

Davide Penna

DALL'UBI AMOR, IBI OCVLVS ALLA CONDILECTIO.
NOTE SU RECIPROCIÀ, AMORE E CONOSCENZA
IN RICCARDO DI SAN VITTORE

Abstract

The topic that we intend to develop in this essay is the relationship between love and knowledge in the mystical reflection of Richard of Saint Victor, author of some of the most significant pages on the cognitive dignity of love in medieval philosophy. It will focus on mystical perspective and metaphorical language and how these dimensions describe a precise cognitive strategy in which the subject is assimilated to the known object in a dynamic that takes up the relationship between lover and loved one. In particular, taking as notes the reflections of Richard about contemplation, advanced in the fourth and fifth books of De arca mystica (or Benjamin Maior), we will turn to the deepening of the Trinitarian dimension as an object of the last type of contemplation (intelligentia praeter rationem), both, and above all, in the De Trinitate, as a source and figure of love and, therefore, of its relationship with the cognitive dimension. An attempt will be made to clarify the Richard's view of the reciprocity of love and knowledge and, subsequently, it will be shown how the form (understood as source and principle) of this relationship is the Trinitarian life.

L'argomento che si intende sviluppare nel presente intervento è quello del rapporto di reciprocità tra amore e conoscenza nella riflessione mistica di Riccardo di San Vittore, autore di alcune delle pagine più belle sulla dignità conoscitiva dell'amore nella filosofia medievale. Si metterà a fuoco come la prospettiva mistica e il linguaggio metaforico descrivano un preciso percorso conoscitivo nel quale il soggetto si assimila all'oggetto conosciuto in una dinamica che, analogicamente, riprende la relazione tra amante e amato. In particolare, assumendo come note le riflessioni di Riccardo circa la contemplazione, avanzate nei libri quarto e quinto del *De arca mystica* (o *Benjamin Maior*), ci si volgerà all'approfondimento

della *dimensione trinitaria*, trattata sia nello scritto sopra citato, in quanto oggetto dell'ultimo tipo di contemplazione (quello dell'*intelligentia prae-ter rationem*), sia, e soprattutto, nel *De Trinitate*, in quanto *fonte e figura* dell'amore e, dunque, del suo rapporto con la dimensione conoscitiva. Si tenterà di chiarificare la visione riccardiana circa la reciprocità di amore e conoscenza e, successivamente, si mostrerà come la *forma* (intensa nel senso di *fonte e principio*) di tale rapporto sia la vita trinitaria.

Il tema dell'amore come atto di intellesione rappresenta uno degli snodi più significativi della riflessione medievale, in particolare nella sua espressione monastica e mistica. Un'attenta considerazione di quanto accade, in questo senso, nello sviluppo della teologia monastica, in particolare a partire dal XII secolo, può aiutare a fare luce su uno dei contributi peculiari della riflessione medievale; inoltre il tema implica una riflessione sul rapporto tra gnoseologia e ontologia, ovvero tra strategia conoscitiva e ciò che costituisce l'essere nella sua essenza.

L'argomento che si intende sviluppare è il *rapporto di reciprocità tra amore e conoscenza* nella riflessione mistica di Riccardo di San Vittore, canonico dell'ordine dei vittorini, vissuto nel XII secolo e autore di alcune delle pagine più belle sulla dignità conoscitiva dell'amore nella filosofia medievale¹. In particolare, assumendo come note le riflessioni di Riccardo circa la contemplazione, avanzate nei libri quarto e quinto del *De arca mystica* (o *Beniamin Ma-*

¹ Possiamo affermare che fino al XVI secolo, l'epoca di Teresa d'Avila, Riccardo fu considerato il punto di riferimento per la teologia mistica e la dottrina della contemplazione, più di Bernardo. Le più celebri testimonianze vengono, in questo senso, sia da Dante, (cfr. *Par.*, X, vv. 130-132, dove il poeta che si trova nel Cielo del Sole insieme ai sapienti, fa presentare Riccardo da Tommaso d'Aquino come colui che *a considerar fu più che viro*), sia da Bonaventura che lo ritiene maestro nella contemplazione (cfr. Bonaventura da Bagnoregio, *De Reductione Artium ad Theologiam* 5, in *Sancti Bonaventura Opera* V/1, *Opuscola Theologica*, Città Nuova, Roma 1993, p. 44: *Anselmo segue Agostino, Bernardo segue Gregorio, Riccardo segue Dionigi; poiché Anselmo è maestro nell'argomentazione, Bernardo nella predicazione, Riccardo nella contemplazione*).

ior), si vuole approfondire la *dimensione trinitaria*, trattata sia nello scritto appena citato, in quanto oggetto dell'ultimo tipo di contemplazione (quello dell'*intelligentia praeter rationem*)², sia, e soprattutto, nel *De Trinitate*, in quanto *fonte e figura* dell'amore e, dunque, del suo rapporto con la dimensione conoscitiva. Si tratta dapprima di chiarire la visione riccardiana circa la reciprocità di amore e conoscenza e, successivamente, di mostrare come la *forma* (intesa nel senso di *fonte e principio*) di tale rapporto sia la vita trinitaria.

1. *Reciprocità amore-conoscenza: ubi amor, ibi oculus*

Le pagine più eloquenti del vittorino, dedicate alla reciprocità tra amore e conoscenza, sono indubbiamente quelle del *De duodecim patriarchis* (o *Beniamin Minor*, sulla preparazione alla contemplazione) e del *De arca mystica*.

In particolare, nella prima opera, Riccardo esprime la reciprocità amore-conoscenza, con una formula celeberrima³, molto efficace nella sua concisione: *ubi amor, ibi oculus*⁴. Nella interpretazione allegorica della famiglia del patriarca Giacobbe, Lia è immagine dell'amore, Rachele della ragione. La nascita di Giuda, figlio della prima, e immagine dell'amore della giustizia, ovvero delle cose che devono essere amate, infiamma il desiderio di Rachele di avere figli.

² Riccardo, nel *De arca mystica*, distingue tra *cogitatio, meditatio e contemplatio*. Con una chiara influenza boeziana, inoltre, il vittorino afferma che la prima procede attraverso l'*imaginatio*, che si indirizza ai *sensibilia*; la seconda attraverso la *ratio*, che si indirizza agli *intelligibilia*; la terza attraverso l'*intelligentia*, che si indirizza agli *intellectibilia*. Inoltre, ognuna delle facoltà può realizzarsi in due modi, o secondo se stessa o secondo la facoltà immediatamente superiore. Cfr. Riccardo di San Vittore, *La grazia della contemplazione. Beniamino Maggiore I, III*, in PL 196, coll. 66 C – 67 C, trad. it. M. Melone, A. Orazio, Diogene, Campobasso 2016, pp. 8-12.

³ Sarà citata anche da Tommaso, *In III Sent.*, d. 35, q. 1, a. 2, 1.

⁴ Riccardo di San Vittore, *Beniamin Minor*, XIII, in PL 196, col. 10 A.

Così, la conoscenza infiamma l'amore e l'amore aumenta il desiderio di conoscenza, poiché guardiamo ciò che amiamo:

Dov'è l'amore, qui è l'occhio; volentieri guardiamo chi molto amiamo. Non c'è dubbio che chi ha potuto amare le cose invisibili, vuole immediatamente conoscerle e vederle con l'intelligenza, e quanto più cresce Giuda (l'affectus⁵ della dilezione), tanto più arde in Rachele il desiderio di generare, cioè il desiderio di conoscere.⁶

Nel *De arca mystica*, Riccardo approfondisce la realtà della contemplazione. Nel libro IV dell'opera, il vittorino si occupa di trattare il quinto e sesto genere di contemplazione, quelli che avvengono attraverso l'*intelligentia*, la quale si dirige verso le realtà eterne. Il capitolo X, in particolare, è dedicato all'affermazione della necessità dell'amore, al fine di permanere, in ogni luogo e in ogni tempo, nel desiderio della contemplazione divina. L'intelligenza delle realtà divine, sostiene Riccardo, ci è data per anelare a esse con maggior desiderio; il desiderio e l'amore, a loro volta, infiammano l'animo e lo inducono a una maggiore conoscenza:

Dobbiamo tenere il nostro spirito sospeso non solo a ciò che possiamo avere in questa vita, ma anche a quella meraviglia della contemplazione divina che speriamo per la vita futura, e in simile attesa aspirarvi con desiderio intenso (vehementi desiderio anhelare). A questo fine ci è data la grazia; a questo fine, dico, è infusa in noi

⁵ Termine che preferisco lasciare in latino poiché di difficile traduzione. 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 di Saint-Thierry come in Bernardo di Clairvaux o nei vittorini tra cui Riccardo, dinamiche costitutive dell'anima e non la loro percezione da parte nostra. Bernardo giunge fino a identificarlo con la *voluntas*. 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

⁶ Riccardo di San Vittore, *La preparazione dell'anima alla contemplazione* XIII, trad. it. C. Nardini, Nardini, Firenze 1991.

*l'intelligenza delle realtà eterne (infunditur eternorum intelligentia), perché cioè sappiamo che cosa cercare instancabilmente con diligenza e sospirarvi col desiderio.*⁷

Non solo, ma il vittorino, in linea con tutta la tradizione monastica, afferma che, se la conoscenza non è infiammata dall'amore, risulta inutile all'anima. Questa, per raggiungere la sua perfezione, deve vivere della reciprocità delle due dimensioni. Così meriterà di giungere alla *visione faccia a faccia*, oltre lo specchio e l'enigma di questa vita (secondo una delle citazioni bibliche più richiamate, non solo da Riccardo, ma dalla grande tradizione monastica del XII secolo, ovvero 1Cor 13, 12):

*Invano cresce in noi l'abbondanza della conoscenza divina (divinae cognitionis abundantia crescit), se non accresce in noi la fiamma dell'amore divino (nisi divinae in nobis dilectionis flammam auget). Devono quindi svilupparsi (crescere) in noi e l'amore a partire dalla conoscenza (ex cognitione dilectio) e la conoscenza a partire dall'amore (ex dilectione cognitio). Con mutui incrementi devono essere al servizio di mutui incrementi, e con vicendevoli accrescimenti favorire vicendevoli accrescimenti. Quindi l'anima perfetta e assiduamente dedita alla contemplazione delle realtà supreme deve attendere in ogni ora e col massimo desiderio la meta del suo pellegrinaggio e l'uscita del presente ergastolo, così da meritare di vedere faccia a faccia quanto per il momento vede in uno specchio e in maniera confusa.*⁸

⁷ Riccardo di San Vittore, *La grazia della contemplazione ... cit.*, IV, X, in PL 196, col. 145 C, trad. it. pp. 137-138.

⁸ *Ibidem*.

2. *La contemplazione estatica come dilatatio, sublevatio e alienatio mentis*

Il quinto e ultimo libro dell'opera è dedicato alla *contemplazione estatica*; qui si sviluppa il contributo personale del pensiero mistico di Riccardo. Inizialmente, egli pone l'attenzione sulle tre forme grazie a cui si può sperimentare la contemplazione e di cui immagine sono i tre costruttori dell'arca descritta in Es 25, Aronne, Bezele e Mosè. La prima rappresenta la contemplazione frutto dello sforzo umano, la *dilatatio mentis*, in cui l'anima razionale, contemplando, acuisce la sua forza di penetrazione; la seconda deriva dalla cooperazione umano-divina, ovvero la *sublevatio mentis*, in cui l'intelligenza umana viene innalzata al di sopra della conoscenza (*scientia*), dell'attività (*industria*) e della natura; la terza, a cui è dedicata la parte più ampia dell'opera, è quella in cui la contemplazione avviene per sola grazia, ovvero l'*alienatio* o *excessus mentis*.

Nella descrizione dell'ultimo tipo di contemplazione, Riccardo ricorre, spesso, al linguaggio metaforico amoroso, e non è un caso che il libro biblico che, in questa parte, cita di più, sia il *Cantico dei Cantici*⁹. L'alienazione della mente si compie, infatti, per tre motivi. Il primo è la *magnitudo devotionis*, che l'animo prova quando è talmente infiammato dall'amore da liquefarsi e salire, come fumo, a Dio, secondo il versetto del Cantico *che cos'è che sale dal deserto come una colonna di fumo ... ?* (Ct 3, 6)¹⁰. Il secondo è la *magnitudo*

⁹ Tra i numerosi studi sulla fortuna del *Cantico dei cantici* nel secolo di Guglielmo di Saint-Thierry, Bernardo di Clairvaux, Abelardo e Riccardo di San Vittore, segnalò P. Courcelle, *Conosci te stesso. Da Socrate a Bernardo*, trad. it. F. Filippi, Vita e pensiero, Milano 2001; J. Leclercq, *I monaci e l'amore nel XII secolo*, trad. it. G. Barone, Jouvence, Milano 2014.

¹⁰ Nella sua opera successiva, *I quattro gradi della violenta carità*, Riccardo presenta più precisamente questo processo attribuendolo all'opera dell'amore. Quando l'*amor* raggiunge il suo grado più alto, ha il potere di sciogliere l'anima, di liquefarla mettendola come cera totalmente a disposizione dell'amato. Cfr. *I quattro gradi della violenta carità* 39-41, trad. it., M. Sanson, Pratiche Editrice, Parma 1993, testo latino in Richard de Saint-Victor, *Les quatre degrés de la violent*

admirationis, in cui si ritrova l'anima razionale quando è avvolta dalla luce di Dio che, perdendo così ogni percezione di sé nello stupore e nel timore, è condotta nelle profondità e poi innalzata nel suo desiderio di Dio. Infine, si ha la *magnitudo exultationis* quando l'anima

dissetata dall'intima abbondanza della dolcezza interiore, anzi del tutto inebriata, dimentica completamente cosa sia e cosa sia stata. Per la straordinaria esultanza è condotta al rapimento di una estraniamento (in abalienationis excessum), ed è trasfigurata all'improvviso in un certo affectum sopramondano, in un certo stato di meravigliosa felicità ... Se infatti sei amato pienamente e perfettamente, chiunque tu sia, l'eccesso del tuo amore, l'inquietudine di un desiderio bruciante ti potrebbero rapire a simili trasporti ... Ugualmente, se fossi pienamente degno dell'amore divino, se ti mostrassi degno dell'amore divino, se ti mostrassi idoneo a tanta condiscendenza, Dio potrebbe illuminare gli occhi della tua intelligenza con uno splendore così forte della sua luce (forte tanta luminis sui claritate intelligentiae tuae oculos irradiaret), inebriare il desiderio del tuo cuore con una soavità così intensa di intima dolcezza, che ti rapirebbe al di sopra di te stesso e ti solleverebbe alle realtà celesti per un trasporto della mente (per mentis excessum in superna elevaret).¹¹

La dinamica estatica, dunque, trova i suoi principi nell'*amor* capace di sciogliere, per così dire, l'anima e, dunque, di renderla abile a salire verso le vette delle verità divine; nella *mens*, vertice dell'anima, in grado di dilatarla, di allargarne e approfondirne gli orizzonti; e nella *grazia divina* che trasporta la *mens*, infiammata e sciolta dall'*amor*, al di sopra di sé.

charité, ed. G. Dumeige, P.U.F., Paris 1951. Anche in quest'opera Riccardo cita il Cantico dei Cantici, in particolare Ct 5,6 che nella *Vulgata* recita *L'anima mia si è liquefatta alle parole del mio diletto*.

¹¹ Riccardo di San Vittore, *La grazia della contemplazione ... cit.*, V, V, p. 182.

Tale aspetto è sottolineato, in modo esplicito, anche nell'opera *De quatuor gradibus violentae caritatis*, dove Riccardo sottolinea la forza e i diversi gradi della carità nel cammino che conduce alla piena comunione con Dio. La differenza tra il primo e il secondo grado è data dalla presenza, nel secondo, della ragione. È la ragione o l'intelletto a permettere all'anima di *vedere* Dio e non solo di sentirne la presenza:

Tuttavia [nel primo grado] Dio fa sentire la sua presenza senza mostrare in nessun modo il suo volto ... E infatti ciò che si riesce a percepire è dolce e oltre modo piacevole ma ciò che si vede è completamente avvolto nelle nubi e non appare ancora nella luce. E per quanto appaia nel fuoco, tuttavia è un fuoco che brucia più che illuminare. Accende infatti l'affectum ma non illumina la ragione (intellectum). Infiamma il desiderio ma non illumina l'intelligenza (intelligentiam). In questo stato l'anima può sentire il suo amato ma, come si è detto, non può vederlo.¹²

L'*amor*, pertanto, non è presentato come una realtà puramente affettiva, né l'*intellectus* come una facoltà meramente speculativa. Così, la realizzazione della dimensione affettiva richiede uno sforzo di intellesione, e la ricerca razionale è inverata, non eliminata, dall'esperienza di comunione amorosa espressa dalla contemplazione. Parlare, pertanto, di primato dell'istanza affettiva su quella speculativa comporta, in Riccardo come in Guglielmo di Saint-Thierry o Bernardo di Clairvaux, una mancata comprensione della profondità del discorso conoscitivo monastico. Inoltre, il legame tra comunione nella carità e conoscenza razionale del mistero di Dio è dato dalla fede. La ragione, 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

¹² Riccardo di San Vittore, *I quattro gradi* ... cit., p. 121.

alla fede, infatti, la *ratio* non arriva a ciò che cerca e, dunque, non esercita pienamente se stessa, e la sua dimensione più alta, ovvero la *mens*, non arriva alla contemplazione di Dio; per questo senza la fede, la ragione può poco o nulla. Pertanto, il pieno compimento della conoscenza mistica si raggiunge con l'amore, e l'amore ha come fondamento la conoscenza.

3. La forma trinitaria della condilectio come principio della reciprocità

Nell'opera *I quattro gradi della violenta carità*, il vittorino illustra i livelli della progressione psicologica della follia d'amore, indicati con i termini *amor insuperabilis*, *amor insperabilis*, *amor singularis* e *amor insatiabilis*. Non interessa qui ripercorrere l'intensa, e originale, riflessione riccardiana sull'*amor* (o *dilectio*), sulla sua capacità di muovere l'anima fino a distruggerla, se riferita a un soggetto finito, né sulla sua forza trasfigurante, se riferita al soggetto infinito, Dio¹³. Basti aver presente come, da un lato, se l'insaziabilità dell'*amor* si dirige all'Amante divino, è possibile la sua crescita e il suo ordinamento, mentre se si indirizza a un'altra persona finita, si perverte e, alla fine, distrugge sia l'amante sia l'amato (a esclusione dell'*amor insuperabilis*, il primo gradino, che trova la sua più alta espressione nel matrimonio); dall'altro come Riccardo, nell'illustrare il progresso dell'ἔρωσ sacro con una serie di immagini bibliche e tratte dal matrimonio umano (che vede nel fidanzamento, cerimonia nuziale, consumazione sessuale e generazione filiale, i suoi momenti

¹³ Tali aspetti sono stati ampiamente visitati da ottimi studi. Rimando ai principali: P. Cacciapuoti, *Deus existentia amoris. Teologia della carità e teologia della Trinità negli scritti di Riccardo di San Vittore*, Brepols, Turnhout 1998; R. Dumeige, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, P.U.F., Paris 1952; B. McGinn, *The language of Love in Christian and Jewish Mysticism*, in S.T. Katz (ed.), *Mysticism and Language*, Oxford University Press, New York 1992, pp. 202-235; Id., *Storia della mistica cristiana in Occidente. Lo sviluppo (VI-XII secolo)*, trad. it. M. Rizzi, Marietti, Genova-Milano 2003, pp. 598-628.

di progressione), veda nella seconda fase, rappresentata dalla cerimonia nuziale, quella in cui, attraverso l'illuminazione, l'anima si erge nella contemplazione fino a giungere alla conoscenza dei misteri divini¹⁴.

Quello che si intende mostrare è, invece, come il fondamento dell'analisi riccardiana della reciprocità amore-conoscenza, sia il mistero trinitario e, in particolare, la sua profonda intuizione del *condilectus*¹⁵, esplicitata nel *De Trinitate*. Ogni reciprocità, infatti, si fonda, in base a quanto il vittorino mostra nell'opera, su una radicale apertura al *tertium* della relazione.

Già dal prologo, Riccardo sottolinea come la maturità della fede richieda, non solo la carità, ma anche la conoscenza:

*Grazie alla fede ci innalziamo alla speranza e, attraverso la speranza, progrediamo fino alla carità ... Dall'amore, procede la manifestazione, dalla manifestazione la contemplazione e dalla contemplazione la conoscenza (cognitio) ... La vita, pertanto, proviene tanto dalla fede quanto dalla conoscenza. Dalla fede scaturisce la vita interiore, dalla conoscenza la vita eterna ... come nella fede si ha l'inizio di tutto quanto il bene, così nella conoscenza c'è il compimento di tutto il bene e la sua perfezione. Cerchiamo di raggiungere, quindi, la perfezione e, per i gradi attraverso i quali ci è dato progredire, affrettiamoci a giungere dalla fede alla conoscenza: adoperiamoci intensamente, nella misura in cui ci è possibile, ad intendere quello che crediamo (ut intelligamus quod credimus).*¹⁶

L'intento dell'opera, pertanto, è di indagare la Trinità, a partire da ciò che, su essa, insegna la fede e desidera conoscere l'amore. Da qui occorre mostrarne, sulla scia dell'esigenza della *fides quaerens*

¹⁴ Cfr. Riccardo di San Vittore, *I quattro gradi* ... cit., 34-37.

¹⁵ Per l'analisi dell'originalità di questa intuizione riccardiana cfr., oltre il volume di Cacciapuoti già segnalato, P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2012, pp. 401-405.

¹⁶ Riccardo di San Vittore, *La Trinità*, prologo, trad. it. M. Spinelli, Città Nuova, Roma 1990, pp. 75-77, testo latino in Richard de Saint-Victor, *La Trinité*, ed. G. Salet S.J., SCh 63, Paris 1959.

intellectum di anselmiana memoria, le *rationes necessariae* che la rendono, per quanto possibile, luminosa all'intelletto:

Ho letto, a proposito del mio Dio, che egli è uno e trino: uno nella sostanza ma trino nelle persone. Tutto questo ho letto; però, nel modo come tutto ciò venga provato, non ricordo di averlo letto. Ho letto che nella vera Divinità non c'è che una sola sostanza, ma che nell'unica sostanza si hanno più persone, ognuna delle quali ha la proprietà di essere distinta dalle altre ... Di tutte queste cose sento parlare o leggo spesso, però non ricordo di aver letto come tutto ciò possa essere provato: su tutti questi temi abbondano le autorità, ma non altrettanto le esposizioni di prove (abundant in his omnibus auctoritates, sed non aequae et argumentationes); su tutti questi punti mancano le verifiche sperimentali, difettano gli argomenti (in his omnibus experimentia desunt, argumenta rarescunt).¹⁷

Ora, mentre nei primi due libri Riccardo si occupa di mostrare l'unità della sostanza divina e le sue proprietà, dal libro terzo, invece, tratta la tematica propriamente trinitaria. L'intuizione riccardiana muove dalla definizione giovannea di Dio-carità, per mostrare come questa implichi, di per sé, la pluralità di persone. Dio, infatti, essendo la perfezione di bene, è vera e somma carità, poiché non vi è nulla di più perfetto di questa. Ma, se Dio è tale, in Lui devono esservi più persone:

Ora, di nessuno si dice che possiede la carità nel vero senso della parola per il fatto che ama esclusivamente se stesso; quindi è necessario che l'amore, per poter essere carità, sia rivolto verso un altro. Di conseguenza, qualora manchi una molteplicità di persone, non può esservi alcun posto per la carità.¹⁸

Inoltre, la *caritas* che Dio è, deve dirigersi a una persona divina, poiché l'*ordo caritatis* richiede, come interlocutore adeguato, una

¹⁷ Ivi, I, V, pp. 86-87.

¹⁸ Ivi, III, II, p. 128.

persona divina e non creata. Tale argomentazione può essere comprovata, oltreché muovendo dalla nozione di Dio come *plenitudo bonitatis*, anche da quella di *plenitudo felicitatis*:

come nella pienezza della vera bontà non può mancare ciò di cui nulla è migliore, così nella pienezza della suprema felicità non può esservi ciò di cui niente è più gioioso. Di conseguenza, è necessario che nella suprema felicità sia presente la carità. Ma perché la carità si trovi nel sommo bene, deve assolutamente esserci sia qualcuno che possa dimostrare [questa carità], sia qualcuno al quale possa essere manifestata. È proprio dell'amore, del resto, voler essere molto amati da colui che si ama molto: in mancanza di ciò, non può esservi assolutamente amore. Non ci può essere, quindi, un amore gioioso il quale non sia pure reciproco ... Di conseguenza, in quella vera pienezza di felicità non può mancare una pluralità di persone.¹⁹

Dopo aver mostrato la necessità della pluralità in Dio, occorre fare un ulteriore passo; infatti, come sottolinea il vittorino, il concetto di pluralità non coincide con quello di Trinità. Proprio per compiere questo passo, attraverso la ragione, Riccardo introduce l'intuizione della *condilectio*:

la carità suprema dev'essere assolutamente perfetta; e per essere sommamente perfetta, dev'essere tanto grande da non poter essere maggiore Ebbene, nella carità autentica il massimo dell'eccellenza sembra sia questo: volere che un altro sia amato come lo siamo noi stessi. In effetti, nell'amore scambievole e ardente nulla è più prezioso né più mirabile del desiderio che un altro venga amato allo stesso modo da colui che sommamente si ama e dal quale si è sommamente amati. Pertanto, la prova della carità perfetta consiste nel desiderare che l'amore di cui si è oggetto venga partecipato ... Come si può constatare, allora, la perfezione della carità esige la

¹⁹ Ivi, III, III, p. 129.

*Trinità delle persone; senza di questa, infatti, [la carità] non può sussistere nella pienezza della sua totalità.*²⁰

La carità esige, nella sua perfezione, la partecipazione della reciprocità a un altro. La *condilezione* non solo permette all'amore di non disperdersi, ma anche alla relazione tra i due di essere, fino in fondo, unitiva: *duorum affectus tertii amoris incendio in unum conflatur*²¹. L'*effusività trinitaria* rende, pertanto, l'amore comunitario e mai esclusivo.

4. *L'esigenza trinitaria a fondamento della persona divina come existentia incommunicabilis e della visione reciprocante della conoscenza*

Ora, tale intuizione, ha portato Riccardo, inoltre, a riformulare anche il concetto di *persona*, abbandonando la definizione boeziana di *rationalis naturae individua substantia*²². Se Dio è carità reciprocante e, dunque, pura relazione, l'*individua substantia* è fuorviante in ordine all'intellegibilità della sua personalità. L'essere del Dio Trinità, definito dalla relazione d'amore, è espresso, in modo cogente, dal verbo *existere*, dove il suffisso *ex* ne esprime la dinamica, allo stesso tempo, sorgiva e comunicativa: *se riflettiamo attentamente – per quanto riguarda le realtà divine – una persona in Dio non è nient'altro che un'esistenza incommunicabile*²³. L'attributo *incommunicabilis* non significa *chiuso alla comunione*, bensì evidenzia la specificità caratteristica e originaria della *persona divina*, che non è *communis* a nessuna altra natura, poiché è, non da un altro, ma da

²⁰ Ivi, III, XI, p. 137.

²¹ Ivi, III, XIX.

²² Severino Boezio, *Liber de persona et duabus naturis. Contra Eutychem et Nestorium*, in PL 64, III, col. 1343D.

²³ Riccardo di San Vittore, *La Trinità ... cit.*, IV, XVIII, p. 169.

sé medesima. Tale incomunicabilità apparterrà, pertanto, solo a una natura, quella di Dio.

Riccardo ha l'esigenza, da un lato, di tenere ferma la differenziazione e la pluralità delle persone, dall'altro di armonizzare, tale pluralità, con la comunione dei soggetti. Pertanto, la differenza tra essi si esprime nella causa originaria:

le molteplici persone divine, pur possedendo un essere unico e identico e assolutamente indifferenziato – per quanto riguarda l'identità della sostanza –, tuttavia esse possono distinguersi l'una dall'altra in base alla causa originaria, nel senso che una esiste in virtù di sé medesima, le altre due traggono origine dall'esterno, e queste ultime, d'altronde, differiscono tra loro nel modo di ottenere l'essere.²⁴

È dunque il differente modo di ottenimento dell'essere a determinare la differenza divina. L'unico sommo amore che lega le tre persone si differenzia per il modo in cui si mostra; nella prima persona è *solum gratuitus*, nella seconda, che è legata alla prima da reciprocità oblativa, è *solum debitus*, nella terza è *debitus et gratuitus*. Tale differenziazione non tocca, tuttavia, la semplicità del loro essere, bensì solo la sorgenza (*ex*) del loro esserci (*sistere*). Da qui un'altra grande intuizione del vittorino, ovvero la profonda coincidenza tra *essere persona e amore*:

Dal che lo scrupoloso ricercatore della verità può trarre con assoluta certezza la conclusione che nella carità reciproca tra le persone non può esserci amore che non sia o solamente gratuito o solamente dovuto o, nello stesso tempo, dovuto e gratuito ... È necessario, pertanto, e senza dubbio alcuno, che nella semplicità sovrana l'essere e l'amare coincidano; per cui, in ognuna delle tre [persone divine] la propria persona si identifica con il proprio amore. Di conseguenza, il fatto che in un'unica divinità vi siano più persone non ha altro significato che questo: una pluralità possiede una sola e medesima dilezione, quella suprema; anzi, per meglio dire, una

²⁴ Ivi, IV, XV, p. 166.

*pluralità è [questa dilezione], secondo proprietà differenti. Questa persona, in Dio, non è altro che l'amore supremo, distinto secondo un'altra proprietà.*²⁵

Come sottolineato da Piero Coda²⁶, tale lezione, oltretché sommarmente profonda, apre uno squarcio che nella storia del pensiero è rimasto inascoltato per secoli; si tratta di quella intuizione per cui è la carità, in quanto esperienza intersoggettiva e, quindi, effusivamente reciprocante, a definire l'essere di Dio-Trinità e, pertanto, anche il luogo della sua conoscenza.

Ora, tale concezione dell'essere come amore, illuminata dal mistero trinitario, non è stata esplicitata dal vittorino nell'analisi gnoseologica, come, invece, chiaramente delineato in autori come Guglielmo di Saint-Thierry. Tuttavia, risulta evidente come, anche nel vittorino, la riflessione trinitaria sia l'*humus* della concezione, potremmo dire, *reciprocante-oblativa* della conoscenza. Non è un caso, infatti, che il *De Trinitate* si concluda con l'analisi della consustanzialità delle persone divine attraverso un esempio che riguarda la *scientia*:

*Immaginiamo tre individui; uno di questi ha scoperto una scienza e l'ha insegnata, un altro l'ha imparata direttamente dallo scopritore e l'ha messa per iscritto, il terzo l'ha letta e l'ha compresa: il primo possiede [tale scienza] grazie a se stesso, il secondo grazie solamente al primo, il terzo in virtù tanto del primo quanto del secondo ... Allora, se la conoscenza della medesima verità è completa e totale in tutti [e tre], forse che, per quanto riguarda la verità essenziale, la scienza dell'uno è altra cosa rispetto alla scienza dell'altro? ... Pertanto, se è vero che in tre persone può trovarsi una sola e medesima scienza, perché non credere a ben più forte ragione che nelle tre persone della Trinità divina vi sia un'unica e identica sapienza?*²⁷

²⁵ Ivi, V, XX, p. 205.

²⁶ Cfr. P. Coda, *Dalla Trinità ... cit.*, p. 403.

²⁷ Riccardo di San Vittore, *La Trinità ... cit.*, VI, XXV, p. 249.

Se è chiaro che, in questo caso, il rimando alla conoscenza è funzionale alla riflessione trinitaria, risulta altrettanto evidente, allo studioso attento, come Riccardo legghi il mistero trinitario alla conoscenza reciproca tra le persone divine. Il vittorino, come dapprima ha esplicitato l'equivalenza *essere è amore*, così, ora, sottolinea che, in *divinis*, sapienza e sostanza sono la medesima realtà:

In tutti questi [nelle persone divine], comunque, non c'è sicuramente che una sola e medesima sapienza e, di conseguenza, una sola e medesima sostanza. Però la sostanza del Padre, come anche la sapienza, non deriva da lui da nessun altro; la sostanza del Figlio, dal solo Padre; la sostanza dello Spirito Santo, dal Padre non meno che dal Figlio. E quel che è stato detto a proposito della sapienza, lo si può riferire – in tutto e per tutto – pure alla sostanza, dal momento che in Dio la sapienza e la sostanza non rappresentano due realtà distinte (quoniam sapientia et substantia in divinis non aliud et aliud ponunt).²⁸

È, infine, tale dimensione reciprocante della conoscenza a dimostrare, agli occhi di Riccardo, la veridicità del mistero trinitario, ovvero di quella concordia tra unità e pluralità dispiegata dalla *inabitazione reciproca*, la quale apre a una nuova comprensione della *relazione*²⁹:

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Per indicare tale nuova accezione di *relazione* i pensatori cristiani greci adottarono il termine περιχώρησις, utilizzato per la prima volta, in contesto cristiano, da Giovanni Damasceno nel *De fide orthodoxa* per indicare l'inabitazione reciproca di Padre, Figlio e Spirito Santo senza confusione (cfr. *De fide Orthodoxa* I, 14, ed. B. Kotter, trad. it. M. Andolfo, Studio Domenicano, Bologna 2013). 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. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, B59, fr. 12). Lo utilizzeranno poi gli stoici sia per esprimere la mescolanza (κρῆσις) tra corpi distinti che conservano ciononostante le loro proprietà, sia per esprimere l'interpenetrazione di corpo e anima. 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 Bonaven-

Concludendo questa nostra opera, desideriamo ribadire ed affidare alla memoria quello che è stato dimostrato con molta chiarezza attraverso le considerazioni precedenti; e cioè: che la riflessione sull'onnipotenza conduce senz'altro alla conclusione che Dio è uno e non può non essere uno solo; la pienezza della bontà, a sua volta, prova che Dio è trino nelle persone; la pienezza della sapienza, infine, testimonia eloquentemente la concordia che sussiste fra l'unità della sostanza e la pluralità delle persone.³⁰

tura in avanti (cfr. *Commento alle Sentenze*, I, d. 19, q. 4.). Ora, questo vocabolario non è utilizzato né conosciuto da Riccardo, 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, a mettere in discussione la definizione di *persona* data da Boezio (*naturae rationalis individua substantia*), per la sua inadeguatezza a esprimere la natura di Dio come relazione tra Padre, Figlio e Spirito Santo, dato che la categoria di *individualità* non può far comprendere la profonda unità nella distinzione.

³⁰ Riccardo di San Vittore, *La Trinità* ... cit., VI, XXV, p. 250.