimenti ai *praedicamenta* sono presenti anche nel *De natura corporis*, infatti è sul loro piano che si distingue la semplicità di Dio da quella dell'anima umana: il primo sfugge ad ogni tipo di categoria, la seconda può essere predicata secondo alcune di esse, per esempio secondo la qualità, dato che è soggetta ai mutamenti degli affetti (*subiacet affectuum mutabilitati*). Cfr. Guillelmi *De natura corporis*, 95, op. cit., p. 136.

Patre meo, et vos in me et ego in vobis [Gv 14,20]. Item: *Ego in eis et tu in me, ut sint consummati in unum* [Gv 17, 23]. *Locus ergo tuus Pater est, et tu Patris, et non solum, sed etiam nos locus tuus sumus, et tu noster*. Cum ergo, o Domine Iesu, tu es in Patre, et Pater in te, o summa et indivisa Trinitas, tu tibi locus es, utique tu tibi locus es, tu tibi caelum es, sicut non habens ex quo, sic non indigens in quo subsistas, nisi ex teipso in teipso. Cum autem nos inhabitas, caelum tuum sumus utique, sed non quo sustentaris, ut inhabites, sed quod sustentas ut inhabitetur, tu quoque caelum nobis existens ad quem ascendamus et inhabitemus. Nostra ergo, ut video, in te, vel tua in nobis habitatio nobis caelum est; caelum vero caeli tua aeternitas tibi, qua es quod es in teipso, Pater in Filio, Filius in Patre, *et unitas qua Pater et Filius unum estis, id est Spiritus sanctus*, non quasi aliunde veniens et medium se faciens, *sed coessendo in hoc ipsum existens*. [...] Similitudinem autem Dei ipsam conferet nobis visio eius, qua Deum videbimus, non quod est, sed sicut est, et ipsa similitudo qua similes ei erimus. Nam *videre Patri Filium, hoc est esse quod Filius*, et e contrario. *Nobis autem videre Deum, hoc est similes esse Deo*³⁸².

L'importanza del brano si dispiega sia in ordine alla riflessione ontologica sulla Trinità, sia per il collegamento istituito tra unità intratrinitaria e unione mistica. Nel brano Guglielmo muove dalla meditazione sul luogo di Dio; rifacendosi a Gv 17, 23 e, dunque, pensando l'*inabitazione reciproca* (*Locus ergo tuus Pater est, et tu Patris, tu tibi locus es*), sottolinea, non solo il legame intratrinitario tra gnoseologia e ontologia per cui *vedere è essere ed essere è vedere* (*videre Patri Filium, hoc est esse quod Filius, et e contrario*), ma anche che la natura dell'unità tra le persone divine è tale da investire il piano dell'essere; un essere che, pertanto, va concepito, per così dire, come intrinsecamente *co-*

³⁸² Guillelmi *Meditatio VI*, 10-11.13, op. cit., pp. 35-37 (corsivo mio). Il tema del *luogo di Dio* ritorna nella bellissima *Oratio domni Willelmi*, attribuibile con certezza a Guglielmo proprio per la consonanza con la *Meditatio VI*: «O Veritas, responde, obsecro. *Rabbi, ubi habitas? Veni, inquis, et vide. Non credis quia ego in Patre, et Pater in me est?* [Gv 1, 38-39 e Gv 14, 10] Gratias tibi, Domine, non nichil proficimus: locum tuum invenimus. Locus tuus Pater tuus; locus quoque Patris tu es. Ab hoc ergo loco localis es. Sed ista tua localitas longe altior et secretior, quam aliqua illocalitas. *Ista localitas unitas est Patris et Filiis, consubstantialitas Trinitatis*». *Oratio domni Willelmi* in CCCM 88, op. cit., p. 170 (corsivo mio).

essente (unitas qua Pater et Filium unum estis [...] co-essendo in hoc ipsum existens), ovvero costituito da una dinamica di condivisione, la quale è, essa stessa, una ipostasi. Questo *cum* dell'*esse* è lo Spirito Santo, *unitas* di Padre e Figlio, il quale non va concepito come una realtà che si aggiunga dall'esterno, tra Padre e Figlio, quasi trovandosi in mezzo, ma è da pensare come procedente dall'*inabitazione reciproca* del Padre e del Figlio, dal loro *esse-in*, e, pertanto, come capace di coinvolgere l'uomo in tale dinamica, esaudendo, così, la preghiera del Figlio al Padre.

d. Il *De natura corporis et animae*

Il *De natura corporis et animae*, come sappiamo, non è di facile datazione. La collocazione più probabile, proposta da Wilmart³⁸³ e accettata da Lemoine³⁸⁴, McGinn³⁸⁵, Siclari³⁸⁶ e Verdeyen³⁸⁷, è quella che la situa nel periodo di Signy, ovvero tra il 1138 e il 1145³⁸⁸. Per questo, più che sottolineare una non molto fondata evoluzione del pensiero guglielmiano, mi concentro sul tema dell'*unitas spiritus*, richiamato nell'opera, per mostrare a quale destino sia chiamato l'uomo. La prospettiva, dunque, più che ontologica, è antropologica. Tuttavia, come sappiamo, non è utile distinguere le due dimensioni in un pensiero come quello di Guglielmo.

³⁸³ Cfr. A. Wilmart, *La série et la date des ouvrages de Guillaume de Saint-Thierry*, in «Revue Mabillon» 14 (1924), pp. 157-167.

³⁸⁴ M. Lemoine, *Introduction*, in Guillelmus de Sancto Theodorico, *De natura corporis*, op. cit., p. 6.

³⁸⁵ B. McGinn, *Introduction*, in Id. (ed. by), *Three Treatises on Man. A Cistercian Anthropology*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1971, p. 28.

³⁸⁶ A. Siclari, *Introduzione*, in Guglielmo di San Teodorico, *La natura del corpo e dell'anima*, op. cit., p. 29.

³⁸⁷ P. Verdeyen, *Introduction*, in Guglielmi *De natura corporis*, op. cit., p. 95.

³⁸⁸ Tuttavia, occorre segnalare che l'autorevole Déchanet non si è espresso favorevolmente su tale datazione. Dapprima ha accolto la datazione proposta da Wilmart, successivamente lo ha collocato intorno al 1125, dopo le opere giovanili, ma prima del periodo di Signy, fondandosi sul fatto che il più antico manoscritto dell'opera, quello proveniente da Signy ed oggi conservato nella Biblioteca municipale di Charleville, attribuisce il trattato a Guglielmo, abate di Saint-Thierry (Cfr. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry. Aux sources*, op. cit., p. 66, nota 8). La presente ricerca concorda con le posizioni della maggior parte degli studiosi; sia perché i temi dell'opera sono significativamente corrispondenti con quelli degli scritti della maturità, sia perché il titolo di *abate di Saint-Thierry* può essere spiegabile come un omaggio alla figura e alla carica precedentemente assunta.

Egli, dapprima, si riferisce all'unità molteplice della Trinità per celebrare la dignità dell'anima, creata ad immagine di quella: come il Padre, il Figlio e la loro *caritas*, sono una cosa sola, così le facoltà umane (*mens, cogitatio e amor*) formano un'anima sola³⁸⁹. Anche in questo caso, il riferimento evangelico, che fa da sfondo alla riflessione, è tratto da Giovanni, in particolare all'affermazione di Gesù secondo la quale lui e il Padre sono una cosa sola³⁹⁰. Quando l'anima si rende conto di tale dignità, si allontana dalle realtà inferiori e comincia a gioire, non tanto della bellezza propria, ma di quella della sua *forma formatrice*. Tendendo, così, a questa, l'anima ne assume la forma e si unisce con essa. È in questo contesto che Guglielmo inserisce il riferimento all'*unitas spiritus* la quale è operata dallo Spirito Santo, in quanto *voluntas* di Padre e Figlio, che, così, compie la preghiera di Cristo testimoniata in Gv 17, 20-21:

Voluntas enim Patris et Filii Spiritus sanctus incogitabili gratia, ineffabili gaudio, secretissima inspiratione, manifestissima operatione voluntatem eius sibi conformans, amorem eius omnipotentia spirituali sibi uniens, in tantum cum ea unum efficitur ut [...] interpellante ea gemitibus inenarrabilis [Rm 8, 26], ipse potius interpellare dicatur. Et haec oratio Filii ad Patrem. Volo, id est, voluntatis meae virtute, qui Spiritus sanctus est, efficio ut sicut ego et tu unum sumus in substantia, sic et ipsi in nobis unum sint [Gv 17, 20-21] ex gratia. Unum amore, unum beatitudine, unum immortalitate et incorruptione, unum etiam quodam modo ipsa divinitate³⁹¹.

Dal brano si può osservare, nuovamente, il fondamento trinitario che costantemente caratterizza la visione mistica di Guglielmo. Egli, infatti, precisa non solo che è lo Spirito Santo il primo attore, per così dire, della divinizzazione dell'uomo, ma anche che Egli è

³⁸⁹ Cfr. Guillelmi *De natura corporis*, 102, op. cit., p. 139.

³⁹⁰ Cfr. Gv 10, 30. Da sottolineare che il passo guglielmiano riprende pressoché interamente il *De statu animae* di Claudiano Mamerto, il quale è l'artefice della lettura trinitaria dell'affermazione evangelica circa l'unità di Padre e Figlio. Cfr. Claudianus Mamertus, *De statu animae*, 1, 26.

³⁹¹ Guillelmi *De natura corporis*, 107, op. cit., p. 141 (corsivo mio).

la volontà del Padre e del Figlio, e, in quanto tale, capace di attuare la preghiera di Cristo al Padre; potremmo dire che lo Spirito Santo è il *desiderio effettivo* (nel senso di operante, efficace, reso nel testo da *efficitur*) che lega la Trinità e che consiste nella volontà di *farsi-uno con l'altro da sé*, l'uomo; quest'ultimo, grazie all'apertura intrinseca che caratterizza la volontà trinitaria, può diventare pienamente *l'altro di Dio*, ovvero colui che, seppur *quodam modo*, ne condivide la divinità. Questo, sottolinea successivamente Guglielmo³⁹², è l'*anabathmos* (l'ascensione, la salita) definitivo dell'anima a Dio.

e. L'*Expositio super Epistolam ad Romanos*

La stessa preoccupazione che insiste, allo stesso tempo, sulla dimensione trinitaria dell'*unitas* e l'apertura reciprocante, ovvero che coinvolge il *tertium*, che intrinsecamente la caratterizza, è rinvenibile nell'*Expositio super Epistolam ad Romanos*, databile entro il 1137. Il primo riferimento utile si trova all'inizio dell'opera, laddove Guglielmo commenta Rm 1, 20, in cui Paolo afferma che *dalla creazione del mondo in poi, le sue [di Dio] perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità*. Per spiegare quale sia tale *divinitas*, mostrata fin dalla creazione del mondo, Guglielmo afferma

Divinitas vero est Spiritus sanctus, divinitas Patris et Filii; qui sicut intelligitur caritas eorum, et bonitas eorum, sic etiam divinitas est communis amborum, *et est commune prorsus amborum, quicquid commune est eorum*³⁹³.

³⁹² Ivi, 115, p. 144.

³⁹³ Guillelmi *Expositio super Epistolam*, I, 1, 19, op. cit., p. 22 (corsivo mio).

Lo Spirito Santo costituisce, potremmo dire, lo spazio comunitario in cui sono il Padre e il Figlio, ovvero tutto ciò che è a loro comune (*quicquid commune est eorum*), le fibre intime del loro essere, la loro carità, bontà e divinità. Lo Spirito Santo è descritto come la *relazione in atto* del Padre e del Figlio.

Ma c'è, in questo senso, un passo ancora più intenso ed espressivo. Nel libro terzo dell'opera, il versetto Rm 5, 5³⁹⁴, offre a Guglielmo lo spunto per una riflessione trinitaria molto eloquente che, muovendo dalla riflessione sull'identità profonda dello Spirito Santo, introduce lo sguardo nella luce intima dell'*essere relazionale* dispiegato dalla rivelazione trinitaria; allo stesso tempo, questa profonda meditazione è inscindibilmente legata, per mezzo del solito rimando evangelico di Gv 17, 20-21, all'indagine mistica sull'*unitas spiritus*. Per questo motivo, cito il brano nella sua interezza:

Qui veniens in nos donante te [Spiritus sanctus], docet nos omnem veritatem, insinuans nobis in te, o Pater, summae divinitatis auctorem; in te, o Fili, aeternam aeternae consubstantialitatis nativitatem; in te, o sancte Spiritus, Patris Filiique sanctam communitatem, in tribus sanctae consubstantialitatis unam et simplicem aequalitatem. Et quae est haec gloria, Domine, filiorum tuorum; quae peregrinationis eorum spes; quod exsili, quantumvis protracti, solatium, cum, quod commune vobis est, sancte Pater, sancte Fili, per hoc nos vultis habere communionem inter nos vobiscum, *cum per illud donum nos colligitis in unum, quod ambo habetis unum?* [...] Ipsa est oratio tua, Domine; quam habuisti pro nobis ad Patrem: *Volo ut, sicut ego et tu unum sumus, ita et ipsi in nobis unum sint* [Gv 17, 20-21]. Vis enim hoc, et vehementer vis ut per Spiritum tuum, amorem tuum, *ames nos in te, et ames te de nobis et in nobis*. Non enim est nobis a nobis tam pretiosa haec substantia qua te diligimus, sed a Spiritu sancto tuo, quem das nobis. Da ergo eum nobis, et in nobis habitans, o Deus, ama te de nobis, movendo nos et accendendo ad amorem tuum, et illuminando et excitando³⁹⁵.

³⁹⁴ «La speranza poi non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato».

³⁹⁵ Ivi, III, 5, 5, op. cit., pp. 63-64 (corsivo mio).

Per essere fedeli, fino in fondo, alla profonda intuizione di Guglielmo, potremmo dire, adottando un linguaggio non guglielmiano, che l'*ontologia trinitaria*, ovvero quella visione pericoretica dell'essere, cui continuamente fa riferimento, è intimamente legata al *desiderio mistico*, di unione con Dio, che pervade la sua opera. Tale legame è rinsaldato dallo stesso Spirito, *gloria di Dio*, sua *claritas*, in quanto ciò che è comune, ciò che costituisce il *cum* dell'*esse*, del Padre e del Figlio; e *gloria dei figli di Dio*, in quanto li introduce nell'amore trinitario. Dio apre, così, la sua gloria, ciò per cui Egli è uno essendo molteplice, ovvero la sua comunione (*quod ambo habetis unum*), all'umanità, al suo altro, perché, donando il suo Spirito, dona tutto se stesso. Questa verità conduce la riflessione guglielmiana a leggere filosoficamente l'*inabitazione reciproca* e le sue conseguenze; usando un linguaggio non guglielmiano, potremmo dire che, tra queste, vi è il rapporto parti/totalità o molteplicità/unità, caratterizzato, in Dio, il sommo essere che è sommamente semplice, dalla stessa quantità d'essere; oppure quello tra relazione di comunione (*tantum cum illo*) e relazione di origine (*quantus ex illo*), anch'esso percorso dalla medesima dinamica ontologica; o ancora il fatto che, nella Trinità, la costituzione dell'alterità, non implica dispersione d'essere:

Trinitas enim Deus unius eiusdemque naturae atque substantiae, non minor in singulis, quam in omnibus. Nec maior in omnibus, quam in singulis; sed tanta in solo Patre, vel in solo Filio, quanta in Pater simul et in Filio, et tanta in solo Spiritu sancto. Neque enim Pater, ut habeat Filium de seipso, minuit seipsum; *sed ita genuit de se alterum se, ut totus maneret in se, et esset in Filio tantus, quantus in se*. Similiter Spiritus sanctus, integer de integro, non praecedit unde procedit; *sed tantus cum illo, quantus ex illo*; nec minuit eum procedendo, nec auget haerendo. Et haec omnia nec confuse unum sunt, nec distincte tria sunt: *sed cum sint tria, unum sunt; cum sint unum, tria sunt*³⁹⁶.

³⁹⁶ Ivi, VI, 11, 33-36, p. 161 (corsivo mio).

Occorre, in ogni caso, tenere ben fermo che, per Guglielmo, l'unione mistica a cui l'uomo può realmente accedere, rimane un dono completamente gratuito di Dio. L'uomo, così, si realizza e trova il suo riposo, donato da Dio per grazia, nell'abbraccio trinitario:

Ille vero ineffabilis complexus quidam Patris et imaginis non est sine perfruitione, sine caritate, sine gaudio. Illa ergo dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo, si tamen aliqua humana voce digne dicitur, est in Trinitate Spiritus sanctus, non genitus, sed genitoris genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum, ut ordinem suum teneat et locis suis adquiescant³⁹⁷.

f. Lo *Speculum Fidei*

Lo *Speculum Fidei*, che come abbiamo già visto fu scritto per confortare la fede dei monaci, riflette intensamente sulla Trinità e su ciò che è giusto credere e conoscere di essa. Guglielmo, dopo avere distinto la conoscenza di Dio che si fonda sulla fede e quella che scaturisce dalla *caritas*, afferma che, nella seconda, l'uomo conosce come Padre e Figlio si conoscono, ovvero nello Spirito Santo³⁹⁸. Tuttavia, Guglielmo chiarisce che l'equivalenza tra il modo con cui Dio si conosce e il modo con cui l'uomo lo conosce, esprime un rapporto di analogia, non di identità. La precisazione gli permette di riflettere sul legame trinitario, usando un vocabolario molto simile all'*Expositio super Epistolam ad Romanos*:

Sed aliter hoc est in divina substantia, in qua cum Pater et Filio consubstantialiter ipse unum est, aliter in inferiore materia; aliter in creatore, aliter in creatura; aliter in propria natura, aliter in gratia; aliter in donante, aliter in accipiente; aliter in aeternitatis incommutabilitate, aliter in temporali permutatione. *Ibi enim mutua caritas, unitas, similitudo, cognitio, et quicquid commune est ambobus, naturaliter et*

³⁹⁷ Ivi, p. 162.

³⁹⁸ Guillelmi *Speculum Fidei*, 106, op. cit., p. 122.

consubstantialiter Spiritus sanctus; hic autem facit illud in eo in quo fit, et faciendo per gratiam in ipso est, sicut ille in quo fit, vel qui in hoc fit, fiendo in ipso est. Ibi mutua cognitio Patris et Filii, unitas est; hic hominis ad Deum similitudo, de qua dicit apostolus Iohannes in epistola sua: Similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est [1 Gv 3, 2]³⁹⁹.

Poco dopo, Guglielmo sottolinea come, quando si parla della Trinità, occorre assumere le parole come strumenti di passaggio (*quasi navigio*), per così dire, per passare dalla fede alla visione (*a fide ad speciem*), ovvero senza fare troppo affidamento a quello che esse significano. Il rischio, infatti, è quello di avere una visione, per dir così, eccessivamente rappresentativa della comunione ipostatica. L'inabitazione reciproca, infatti, va pensata, non in senso spaziale, ma in quanto comunione d'essere; in questo senso, occorre comprendere anche la differenza d'unione con l'uomo, che avviene sul piano dell'*esse in*, ma non in quanto l'uno (Dio) e l'altro (uomo) condividono, per così dire, l'*id esse*:

Sed cum alius sit Pater, alius Filius, hoc est esse Patrem in Filio, id esse quod est Filius; hoc esse Filium in Patre, id esse quod Pater est. Nos vero sumus in eis per piam affectionem; ipsi vero in nobis per misericordissimam pietatis ipsius operationem⁴⁰⁰.

Tale distinzione tra unità per natura e unità per grazia, non deve, tuttavia, portare alla conclusione cui era giunto Bernardo, per il quale l'unità intra-trinitaria riguarda l'*esse* mentre, quella mistica, la *voluntas*. Per Guglielmo, infatti, l'*unità distintiva*, che caratterizza sia il rapporto tra le ipostasi divine sia quello tra Dio e l'uomo, è, in qualche misura, la stessa, poiché medesimo è lo Spirito Santo. Solo il preservare tale equivalenza

³⁹⁹ Ivi, 107, p. 122.

⁴⁰⁰ Ivi, 119, p. 126 (corsivo mio).

d'unità, permette di pensare l'impensabile, ovvero la gratuità di un Dio che dona se stesso all'uomo:

Et haec est mira Creatoris ad creaturam dignatio, magna gratia, incogitabilis bonitas, pia creaturae ad Creatorem fiducia, dulcis accessus, bonae conscientiae suavitas, in amplexu et osculo Patris et Filii, qui Spiritus sanctus est, *hominem quodammodo invenire se medium, et ipsa charitate Deo uniri, qua Pater et Filius unum sunt, in ipso sanctificari, qui sanctitas est amborum*⁴⁰¹.

g. L'Aenigma Fidei

L'*Aenigma Fidei* è lo scritto di Guglielmo che potremmo definire maggiormente speculativo. In quest'opera, infatti, egli attraversa il mistero trinitario con una profonda fede e con una rara finezza di intelletto. Tutta la riflessione si regge su quanto Guglielmo afferma nelle prime riflessioni del testo: se, di per sé, la natura divina è imperscrutabile dalla ragione umana, allo stesso tempo, si concede, per così dire, alle menti capaci di fede, amore, e di un pensiero illuminato da questi. Per sottolinearlo Guglielmo si rifà, in più passi, alla *Lettera 147* di Agostino, relativa alla possibilità, da parte dell'uomo, di vedere Dio, laddove il padre della Chiesa sottolinea la necessità di un cuore puro al fine di contemplare Dio in Cristo. Tale visione, aggiunge Guglielmo, ha a che fare, pertanto, non con l'uomo esteriore e con il corpo, ma con l'uomo interiore, che già in questa vita, grazie all'amore e alla conoscenza (*caritas e cognitio*), può raggiungere la somiglianza con Dio e, quindi, vederlo; tale visione raggiungerà la sua perfezione solo nella vita beata, dove splende la verità e si raggiungono le realtà intellettuali e intellegibili (*intellectualia e intelligibilia*). È a questo punto che Guglielmo, per descrivere tale stato di visione beata,

⁴⁰¹ Ivi, 109, p. 123 (corsivo mio).

inserisce l'ennesima riflessione di *ontologia trinitaria* in cui l'*unità essenziale* della *pluralità personale* è garantita dalla *visio* e dalla *inabitazione*:

Ibi enim sicut in Trinitate quae Deus est, *mutuo se vident Pater et Filius et mutuo se videre, unum eos esse est, et hoc alterum esse quod alter est*, sic qui ad hoc praedestinati sunt, et in hoc assumpti fuerint, videbunt Deum sicut est, *et videndo efficientur sicut ipse est, similes ei*. Ubi etiam *sicut in Patre et Filio, quae visio, ipsa unitas est, sic in Deo et homine, quae visio, ipsa et similitudo futura est. Spiritus sanctus unitas Patris et Filii, ipse etiam caritas et similitudo Dei et hominis*⁴⁰².

Il legame trinitario tra unità immanente e unità mistica è, in questo caso, assicurato dalla *visio* che, tra le ipostasi divine, è la stessa unità e la *reciprocità d'essere* (*hoc alterum esse quod alter est*), mentre tra Dio e l'uomo dice la *similitudo reciproca*, informata dalla *caritas* e costituita dallo Spirito Santo.

Successivamente, Guglielmo si addentra nella spiegazione delle relazioni trinitarie. Il suo fine è quello di difendere l'integrità della fede cristiana in un Dio che, allo stesso tempo, è uno e trino. Realmente ed essenzialmente uno, dato che Padre, Figlio e Spirito Santo sono, secondo la stessa sostanza, Dio; realmente e personalmente trino, dato che il Padre non è il Figlio né lo Spirito Santo e viceversa. Ora, si chiede Guglielmo, come può essere questo? Se il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo, in quanto tali, sono, significa che sono tre. Ma possono essere tre essenze? Non sia mai, risponde Guglielmo. Non si può, dunque, percorrere altra strada che quella del Verbo divino e, da qui, tentare di tenere insieme, col pensiero e con l'amore, la trinità di persone e l'unità di essenza. Le parole di Cristo che Guglielmo prende a riferimento in questo caso, sono quelle di Gv 10, 30, laddove il Figlio risponde, a coloro che gli chiedevano dov'era il Padre di cui parlava,

⁴⁰² Guillelmi Aengima Fidei, 6, op. cit., p. 132 (corsivo mio).

Ego et Pater unum sumus. In tale risposta, nota Guglielmo, Cristo tiene insieme, la pluralità di soggetti (*Ego et Pater*), espressa dalla persona plurale del verbo (*sumus*), e l'unità, che è ciò che di loro viene predicato (*unum*)⁴⁰³. Dunque, a chi chiede *che cosa* (*quid*) sono questi tre, occorrerà rispondere, che essi *sono* uno (*unum sunt*), e non, come Sabellio, che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo *è* (*est*) uno solo⁴⁰⁴. La natura della Trinità, il suo *quid*, è l'unità intesa come pluralità di persone, in relazione tra loro nel dono totale di sé. Per questo, nella Trinità, la pluralità si predica ed è predicata nell'unità⁴⁰⁵:

*Inquantum ergo tria aliqua sic sunt, intantum unum sunt. [...] In Trinitate vero quae Deus est, qui tres sunt verissime unum sunt; et non tres dii, sed unus Deus sunt, unius naturae, eiusdem essentiae. Unius enim essentiae predicatio perfectam concludit unitatem. Cum ergo quaeritur de Patre, et Filio, et Spiritu sancto, si tres, quid tres? ex auctoritate Domini, et secundum ratione fidei, nil melius seu convenientius veritati responderetur, quam unum*⁴⁰⁶.

⁴⁰³ Cfr. *ivi*, 34, op. cit., p. 150: «Cum enim loqueretur Dominus Judaeis de semetipso, et de Patre suo, dixerunt: *Ubi est Pater tuus?* [Gv 8, 19] Ac si dicerent: *Duos esse dicis, te et Patrem tuum; te videmus, ubi est Pater tuus?* Respondit Dominus: *Ego et Pater unum sumus* [Gv 10, 30] Ac si diceret: *Unum, quia unus sum cum Patre Deus, sumus quia ego et Pater duo sumus*».

⁴⁰⁴ Il fatto che Guglielmo citi Sabellio e la sua affermazione secondo cui il Padre e il Figlio compongono un singolo soggetto (*unus*), mi porta a notare una certa assonanza tra questi passi guglielmini e il *De Trinitate* di Ilario di Poitiers. Com'è noto, infatti, nel libro secondo e terzo dell'opera, Ilario regge l'approfondimento della natura della Trinità sulla contrapposizione a Sabellio, e in particolare sull'affermazione che Padre e Figlio sono una cosa sola (*unum*) e non un singolo soggetto (*unus*). Inoltre, le citazioni bibliche a cui Ilario si rifà per sostenere la sua argomentazione sono spesso tratte dai passi giovannei e da Mt 11, 27 che abbiamo visto essere centrali in Guglielmo. Cfr. Ilario di Poitiers, *La Trinità*, 2, 23, e 3, 1-4, trad. it. A. Orazio, Città Nuova, Roma 2011.

⁴⁰⁵ Da qui muove sia il rifiuto, da parte di Guglielmo, della definizione boeziana di *persona* come *rationalis naturae individua substantia*, sia l'approfondimento della *relazione* come *inabitazione reciproca*, più volte richiamata nel mio studio. In questo senso, un commento puntuale lo si ritrova nello studio di Ruiz Campos: «El tres divino no supone, pues, una pluralidad de individuos; ni el unum, una unidad numérica. En ambos se expresa el misterio de la intimidad divina, en la que tres son una sola cosa y un solo Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo. [...] Así, su insistencia en el sentido plural de la afirmación de Jesús (*sumus, quia ego et pater duo sumus*) evoca el principal motivo de su rechazo de la famosa definición de Boecio (*rationalis naturae individua substantia*). [...] en ese unum que son el Padre, el Hijo y el Espíritu, y que Guillermo además entiende radicado no en el querer o en el consuetudinario de estas tres personas, sino en la unidad de su naturaleza y en la identidad de su sustancia [...], se apunta claramente su tendencia a profundizar en el concepto de relación. Es como si a nuestro monje le resultara pobre, para la reflexión sobre la Trinidad, una relación concebida simplemente como relación de origen o relación de oposición. Se trata más bien de *unas relaciones en la inabitación mutua, por las que cada persona penetra en la intimidad de las otras y así se desvela también a sí misma*». Cfr. M. Ruiz Campos, «*Ego et Pater unum sumus*». *El misterio de la Trinidad en Guillermo de Saint-Thierry*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2007, pp. 261-262 (corsivo mio).

⁴⁰⁶ *Guillelmi Aenigma Fidei*, 35, op. cit., p. 151.

Nel brano emerge la peculiarità del legame trinitario, che connette, intimamente, la trinità all'unità, nel senso che l'una è tale *in quanto* vi è l'altra (*inquantum ergo tria... intantum unum*) e non *nonostante* vi sia anche l'altra. Da qui Guglielmo affonda la riflessione sulla natura intima delle relazioni trinitarie, traendone le giuste conseguenze, in particolare la visione della *relazione* come *inabitazione reciproca*, resa in latino dalla preposizione *in*, che unisce il nominativo, di colui che abita, all'ablativo, di colui che è abitato (*Pater in Filio, Filius in Patre, Spiritus sanctus in Patre et Filio*). Se la Trinità è tale in quanto unità, e viceversa, significa che ognuna delle ipostasi è in quanto in relazione di reciprocità con l'altra; e tale reciprocità mantiene la distinzione e la peculiarità di ogni persona (il Padre è colui che genera, il Figlio è colui che è generato, lo Spirito colui che procede da entrambi), senza infrangere l'unità (intesa non come unione numerica di tre esseri ma come *semplicità indivisibile*), poiché l'essenza divina rimane una. Di questo fatto Guglielmo continua a stupirsi, rivelando una capacità speculativa in grado di rendere ragione di ciò che crede senza stravolgerlo; così, può mostrare come si possa pensare il mistero trinitario in modo rigoroso e fedele, esercitando una ragione guidata dall'amore e dalla luce della fede:

Alterum enim ibi esse de altero, alii nativitas, alii processio est; aeternum esse de aeterno, coaeternitas trium; et alterius ab altero seu aeterna nativitas, seu aeterna processio est. Ubi cum Filio nascendo a Patre gignitur, et Spiritus sanctus, a Patre et Filio procedit, nequaquam alter ab altero recedit. Aeternalitater enim et incommutabiliter *est Pater in Filio, et Filius in Patre, Spiritus sancto in Patre et Filio, et ipsi in ipso, veritate unius divinae essentiae*; et est Filius de Patre, et de Patre et de Filio et Spiritus sanctus, veritate Trinitatis et personarum singularitate. *Ipsa ibi Trinitas est, quae unitas; unitas quae Trinitas*⁴⁰⁷.

⁴⁰⁷ Ivi, 69, op. cit., p. 170.

Nei paragrafi finali dell'opera, Guglielmo ritorna a riflettere, come visto in opere precedenti, sul legame tra unità intratrinitaria e quella tra Dio e l'uomo, le quali sono analoghe per mezzo dello Spirito Santo, persona divina che è la stessa unità tra le altre e tutto ciò che è a loro comune (*quicquid commune est amborum*)⁴⁰⁸. Tale aspetto, tuttavia, non deve portare ad una visione spersonalizzante lo Spirito Santo; intenderlo come l'unità e la divinità di Dio, significa pensare la relazione trinitaria come *persona*, come un *quis*, e non come, per così dire, semplice mezzo di relazione, legame impersonale, *quid*⁴⁰⁹. Ed è per questo che ciò che lo Spirito Santo opera in noi, lo compie in quanto *dono di Dio*, relazione del Padre e del Figlio, e dunque capacità effettiva e attuale di dischiudere la vita della Trinità, di far partecipe l'uomo di questa realtà. Proprio perché lo Spirito Santo è l'unità di Padre e Figlio, solo per suo tramite possiamo ricevere il dono della vita divina:

Cum ergo sit Spiritus sanctus spiritus Patri et Filii, et ab utroque procedat, *sitque caritas et unitas amborum*; manifestum est, quod non sit aliquis duorum [...]. Donum enim Dei intantum est Spiritus sanctus, *ut donorum Dei quae nemo omnia habet, nemo ullum habeat, qui Spiritum sanctum non habet, quorum quicumque habet ullum non nisi in Spiritu sancto habet*. [...] Sanctus enim Spiritus caritas est Patri et Filii; *qua se diligunt, et unitas qua unum sunt*. Hic cum datus fuerit homini, accendit eum in dilectionem Dei a proximi. [...] Prior enim Deus dilexit nos, non affectu, sed effectu caritatis [...]. Ipse docens orare quomodo oportet, hominemque Deo afficiens, et placentem et exaudibilem efficiens, illuminat intellectum, format affectum; faciens, perficiens, et solus, si solus esse potest vel dicit debet, sufficiens. *Sed*

⁴⁰⁸ Cfr. Ivi, 97, op. cit., p. 189.

⁴⁰⁹ In questo senso trovo pertinenti le osservazioni di Vermigli: «La linea guglielmina espressa in quella formula singolare [secondo cui lo Spirito Santo è *quicquid commune est* tra Padre e Figlio] preserva la dimensione relazionale che tiene unita la Trinità; ché presenta lo Spirito come un *quis* che mostra la sovrabbondanza dell'amore che nella Trinità consiste nella comunicazione di tutta la natura divina tra le persone. Nel procedere dal Padre e dal Figlio lo Spirito rende manifesta l'unione che il Padre e il Figlio hanno in Lui: lo Spirito è, per così dire, il *tertius quis* che ipostaticamente svela il dinamismo della vita divina; *in coerenza con quella generale valorizzazione della pericorese tra le persone divine che è propria della trinitaria guglielmina. Si tratta cioè di quel senso altissimo della reciproca immanenza di ciascuna persona nell'altra che si prende per esempio dall'ultimo paragrafo dell'opera teologica maggiore del monaco leodiense [l'Aenigma Fidei]*». Cfr. Vermigli, *Soteriologie e cristologie a confronto*, op. cit., p. 315 (corsivo mio).

*ideo solus sufficit quia separari a Patre et Filio non potest, cum quibus inseparabiliter facit cuncta quae facit*⁴¹⁰.

h. L'Expositio super Cantica canticorum

Prima di passare ai testi fondamentali della dottrina dell'*unitas spiritus*, quelli ricavati dalla *Epistola Aurea*, è utile passare in rassegna i brani tratti dal commento al Cantico dei Cantici. In particolare, nell'*Expositio super Cantica canticorum* e nella *Brevis Commentatio*, Guglielmo fa riferimento, ancora una volta, allo Spirito Santo come unità di Padre e Figlio, adottando, questa volta, un linguaggio maggiormente simbolico; lo chiama, infatti, *unitas, osculum, amplexus, amor, bonitas, caritas*. Allo stesso tempo, in linea con quanto già visto, egli tenta di mostrare l'analogia tra unità divina e *unitas spiritus* tra Dio e l'uomo. Non interessa al presente studio entrare nella ricca offerta di immagini metaforiche e nel complesso commento teologico di Guglielmo. Ma solo richiamare brevemente i passi in cui egli, esplicitamente, richiama la realtà dell'unione tra Dio e l'uomo, la quale è sempre sorretta, informata e realizzata a partire dall'unità della Trinità.

Ai paragrafi 27-28 dell'*Expositio*, Guglielmo legge Ct 1, 1⁴¹¹ attraverso l'*unitas spiritus*, richiamando il passo paolino 1 Cor 6, 17, da dove trae, come già visto, l'espressione⁴¹². Il bacio dello Sposo alla Sposa rappresenta il dono di quell'unità per cui il Figlio prega il Padre (Gv 17, 21), e per cui la Sposa è infiammata d'amore per Dio, ovvero lo Spirito Santo. Da qui la riflessione che collega l'unità mistica con l'unità trinitaria, da cui emergono una serie di assonanze di riferimenti evangelici (soprattutto di Gv 17, 21-23), che abbiamo visto essere un *Leitmotiv* nella riflessione guglielmiana:

⁴¹⁰ Guillelmi *Aenigma Fidei*, 98.99.100, op. cit. pp. 190-191 (corsivo mio).

⁴¹¹ «Mi baci con i baci della sua bocca!»

⁴¹² «Ma chi si unisce al Signore forma con lui un solo spirito».

Hoc osculo abeuntis sponsi sponsa ex parte in cellariis accepto, ad perfectionem eius et plenam exarserat suavitatem, de qua dominus ad Patrem orans pro discipulis: *Volo, inquit, Pater, ut sicut ego et tu unum sumus, ita et ipsi in nobis unum sint* [Gv 17,21]; *ut dilectio qua dilexisti me in eis sit, et ego in eis* [Gv 17, 26]. Quid nisi quae de plenitudine eius acceperat, et gratiam pro gratia, hoc est gratiam amoris pro gratia fidei, ipsam iam plenitudinem desiderabat, plenitudinem Spiritus sancti, *qui unitas est et dilectio Patris et Filii*, plenumque in eo gaudium, quod nemo tollet ab ea?⁴¹³

L'unità mistica, nell'*Expositio*, viene presentata come l'avvenuta somiglianza della creatura con il Creatore che avviene attraverso la fruizione reciproca. La conformazione della prima al secondo avviene sia attraverso la grazia, che dona l'amore, la fede e l'intelligenza (siamo lontani, dunque, dall'oscurità delle *tenebre dionisiane*), ed è in grado di trasformare l'uomo in colui che è *Deo affectus*, sia mediante la tensione amoroso-conoscitiva di cui è capace l'uomo. Più l'uomo tende a Dio, più è da Lui trasformato; più è da lui affetto, più l'uomo tende a Dio:

*Cui cum ardentius intendit humilis amor, ipsi cui intendit conformatur; quia intendendo in hoc ipsum ab ipso efficitur. Cumque efficitur ad similitudinem facientis, fit homo Deo affectus; hoc est cum Deo unitas spiritus, pulcher in pulchro, bonus in bono; idque suo modo secundum virtutem fidei, et lumen intellectus, et mensuram amoris, existens in Deo per gratiam, quod ille est per naturam*⁴¹⁴.

Poco dopo, al paragrafo 91, Guglielmo definisce l'identità dello Spirito Santo con una serie di immagini, per così dire, amoroze, che sottolineano l'intensità dell'unità trinitaria e, allo stesso tempo, l'identità tra lo Spirito che si dona e lo Spirito donato:

⁴¹³ Guillelmi *Expositio super Cantica canticorum*, 27-28, op. cit., p. 33 (corsivo mio).

⁴¹⁴ Ivi, 90, op. cit., p. 69 (corsivo mio).

dulcedo et suavitas coniunctionis illius, quae non est alia quam unitas Patris et Filii Dei, ipsum eorum osculum, ipse amplexus, ipse amor, ipse bonitas, et *quicquid in unitate illa simplicissima commune est amborum*; quod totum est Spiritus sanctus, Deus caritas, *idem donans, idem et donum*⁴¹⁵.

Nella citazione, oltre alle immagini di Spirito Santo come *unitas, osculum, amplexus, amor, bonitas, caritas*, tra Padre e Figlio, si nota l'espressione, già vista nell'*Aenigma Fidei*, secondo cui Egli è *quicquid commune est amborum*. Non solo, ma ritorna anche il tema dell'identità tra donante e dono, che sottolinea, a sua volta, l'analogia tra unità divina e unità mistica.

In questo senso, successivamente, al paragrafo 128, laddove Guglielmo commenta Ct 2, 6⁴¹⁶, egli tenta di chiarificare in che cosa consista l'analogia sopra richiamata, soffermandosi nuovamente sullo Spirito Santo come abbraccio divino che coinvolge l'uomo, e mostrando sia l'identità tra l'unione inebriante dello Sposo-Dio con la Sposa-anima, sia le dovute differenze:

Amplexus iste circa hominem agitur, sed supra hominem est. Amplexus etenim hic Spiritus sanctus est. Qui enim Patris et Filii Dei communio, qui caritas, qui amicitia, qui amplexus est, ipse in amore sponsi ac sponsae ipsa omnia est. Sed ibi maiestas est consubstantialis naturae, hic autem donum gratiae; ibi dignitas, hic autem dignatio; idem tamen, idem plane Spiritus. Amplexus autem iste hic initiatur, alibi perficiendus⁴¹⁷.

⁴¹⁵ Ivi, 91, op. cit., p. 70 (corsivo mio).

⁴¹⁶ «La sua sinistra è sotto il mio capo e la sua destra mi abbraccia».

⁴¹⁷ Guillelmi *Expositio super Cantica canticorum*, 128, op. cit., p. 91.

Come si evince dal testo, le differenze che determinano l'analogia tra *unitas spiritus* e *taxis intradivina*, non si muovono sul piano del *velle-esse*, come sostenuto da Bernardo, ma su quello della *natura consustanziale* (nella Trinità) e *dono della grazia* (nell'unità tra Dio e l'uomo).

Un brano affine è tratto dalla *Brevis Commentatio*⁴¹⁸, in particolare dalla seconda parte, quella attribuita interamente a Guglielmo; qui, l'abate di Saint-Thierry, richiama il passo evangelico Mt 11, 27, per sviluppare la meditazione sui rapporti intratrinitari alla luce delle immagini del bacio e dell'abbraccio, tipiche del repertorio nuziale del Cantico:

Osculum est mutua de se cognitio; amplexus est mutua dilectio. Unde dicit Filius in evangelio: *Nemo novit Patrem nisi Filius, et nemo novit Filium nisi Pater* [Mt 11, 27]. Osculum igitur Patris et Filii, et amplexus, est Spiritus sanctus ab utroque procedens, amor Patris ad Filium, et amor Filii ad Patrem. De quo etiam subditur: *Et cui voluerit Filius revelare* [Mt 11, 27]. Voluntas quippe ista ipse est Spiritus sanctus, voluntas Patris et Filii, qui ipsam Patris et Filii nobis revelat unitatem, unus cum Patre et Filio Deus existens⁴¹⁹.

Poco oltre, Guglielmo medita, per così dire, sulla *tensione analogica*, già richiamata, questa volta declinata sulla differenza tra la mutua conoscenza (*mutuum intellectum*) tra il Padre e il Figlio, che ha per immagine la bocca (*os*), e la conoscenza

⁴¹⁸ L'opera, probabilmente, risale al dialogo avuto tra Guglielmo e Bernardo, tra il 1122 e il 1124, quando, entrambi malati, hanno trascorso un periodo a Chiaravalle. Ci informa, di tali dialoghi, lo stesso Guglielmo nella *Vita sancti Bernardi*. Sulla paternità di tale testo si è discusso a lungo, a partire dal 1665, anno in cui Mabillon preparava la prima edizione delle opere di Bernardo. Solo alla metà del secolo scorso, grazie allo studio di Hourlier, si giunse ad alcune conclusioni: l'introduzione era stata scritta sia da Guglielmo sia da Bernardo; il secondo paragrafo, invece, è da attribuirsi, interamente, a Guglielmo, data l'impronta chiara del suo stile; infine, la terza parte, ovvero il cosiddetto *commento prolisso*, era stata elaborata da Guglielmo col notevole contributo di Bernardo. Sulla questione cfr. J. Hourlier, *Guillaume de Saint-Thierry et la "Brevis Commentatio in Cantica"*, in «Analecta SOC» 12 (1956), pp. 105-114; S. Ceglar, *Introduction*, in CCCM 87, pp. 137-140; C. A. Montanari, «*Per figuras amatorias*». *L'Expositio super Cantica canticorum di Guglielmo di Saint-Thierry: esegesi e teologia*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006, pp. 202-203;

⁴¹⁹ Guillelmi *Brevis Commentatio*, VI, cura et studio S. Ceglar-P. Verdeyen, in CCCM 87, p. 161.

per Spiritum, a cui noi possiamo pervenire attraverso la grazia, che ha come immagine il bacio (*osculum*) (altro evidente tema guglielmiano):

Cui igitur Filius per Spiritum revelat, non dicendus est osculari ore suo Deus, sed osculo oris sui. Non enim os tangimus, sed osculo tangimur. Osculo tangimur, cum amor et cognitio nobis infunditur. Non os tangimus, id est mutuuum illum intellectum. Non os tangimus, quia, ut dictum est: *Nemo novit Filium nisi Pater, et nemo novit Patrem nisi Filius* [Mt 11, 27]; sed osculo tangimur, id est, *cui voluerit Filius revelare*. Non os tangimus, quia nec oculus vidit, nec auris audivit. Osculo tangimur, quia *nobis revelavit Deus per Spiritum sanctum* [1 Cor 2,10]. Cui enim revelat, non nisi per Spiritum sanctum. Ipse est itaque osculum; ipsum tangit nos, cum se gemina nobis gratia infundit, *id est cognitione et amore veritatis*⁴²⁰.

i. L'Epistola ad fratres de Monte Dei

Veniamo, infine, all'*Epistola aurea*, che rappresenta, non solo il vertice della visione spirituale di Guglielmo, ma anche il testo dove viene esplicitamente tematizzata l'*unitas spiritus*, descritta come lo scopo della vita spirituale e, dunque, del monaco. In quest'opera l'obiettivo di Guglielmo è quello di delineare l'unità mistica; pertanto i riferimenti ad essa sono meno orientati a esplicitare e indagare il fondamento trinitario, comunque presente, e maggiormente volti a descrivere l'unità mistica, per così dire, fenomenologicamente, al fine di mostrare al monaco quale grande meta lo aspetti e come possa pervenirvi.

Il primo riferimento al tema, anche se non oggetto ancora di trattazione esplicita, si trova al paragrafo 170. In questo passo Guglielmo sta descrivendo i passi necessari, all'uomo che si trova ancora nello stato animale, per avvicinarsi a Dio. Tra quelli

⁴²⁰ Ivi, VI, op. cit., pp. 161-162.

determinati, oltre all'educazione morale, vi è la formazione all'amore di Dio. Guglielmo spiega perché si tratta di un momento essenziale:

Amor enim Dei, vel amor Deus, Spiritus sanctus, amoris hominis et spiritui se infundens, *afficit eum sibi*; et amans semetipsum de homine Deus, *unum secum efficit et spiritum eius et amorem eius*. Sicut enim non habet corpus unde vivat nisi de spiritu suo, sic affectus hominis qui amor dicitur non vivit, hoc est non amat Deum, nisi de Spiritu sancto⁴²¹.

Quando l'uomo ama, è, in realtà, attirato da Dio, attraverso lo Spirito Santo; solo così, l'uomo ama Dio o, meglio, Dio si ama nell'uomo. Così, avviene quell'*unità di spirito* in cui lo Spirito di Dio abita l'uomo, e conforma quest'ultimo al suo amore, in modo tale che l'*affectus* dell'uomo, fattosi amore, si realizza per *effetto* dello Spirito Santo, così come il corpo può vivere grazie allo spirito.

Ma i brani più intensi ed eloquenti si trovano nelle battute finali dell'opera, laddove Guglielmo descrive la condizione dell'uomo spirituale. Ai paragrafi 257-258 fa riferimento all'*unitas spiritus* come momento finale della trasformazione della *voluntas*, dopo che essa si è trasformata, dapprima, in *amor, dilectio e caritas* e infine, appunto, in unità di spirito. È il brano, già citato nei capitoli precedenti dello studio, in cui Guglielmo parla dell'*unitas spiritus* come un *non poter volere se non ciò che Dio vuole*, e quindi un *essere ciò che Dio è*:

Unitas vero spiritus cum Deo, homini sursum cor habenti proficientis in Deum voluntatis est perfectio, cum iam non solummodo vult quod Deus vult, sed sic est non tantum affectus, *sed in affectu perfectus, ut non possit velle nisi quod Deus vult*. Velle autem quod vult Deus, hoc iam Deo similem esse est; non posse velle nisi quod vult Deus, *hoc est iam esse quod Deus est, cui velle et esse idipsum est*. Unde bene dicitur, quia tunc videbimus eum plene sicut est, cui similes ei erimus, hoc est,

⁴²¹ Guillelmi *Epistola ad fratres*, 170, op. cit. pp. 263-264 (corsivo mio).

*erimus quod ipse est. Quibus enim potestas data est filios Dei fieri [Gv 1, 12], data est potestas non quidem ut sint Deus, sed sint tamen quod Deus est*⁴²².

La comunione di volontà tra uomo e Dio diventa a tal punto penetrante, da comportare una comunione d'essere. Dato che in Dio volere ed essere sono la stessa cosa, quando l'uomo giunge alla comunione piena di volontà, l'unità coinvolge *ciò che Dio è*. Tuttavia, tale comunione non arriva ad investire il pian dell'*esse Deus*. L'analogia dell'unità è, pertanto, declinata, nell'*Epistola aurea*, attraverso la distinzione tra *l'esse Deus* e *l'esse quod Deus est*.

L'uomo diventa, così, ciò che è Dio, pur non essendo Dio; ma sul fatto che l'unità investa il piano dell'essere, non ci sono dubbi per Guglielmo. Lo conferma ai paragrafi 262-263, in cui si trova il celebre testo che tratta il terzo tipo di somiglianza dell'uomo con Dio, il più alto, quello che, secondo l'autore, è meglio definire *unitas spiritus* e non *similitudo*:

Super hanc autem et alia adhuc est Dei similitudo; haec de qua iam aliquanta dicta sunt, in tantum proprie propria, ut non iam similitudo, *sed unitas spiritus nominetur; cum fit homo cum Deo unus spiritus*, non tantum unitate idem volendi, sed expressiore quadam veritate virtutis, sicut iam dictum est, aliud velle non valendi. Dicitur autem haec unitas spiritus, non tantum quia efficit eam, vel afficit ei spiritum hominis Spiritus sanctus, *sed quia ipsa ipse est Spiritus sanctus, Deus caritas; cum qui est amor Patris et Filii, et unitas et suavitas, et bonum et osculum, et amplexus et quicquid commune potest esse amborum, in summa illa unitate veritatis et in veritate unitatis, hoc idem fit homini suo modo ad Deum, quod consubstantiali unitate Filio est ad Patrem vel Patri ad Filium. Cum in osculo et amplexu Patris et Filii mediam quodammodo se invenit beata conscientia; cum modo ineffabili et*

⁴²² Ivi, 257-258, op. cit., p. 281 (corsivo mio).

incogitabili, fieri meretur homo Dei, non Deus, *sed tamen quod Deus est: homo ex gratia quod Deus est ex natura*⁴²³.

Tale testo è fondamentale per comprendere che cosa intende Guglielmo con *unitas spiritus*. Come si nota, inoltre, è ricco di reminiscenze ed espressioni viste e incontrate in precedenza. La prima è quella per cui tale comunione è definita di spirito, poiché è lo stesso Spirito Santo (*quia ipsa ipse est Spiritus sanctus, Deus caritas*); successivamente si notano una serie di definizioni di Spirito Santo già viste nell'*Expositio super Cantica (amor Patris et Filii, unitas, suavitas, bonum, osculum, amplexus, quicquid commune est amoborum)*. Ma qui, Guglielmo approfondisce quanto detto in precedenza, connettendo, esplicitamente, seppur *quodammodo*, il rapporto d'unità tra Padre e Figlio (espresso dalla particella *ad*), con l'unità tra l'uomo e Dio; inoltre, a dispetto di quanto scritto nella *Brevis commentatio*, questa volta l'uomo si ritrova ad essere coinvolto nello stesso bacio (*osculum*) e abbraccio (*amplexus*) trinitario. Inoltre, la sottolineatura dell'analogia già incontrata, secondo cui l'uomo diventa non Dio ma ciò che Dio è, chiarita, in questo caso, dalla distinzione tra unità di natura e unità per grazia.

Infine, a dimostrare la profondità della speculazione guglielmiana, si stagliano una serie di riflessioni sull'essenza divina, sul suo essere, allo stesso tempo, infinitamente trascendente rispetto alla capacità naturale dell'uomo di conoscerlo, e meta imprescindibile del nostro amore e della ricerca del pensiero. Non vi può essere conclusione migliore, del presente paragrafo, che lasciare spazio a queste riflessioni che rappresentano al meglio il percorso fin qui svolto:

Ipsa enim est summa essentia, a qua omne esse proficiscitur. Ipsa est summa substantia, non subiecta praedicamentis vocum, sed rerum omnium subsistens causale principium. In quo esse nostrum non moritur, intellectus non errat, amor non offendit. Qui semper quaeritur

⁴²³ Ivi, 262-263, op. cit., p. 282 (corsivo mio).

ut dulcius inveniatur; dulcissime invenitur ut diligentius quaeratur. [...] Ad quod cogitandum impares omnino sumus; sed ignoscit quem amamus, et de quo digne nos non posse vel dicere vel cogitare confitemur. Et tamen ut dicamus, ut cogitemus, amore eius vel amore amoris eius provocamur et trahimur⁴²⁴.

4.3 Conclusioni: l'*unitas spiritus* come riflessione di ontologia trinitaria?

Un recente studio di Tyler Sergent ha sapientemente dimostrato l'originalità della dottrina guglielmiana dell'*unitas spiritus*⁴²⁵. Lo studioso ha riportato come la *Wirkungsgeschichte* di tale espressione, tra il IV secolo, quello dei grandi concili che hanno sistematizzato la dottrina cristiana alla luce dell'evento Gesù Cristo, e il XII, ruoti attorno a tre nuclei principali: l'unità intratrinitaria, l'unità dei fedeli e l'unità dell'anima con Dio. Secondo quanto riportato da Tyler Sergent, vi sono due pensatori, ovvero Ilario di Poitiers e Agostino di Ippona, che si sono soffermati sul primo significato⁴²⁶; l'unità tra i fedeli è stata l'accezione in cui è stato maggiormente declinato il concetto di *unitas spiritus*, infatti lo studioso individua undici autori che ne trattano (Ambrosiaster, Agostino di Ippona nel *Commento alle Epistole di Giovanni*, Cesario d'Arles, Primasio di Adrumeto, Gregorio Magno, Beda, Agobardo di Lione, Pier Damiani, Ruperto di Deutz, Bernardo di Chiaravalle, Pietro il Venerabile); eccetto Guglielmo, solo Guerrico di Igny, nel suo *Sermo in Adventu* scritto tra il 1145 e il 1148 e, dunque, dopo la maggior parte delle opere dell'abate di Saint-Thierry, utilizza l'espressione per descrivere l'unione dell'anima con Dio, attraverso l'immagine dello Sposo e della Sposa.

⁴²⁴ Ivi, 295-299, op. cit., pp. 288-289.

⁴²⁵ Cfr. R. Tyler Sergent, *Unitas spiritus and the originality of William of Saint Thierry*, in F. Tyler Sergent – A. Rydstrøm-Poulsen – M. L. Dutton, (ed. by), *Unit of spirit. Studies on William of Saint-Thierry. In honor of E. Rozanne Elder*, Cistercian Publications, Ohio 2015, pp. 147-165. Lo studio ha, tuttavia, il limite di rintracciare, come unica fonte biblica del concetto di *unitas spiritus*, Ef 4, 3, che, in realtà, non è mai citato da Guglielmo; Tyler Sergent trascura, quindi, i passi paolini e giovannei che continuamente lo ispirano.

⁴²⁶ Le opere richiamate sono gli scritti degli autori sulla Trinità.

È evidente, pertanto, che la dottrina guglielmiana dell'*unitas spiritus* rappresenta un originale contributo alla spiritualità cristiana e alla storia del pensiero. Se questo dato è stato sottolineato da diversi studi nel corso degli ultimi anni, non è stato approfondito esaustivamente il fondamento di tale aspetto innovativo: la *visione trinitaria dell'essere* che innerva la riflessione guglielmiana sull'unità e, dunque, sulla relazione. Una visione che deriva dalla profonda meditazione scritturistica e patristica, articolata attraverso una personale e abissale esperienza mistica di Dio, che si vuole, a sua volta, tradurre in una ricerca intellettuale da condividere e testimoniare, con particolare attenzione ai giovani monaci. In altri termini, non è stato sufficientemente valutato, soprattutto nell'ambito degli studi sulla storia del pensiero, come l'analisi che Guglielmo conduce sulla Trinità, e che lo porta a descrivere l'*itinerarium in Deum*, sfoci sul piano filosofico, ovvero su quella riflessione che vuole illuminare l'*essere*, il *ciò che è*, della realtà.

Da questo punto di vista, pertanto, parlare di *ontologia trinitaria*⁴²⁷ per indicare la struttura fondamentale del pensiero di Guglielmo di Saint-Thierry, non è errato; al contrario, essa è l'*oggetto formale* necessario per comprendere le occasioni che la sua meditazione offre. Il fatto che egli rigetti e contesti l'idea di un programma filosofico, visto come una sorta di tracotanza spirituale che rinchiude la realtà in uno schema angusto, ma voglia guidare, attraverso un approfondimento razionale che si fonda sul *traditum*, all'esperienza di Dio, non fa che validare la tesi di un'ontologia trinitaria che profondamente guida la sua riflessione. Mostrando la reale portata dell'oggetto formale

⁴²⁷ Il lemma *ontologia trinitaria* è di recente formulazione, risale all'opera di Klaus Hemmerle del 1976 *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* (trad. it. T. Franzosi, Città Nuova, Roma 1996). Tuttavia, l'intento profondo del pensiero che vi aderisce attraversa tutta la storia del pensiero dall'avvento del cristianesimo, poiché si tratta, come chiarisce Piero Coda, di «*dar parola all'essere*, e cioè alla realtà in cui siamo, viviamo, e c'incontriamo; e l'aggettivo "trinitaria" allude *alla luce da cui e con cui è possibile guardare, interpretare e vivere questa realtà*. Si tratta, nel caso dell'ontologia trinitaria, della luce che scaturisce dal Dio rivelata da e in Gesù di Nazareth, che la fede della Chiesa ha cercato di dire con un neologismo: *Trinità*. Esso intende esprimere il dato di fede (in cui si raccoglie l'esperienza inedita ed eccedente della rivelazione cristiana) secondo cui questo Dio è essenzialmente uno ma non è solo, è distintamente tre ma non come riconduzione dei molti all'uno, essendo Egli piuttosto un Dio che è uno perché *agápe*, amore di dedizione e di comunicazione di Padre, Figlio e Spirito Santo, che gratuitamente investe nella libertà noi e tutte le cose create in loro». P. Coda, *L'ontologia trinitaria: che cos'è?*, in «Sophia» IV (2012-2), p. 160.

di una riflessione, infatti, possiamo approfondire i suoi contenuti, rischiarandone l'interpretazione.

Per fare questo, nel caso di Guglielmo di Saint-Thierry, occorre dimostrare che per lui l'*unitas spiritus* non era solo il vertice della vita spirituale, come da molti notato, ma anche il fondamento dell'essere di Dio e, quindi, del reale. I testi guglielmini che ho esaminato mi hanno, così, condotto a confermare tale ipotesi. L'essere di Dio, per lui, è unità di spirito, ovvero comunione amorosa, in cui l'*esse-unum* non esclude il *cum*, ma anzi lo richiede, dato che l'unità è pensata, alla luce dell'evento Gesù Cristo, come inabitazione reciproca (*esse-in*). Solo grazie al dono di questa realtà, l'uomo diventa un solo spirito con Dio. E quando questo accade, Dio ama, attraverso l'uomo, sé e l'uomo stesso:

In quo cum spiritus hominis Spiritui sancto afficitur; unus cum eo spiritus efficitur, et in eo ipso quod diligitur, diligit, quia cum Deus in homine diligit se, hoc est quod hominem diligit in se, hoc est quod homo diligit Deum, et quod homo in Deo est, et Deus in homine⁴²⁸.

Guglielmo non si sofferma casualmente né in modo, per così dire, scontato, su questi aspetti; se non altro per il fatto che gli autori precedenti a lui non lo fanno o, comunque, non vi si soffermano con la medesima intensità. Non solo, ma i suoi interventi pubblici sono volti, quasi sempre, come nel caso della polemica con Abelardo, a mostrare la necessità di preservare l'*inabitazione reciproca* quando si parla di Dio, e dunque il fatto che, sebbene Dio sia Padre, Figlio e Spirito Santo, e quindi tre diverse persone, allo stesso tempo è uno, poiché ciò che le persone hanno di diverso, lo hanno in comune⁴²⁹. Pertanto,

⁴²⁸ Guillelmi *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*, cap. IV, op. cit., p. 28.

⁴²⁹ Cfr. Ivi, cap. IV, op. cit., p. 30: «Semper quippe Filius in Patre est, de quo nascendo est, semper Spiritus sanctus in Patre et Filio, de quibus procedendo est. Sunt in Patre Filius et Spiritus sanctus, in quantum quod ille est, et ipsi sunt, sunt de Patre, alter nascendo, alter procedendo, in quantum a Patre habent esse quod sunt; est Patre in utroque, in quantum hoc est, quod illi sunt».

la preoccupazione di pensare trinitariamente il mistero dell'uomo, della conoscenza, di Dio e della realtà, può essere ritenuta la cifra e l'impostazione fondamentale del suo pensiero.

Conclusioni

Sebbene siano già state svolte, al termine di ogni parte del lavoro, le conclusioni cui di volta in volta sono giunto, mi sembra utile sottolineare, al termine del percorso, i risultati a cui la presente ricerca è pervenuta e, soprattutto, indicarne ulteriori e possibili sviluppi.

Il tema da me scelto, nato dall'approfondimento della meditazione guglielmiana sulla dignità conoscitiva dell'*amor* e incentrato sul legame, da Guglielmo instaurato, tra dimensione conoscitiva (*videre*) e ontologica (*esse*), ha portato a mostrare l'importanza della dimensione trinitaria nella filosofia e teologia di Guglielmo. In particolare, ha aperto uno squarcio luminoso sulle conseguenze che l'*ontologia trinitaria*, di cui egli è imbevuto, gli ha permesso di vedere sia nell'ambito della riflessione antropologica sia in quella gnoseologica. Per quanto riguarda la prima, il contributo che la ricerca ha voluto offrire è l'approfondimento del rapporto tra piano umano e piano divino nei diversi temi che esso investe: il legame tra le diverse facoltà umane, l'importanza della *voluntas* come luogo della *gratia*, il significato pregnante del termine *affectus* sospeso, per così dire, tra passività e attività umana. Per la dimensione gnoseologica, invece, lo studio ha inteso mostrare come Guglielmo intraprenda una ricerca costantemente volta a conoscere il mistero di Dio; a causa della natura trinitaria di ciò di cui si è messo in ricerca, Guglielmo è pervenuto alla consapevolezza che la virtù o la realizzazione del percorso conoscitivo richieda, per così dire, una *trinitarizzazione del'evento conoscitivo* o *conoscenza inabitante*, in cui il soggetto, l'oggetto e il metodo o luogo della conoscenza siano distintamente uniti.

Da questo punto di vista, pertanto, la ricerca è approdata a risultati fecondi per la nostra conoscenza di Guglielmo da cui, naturalmente, possono scaturire ulteriori sviluppi. In particolare, mi sembra che occorra ancora un lavoro accurato sulle fonti, che muova

sia dall'indagine sui manoscritti dei testi di Guglielmo, sia dall'approfondimento dello stato delle biblioteche cistercensi dell'epoca. Un tale studio, infatti, potrebbe gettare non poca luce sugli orizzonti di pensiero in cui si è inserita la meditazione di questo monaco di cui, fino ad oggi, la storiografia filosofica si è occupata in modo non del tutto esauriente.

Bibliografia

1. Testi di Guglielmo

1.1 In lingua originale

a. *De contemplando Deo*, PL 184, coll. 367-380.

Guillelmi a Sancto Theodorico *De contemplando Deo*, cura et studio P. Verdeyen, in CCCM 88, Brepols, Turnhout 2003, pp. 153 – 173.

b. *De natura et dignitate amoris*, PL 184, coll. 379-408.

Guillelmi a Sancto Theodorico *De natura et dignitate amoris*, cura et studio P. Verdeyen, in CCCM 88, op. cit., pp. 177 – 212.

c. *Meditativae orationes*, PL 180, coll. 205-248.

Guillelmi a Sancto Theodorico *Meditationes Devotissimae*, cura et studio P. Verdeyen, in CCCM 89, Brepols, Turnhout 2005.

d. *De sacramento altaris*, PL 180, coll. 341-366.

Guillelmi a Sancto Theodorico *De Sacramento altaris*, cura et studio S. Ceglar et P. Verdeyen, in CCCM 88, op. cit., pp. 47-91.

e. *Brevis commentatio in Cantici canticorum priora duo capita*, PL 184, coll. 407-436.

Guillelmi a Sancto Theodorico *Brevis commentatio*, cura et studio S. Ceglar et P. Verdeyen, in CCCM 87, Brepols, Turnhout 1997, pp. 134-196.

f. *Commentarius in Cantica canticorum e scriptis sancti Ambrosii*, PL 15, coll. 1851-1962.

Guillelmi Sancto Theodorico *Excerpta de libris Beati Ambrosii super Cantica Canticorum*, cura et studio A. Van Burink, in CCCM 87, op. cit., pp. 199-384.

g. *Excerpta ex libris sancti Gregorii super Cantica canticorum*, PL 180, coll. 441-474.

Guillelmi a Sancto Theodorico *Excerpta ex libris Beati Gregorii super Cantica canticorum*, cura et studio P. Verdeyen, in CCCM 87, op. cit, pp. 387-444.

h. *Expositio in Epistolam ad Romanos*, PL 180, coll. 547-694.

Guillelmi a Sancto Theodorico *Expositio super Epistolam ad Romanos*, cura et studio P. Verdeyen, in CCCM 86, Brepols, Turnhout 1989.

i. *De natura corporis et animae*, PL 180, coll. 695 – 726.

Guillelmi a Sancto Theodorico *De natura corporis et animae*, cura et studio P. Verdeyen, in CCCM 88, op. cit., pp. 104 – 146.

l. *Expositio super Cantica Canticorum*, PL 180, coll. 473-546.

Guillelmi a Sancto Theodorico *Expositio super Cantica Canticorum*, cura et studio P. Verdeyen, in CCCM 87, op. cit., pp. 3-133.

m. *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*, PL 180, coll. 249-282.

Epistola Guillelm abbatis ad Gaufridum Carnotensem episcopum et Bernardum abbatem Clarae-Vallensem, PL 182, coll. 531-533 (lettera accompagnatoria e prefazione alla *Disputatio*, ed. critica a cura di J. Leclercq, *Les lettres de Guillaume de Saint-Thierry à saint-Bernard*, in «Revue bénédictine» 79 (1969), pp. 377-378.

n. *Epistola de erroribus Guillelmi de Conchis*, PL 180, coll. 333-340, ed. critica a cura di Leclercq, *Les lettres de Guillaume de Saint-Thierry*, op. cit., pp. 382-391.

o. *Speculum fidei*, PL 180, coll. 365 – 398.

Guillelmi a Sancto Theodorico *Speculum Fidei*, cura et studio P. Verdeyen, Brepols, in CCCM 89A, Turnhout 2007, pp. 81 – 127.

p. *Aenigma Fidei*, PL 180, coll. 397-440.

Guillelmi a Sancto Theodorico *Aenigma Fidei*, cura et studio P. Verdeyen, in CCCM 89A, op. cit., pp. 129 – 191.

q. *Epistola ad fratres de Monte Dei*, PL 184, coll. 307-364.

Guillelmi a Sancto Theodorico *Epistola ad fratres de Monte Dei*, cura et studio P. Verdeyen, in CCCM 88, op. cit., pp. 225 – 289.

r. *Vita sancti Bernardi*, PL 185, coll. 225-268.

s. *Oratio domni Willelmi*, cura et studio P. Verdeyen. in CCCM 88, op. cit., pp. 169 – 171.

1.2 Opere tradotte in francese

Guillaume de Saint-Thierry, *Un traité de la vie solitaire. Lettre aux frères du Mont-Dieu*, par M.-M. Davy, J. Vrin, Paris 1946.

Guillaume de Saint-Thierry, *Deux traités sur la foi. Le miror de la foi. L'Énigme de la foi*, par M.-M. Davy, J. Vrin, Paris 1959.

Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, par J. Déchanet, SCh 223, Cerf, Paris 1985.

Guillaume de Saint-Thierry, *Oraisons Méditatives*, par J. Hourlier, SCh 324, Cerf, Paris 1985.

Guillaume de Saint-Thierry, *La contemplation de Dieu*, par J. Hourlier, SCh 61, Cerf, Paris 1999.

Guillaume de Saint-Thierry, *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, par J.-M. Déchanet, in SCh 82, Cerf, Paris 2007.

Guillaume de Saint-Thierry, *Le miror de la foi*, par J. Déchanet, SCh 301, Cerf, Paris 2008.

Guillaume de Saint-Thierry, *De la nature du corps et de l'âme*, par M. Lemoine, Les Belles Lettres, Paris 2012.

Guillaume de Saint-Thierry, *Nature et dignité de l'amour*, par. Y.-A. Baudelet, P. Verdeyen, R. Thomas, SCh 577, Cerf, Paris 2015.

1.3 Opere tradotte in italiano

Guglielmo di Saint-Thierry, *La lettera d'oro*, a cura di C. Leonardi, Sansoni, Firenze 1983.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Dalla meditazione alla preghiera*, trad. it. C. Falchini, Qiqajon, Comunità di Bose 1987.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Lettera d'oro*, trad. it. C. Falchini, Qiqajon, Comunità di Bose 1988.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Natura e grandezza dell'amore*, trad. it. E. Arborio Mella, Qiqajon, Comunità di Bose 1990.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al Cantico dei Cantici*, trad. it. C. Falchini, Qiqajon, Comunità di Bose 1991.

Guglielmo di Saint-Thierry, *La natura del corpo e dell'anima*, trad. it. A. Siclari, Nardini, Firenze 1991.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento ambrosiano al Cantico dei Cantici*, trad. it. G. Banterle, Città Nuova, Roma 1993.

Guglielmo di Saint-Thierry, *L'epistola aurea*, in Id., *Opere/1*, trad. it. M. Spinelli, Città Nuova, Roma 1993, pp. 195-286.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Lo specchio della fede*, in Id., *Opere/1*, op. cit., pp. 61-118.

Guglielmo di Saint-Thierry, *L'enigma della fede*, in Id., *Opere/1*, op. cit., pp. 121-192.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Vita di San Bernardo*, in Id., *Opere/2*, trad. it. M. Spinelli, Città Nuova, Roma 1997.

Guglielmo di Saint-Thierry, *La contemplazione di Dio*, in Id., *Opere/3*, trad. it. M. Pangallo, Città Nuova, Roma 1998, pp. 17-46.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Natura e valore dell'amore*, in Id., *Opere/3*, op. cit., pp. 65-120.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Preghiere Meditate*, in Id., *Opere/3*, op. cit. pp. 141-261.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al Cantico dei Cantici*, in Id., *Opere/4*, trad. it. M. Spinelli, Città Nuova, Roma 2002.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Lettera d'oro. Lettera ai fratelli del Monte di Dio*, trad. it. D. Coppini, Paoline, Milano 2004.

Guglielmo di Saint-Thierry, *La contemplazione di Dio*, in F. Zambon (a cura di), *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, volume I, Mondadori, Milano 2008, pp. 17-55.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Natura e dignità dell'amore*, in Zambon (a cura di), *Trattati d'amore*, op. cit., pp. 56-143.

Guglielmo di Saint-Thierry, *Disputatio adversus Petrum Abaelardum*, in U. Trombi (ed.), *Guglielmo di Saint-Thierry, Bernardo di Chiaravalle, Pietro Abelardo. Una controversia teologica del XII secolo*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 23-69.

2. Altri testi utilizzati

Agostino di Ippona, *Commento ai Salmi*, trad. it. M. Simonetti, Mondadori, Milano 1998.

- *Le confessioni*, trad. it. C. Carena, Einaudi, Torino 2002.

- *L'immortalità dell'anima*, trad. it. G. Catapano, Bompiani, Milano 2003.

- *Commento al Vangelo di Giovanni*, trad. it. E. Gandolfo, Città Nuova, Roma 2005.

- *La Trinità*, trad. it. G. Beschin, Città Nuova, Roma 2006.

- *La grandezza dell'anima*, trad. it. P. Pascucci, Città Nuova, Roma 2009.

- *La città di Dio*, trad. it. D. Marafioti, Mondadori, Milano 2011.

- *La vera religione*, trad. it. M. Vannini, Mursia, Milano 2012.

- *Lettera 147*, trad. it. L. Carrozzi, in *Opera omnia*, vol. XXII, Città Nuova, Roma 1996.

- *Commenti alla Genesi*, trad. it. G. Catapano – E. Moro, Bompiani, Milano 2018.

Aristotele, *Metafisica*, trad. it. G. Reale, Bompiani, Milano 2009.

Bernardo di Chiaravalle, *I gradi dell'umiltà e della superbia. L'amore di Dio*, a cura di G. Mura, Città Nuova, Roma 2002.

- *Sermoni sul Cantico dei Cantici*, trad. it. C. Stercal, in *Opere di San Bernardo VI/1-2*, Fondazione di Studi Cistercensi, Milano 2006.

- *Trattato della grazia e del libero arbitrio*, trad. it. M. Giorgiantonio, Carabba, Lanciano 2011.

- *L'amore di Dio*, trad. it. Zambon (a cura di), *Trattati d'amore*, op. cit., pp. 156-235.

Bernard Silvestre, *De Mundi universitate sive Megacosmus et Microcosmus*, par M. Lemoine, Cerf, Paris 1998.

Cassiodoro, *L'anima*, trad. it. I. Tolomio, in Id. (a cura di), *L'anima dell'uomo. Trattati sull'anima dal V al IX secolo*, Rusconi, Milano 1979, pp. 143-196.

Claudio Mamerto, *De statu animae*, ed. A. Engelbrecht, CSEL 11, Vindobonae 1885, pp. 21-196.

I presocratici, ed. H. Diels – W. Kranz, trad. it. G. Reale, Bompiani, Milano 2008.

- Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, trad. it. P. Scazzoso, Rusconi, Milano 1981.
- Fausto di Riez, *Quaeris a me*, ed A. Engelbrecht, CSEL 21, Vindobonae 1891, pp. 168-181.
- Gerhohus Reicherspergensis Praepositus, *Commentarius Aureus in Psalmos*, XXXVIII, in PL 193, coll. 619-1814 A.
- Giovanni Damasceno, *La fede ortodossa*, trad. it. V. Fazzo, Città Nuova, Roma 1998.
- Giovanni Scoto Eriugena, *La divisione della natura*, trad. it. N. Gorlani, Bompiani, Milano 2013.
- Gregorio di Nissa, *L'uomo*, trad. it. B. Salmona, Città Nuova, Roma 2000.
- *Omellerie sul Cantico dei cantici*, trad. it. C. Moreschini, Bompiani, Milano 2016.
- Gregorio Magno, *Commento morale a Giobbe*, trad. it. E. Gandolfo, in *Opere*, vol. I, Città Nuova, Roma 1992.
- *Omellerie sui Vangeli*, trad. it. G. Cremascoli, in *Opere*, vol. II, Città Nuova, Roma 1994.
- Nemeso di Emesa, *La natura dell'uomo*, trad. it. M. Morani-G. Regoliosi, Edizioni San Clemente e Studio Domenicano, Bologna 2018.
- Ilario di Poitiers, *La Trinità*, trad. it. A. Orazio, Città Nuova, Roma 2011.
- Origene, *Omellerie su Geremia*, trad. it. L. Mortari, Città Nuova, Roma 1995.
- *Contro Celso*, trad. it. P. Ressa, Morcelliana, Brescia 2000.
- *I principi*, trad. it. M. Simonetti, UTET, Torino 2010.
- *Commento al Vangelo di Giovanni*, trad. it. V. Limone, Bompiani, Milano 2013.
- *Commento alla Lettera ai Romani*, in Id., *Opere*, 14/1, trad. it. F. Cocchini, Città Nuova, Roma 2014.
- *Commento al Cantico dei cantici*, trad. it. V. Limone, Bompiani, Milano 2016.
- I Padri certosini, *Una parola dal silenzio*, a cura di C. Falchini, Qiqajon, Comunità di Bose 1997.
- I Padri cistercensi, *Una medesima carità*, a cura di A. Azzimonti, Qiqajon, Comunità di Bose 1996.
- Petrus Cellensis, *Sermo LXI*, in PL 202, coll. 825 – 830.
- Platone, *Politico*, trad. it. Id, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2008, pp. 318-368.
- *Repubblica*, trad. it. ivi, pp. 1082-1345.
- *Timeo*, trad. it. ivi, pp. 1353-1410.
- Plotino, *Enneadi*, trad. it. a cura di G. Faggin, Bompiani, Milano 2018.

Proclo, *Commento all'Alcibiade primo di Platone*, trad. it. F. Filippi, Vita e Pensiero, Milano 2012.

Riccardo di San Vittore, *La Trinità*, trad. it. M. Spinelli, Città Nuova, Roma 1990.

3. Studi

3.1 Studi su Guglielmo di Saint-Thierry

G. Aerden, *Le sens de l'amour illuminé. À propos du sensus amoris dans les écrits de Guillaume de Saint-Thierry*, in «Collectanea Cistercensia» 73 (2011), pp. 482-496.

Y. A., Baudelet, *L'expérience spirituelle selon Guillaume de Saint-Thierry*, Cerf, Paris 1985.

D. N. Bell, *William of Saint-Thierry and John Scot Eriugena*, in «Citeaux» 33 (1982), pp. 5-28.

- *The image and Likeness. The augustinian Spirituality of William of St. Thierry*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1984.

- In manibus suis. *Guillaume de Saint-Thierry, les Pères du désert et la spiritualité du travail manuel*, in N. Boucher (ed. par), *Signy l'abbaye et Guillaume de Saint-Thierry, actes du colloque international d'études cisterciennes*, Signy 2000, pp. 475-485.

H. Blommestijn, *Imago Dei in Guglielmo di Saint-Thierry*, in C. A. Bernard (a cura di), *L'antropologia dei maestri spirituali*, Paoline, Milano 1991, pp. 145-162.

O. Brooke, *The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul to God in the Theology of William of Saint-Thierry*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 26 (1959), pp. 85-127.

D. Cazes, *La théologie sapientielle de Guillaume de Saint Thierry*, Studia Anselmiana, Roma 2009.

S. Ceglar, *William of Saint-Thierry. The Chronology of his life*, Dissertation, Washington 1971, Xerography, Ann Arbor 1972.

- *Guillaume de Saint-Thierry et son rôle directeur aux premiers chapitres des abbés bénédictins*, in M. Bur (ed. par), *Saint-Thierry. Une Abbaye du VI au XX siècle. Actes du Colloque international d'histoire monastique, Reims- Saint-Thierry 1976*, Saint-Thierry 1979, p. 299-350.

G. Como, *Ignis amoris Dei. Lo Spirito Santo e la trasformazione dell'uomo nell'esperienza spirituale secondo Guglielmo di Saint-Thierry*, Glossa, Milano 2001.

M.-M. Davy, *Théologie et mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, Vrin, Paris 1954.

- *Le thème de l'âme-épouse chez Bernard de Clairvaux et Guillaume de Saint-Thierry*, in M. De Gandillac – É. Jeuneau (sous la direction de), *Entretiens sur la renaissance du 12^e siècle*, Mouton. Paris 1968, pp. 247-272.

J. -M. Déchanet, *L'amitié d'Abélard et de Guillaume de Saint-Thierry*, in «Revue d'histoire ecclésiastique» 35 (1939), pp. 761-774.

- *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry*, Beyaert, Bruges 1940.

- *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son oeuvre*, Beyaert, Bruges 1942.

- *Amor ipse intellectus est. La doctrine de l'amour-intellection chez Guillaume de Saint-Thierry*, in «Revue du Moyen Age latin» 1 (1945), pp. 349-373.

- *Guillaume et Plotin*, in «Revue du Moyen Âge latin» 2 (1946), pp. 241-260.

- *Guillaume de Saint-Thierry*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, Tome VI, Beauchesne, Paris 1967, pp. 1242 – 1265.

- *Guillaume de Saint-Thierry. Aux sources d'une pensée*, Beauchesne, Paris 1978.

J. Delesalle, *Amour et Connaissance. «Super Cantica canticorum» de Guillaume de Saint-Thierry*, *Collectanea Cisterciensia* 49 (1987), pp. 339-346.

- *On Being “One Single Spirit” with God in the Works of William of Saint-Thierry*, in «Cistercian Studies Quarterly» 33 (1998), pp. 19-28.

- *Être “un seul esprit” avec Dieu (1 Cor 6, 17) dans les oeuvres de Guillaume de Saint-Thierry*, ARCCIS, Bellefontaine 2000.

M. Desthieux, *Désir de voir Dieu et amour chez Guillaume de Saint-Thierry*, Vie Monastique, Bégrolles en Mauges 2006.

E.R. Elder, *William of Saint-Thierry and the Greek Fathers: Evidence from Christology*, in B. Pennigton (ed. by), *One yet two. Monastic Tradition East and West. Orthodox-Cistercian Symposium*, Oxford University: 26 August-1 September 1973, Cistercian Publications, Kalamazoo 1976, pp. 242-253.

- *William of Saint-Thierry's Reading of Abelard Christology*, in J. R. Sommerfeldt (ed. by), *Cistercian Ideals and Reality*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1978, pp. 106 – 124.

- *The Christology of William of Saint-Thierry*, in «Revue de théologie ancienne et médiévale» 58 (1991), pp. 79–112.

C. Falchini, *L'interpretazione delle Scritture in Guglielmo di Saint-Thierry*, in «Parola Spirito e Vita» 24 (1991), pp. 271-286.

G. Fernández, *Guillaume de Saint-Thierry, le problème des sources*, in «Collectanea Cistercensia» 45 (1983), pp. 210-220.

F. Finotello, *La riflessione sul corpo nell'opera di Guglielmo di Saint-Thierry*, in «I castelli di Yale», VI.6 (2003), pp. 89-114.

G. Gaffurini, *Guglielmo di Saint-Thierry*, in L. Borriello-E. Caruana-M.R. Del Genio-R. Di Muro (a cura di), *Nuovo dizionario di mistica*, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016, pp. 1011-1012.

P.M. Gionta, *Contemplazione e esperienza mistica in Guglielmo di Saint-Thierry*, in «L'Ulivo» 2 (2005), pp. 445-477.

- I. Gobry, *Guillaume de Saint-Thierry, maître en l'art d'aimer*, F.X. de Guibert, Paris 1999.
- J. Jolivet, *Guglielmo di Saint-Thierry e le critiche alla metodologia teologica di Abelardo*, in P. Feltrin-M. Rossini, *Verità in questione. Il problema del metodo in diritto e teologia nel XII secolo*, Lubrina, Bergamo 1992.
- J. Leclercq, *Études récentes sur Guillaume de Saint-Thierry*, in «Bulletin de philosophie médiévale» 19 (1977), pp. 49-55.
- M.J. Le Guillou, *Guillaume de Saint-Thierry: l'équilibre catholique de la triadologie médiévale*, in «Istina» 17 (1972), pp. 367-374.
- M. Lemoine, *La triade mensura-pondus-numerus dans le De natura corporis et animae de Guillaume de Saint-Thierry*, in A. Speer, *Mensura, 1. Halbband: Mass, Zahl, Zahlensymbolik Im Mittelalter*, De Gruyter, Berlin 1983, pp. 22-31.
- *Néologismes dans le De natura corporis et animae de Guillaume de Saint-Thierry*, in «ALMA» 44-45 (1983-1985), pp. 129-137.
- *L'homme comme microcosme chez Guillaume de Saint-Thierry*, in C. Wenin (ed. par), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain 1986, pp. 341-346.
- C. Leonardi, *La grandezza di Guglielmo di Saint-Thierry*, in Id., *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2004, pp. 507-536.
- G. Madec, *A propos des sources de Guillaume de Saint-Thierry*, in «Revue des Etudes Augustiniennes» 24 (1978), pp. 302-309.
- L. Malevez, *La doctrine de l'Image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry*, in «Recherches de science religieuse» 22 (1932), pp. 178-205.
- C. A. Montanari, *Sulle tracce profumate dello sposo. Elementi di un metodo esegetico nell'Expositio super Cantica canticorum di Guglielmo di Saint-Thierry*, in «Rivista Cistercense» 13 (1996), pp. 205 – 255.
- *Simbolismo ed esegesi nell'Expositio super Cantica canticorum*, in «Rivista Cistercense» 15 (1998), pp. 247 – 294.
- «Per figuras amatorias». *L'Expositio super Cantica canticorum di Guglielmo di Saint-Thierry: esegesi e teologia*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006.
- P. Nouzille, *L'homme extérieur et l'homme intérieur selon Guillaume de Saint-Thierry*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 100.1 (2016), pp. 77-96.
- D. Penna, «Amor ipse intellectus est». *Amore e conoscenza in Guglielmo di Saint-Thierry*, in C. Moreschini (a cura di), *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della Chiesa all'Idealismo tedesco*, Feeria, Firenze 2015, pp. 181-194.
- M. Pfeifer, *Trois "styles" de la mystique cistercienne: Bernard, Guillaume, Aelred*, in «Collectanea Cistercensia» 65 (2003), pp. 89-110.

- A. M. Piazzoni, *Guglielmo di Saint-Thierry. Il declino dell'ideale monastico nel secolo XII*, Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma 1988.
- M. Rossini, *Strategie della conoscenza in Guglielmo di Saint-Thierry. Amor incapibilem capit, incomprehensibilem comprehendit*, in «Doctor Virtualis» 1 (2002), pp. 11 – 29.
- M. Rougé, *Doctrine et expérience de l'eucharistie chez Guillaume de Saint-Thierry*, Beauchesne, Paris 1999.
- M. Ruiz Campos, «*Ego et pater unum sumus*». *El misterio de la Trinidad en Guillermo de Saint-Thierry*, Editrice Pontificia Gregoriana, Roma 2007.
- P. Ryan, *Sensus Amoris: the Sense of Love in Two Texts of William of Saint Thierry*, in «Cistercian Studies Quarterly» 40 (2005/2), pp. 163-172.
- A. Siclari, *Antropologia e teologia. Schemi neoplatonici e dogma trinitario nel «De natura corporis et animae» di Guglielmo di Saint-Thierry*, in «Annali Canossiani» 1 (1981), pp. 77-87.
- V. Tamburri, *L'origine del canto: Guglielmo di Saint-Thierry e Bernart de Ventadorn*, in «Critica del testo» XVI/1 (2013), pp. 173–186.
- R. Thomas, *Guillaume de Saint-Thierry. Homme de doctrine, homme de prière*, Sigier, Sainte-Foy 1990.
- M.C. Tulli, *La dottrina dei sensi spirituali in Guglielmo di Saint-Thierry*, in «Doctor Virtualis» 1 (2002), pp. 31-40.
- F. Tyler Sergent – A. Rydstrøm-Poulsen – M. L. Dutton, (ed. by), *Unit of spirit. Studies on William of Saint-Thierry. In honor of E. Rozanne Elder*, Cistercian Publications, Ohio 2015.
- P. Verdeyen, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, FAC, Paris 1990.
- *Guillaume de Saint-Thierry premier auteur monastique des anciens Pays Bas*, Brepols, Turnhout 2003.
- *La chronologie des ouvres de Guillaume de Saint-Thierry*, in «Collectanea Cistercensia» 72 (2010), pp. 427-440.
- F. Vermigli, *Soteriologie e cristologia a confronto. Pietro Abelardo e Guglielmo di Saint-Thierry*, Glossa, Milano 2018.
- J. Walsh, *Guillaume de Saint-Thierry et les sens spirituels*, in «Revue d'Ascétique et de Mystique», 35 (1959), pp. 27-42.
- A. Wilmart, *La série et la date des ouvrages de Guillaume de Saint-Thierry*, in «Revue Mabillon» 14 (1924), pp. 157-167.

3.2 Studi sulla patristica

G. d'Onofrio (a cura di), *Storia della teologia. Epoca patristica*, vol. I., Piemme, Casal Monferrato 1996.

L. F. Mateo-Seco – G. Maspero (a cura di), *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Città Nuova, Roma 2007.

A. Montanari, *La dottrina dei sensi spirituali in epoca patristica: Origene e Agostino*, in Id. (a cura di), *I sensi spirituali. Tra corpo e Spirito*, Glossa, Milano 2012, pp. 133-172.

K. Rahner, *Le début d'une doctrine des sens spirituels chez Origène*, in «Revue d'Ascétique et de Mystique» 13 (1932), pp. 113-145.

B. Salmona, *Gregorio di Nissa*, in E. Ancilli – M. Pappozzi (a cura di), *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, Città Nuova, Roma 1984, pp. 281 – 313.

M. Simonetti, *Origene*, ivi, pp. 257 – 280.

3.3 Studi sul XII secolo

D. N. Bell, *Certitudo Fidei: Faith, Reason, and Authority in the Writings of Baldwin of Ford*, in J. R. Sommerfeldt (ed. by), *Bernardus Magister*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1992, pp. 249-275.

I. Biffi – C. Marabelli (a cura di), *Il mondo delle scuole monastiche. XII secolo*, vol. III, Jaca Book - Città Nuova, Milano - Roma 2010.

S. P. Bonanni, *Parlare della Trinità. Lettura della Theologia Scholarium di Abelardo*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996.

J. Chatillon, *Théologie, spiritualité, et métaphysique dans l'oeuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor*, Vrin, Paris 1969.

M.-D. Chenu, *Spiritus. Le vocabulaire de l'âme au XII^e siècle*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques» 41 (1957), pp. 209-232.

- *La teologia nel XII secolo*, trad. it. I. Biffi, Jaca Book, Milano 1972.

É. Gilson, *La teologia mistica di san Bernardo*, trad. it. C. Stercal, Jaca Book, Milano 1987.

I. Gobry, *Il secolo di Bernardo. Citeaux e Clairvaux (secolo XII)*, trad. it. C. Masi, Città Nuova, Roma 1998.

R. Javelet, *Image et ressemblance au douzième siècle. De Saint Anselme a Alain de Lille*, Letouzey & Ané, Strasbourg 1967.

J. Leclercq, *Saint Bernard maître de l'amour divin. Étude de théologie monastique in Saint Bernard théologien*, in «Analecta Sacri Ordinis Cistercensis» 9 (1954), pp. 7-23.

B. McGinn (ed. by), *Three Treatises on Man. A Cistercian Anthropology*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1977.

M. Pfeifer, *Tre stili della mistica cistercense*, in *L'esperienza di Dio nella vita monastica. La nostra risposta alla ricerca dell'esperienza di Dio nella cultura attuale*, Civitella san Paolo, Monastero Santa Scolastica 1996, pp. 137-165.

G. Spinosa, *Vista, 'spiritus' e immaginazione, intermediari tra l'anima e il corpo nel platonismo medievale dei secoli XII e XIII*, in C. Casagrande – S. Vecchio (a cura di), *Anima e corpo nella cultura medievale*, Atti del V convegno di studi della Società italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Venezia 25-28 settembre 1995), Sismel-Edizioni Del Galluzzo, Firenze 1999, pp. 207-230.

U. Trombi (ed.), *Guglielmo di Saint-Thierry, Bernardo di Chiaravalle, Pietro Abelardo. Una controversia teologica del XII secolo*, Morcelliana, Brescia 2010.

L. Valente, *Philosophers and other Kind of Human Beings. According to Peter Abelard and John of Salisbury*, in J. Leth Fink, H. Hansen, A. M. Mora – Màrquez (ed. by), *Logic and Language in the Middle-Ages. A Volume in Honour of Sten Ebbesen*, Brill, Leiden – Boston 2012, pp. 105 – 205.

- *Il desiderio di filosofia nel pensiero filosofico e teologico di Pietro Abelardo*, in A. Palazzo (a cura di), *Il desiderio nel Medioevo*. Atti del convegno *Il desiderio nel pensiero medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2014, pp. 185-206.

J. Verger – J. Jolivet, *Bernardo e Abelardo. Il chiostro e la scuola*, trad. it. M. R. Pecorara Maggi, Jaca Book, Milano 1989.

F. Zambon, *Introduzione generale. Il problema dell'amore nel pensiero cristiano del XII secolo*, in Id. (a cura di), *Trattati d'amore*, op. cit., pp. XI- LXXXIX.

P. Zerbi, «*Philosophi*» e «*Logici*». *Un ventennio di incontri e scontri: Soissons, Sens, Cluny (1121 – 1141)*, Vita e Pensiero, Milano 2002.

3.4 Studi sul Medioevo: figure e caratteri generali

I. Biffi – C. Marabelli (a cura di), *Fondamenti e inizi. IV – IX secolo*, vol. I, Jaca Book – Città Nuova, Milano – Roma 2009.

- Id., *La fioritura della dialettica. X – XII secolo*, vol. II, Jaca Book – Città Nuova, Milano – Roma 2008.

D. Boquet-P. Nagy, *Medioevo sensibile. Una storia delle emozioni (secoli III-XV)*, trad. it. G. M. Cao, Carocci, Roma 2018.

M. D. Chenu, *Il risveglio della coscienza nella civiltà medievale*, trad. it. I. Biffi, Jaca Book, Milano 1991.

G. d'Onofrio (a cura di), *Storia della teologia nel Medioevo. Gli studi teologici e il progresso culturale dell'Occidente*, vol. II, Piemme, Casal Monferrato 1996.

H. De Lubac, *L'esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, trad. it. a cura di E. Guerriero, Jaca Book, Milano 1985.

E. Gilson, *Lo spirito della filosofia medievale*, trad. it. P. Sartori Treves, Morcelliana, Brescia 1988.

J. Leclercq, *San Bernardo e lo spirito cistercense*, Gribaudo, Torino 1976.

- *Umanesimo e cultura monastica*, Jaca Book, Milano 1989.

- *I monaci e l'amore nel XII secolo*, trad. it. G. Barone, Jouvence, Milano 2014.

- *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, trad. it. C. Leonardi, Sansoni, Firenze 2002.

C. Leonardi, *La teologia monastica*, in G. Cavallo – C. Leonardi – E. Menestò (direzione di), *Lo spazio letterario del Medioevo*, Salerno Editore, Roma 1993, pp. 295 – 321.

J. Leth Fink, H. Hansen, A. M. Mora – Màrquez (ed. by), *Logic and Language in the Middle-Ages. A Volume in Honour of Sten Ebbesen*, Brill, Leiden – Boston 2012.

L. Mauro, *La filosofia nel Medioevo: ancilla theologiae o 'stile di vita'?. Riflessioni in margine all'Itinerarium mentis in Deum di Bonaventura da Bagnoregio*, in «Anthropos e Iatria» X, 3 (2006), pp. 36 – 41.

- *Il significato filosofico del prologo dell'«Itinerarium mentis in Deum» di Bonaventura*, in A. Scarabelli – R. Catania Marrone - D. Balzano (a cura di), *Sconfinamenti. Omaggio a Davide Bigalli*, Bietti, Milano 2013, pp. 227 – 230.

A. Palazzo (a cura di), *Il desiderio nel Medioevo. Atti del convegno Il desiderio nel pensiero medievale*, Trento 4-5 ottobre 2013, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2014.

K. Rahner, *La doctrine des sens spirituels au Moyen Age*, in «Revue d'Ascétique et de Mystique», 14 (1933), pp. 263-299.

P. Riché-J. Verger, *Nani sulle spalle di giganti. Maestri e allievi nel Medioevo*, trad. it. F. Leoni, Jaca Book, Milano 2011.

I. Sciuto, *L'etica nel Medioevo. Protagonisti e percorsi (V – XIV secolo)*, Einaudi, Torino 2007.

F. Vandenbroucke, *La morale monastique du XI^e au XVI^e siècle*, Nauwelaerts-Giard, Louvain-Lille 1966.

G. Verbeke, *The presence of Stoicism in medieval thought*, The Catholic University Press, Washington D. C. 1983.

M. Zoppi, *La verità sull'uomo. L'antropologia di Anselmo d'Aosta*, Città Nuova, Roma 2009.

3.5 Studi sulla mistica

E. Ancilli – M. Papanozzi (a cura di), *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, 2 voll., Città Nuova, Roma 1984.

C. A. Bernard, *Il Dio dei mistici. Le vie dell'interiorità*, trad. it. M. G. Muzj, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.

J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Aubier, Paris 1944.

H. De Lubac, *Mistica e mistero cristiano*, trad. it. a cura di E. Guerriero, Jaca Book, Milano 1979.

P. Delfagaauw, *Saint Bernard, maître de l'amour divin*, FAC, Paris 1994.

É. Gilson, *La teologia mistica di San Bernardo*, trad. it. S. Mascheroni, Jaca Book, Milano 1987.

K. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, trad. it. M. Girardet, Dehoniane, Bologna 1985.

A. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denys*, Oxford University Press, Oxford - New York 2007.

B. McGinn, *Storia della mistica cristiana in Occidente. Lo sviluppo (VI-XII secolo)*, trad. it. M. Rizzi, Marietti, Genova 2003.

K. Ruh, *Storia della mistica occidentale. Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo*, trad. it. M. Fiorillo, vol. I, Vita e Pensiero, Milano 1995.

M. Vannini, *Storia della mistica occidentale*, Le Lettere, Firenze 2018.

3.6 Studi di ontologia trinitaria

A. Clemenza, *Quaestio de unitate et de alteritate in Deo nella riflessione di Agostino d'Ippona*, in Moreschini (a cura di), *Trinità in relazione*, op. cit., pp. 143 – 158.

P. Coda, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987.

- *Dio, libertà dell'uomo. Incontrare e conoscere Dio-Trinità*, Città Nuova, Roma 1992.

- *L'Agape come Grazia e Libertà*, Città Nuova, Roma 1994.

- *Il logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2004.

- *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2012.

- *L'ontologia trinitaria: che cos'è?*, in «Sophia» 4 (2012-2), pp. 159-170.

- «Fraterna dilectio non solum ex Deo sed etiam Deus est». *L'ontologia trinitaria nel Libro VIII del De Trinitate di Agostino*, in Moreschini (a cura di), *Trinità in relazione*, op. cit., pp. 105 – 142.

P. Coda-A. Tapken (a cura di), *La Trinità e il pensare. Figure, percorsi, prospettive*, Città Nuova, Roma 1997.

M. L. Di Paolo, *Apofatismo e doppia ontologia: commentando alcuni passi del De vita Moysis di Gregorio di Nissa*, in Moreschini (a cura di), *Trinità in relazione*, op. cit., pp. 93-104.

K. Hemmerle, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, trad. it. T. Franzosi, Città Nuova, Roma 1996.

V. Limone, *Inizio e Trinità. Il neoplatonismo giovanneo nell'ultimo Schelling*, ETS, Pisa 2013.

- Ousía, hypóstasis, hypokeímenon. *Il lessico trinitario del Commento a Giovanni di Origene*, in Moreschini (a cura di), *Trinità in relazione*, op. cit., pp. 55 – 68.

E. S. Mainoldi, *La ricezione della rivoluzione ontologica dei Padri cappadoci: la triadologia dello pseudo-Dionigi Areopagita e i suoi obiettivi*, in Moreschini (a cura di), *Trinità in relazione*, op. cit., pp. 167-178.

G. Maspero, *Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 2013.

- *L'ontologia trinitaria nei Padri Cappadoci: prospettiva cristologica*, in Moreschini (a cura di), *Trinità in relazione*, op. cit., pp. 69-92.

C. Moreschini, *Una substantia, tres personae. Tertulliano e gli inizi dell'ontologia trinitaria in Occidente*, in Id. (a cura di), *Trinità in relazione*, op. cit., pp. 13-42.

D. Pazzini, *Origene. L'ontologia trinitaria fra economia e teologia*, in Moreschini (a cura di), *Trinità in relazione*, op. cit., pp. 43 – 68.

E. Pili, *L'ontologia trinitaria: che cosa "non è"?*, in «Sophia» 9 (2017-1), pp. 47-57.

G. Zanghì, *Dio che è Amore. Trinità e vita in Cristo*, Città Nuova, Roma 2004.

3.7 Altri studi

L. Bouyer, *La spiritualità cistercense*, Jaca Book, Milano 1994.

A. Bruzzone – P. Vignola (a cura di), *Margini della filosofia contemporanea*, Orthotes, Napoli – Salerno 2013.

J. Chatillon, *Regio dissimilitudinis*, in *Mélanges E. Podechard: Études de science religieuses offertes pour son éméritat au doyen honoraire de la Faculté de théologie de Lyon*, Facultés Catholiques, Lyon 1945, pp. 85-102.

P. Courcelle, *Tradition néo-platonicienne et tradition chrétienne de la région de dissemblance*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age» 24 (1957), pp. 5 – 33.

- *Témoins nouveaux de la "region de dissemblance"*, in «Bibliothèque de l'Ecole des Chartres» 18 (1960), pp. 20-36.
- *Treize textes nouveaux sur la 'région de dissemblance'*, in «Revue des études augustinienes» 16 (1970), pp. 271-281.
- *Conosci te stesso. Da Socrate a Bernardo*, trad. it. F. Filippi, Vita e Pensiero, Milano 2010.
- M. Di Marco, *La polemica sull'anima tra Fausto di Riez e Claudiano Mamerto*, Augustinianum, Roma 1995.
- E. Gilson, '*Regio dissimilitudinis*', de Platon à Saint Bernard de Clairvaux, in «Medieval Studies» 9 (1947), pp. 108-130.
- P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura di A. I. Davidson, trad. it. A. M. Marietti, Einaudi, Torino 2005.
- P. Henry, *Plotin et l'Occident*, «Spicilegium sacrum lovaniense», Louvain 1934.
- J.-M. Le Guillou, *Le mystère du Père*, Fayard, Paris 1973.
- K. Rahner, *La Trinità*, trad. it. C.M. Lacugna, Queriniana, Brescia 1988.
- P. Rossano-G. Ravasi-A. Girlanda (a cura di), *Nuovo dizionario di Teologia Biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988.
- A. Scarabelli-R. Catania Marrone-D. Balzano (a cura di), *Sconfinamenti. Omaggio a Davide Bigalli*, Edizioni Bietti, Milano 2013.
- H.U. von Balthasar, *La percezione della forma*, trad. it. G. Ruggieri, Jaca Book, Milano 1994.
- M. Zoppi, *La filosofia come cura di sé ed esercizio spirituale: presenza, tematiche e prospettive nel Novecento*, in Bruzzone – Vignola (a cura di), *Margini della filosofia contemporanea*, op. cit., pp. 323 – 336.