

Marco Rossini

Strategie della conoscenza in Guglielmo di S. Thierry.

Amor incapibilem capit, incomprehensibilem comprehendit

"Non si impara a conoscere se non ciò che si ama, e quanto più profonda e completa ha da essere la conoscenza, tanto più forte, energico e vivo deve essere l'amore" (Max Scheler)

Quando si rimprovera al misticismo di esprimersi nel modo della passione amorosa, si dimentica che l'amore ha cominciato col plagiare la mistica, che le ha preso in prestito il suo fervore, i suoi slanci, le sue estasi. Utilizzando il linguaggio di una passione che esso aveva trasfigurato, la mistica non ha fatto che riprendere il suo possesso. D'altronde, più l'amore confina con l'adorazione, più grande è la sproporzione fra l'emozione e l'oggetto, più profonda per conseguenza la delusione alla quale l'innamorato si espone, a meno che non si costringa indefinitamente a vedere l'oggetto attraverso l'emozione, a non toccarlo, a trattarlo religiosamente. Notiamo che gli antichi avevano già parlato delle illusioni dell'amore, ma si trattava allora di errori affini a quelli dei sensi, e che concernevano la figura della donna che si ama, la sua statura, la sua andatura, il suo carattere. Si ricordi la descrizione di Lucrezio: qui l'illusione è diretta solamente verso la qualità dell'oggetto amato, e non, come l'illusione moderna, verso ciò che si può attendere dall'amore. Fra l'antica illusione e quella che noi vi abbiamo aggiunto ancora c'è la stessa differenza che tra il sentimento primitivo, emanante dall'oggetto stesso, e l'emozione religiosa, chiamata dal di fuori, che è venuta a ricoprirlo e a superarlo. Il margine lasciato alla delusione è ora enorme, perché è l'intervallo fra il divino e l'umano [1].

Nel testo ora riportato di Bergson gioca un ruolo fondamentale l'espressione *vedere l'oggetto attraverso l'emozione*, che rappresenta

l'elemento centrale di una strategia conoscitiva resa necessaria dall'enorme sproporzione fra l'emozione amorosa e l'oggetto dell'amore. Tutto ciò rende impossibile *toccare* l'oggetto che, secondo le parole dell'autore, va *trattato religiosamente*, scontando in tal modo una marcata delusione derivante dall'intervallo fra il divino e l'umano, secondo Bergson, perno dell'emozione religiosa.

Le parole di Bergson possono essere utilizzate come chiave d'accesso all'indagine su alcune componenti fondamentali della gnoseologia di Guglielmo di S. Thierry, che ho cercato di leggere come *strategia finalizzata al superamento della delusione*, utilizzando soprattutto l'*Expositio super Cantica canticorum*. Poiché la delusione è il risultato della sproporzione fra l'emozione e l'oggetto, e l'oggetto dell'indagine conoscitiva di Guglielmo è certamente rappresentato dalla divinità, la prima domanda da porsi riguarda la concezione della divinità su cui si fonda la gnoseologia di Guglielmo di S. Thierry; se poi tentiamo una traduzione in *termini ontologici* di tale questione la domanda prende questa forma: quale concezione dell'essere sta alla base della riflessione conoscitiva che Guglielmo propone nell'*Expositio*? [2] Il tentativo delle pagine che seguono sarà allora di utilizzare la riflessione gnoseologica come strada d'accesso privilegiata all'ontologia implicita nelle opere di Guglielmo di S. Thierry.

1 Parola e sguardo: ragione e amore di fronte al problema della *visio Dei*

E' possibile affermare che il tema centrale della riflessione gnoseologica di Guglielmo di S. Thierry è costituito dal problema della *visio dei*, dall'autore quasi sempre posta in connessione con la citazione di Es. 33, 20 [3]; a questo proposito nelle *Meditativae orationes* si osserva:

Nam forsitan contra Dominum respiceret, si vellet respicere Deum, non quis, sed quid esset . Nam quis esset audiebat. Ego, inquit, sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob [4].

Non ci si può dunque limitare a vedere chi (*quis*) Dio sia, ma è necessario tentare di vedere che cosa (*quid*) egli sia; non deve sfuggire tuttavia che il livello su cui si colloca la soluzione della prima questione è rappresentato dai nomi e dal linguaggio; se ne può dedurre che la risposta al problema posto dal *quid* non potrà esser trovata in questo ambito [5]. All'interno della stessa opera è possibile rinvenire un abbozzo di risposta alla questione del *quid*:

et dic animae meae quid est quod desiderat, cum faciem tuam desiderat. Sic enim caeca est, sic ad meipsum turbata, ut et desiderio tabescat, et ignoret quid desiderat. Nunquid vult te videre sicuti es? Et quid est: sicuti es? Num qualis aut quantum? 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 [6].

Al di là della evidente polemica nei confronti delle categorie aristoteliche, pare possibile affermare che i primi passi della strategia gnoseologica, attraverso la quale sarà possibile scoprire alcuni elementi dell'ontologia implicita di Guglielmo, sono costruiti intorno alla *contrapposizione analogica* fra il senso dell'udito e il senso della vista. Il primo, inteso come emblema della parola e del linguaggio, determina la risposta al problema posto dal *quis*, il secondo sembra invece essere indirizzato, si tratterà di capire in che modo, a rispondere alla domanda che sottende al *quid*. L'elemento unificante, per tentare una risposta al problema posto dalla *visio dei*, è rappresentato dall'uso della terminologia e della riflessione propria della conoscenza sensibile, in piena sintonia con la tradizione dei sensi spirituali di cui Guglielmo è uno degli eredi principali all'interno del monachesimo del XII secolo [7]. La conoscenza sensibile ha una sua precisa struttura e soprattutto è caratterizzata da uno specifico rapporto con il proprio oggetto:

Omnis sensus corporeus, ut sensus sit et sentiat, oportet ut quadam sensibili affectione aliquomodo mutetur, in id quod sentit, visus scilicet in hoc quod ei fit visibile, auditus in audibile, sicque de reliquis. Alioquin nec sentit, nec sensus est [8];

questa forma di conoscenza è dunque resa possibile da una somiglianza di fondo che lega insieme, pur senza annullare, almeno in partenza, le reciproche differenze, il soggetto conoscente, o meglio, il senso da lui usato, e l'oggetto conosciuto [9].

A questa struttura di relazione con il proprio oggetto non fa eccezione neppure l'amore costantemente definito da Guglielmo *sensu dell'anima*:

Sensus enim animae amor est: per hunc, sive cum mulcetur sive cum offenditur, sentit quicquid sentit. Cum per hunc in aliquo anima extenditur, quadam sui transformatione in id quod amat transmutatur, non quod idem sit in natura, sed affectu rei amatae conformatur [10].

L'amore, come peraltro avviene per i sensi corporei, opera per mezzo di una conoscenza di tipo *trasformante* o *identificante*, che non si manifesta attraverso una identità di natura (*non quod idem sit natura*), ma per mezzo di una modificazione del sentimento (*sed affectu rei amatae conformatur*). Non mi pare improprio in questo caso chiamare in causa il *vedere attraverso l'emozione* di Bergson; pertanto è possibile affermare che anche in questo caso l'oggetto non può essere toccato, ma solo *visto attraverso l'emozione*, perché in tal modo si sconta la distanza fra il divino e l'umano, e parallelamente si dà inizio a una strategia per porre rimedio alla delusione che è il frutto più evidente della iniziale alterità da cui pare discendere l'impossibilità di qualsiasi ontologia.

Una più attenta contestualizzazione degli elementi ora indicati permetterà di individuare il modo attraverso il quale Guglielmo tenta di superare, almeno parzialmente, l'impossibilità cui ora si è fatto cenno. In molte opere Guglielmo si riferisce all'amore e alla ragione come facoltà dell'anima:

Visus ergo ad videndum Deum naturale lumen anime, ab auctore nature 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 adjuvant, multum possunt, scilicet cum unus oculus efficiuntur, de quo dicit sponsus in Canticis: Vulnerasti cor meum, o amica mea, in uno oculorum tuorum [Cant. IV, 9] [11].

Si può notare come per Guglielmo lo stato ideale delle due facoltà sia rappresentato dalla loro cooperazione, da cui discende una sorta di identificazione attraverso la quale esse divengono *unus oculus*. Proprio sulla natura di questa identificazione conviene tuttavia soffermarsi; infatti in un passo molto significativo della *Expositio super Cantica canticorum* Guglielmo, dopo avere ribadito la natura delle due facoltà e la necessità del reciproco aiuto, afferma:

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 rationem [12].

E' possibile comprendere il senso di questa osservazione richiamando una citazione biblica utilizzata da Guglielmo, in due occasioni, con l'introduzione di una significativa variante rispetto alla *Vulgata*; mi riferisco a Sap 6, 16 [13] che l'abate di S. Thierry propone in questa forma: *Scire enim te, sensus est consummatus*, mentre la *Vulgata* al posto del verbo *scire* porta *cogitare*. Il compimento del *sensus*, quindi anche dell'amore, avviene dunque nello *scire*, che potremmo tradurre con *sapere*, non nel *cogitare*, che potremmo rendere con *riflettere in modo discorsivo*: in questo senso va intesa l'affermata superiorità dell'amore rispetto alla ragione, almeno per ciò che riguarda la *visio dei*. A conclusione del percorso fino a ora delineato è possibile affermare che solo l'amore è in grado di garantire, almeno per ciò che è possibile all'uomo, una conoscenza dell'essenza di Dio, del *quid*, poiché tale conoscenza necessita di una sostanziale identificazione con l'oggetto da conoscere, garantita solo dalla conoscenza amorosa che si struttura intorno alle procedure proprie della conoscenza sensibile. Giunti al momento della *visio* la ragione, che procede per mezzo della riflessione

e attraverso forme di categorizzazione che non sono applicabili alla divinità, deve cedere il passo all'amore e trasformarsi in esso, dando così vita a una nuova forma di intelligenza che *omnem superat et absorbet rationem*.

2 Desiderio e dignità: il doppio carattere dell'amore

Sono queste le chiavi di lettura che vorrei utilizzare per qualche rapido *excursus* nella *Expositio super Cantica canticorum* alla ricerca delle tracce di quella ontologia implicita che permetta di rispondere, almeno in parte, alla domanda posta all'inizio [14]. Dato il carattere sostanzialmente esegetico dell'opera di Guglielmo, che si presenta come una fitta trama di rimandi, soprattutto biblici, è opportuno prendere l'avvio dalla doppia citazione che è *implicitamente* contenuta nelle parole di apertura dell'opera:

Dominus 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 [15].

E' evidente il rimando a due notissimi passi della Sacra scrittura: *Facciamo l'uomo a nostra immagine e secondo la nostra somiglianza* (Gen 1, 26) e *Ora noi siamo figli di Dio e ancora non è stato manifestato quel che saremo, ma sappiamo che, quando ciò sarà manifestato, saremo simili a lui perché lo vedremo come egli è* (1 Jo 3,2). L'essere creati a immagine e somiglianza di Dio determina un processo circolare che parte dell'atto creativo per trovare la propria conclusione nell'identificazione che caratterizza la *visio Dei*, richiamata nella lettera di Giovanni. L'elemento dinamizzante di tale circolarità è rappresentato, nella teologia di Guglielmo di S. Thierry, dall'amore, in forza di quel processo di identificazione proprio della conoscenza sensibile che è stato richiamato in precedenza:

Omnis enim sensus sentientem transmutat quodammodo in id quod sentitur, alioquin non est sensus. Quod tunc in oculo efficitur, cum interiori spiritui splendor exterior coniungitur. Quod fit sine aliqua morae interpositione. Sic ergo visus formatur in oculo [16].

La conoscenza sensibile, come si è visto, non può svolgersi senza questa identificazione fra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, che vale per ogni tipo di sensazione e quindi, fatte le debite differenze, anche per l'amore come *sensus animae*. È significativo che questo processo di identificazione, che a me pare essere la vera cifra caratterizzante l'intera *Expositio super Cantica canticorum*, venga da Guglielmo applicato anche alla preghiera, così da determinare una sostanziale omogeneità fra il fedele nell'atto del pregare e il Dio verso il quale egli rivolge la propria preghiera: *quia qualis est ipse qui orat, talis ei apparet Deus quem orat* [17]. Non è tuttavia possibile ignorare la particolarità del *sensus animae*, che lo distingue strutturalmente da tutti gli altri sensi, esso è infatti essenzialmente caratterizzato da un elemento che non si presenta normalmente nella conoscenza sensibile: la libertà. Solo in presenza di questo elemento può avvenire l'identificazione di cui fino a ora si è parlato, vale a dire che solo per scelta libera e volontaria il processo circolare che porta a compimento la similitudine dell'atto creativo può chiudersi:

Amor enim est, qui cum liber est, similes nos tibi efficit [18].

All'interno della teologia di Guglielmo declinare amore e libertà significa indicare la corretta direzione dell'uso dell'amore e quindi la modalità adeguata di utilizzazione del *sensus animae*; tutto ciò ovviamente lascia intendere che se uno dei possibili usi dell'amore è quello libero, esso non è evidentemente l'unico. La doppia modalità di utilizzo del *sensus animae* pare confermata dal duplice vocabolario dell'amore che Guglielmo ci prospetta all'inizio della sua *Expositio super Cantica canticorum*:

cupiditas/libido cum damno libertatis vivens et luminosus amor liber et liberans a corruptione

I percorsi alternativi dell'amore sembrano fondarsi sulla dottrina della doppia immagine dell'uomo, che Guglielmo esplicitamente teorizza, collocandosi così all'interno di una lunga tradizione che vanta radici bibliche:

Adhuc aliud quid sibi vult corporeae figurae rectitudo. Erecta hominis figura ad coelum extensa, et sursum aspiciens, imperialem regalemque dignitatem animae rationis significat; ostendens traditum sibi a Creatore dominium omnium aspicientium deorsum, et multum se habere cum supernis, si ingenitae imaginis custodit dignitatem, scilicet ut imperet animus rationi. nec patiatur cum eligat quod utile est. Huius dignitatis expertes sunt, qui rationem, quae naturaliter domina est, servire facientes desideriis naturae, libidini, quae per sensus est, blandiuntur serviliter. Naturales enim in eis affectus carnis vel sensuum animus sequitur; minister aorum factus, quorum dominus esse debuit et iudex. Ideoque natura corporis ad libitum animo imponit et contristati sensum, et laetantis concupiscentiam. Huiusmodi enim homines imagine Creatori exuta, aliam induerunt imaginem terram respicientem, pecudalem, bestialem [19].

Le direzioni alternative dell'amore e la teoria della doppia immagine dell'uomo permettono di affermare che altro è l'amore come *sensus animae* e altro è la sua *rectitudo*, per utilizzare un termine caro alla tradizione agostiniana all'interno della quale Guglielmo si inserisce. Troviamo conferma di ciò nelle parole di commento al versetto 1,6 del *Cantico dei cantici*: *Non considerare che sono scura, poiché il sole ha alterato il mio colore*; nell'esegesi di questa immagine che, vale la pena sottolinearlo, si struttura interamente intorno al senso della vista e agli elementi che esso è in grado di cogliere, Guglielmo afferma:

Tamen integram semper ad imitandum propono vobis formam meam, licet decoloratam, non tamen omnino decoloratam, quia etsi amoris a me decor recessit, sed substantia remansit [20].

Per approfondire l'esame condotto fino a ora è necessario soffermare l'attenzione sulla dialettica fra *decor* e *substantia* utilizzandola, a proposito della tematica della *visio dei*, come strumento di chiarimento delle diverse direzioni che può assumere l'amore. Per iniziare, una notazione di tipo linguistico: all'espressione *decor amoris* è collegato un verbo di movimento, seppure caratterizzato da negatività, è il caso del verbo *recedere*, mentre all'espressione *substantia amoris* si connette un verbo di stasi, è il caso del verbo *remanere*. La prima differenza da segnalare è rappresentata dal fatto che la staticità non sta a fondamento di alcuna valutazione morale; si potrebbe affermare che essa risulta indifferente a qualsiasi considerazione valutativa; in termini ontologici, e non esclusivamente morali, ciò che è caratterizzato da staticità si riferisce all'essenza e quindi non viene mai meno, infatti la *substantia amoris* rimane. Questo elemento sostanziale strutturalmente, e quindi ontologicamente, connesso all'amore come *sensus animae*, può essere individuato nel desiderio, infatti il carattere desiderante dell'amore non può venire meno, neppure nelle sue forme perfette e più alte, pena la fine dell'amore stesso; gli stessi beati infatti (per tacere degli angeli) sono *semperque in eum respicere desiderantem, ob pietatem et dulcedinem amoris* [21]. La condizione di appagamento non contrasta con la permanenza del desiderio che, essenziale all'amore, diviene il marchio ineliminabile della creaturalità. Considerazioni ben diverse devono essere svolte per il *decor amoris*, già a partire dal fatto che la sua connessione con il verbo *recedere* indica una delle direzioni possibili, ma non l'unica, e lascia intravedere, connessi alla scelta dell'uno e dell'altro percorso, elementi di valutazione che erano assenti dal desiderio come momento essenziale dell'amore. Il *decor amoris*, nel senso sia di bellezza che di dignità e convenienza, sta dunque a indicare la corretta direzione e quindi la *rectitudo* nell'uso libero del *sensus animae*, esso dunque, a differenza della *substantia*, può esserci o venir meno, *recedere* appunto, vale a dire imboccare la direzione opposta. Questo elemento dell'amore deve dunque essere caratterizzato da qualcosa di diverso rispetto al semplice desiderio, già presente essenzialmente nell'amore, qualcosa che si dà oppure no a seconda della direzione che il desiderio amoroso prende:

Nam alius est amor desiderantis, alius fruientis. Amor quippe desiderii etiam in tenebris ardet, sed non lucet; amor vero fruientis totus in luce est, quia fruitio ipsa lux amantis est [22].

La *fruitio*, termine che può essere inteso come analogo di *visio*, è dunque il punto di arrivo dell'amore libero quando esso prende la direzione che conviene alla sua dignità; la dialettica fra *substantia* e *decor* si trasforma così in quella fra *amor desiderantis* e *amor fruientis*. Il desiderio non realizza il dover essere dell'amore (il suo *decor* appunto) ma si limita a strutturare intorno a sé l'essere (la *substantia*) del *sensus animae*; il passaggio dall'essere al dover essere può avvenire solo sulla base della *libertas*, termine dalle molteplici valenze, eco di una profonda eredità agostiniana. La dialettica fra *substantia* e *decor*, oppure fra *desiderio* e *fruizione*, può essere ulteriormente chiarita facendo riferimento al particolare rapporto che, nella riflessione di Guglielmo, si instaura fra *imago* e *similitudo*. Nell'ultima parte dell'*Epistola ad fratres de Monte Dei*, nota anche come *Lettera aurea*, l'abate di S. Thierry afferma:

Et haec est omnis eorum (sc. sanctorum) perfectio, similitudo Dei. Perfectum autem nolle esse, delinquere est. Et ideo huic perfectioni nutrienda est semper voluntas, amor praeparandus; voluntas cohibenda, ne in aliena dissipetur; amor servandus, ne inquietur. Propter hoc enim solum et creati sumus et vivimus, ut Deo similes simus. Ad imaginem enim Dei creati sumus [23].

Vi è dunque un particolare tipo di *similitudo* con Dio, che caratterizza ogni essere vivente al punto da rappresentarne la condizione naturale, una sorta di abito del quale nessun uomo può spogliarsi se non con la morte, depositato all'interno di ognuno con il duplice scopo di marcare il suo carattere creaturale e al tempo stesso di fungere da segno di quella più alta *similitudo* che il genere umano ha perso con il peccato:

quam omni homini in testimonium amissae melioris et dignioris similitudinis, Creator omnium hominum reliquit [24].

Anche per ciò che riguarda il rapporto fra *imago* e *similitudo* ci troviamo dunque di fronte a una relazione fra un elemento, per così dire, naturale e statico, che descrive la condizione ontologica dell'uomo in questa vita, e un perfezionamento, che completa questo dato, da raggiungere attraverso un movimento che ha una precisa direzione. Il passaggio dal primo al secondo stato chiama in causa, anche nella *Lettera aurea*, la volontà, cosicché l'*imago* è presente in tutti, *quam habet et volens et nolens* [25], mentre la *similitudo*, come perfezione, ha carattere di volontarietà, *in quantum voluntaria* [26]; al vertice di quest'ultima poi si colloca una particolare forma di *similitudo* che non può neppure essere chiamata in questo modo, ma più correttamente *unitas spiritus* [27].

3 Identificazione e *dissimilitudo*

Fruitio e *visio dei* non sono dunque solo le più alte forme conoscitive alle quali l'uomo possa accedere, rappresentano non solo il termine del percorso, ma anche il metro di valutazione del cammino gnoseologico, come ben attesta il passo del *De natura corporis et animae* citato a proposito della doppia immagine dell'uomo, in cui il *guardare in alto* costituisce non solo la spiegazione della posizione eretta dell'uomo stesso, della sua *rectitudo* appunto, ma anche il discrimine fra coloro che *custodiscono la dignità dell'immagine connaturale* e quanti *hanno rivestito un'altra immagine, animalesca e bestiale*. *Fruitio* e *visio* rappresentano perciò il completamento dell'amore inteso come *sensus animae* ed elemento dinamizzante del processo avviato dalla creazione secondo immagine e somiglianza. L'amore non può dunque più essere inteso come semplice metafora dell'azione conoscitiva dell'uomo, è esso stesso strumento, anzi in questo caso potremmo dire supremo strumento, di conoscenza: *quoniam in hac re amor ipse intellectus est* [28]. Siamo di fronte a una forma di conoscenza molto superiore a quella della ragione (l'altro occhio dell'anima) che, giunta a questo punto, è costretta a cedere il passo e a trasformarsi essa stessa in amore; va sottolineato tuttavia che le parole di Guglielmo non lasciano intendere una contrapposizione fra ragione e amore nel campo della

conoscenza di Dio, quanto piuttosto, secondo un procedimento ormai visto più volte in ambiti diversi, un completamento e perfezionamento della prima nel secondo. Il motivo e la spiegazione di questo superamento, che ne fondano al tempo stesso la necessità, possono essere evidenziati a partire dai dati essenziali delle due forme di conoscenza: quella della ragione e quella dell'amore.

L'azione conoscitiva della ragione non può che avvenire per mezzo di una oggettivazione del conosciuto, che viene pertanto necessariamente separato e contrapposto al soggetto conoscente; è questa distanza a non consentire la piena comprensione, cosicché la ragione pare destinata a fermarsi al *quis* senza poter afferrare il *quid*. Solo l'amore è in grado di giungere fino a questo punto e, ancora una volta, i motivi sono iscritti nella struttura stessa dell'azione conoscitiva sviluppata dall'*amor*; esso infatti risponde a logiche simili a quelle della sensibilità, che si costituiscono intorno alla trasformazione del soggetto e alla identificazione con l'oggetto, vale a dire all'eliminazione, anche se non totale in questo caso, della distanza che è caratteristica dell'azione conoscitiva della ragione. È possibile affermare che, se nell'atto conoscitivo della ragione prevale l'elemento oggettivante, e ciò comporta una separazione, nell'azione conoscitiva dell'*amor* a prevalere è la relazione che si instaura fra soggetto conoscente e termine dell'azione conoscitiva, relazione che agisce in modo da trasformare sicuramente il primo dei due termini e probabilmente anche il secondo (si ricordi quanto è stato osservato a proposito della preghiera). Cade la distinzione fra soggetto e oggetto, necessaria allo svilupparsi dell'azione conoscitiva della ragione, infatti: noi amiamo Dio, ma così facendo amiamo noi stessi, perché volgiamo il nostro *sensus animae* nella direzione del *decor amoris* e quindi portiamo a realizzazione la sua dignità; Dio ama noi, ma così facendo ama se stesso. Se poi si rammenta che l'amore è, a questo livello (*in hac re*), la stessa conoscenza, le espressioni ora utilizzate si declinano in questo modo: 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. E' dunque corretto affermare che per Guglielmo la nostra conoscenza di Dio o sarà trinitaria o non sarà affatto [29], 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, anche se questo aspetto le si rivela solo al termine del processo, quasi che esso non possa mostrarsi se non nel momento in cui la sua operatività è piena:

cum affectat homo cognoscere Deum, in quantum fas est, et cognosci ab eo, revelari sibi faciem eius gratiae, ipsum vero conscientiae suae, ut cognoscens eum, et cognitus ab eo, oret eum et adoret, sicut oportet, in spiritu et veritate [30].

Forzando un po' la mano a Guglielmo si potrebbe sostenere che non solo l'anima umana conoscerà così come è conosciuta, ma ciò che conoscerà è il modo stesso in cui è conosciuta e in cui conosce. Il processo gnoseologico proprio dell'amore sembra giungere al suo culmine, in un vortice di identificazioni in cui il richiamarsi reciproco delle tre persone *cattura* il soggetto conoscente rendendolo parte di quelle connessioni che costituiscono la trinità divina:

Sed cum te amamus, afficitur spiritus noster Spiritui tuo sancto, per quem habitantem 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, omnem captivitatem Sion, id est anime nostre 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 ipsum Spiritum sanctum tuum, quem dedisti nobis, ut, sicut non est aliud Patri nosse Filium, nisi hoc esse quod est Filius, nichil aliud Filii

nosse Patrem, nisi hoc esse quod est Pater; unde in Evangelio, Nemo novit Patrem, nisi Filius; et nemo novit Filium, nisi Pater (Matth. 11,27); et sicut Spiritui sancto nichil est aliud nosse vel comprehendere Patrem et Filium, quam hoc esse quod est Pater et Filius; ita nobis qui ad imaginem tuam conditi sumus, et ab illa per Adam in vetustati, per Christum ad illam renovamur de die in diem amantibus Deum nichil sit aliud amare et timere Deum, et mandata ejus observare, quam esse, et unum spiritum cum Deo esse. Deum enim timere, et mandata ejus observare, hoc est omnis homo (Eccles. XII, 13) [31].

Pur facendo leva sulla propria abilità letteraria, difficilmente negabile, Guglielmo non riesce a rendere il momento finale del suo discorso in termini sintetici, ma pare costretto dalla logica stessa dei fatti affrontati ad articolare il proprio argomentare attraverso successive ripetizioni all'interno delle quali sono minimi e pur tuttavia essenziali gli spostamenti di significato. Così, ancora nella *Epistola aurea*, il momento dell'identificazione, significativamente costituito dal convergere delle volontà, viene così caratterizzato:

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 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 homini, suo modo fit ad Deum, quod consubstantiali unitate, Filio est ad Patrem, vel Patri ad Filium; cum in amplexo et oculo Patris et Filii, mediam quodammodo se invenit beata conscientia; cum modo ineffabili, incogitabili, fieri meretur Homo Dei, non Deus, sed tamen quod est Deus: homo ex gratia quod Deus ex natura [32].

Risulta evidente lo sforzo dell'abate di S. Thierry di mantenere la dissimiglianza all'interno della perfezione della *similitudo*, di conservare comunque, anche nel momento di massima unione e *intimità* fra uomo e Dio, la dissimmetria su cui si fonda qualsiasi loro relazione,

compresa quella che si colloca al vertice della conoscenza. Così non solo l'uomo per grazia diviene ciò che Dio è per natura, ma ciò che l'uomo diviene non è Dio, ma ciò che è Dio, *quod est Deus*, espressione significativa che riconduce alle battute iniziali della nostra indagine. Da un lato infatti tutto il percorso compiuto sembra concludersi nella constatazione che non è possibile *conoscere* ciò che Dio è, ma solo *diventare* ciò che è, dall'altro tuttavia proprio questo divenire si mostra come azione conoscitiva in grado di rivelare, certo sotto forme altre e diverse rispetto a quelle dell'ipostatizzazione e dell'entificazione, il vero essere di Dio e ciò proprio nel momento in cui si è giunti al cuore dell'amore inteso non più solo come *tendere verso* ma come lo stesso *luogo* che direziona questa tensione.

Se l'amore è funzione di collegamento, il suo stesso essere risulta, appunto quello di rimandare al di fuori di sé, e dunque esso è caratterizzato dal non poter essere colto in quanto tale, ma solo in rapporto ad altro [33].

Dunque l'amore è mero segno, ma segno di cosa? La risposta forse più coerente con il percorso ora effettuato è che esso sia segno della relazione, e quindi forse in ultima analisi segno di se stesso, di una forma conoscitiva che accetta l'alterità come elemento da cui partire, ma non si ferma alla delusione richiamata da Bergson, e la trasforma invece in valore che dinamizza l'intero processo. La *dissimilitudo* è la condizione ontologica dell'uomo, l'ineliminabile dato di partenza con cui fare i conti, e tuttavia l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio, e ciò vuol dire, come si è visto, sia *secondo* l'immagine e la somiglianza, sia *verso* l'immagine e, soprattutto, la somiglianza; quindi la *similitudo* non dice solo di un dato ma anche di una tensione verso, funziona cioè come elemento d'ordine, si ripropone così la dialettica fra *amor desiderantis*, il dato inscritto strutturalmente nell'uomo all'atto stesso della sua creazione, e *amor fruētis*, il tendere verso che al tempo stesso dice direzione e scelta libera, in altre parole intenzionalità. Questa intenzionalità propria dell'agire libero caratterizza l'azione dell'*amor* che al tempo stesso è connotato dal desiderio di compimento e dall'annullamento che a esso si connette [34]. L'unica possibilità di

mantenere costantemente in vita i due termini della ricerca è quella di far permanere la circolarità della connessione fra essi, insomma è quella di trasformare la conoscenza in attività dell'*amor* che non ipostatizza ma muove, che *tende verso* ma non oggettivizza; a tutto ciò non può che far da corrispettivo una ontologia non oggettivante, ma che accetti pienamente questo elemento dinamico: la vera dimensione dell'essere per Guglielmo è la relazione.

Note

- [1] H. Bergson, *Le due fonti della morale e della religione*, trad. it. di M. Vinciguerra, Edizioni di Comunità, Milano 1979, pp. 36-37.
- [2] E' probabile che di fronte a tale domanda venga sollevato più di un dubbio, primo fra tutti quello riguardante l'esistenza stessa di un'ontologia all'interno della riflessione di Guglielmo di S. Thierry e più in generale del pensiero monastico. Tale discussione apparirebbe troppo lunga e forse poco adatta a questa sede, ma si impongono almeno due precisazioni, in attesa di futuri approfondimenti: in primo luogo va sottolineato che non è possibile cercare all'interno di questi autori, e forse più in generale degli autori del XII secolo, tracce di una riflessione ontologica secondo i tradizionali parametri che, facendo riferimento alla filosofia aristotelica, sono per buona parte ignoti ai filosofi di questo periodo. In secondo luogo, e qui il tema si allarga ancora di più, si tratta di domandarsi se sia possibile una riflessione teologica, prima del 900, che non nasconda al proprio interno, anche in modo implicito e addirittura inconsapevole, un'ontologia.
- [3] *Tu non puoi veder la mia faccia, perché l'uomo non mi può vedere e restare vivo*
- [4] Guglielmo di S. Thierry, *Meditativae orationes*, 3.2, introduction, texte latin e traduction de J. Hourlier, Les Editions du Cerf, S.C. 324, Paris 1985, p. 64 (corsivo mio).
- [5] Questa osservazione potrebbe forse costituire un elemento utile per leggere, al di là delle consuete contrapposizioni, il conflitto che oppose Guglielmo di S. Thierry e Pietro Abelardo.
- [6] Guglielmo di S. Thierry, *Meditativae orationes*, 3.7, ed. cit., pp. 68-70 (corsivi miei).
- [7] Lo studio sulla dottrina dei *sensi spirituali* è stato avviato da due articoli di Karl Ranher, cfr. K. Ranher, *Le début d'une doctrine des sens spirituels chez Origène*, in "Revue d'Ascétique et de Mystique" 13 (1932), pp. 113-145 e K. Ranher, *La*

doctrine des sens spirituels au Moyen Age, in "Revue d'Ascétique et de Mystique" 14 (1933), pp. 263-299; in particolare su Guglielmo di S. Thierry si veda J. Walsh, *Guillaume de Saint-Thierry et les sens spirituels*, "Revue d'Ascétique et de Mystique", 35 (1959), pp. 27-42.

- [8] Guglielmo di S. Thierry, *Meditativae orationes*, 3.9, ed. cit., p. 70 (corsivi miei).
- [9] Il richiamo alla somiglianza è di estremo rilievo, soprattutto in funzione del passaggio dal livello della conoscenza sensibile a quello della *visio dei*; cfr. Guglielmo di S. Thierry, *De natura et dignitate amoris*, 5, in Guillaume de Saint-Thierry, *Deux traités de l'amour de Dieu*, textes, notes critique, traduction par M.M. Davy Vrin, Paris 1953 p. 76: *A Deo enim solo amor datur, et in ipso permanet, quia nulli nisi ipsi et propter ipsum debetur. Porro si de natalibus eius agitur; cum Trinitatis Deus hominem crearet ad imaginem suam, quamdem in eo formavit Trinitatis similitudinem, in qua et imago Trinitatis creatricis reluceret; et per quam novus ille mundi incola, simili naturaliter ad simile sibi recurrente, principio suo, creatori suo Deo, indissolubiler inhereret, si vellet.*
- [10] Guglielmo di S.Thierry, *Meditativae orationes*, 3.10, ed. cit., p. 72 (corsivi miei).
- [11] Guglielmo di S.Thierry, *De natura et dignitate amoris*, 25, ed .cit., p. 100 (corsivo mio).
- [12] Guglielmo di S.Thierry, *Expositio super Cantica canticorum*, 1.8.92, texte latin, introduction, et notes de J.- M. Déchanet, Les Editions du Cerf, S.C. 82, Paris 1962, p. 212 (corsivo mio).
- [13] Cfr. Guglielmo di S.Thierry, *Meditativae orationes*, 10, ed. cit., p. 72 e Guglielmo di S.Thierry, *Speculum fidei*, 7.75, introduction, texte critique, traduction et notes par J. Déchanet, Les Editions du Cerf, S.C. 301, Paris 1982, p. 144.
- [14] Non è certamente possibile in questa sede sviluppare un organico discorso sulla *Expositio*, testo molto complesso e difficile da analizzare, anche perché esso è il risultato di una trama, spesso inestricabile, di altri testi (non solo biblici, ma anche patristici): un libro con al proprio interno molti libri, di cui è arduo sciogliere i fili. Il compito di questa breve comunicazione è esclusivamente quello di fornire alcuni suggerimenti e spunti per ulteriori approfondimenti, sul tema dell'amore, inteso come una delle *possibili strategie di superamento della delusione* e come punto di partenza per costruire una risposta alla domanda sull'ontologia implicita di Guglielmo di S. Thierry.
- [15] Guglielmo di S.Thierry, *Expositio super Cantica canticorum*, prol. 1, ed. cit., p. 70.
- [16] Guglielmo di S.Thierry, *De natura corporis et animae*, P.L. 180, 706A; si rammenti anche l'espressione delle *Meditativae orationes* citata in precedenza: *nec sensus est, nec sentire potest.*

- [17] Guglielmo di S.Thierry, *Expositio super Cantica canticorum*, prol. 13, ed. cit., pp. 84-86.
- [18] Guglielmo di S.Thierry, *Expositio super Cantica canticorum*, prol. 1, ed. cit., p. 70 (corsivo mio).
- [19] Guglielmo di S.Thierry, *De natura corporis et animae*, P.L. 180 714 BC (corsivo mio).
- [20] Guglielmo di S.Thierry, *Expositio super Cantica canticorum*, 1.3.50, ed. cit., p. 142.
- [21] Guglielmo di S.Thierry, *Expositio super Cantica canticorum*, 1.4.56, ed. cit., p. 150 (corsivo mio).
- [22] Guglielmo di S.Thierry, *Expositio super Cantica canticorum*, 1.4.60, ed. cit., p. 156 (corsivo mio).
- [23] Guglielmo di S.Thierry, *Epistola ad fratres de Monte Dei*, 259 ed. a cura di C. Leonardi, Sansoni, Firenze 1983, p. 236.
- [24] Guglielmo di S.Thierry, *Epistola ad fratres de Monte Dei*, 260, ed. cit., p. 236.
- [25] *Ibid.*
- [26] Guglielmo di S.Thierry, *Epistola ad fratres de Monte Dei*, 261, ed. cit., p. 238.
- [27] Cfr. Guglielmo di S.Thierry, *Epistola ad fratres de Monte Dei*, 262-263, ed. cit., p. 238.
- [28] Guglielmo di S.Thierry, *Expositio super Cantica canticorum*, 1.4.57, ed. cit., p. 152 (corsivo mio).
- [29] Cfr. P. Verdeyen, *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*, Fac, Paris 1990, p. 31.
- [30] Guglielmo di S.Thierry, *Expositio super Cantica canticorum*, prol. 19, ed. cit., p. 92.
- [31] Guglielmo di S.Thierry, *De contemplando Deo*, 23 in Guillaume de Saint-Thierry, *Deux traités de l'amour de Dieu*, textes, notes critique, traduction par M.M. Davy, Vrin, Paris 1953 p. 58.
- [32] Cfr. Guglielmo di S.Thierry, *Epistola ad fratres de Monte Dei*, 263, ed. cit., p. 238 (corsivo mio).
- [33] A. Fabris, *I paradossi dell'amore*, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 67-68.

[34] In questo senso si può leggere la costante presenza nell'opera di Guglielmo di S.Thierry delle parole di Es 33, 20: *Tu non puoi vedere la mia faccia, perché l'uomo non mi può vedere e restare vivo.*