

Alice De Fortunato - Marco Rossini

Immanenza e trascendenza: Dal Pra, il medioevo e il problema di Dio [1]

L'aver ritirato dalla visione della realtà il carattere dell'assolutezza avendo contemporaneamente contestato la possibilità di una metafisica comprende sempre, in modo inevitabile, una componente specifica, storicamente configurata. Questa componente è la critica dei margini di quello che è il senso che noi vogliamo dare al mondo. Senso e critica costituiscono così due punti di riferimento strettamente connessi i quali, a loro volta, non possono essere assolutizzati indebitamente se non si vuole scivolare immediatamente su un terreno incontrollabile e metafisico.

In queste parole, contenute nel libro intervista *Ragione e storia* pubblicato postumo nel 1992, Dal Pra sembra riassumere il senso del proprio itinerario filosofico. Senza pretendere di cogliere l'intero significato di una vita così complessa, articolata e piena di svolte, vorrei proporre un percorso dentro l'evoluzione filosofica di Mario Dal Pra, in relazione ai temi dell'immanenza e della trascendenza che costituiscono, a mio avviso, il modo originale con cui nel corso della sua vita egli pose il problema di Dio e della verità. Lascio ad Alice, nella parte conclusiva dell'intervento, il compito, non semplice, di verificare alcune delle conclusioni teoriche cui sono giunto, dentro il complesso rapporto fra Dal Pra e Giovanni Scoto Eriugena. Il percorso che proporrò parte dal fondo e, a ritroso, risale fino ai primi testi del filosofo milanese, poiché se è vero che con il progredire della sua carriera filosofica si fanno sempre meno evidenti in Dal Pra i fondamenti teoretici della riflessione ed emergono in modo più esplicito le analisi storiografiche, è altrettanto vero che non è impossibile individuare al di sotto di esse delle costanti di riflessione teorica che trovano il proprio fondamento nelle discussioni degli anni 50 e i cui problemi di fondo sono quelli che si sono delineati di fronte al giovane

Dal Pra nelle fasi iniziali della sua carriera e nel confronto con il realismo di Erminio Troilo.

1. Il confronto con le grandi narrazioni del pensiero medievale

Nel 1973 e nel 1980 la casa editrice Nuova Italia pubblicò due grandi e importanti storie della riflessione filosofica teologica medievale: *La filosofia nel Medioevo* di Etienne Gilson e la *Storia del metodo scolastico* di Martin Grabmann, entrambe precedute da una *presentazione* di Mario Dal Pra. Egli dedica, in entrambi i casi, particolare attenzione a collocare i due testi all'interno del contesto in cui essi sono stati generati, vale a dire i dibattiti interni al mondo cattolico fra la fine dell'800 e gli inizi del 900, quando il confronto con il modernismo da un lato e con l'idealismo e lo storicismo dall'altro, stimolò nella cultura cattolica più avveduta una risposta non di puro arroccamento, ma di alto profilo culturale, tutta tesa a ricercare le fonti della propria tradizione e le radici originali del proprio modo di interpretare il mondo e l'uomo. In questo senso l'opera di Gilson, la cui edizione originale è del 1922[2], è, ad avviso di Dal Pra, la più efficace espressione dello spirito culturale della restaurazione cattolica francese, mentre il testo di Grabmann, la cui prima edizione tedesca risale agli anni 1909-1911, fornisce il sostegno di un'analisi storica seria e puntuale al tentativo della Chiesa di

indicare nella speculazione scolastica, e nel pensiero tomistico in particolare, le linee di una philosophia perennis ancorata ad una verità stabile e superstorica, contro ogni cedimento modernistico e storicistico.[3]

Dal Pra apprezza la grande capacità di indagine storiografica di Grabmann, di cui ricorda i meriti relativi alla pubblicazione

dell'immenso patrimonio manoscritto giacente nelle biblioteche europee, tuttavia pare assegnare maggiore spessore filosofico alla riflessione di Gilson, di cui, seppure in estrema sintesi, ricorda altre due opere: *La liberté chez Descartes et la théologie* e *L'être et l'essence*. Ciò che accomuna i due pensatori e le loro *grandi narrazioni* è, prima di tutto, la lettura del periodo medievale a partire dall'ottica del tomismo: il contenuto filosofico del medioevo, infatti, sembra coincidere all'interno del testo di Gilson, con i grandi sistemi filosofici del XIII secolo, di cui, chiaramente, il sistema tomista è la manifestazione più significativa; Grabmann d'altro canto sembra costruire l'intero suo testo, mancante dell'ultimo volume che, come ricorda Dal Pra, doveva essere dedicato al XIII secolo, come narrazione del processo di preparazione della soluzione tomista al problema del rapporto fra fede e ragione:

Insomma, pare quasi che nella mente di Grabmann, il vero significato del pensiero medievale sia quello di essere venuto, sia pure con punte contrapposte, tuttavia ben presto rintuzzate o ridimensionate, lentamente preparando quella aurea soluzione media che ha avuto la sua espressione più rilevante nel pensiero di Tommaso d'Aquino.[4]

Grabmann e Gilson dunque, sia pure con diverse sensibilità filosofiche, e con diverso spessore, rappresentano un episodio della reazione cattolica alla storiografia filosofica di marca idealista, contro la quale lo stesso Dal Pra aveva indirizzato la propria critica sia negli anni della gioventù, sia, in modo più meditato e articolato, nel corso degli anni 50 all'interno della *Rivista critica di storia della filosofia*. Tuttavia Dal Pra non sembra interessato a sottolineare gli elementi che possono accomunare le opere dei due medievisti alla sua riflessione filosofica, e neppure a criticare la trasformazione della filosofia di Tommaso d'Aquino nell'apice dello sviluppo del pensiero medievale, quanto piuttosto ad analizzare, e successivamente sottoporre a critica, un tratto caratterizzante dell'argomentazione presente sia nel pensatore

francese sia in quello tedesco.

Egli mostra infatti di non condividere la visione del cristianesimo che emerge dall'opera di Grabmann e, nella sua obiezione, fa riemergere echi della propria iniziale riflessione intorno alla religione cristiana:

anzitutto egli non vede nella religione cristiana primitiva una sorta di flusso pratico interiore capace di sottrarsi ad ogni schematizzazione intellettualistica.[5]

Ciò che Grabmann sembra non percepire è dunque lo scarto creatosi all'interno del cristianesimo tra gli inizi immediati di puro significato pratico interiore e la successiva costruzione intellettuale; nella critica a questa visione del cristianesimo si ripropongono alcuni elementi che avevano strutturato l'esame della filosofia di Giovanni Scoto Eriugena, in particolare nell'edizione del 1951, ma che non erano del tutto assenti neppure in quella, poi riveduta e corretta, di dieci anni prima. Così pure la presenza all'interno del cristianesimo di un'istanza intellettualistica che si affianca, e a tratti si sovrappone divorandola, all'istanza pratico-pura, aveva guidato l'esame dalpraiano della filosofia di Amalrico da Bène, contemporaneo alla seconda edizione del lavoro su Scoto Eriugena[6].

E' chiaro, a mio avviso, che questa lettura del cristianesimo, decisamente orientata verso l'aspetto pratico trascendentale non è solo il risultato di una riflessione teorica sulle componenti di fondo della predicazione di Gesù e sulla tradizione che da essa si è generata, ma è anche il frutto dell'urgenza degli eventi, dei *segni dei tempi* si direbbe in altro contesto, che spingono Dal Pra non ancora trentenne alla scelta della Resistenza e a una rilettura tutt'altro che intellettualistica dell'essenza del cristianesimo, come emerge da uno scritto composto negli anni caldi del secondo conflitto mondiale e della Resistenza al nazifascismo:

Di fronte a quella interpretazione del cristianesimo che lo considera come una realtà soprastorica, e quindi chiusa in se stessa e quasi incapace di comunicarsi e di svolgersi, riteniamo più proficua oggi, oltre che più rispondente a precise esigenze culturali, quell'interpretazione che lo intende come una realtà storica che necessariamente cresce e si svolge per opera degli uomini;[7]

pertanto, invece che abbandonare l'ispirazione cristiana, se ne auspica un rilancio in termini umani e dunque, necessariamente, etico-pratici:

E' ben necessaria una reincarnazione storica di quello spirito che schiuse le porte dell'avvenire alla buona novella, perché anche di fronte all'orizzonte scuro e chiuso di oggi si possa aprire uno squarcio di cielo più ampio, che ci consenta di vivere. Il desiderio vivo di una rinnovata primavera cristiana, cioè di una rinnovata affermazione universalistica come compendio di tanto travaglio, non può esprimersi che nella decisa volontà di una rinascita morale.[8]

Quando, nel 1980, Dal Pra prende le distanze dalla visione del cristianesimo di Grabmann, continuista e lineare, emerge in controtela questa articolata riflessione teoretica che lo ha condotto a soffermarsi, nel corso delle sue indagini, con maggiore attenzione sui momenti di cesura e di scacco, sui *margini di quello che è il senso che altri ha voluto dare al mondo*, né andrebbe dimenticato che questo interesse è forse il frutto dell'influsso postumo e indiretto delle riflessioni martinettiane.

Continuista e lineare, in questo caso nella relazione fra pensiero medievale e pensiero moderno, è anche, ad avviso di Dal Pra, l'immagine dello sviluppo filosofico proposta dal testo di Gilson. La critica nei suoi confronti sembra partire da rilievi più strettamente attinenti alla concezione storiografica del pensatore francese, ma presenta aspetti che permettono di saldarla con le obiezioni avanzate nei confronti dell'analisi di Grabmann:

la storiografia gilsoniana, nei suoi motivi più spiccatamente polemici e apologetici, offre un'ulteriore esemplificazione delle storture a cui è esposta la ricerca storica quando stabilisce un rapporto troppo diretto e immediato con un punto di vista dottrinale.[9]

Emergono in questo caso echi evidenti di una polemica, contro ogni storiografia che pretenda di unificare il pensiero intorno a un dato soprastorico, che aveva caratterizzato la battaglia dalpraiana contro il *teoricismo* nel corso degli anni Cinquanta e che si era sistematizzata in un lungo studio sul quale ritornerò: *Logica teorica e logica pratica nella storiografia filosofica*. Dal Pra ritrova il medesimo difetto individuato nel teoricismo a livello storiografico non solo nella ricostruzione di Gilson, ma nella stessa storiografia di Grabmann, all'interno della quale il richiamo dottrinale alla *philosophia perennis* determina artificiose e indebite valutazioni dei vari pensatori medievali, generando giudizi *discutibili* (il termine è di Dal Pra), come quello nei confronti di Roscellino la cui posizione è analizzata dallo storico tedesco attraverso un confronto con il pensiero di Anselmo d'Aosta, visto come prologo all'*aurea soluzione tomista*[10].

E' pertanto possibile affermare, per concludere l'esame delle *presentazioni* delle *grandi narrazioni* del periodo medievale, che all'interno di esse Dal Pra fa emergere la critica nei confronti di un cristianesimo sentito come soprastorico e astorico, in cui ogni confronto e ogni cesura vengono appiattiti nella logica della contrapposizione bianco/nero, come dimostrano i giudizi di Grabmann sugli *iperdialettici*. Tuttavia il motivo *religioso* della distanza fra Dal Pra e i due medievisti con cui egli si confronta si traduce immediatamente in una critica filosofica determinata dal fatto che questa *astoricità* o *soprastoricità* del cristianesimo prende la forma della *philosophia perennis* di marca tomista, che diviene criterio unificante delle ricostruzioni storiografiche di Grabmann così come di Gilson, riproducendo in tal modo i difetti della storiografia filosofica di tipo teoricista, alla cui critica da parte di Dal Pra è ora opportuno riferirsi per rintracciare gli elementi teoretici che sorreggono,

implicitamente, il suo confronto con le grandi narrazioni.

2. Il teoricismo come novello Re Mida: definizione di alcune categorie del lavoro storiografico nel corso degli anni '50

Nel corso degli anni Cinquanta, attraverso una serie di prese di posizione nei confronti del teoricismo, Dal Pra giunge a definire le categorie teoretiche della nuova costruzione filosofica che, nata dalla collaborazione con Andrea Vasa, prenderà il nome di *trascendentalismo della prassi*. Fondamentali a questo proposito sono due studi, comparsi sulla *Rivista critica di storia della filosofia*, di grande impegno e anche di grande complessità: *Problematicismo e teoricismo* (1950) e *Logica teorica e logica pratica nella storiografia filosofica* (1951).

All'interno del primo, che ha la forma di una lunga recensione/discussione del volume di Ugo Spirito *Il problematicismo*, Dal Pra prepara una serie di acquisizioni teoriche che successivamente saranno calate nell'analisi dell'indagine storiografica nel corso del secondo studio. E' essenziale preliminarmente per Dal Pra caratterizzare l'avversario, il *teoricismo*, sulla cui definizione egli torna in più occasioni, sempre sottolineando lo stesso elemento:

noi intendiamo per teoricismo l'identificazione del valore dell'essere col dato della conoscenza, naturalmente il dato è presupposto e conoscerlo significa contemplarlo.[11]

L'essenza del *teoricismo* è pertanto di presentare il reale come qualcosa di *dato*, il cui significato e valore non sono ulteriormente modificabili e si rendono disponibili all'uomo solo nella forma della contemplazione, dunque solo come termine della conoscenza. Questa convinzione ha riflessi evidenti sulla concezione dell'Assoluto che è preso così all'interno di una contrapposizione rigida, cosicché esso,

secondo le parole di Dal Pra, *o si può veramente conoscere o si deve negare*[12].

All'interno del *teoricismo*, funzione puramente contemplativa dell'uomo e concezione dell'Assoluto come dato si sorreggono vicendevolmente, ed è proprio per contrapporsi a questa visione che Dal Pra chiama in causa un'esigenza di ordine pratico che faccia riferimento a una concezione dell'Assoluto da intendersi come *idea limite di natura pratica*[13], ne deriva che:

la prassi è la condizione trascendentale del reale e del valore.[14]

Nel corso della sua critica al *teoricismo*, di cui il problematicismo di Ugo Spirito non rappresenterebbe che una versione in negativo, Dal Pra fa pertanto emergere in modo evidente la direzione del *transcendentalismo della prassi* che egli, in collegamento con Andrea Vasà, sta costruendo in quegli anni. È tuttavia possibile rintracciare in questo rilievo mosso al *teoricismo* e al *problematicismo* una costante del pensiero dalpraiano, rappresentata dal problema religioso, o forse sarebbe più corretto dire dal problema di Dio; non è infatti difficile vedere nell'espressione *idea limite di natura pratica*, pur riferita all'Assoluto, e non direttamente a Dio, allo stesso tempo una linea di continuità con le valutazioni sul cristianesimo emerse nello scritto del 1943 citato in precedenza, e il presupposto teorico che sostiene la lettura del cristianesimo come caratterizzato da un'istanza prioritariamente morale, presente nella critica formulata nel 1980 alla ricostruzione storica di Grabmann. Tale presupposto teorico è tuttavia di natura squisitamente filosofica, e risiede interamente nel rifiuto dalpraiano di considerare

giustificato ciò che risulta impenetrabile all'azione significativa e valorizzante dell'uomo,[15]

come avviene nelle varie forme di *teoricismo*, e, in particolare, nell'attualismo gentiliano verso il quale si indirizzano gli strali polemici di Dal Pra.

Ciò che tuttavia risulta più significativo per il tema in esame sono le critiche che Dal Pra muove ai risultati del problematicismo sul versante storiografico: egli infatti guarda con interesse alla presa di distanza (almeno apparente) del problematicismo nei confronti dell'idealismo la cui influenza sulla storiografia dei decenni precedenti era stata enorme. In modo particolare mostra di apprezzare

il tentativo di superare le difficoltà dell'identificazione di storia e filosofia;[16]

che conduce il problematicismo a criticare al tempo stesso l'idealismo e il preteso superamento neopositivistico dei difetti della storiografia idealistica. Infatti, lo sforzo neopositivistico di rimanere più aderenti ai fatti per evitare qualsiasi arbitrio di tipo soggettivo, caratteristico, ad avviso dei neopositivisti, della storiografia idealistica, e quindi qualsiasi schema aprioristicamente definito, si traduce, secondo il problematicismo, in una dispersione nel molteplice, che sacrifica definitivamente l'unità della ricostruzione. Tuttavia, come spesso accade nelle ricostruzioni dalpraiane, a fianco dei *meriti* della critica di stampo problematicista, se ne individuano i difetti: se manca infatti un senso alla storia, allora neppure la storiografia ha senso e questo ripiegamento su una storiografia priva senso non comporta tuttavia rinunciare alla ricerca del *vero senso* della storia, su cui fondare il vero metodo, in tal modo dunque il problematicismo invece che fuggire dalle trappole del teoricismo, le ripropone in forma negativa e più nascosta.

Per servirsi della terminologia utilizzata in precedenza, si potrebbe affermare che all'idealismo, come forma principale di *grande narrazione storiografica* il problematicismo non si oppone che in forma apparente, poiché alla *grande narrazione* (di stampo teoricistico) sostituisce la sua attesa, provvedendo nel frattempo a distruggere qualsiasi ricostruzione alternativa della storia.

In conclusione a questo studio del 1950, dopo aver dichiarato arbitraria qualsiasi possibilità di dimostrare con assoluta evidenza la falsità di una dottrina[17], Dal Pra fa due affermazioni di estremo rilievo, sul versante del trascendentalismo della prassi, quando sostiene che:

E' la trascendentale esigenza della prassi, pensiamo, che ci porta all'insofferenza per tutte le dottrine che intendono offrirci come dato presente o possibile il valore dell'essere;[18]

è questa l'esigenza che muove i teorici a lottare gli uni contro gli altri, pur tentando poi di giustificare il proprio conflitto in modo teoristico. Parallelamente sul versante della storiografia Dal Pra afferma:

Non è infatti, a nostro giudizio, la maggiore o minore evidenza teorica che spiega il succedersi delle posizioni filosofiche nella storia del pensiero, quanto piuttosto la loro maggiore o minore utilità pratica,[19]

come a dire: rivolto agli idealisti, e ai teorici di ogni genere, che il criterio unitario con cui la storia della filosofia deve essere ricostruita non può essere di natura teoretica o metafisica, poiché esso comporta una serie di contraddizioni logiche che verranno ben evidenziate nel successivo studio del 1951; e al tempo stesso, rivolgendosi ai problematicisti, che qualsiasi ricostruzione della storia del pensiero filosofico non può esimersi dal dichiarare il proprio principio unitario, pena la perdita di legittimità della stessa ricostruzione. E' in questo stretto passaggio che Dal Pra mostra di voler costruire la propria storia della filosofia, senza rinunciare al principio direttivo di un assoluto che si ripropone come elemento focale di interesse della teoresi dalpraiana, e al tempo stesso senza trasformarlo in rigido principio normativo che sorregga una *grande narrazione* in cui tutto si vorrebbe già svolto e consumato. In questo quadro di riferimento le parole conclusive

dello studio del 1950 si mostrano valide sia sul versante teoretico, e secondariamente storiografico, sia sul versante religioso:

L'assoluto sarà atteso invano come oggetto nell'orizzonte conoscitivo; ad esso si può muovere solo mediante la prassi. L'assoluto è una possibilità e non un dato; lo stesso essere è una possibilità e non un dato. Chi lo vuol vedere o attende invano o lo trova a buon mercato.[20]

La critica al problematicismo di Ugo Spirito ha permesso di definire la cornice entro la quale si muove la successiva ricerca di Dal Pra, che prende due direzioni: da un lato egli fa agire le categorie teoriche che sono emerse in sede critica nella fondazione di una particolare idea di storia della filosofia, dall'altro mette alla prova queste categorie attraverso una serie di ricerche storico filosofiche dedicate in modo quasi esclusivo all'epoca medievale.

Sulla prima strada è fondamentale lo studio, già ricordato, dal titolo *Logica teorica e logica pratica nella storiografia filosofica*. Sotto la forma di una discussione di storiografia filosofica esso concentra la sua attenzione sul rapporto uno-molti, individuato come elemento determinante di ogni prospettiva storico filosofica che voglia liberarsi dall'abbraccio mortale del teoricismo e non ricadere in una filologia senza anima:

Storia si è detto implica sviluppo; sviluppo comporta una molteplicità che si ordina in un significato e che pertanto si giustifica nel suo tutto e nelle sue parti, nella sua unità e nella sua molteplicità; ove manchi il chiarimento di questa problematica non è propriamente storia della filosofia.[21]

Il tentativo di Dal Pra si colloca dunque su un difficile crinale che tenta di mantenere la rotta intermedia fra teoricismo e filologia. Se il primo, in virtù della verità eterna e superstorica a cui si

riferisce, elimina la storia, annullandone il carattere determinante rappresentato dalla diversità e dalla dialettica a essa legata, cosicché il tempo trascorrerebbe invano in questo universo monotono e uniforme, dominato da un *novello re Mida* che trasforma in se stesso tutto ciò che tocca[22]; l'abbraccio senz'anima della filologia avanza l'assurda pretesa di delineare una storia della filosofia in assenza di un criterio unitario di ricostruzione:

Premettiamo che non è possibile considerare la storia del pensiero altrimenti che da un punto di vista unitario, senza un criterio che serva da punto di riferimento, non si può infatti esprimere una considerazione dello sviluppo storico.[23]

Emerge così l'altro carattere necessario di ogni ricostruzione storica, secondo Dal Pra, costituito dall'unità senza cui la storia della filosofia assomiglierebbe alla caotica rappresentazione di una molteplicità senza senso, e la funzione dello storico si limiterebbe alla notarile registrazione delle varie posizioni che si sono presentate nel corso dello sviluppo.

Unità e diversità si presentano dunque come i due poli opposti, ma necessariamente intersecantisi, della prospettiva storiografica che Dal Pra cerca di delineare in questi anni, adottando, secondo un procedimento che sarà caratteristico del suo pensiero anche negli anni successivi, i pregi di ognuna della due posizioni contro i difetti dell'altra. Così in questa fase Dal Pra si trova a rivalutare, almeno parzialmente, aspetti delle filosofie di Gentile e Croce, contro i quali tuttavia continua la polemica, insieme ad Andrea Vasa, nell'elaborazione del trascendentalismo della prassi. Dei due maestri dell'idealismo italiano gli appare indispensabile recuperare la forte tensione unitaria che sorregge le loro ricostruzioni della storia del pensiero, stando tuttavia bene attento a non cadere nella trappola di trasformare ogni filosofia precedente in un errore o in un precorrimiento di un valore eterno, perché in questo caso a scomparire sarebbe proprio la storicità di ogni filosofia, che è invece assolutamente necessario

conservare. Cosicché Dal Pra, dopo avere sottolineato che nella prospettiva teorica tutto collassa sul presente e il presente stesso si eternizza in una *philosophia perennis*[24] dal valore geografico piuttosto che storico, ribadisce che la storicità è questione centrale nella prospettiva del trascendentalismo della prassi che è il quadro di riferimento teorico in cui egli si muove nel corso di quegli anni. In questo contesto la storicità acquisisce la terza connotazione fondamentale, rappresentata dalla instabilità o precarietà:

Proprio l'epoché per cui la tensione ontologica non si lascia scavalcare da alcuna presupposizione e si pone come libera e possibile tiene stretto il trascendentalismo della prassi alla prospettiva della storicità.[25]

E' opportuno sottolineare l'uso, quasi alla chiusura dello studio, del termine epoché che già compariva all'inizio del testo laddove esso serviva a delineare la diagnosi dell'epoca attuale che sospende l'*intenzionalità conoscitiva* nei confronti del significato e del valore assoluto dell'essere[26], mentre in chiusura tale termine sembra indicare una terapia di uscita dalle difficoltà in cui il pensiero si trova racchiuso. Instabilità e precarietà, infatti, si traducono nei termini di una verità concepita come possibilità sperata e voluta, intorno alla quale ricostruire la sottile e nascosta trama dei vari pensieri, senza alcuna garanzia, ma senza rinunciare a una chiusura che appare tuttavia sempre più come un'*idea limite* che, nel momento in cui giustifica il libero dispiegarsi delle varie interpretazioni, non si propone come dato metastorico, ma come *significato di possibilità e di trascendenza* rispetto a ogni ricostruzione che necessariamente si colloca sul livello dell'interpretazione. Dal Pra tocca qui corde che lo avvicinano, almeno a mio parere, ad alcune prospettive dell'ermeneutica contemporanea:

le filosofie del passato vengono chiamate in causa non già dalla struttura eterna dell'essere per il suo mancato riconoscimento,

bensì da una libera iniziativa di interpretazione che ritiene di poterle utilizzare solo entro certi confini.[27]

3. Il problema di Dio e la filosofia medievale

Unità, diversità, precarietà/possibilità, concetti cardine di questo complesso studio sui fondamenti teorici della storia della filosofia, ripropongono, in termini ovviamente mutati, i problemi che avevano occupato il giovane Dal Pra nel suo tentativo di distanziarsi dalla prospettiva realista del suo maestro Erminio Troilo. Si ripresenta così, in modo non evidente ma neppure tanto segreto, il tema dell'immanenza e della trascendenza, che sta alla base del primo studio di Dal Pra: *Il realismo e il trascendente*, il cui titolo originario, è opportuno ricordarlo, era *Idealismo, realismo e il problema di Dio*. Se il tema di fondo dello studio del 1951 è rappresentato dal rapporto che si può, e si deve, instaurare fra filosofia e filosofie, la struttura argomentativa su cui esso poggia è mutuata dal tema immanenza/trascendenza, poiché in questo caso, come in quello, il problema centrale è costituito dalla indissolubile relazione fra due opposti che si respingono e al tempo stesso si richiamano. E come nel saggio degli anni Trenta il problema di Dio rappresentava la cartina di tornasole delle differenze e delle incongruenze dei due grandi sistemi filosofici che il giovane Dal Pra aveva di fronte, l'idealismo e il realismo appunto, così negli anni 50 il problema della storicità delle varie filosofie rappresenta il metro di valutazione e di confronto con quegli stessi sistemi su un altro versante.

Certo, nel saggio degli anni Trenta il problema di Dio viene risolto ancora nel senso della trascendenza, anzi della doppia trascendenza:

nel senso dell'essere rispetto al conoscere (contro l'idealismo), e nel senso del Principio degli esseri rispetto agli esseri (contro il monismo); come è legittima e necessaria la prima trascendenza, così è legittima e necessaria questa seconda; come tolta quella, si cade nell'immanenza gnoseologica, così tolta questa, si cade

nell'immanenza ontologica, cioè nel panteismo;[28]

tuttavia il significato ultimo di questa trascendenza non passa, per Dal Pra, attraverso una rigida e assoluta negazione dell'immanenza, a patto che quest'ultima si distacchi sia dalla prospettiva idealistica, in buona sostanza gentiliana, sia da quella monistico realista di Erminio Troilo, per assumere i connotati di una *immanenza di relazione* in cui:

l'Assoluto è tanto immanente da poter dire che in lui siamo, ci muoviamo e viviamo; ed è tanto trascendente da non avere nulla di comune cogli esseri finiti; ossia l'Assoluto è vicinissimo e lontanissimo, ad un tempo, a tutti e ad ognuno degli esseri.[29]

Se questi temi hanno interessato Dal Pra nel corso della sua formazione filosofica, allora risulta abbastanza evidente perché la sua attenzione di storico della filosofia nei primi anni Cinquanta venga attratta da pensatori come Scoto Eriugena e Amalrico di Bène, poiché in essi l'alternativa immanenza/trascendenza posta in relazione al tema di Dio risulta discussa con una evidenza e una radicalità che è difficile reincontrare in altri passaggi della storia del pensiero filosofico. Forse proprio qui sta la giustificazione dell'affermazione, per la verità piuttosto curiosa, con cui Dal Pra spiega l'interesse verso il medioevo da parte del trascendentalismo della prassi:

il trascendentalismo della prassi potrà nutrire maggiore simpatia per gli sviluppi del pensiero medievale, o almeno per alcuni di essi, che non per determinati aspetti del pensiero del rinascimento.[30]

Dal Pra vedeva in Scoto e in Amalrico il presentarsi del suo stesso problema in un momento in cui l'elaborazione del pensiero filosofico legato al cristianesimo era ancora nella sua prima fase e, a causa della mancanza del sistema tomista, che non orientava ancora in modo rigido

la ricerca. Il problema centrale di Amalrico è lo stesso che aveva tormentato Dal Pra nei primi anni della sua formazione filosofica: il rapporto fra Dio e il mondo. Così l'alternativa cui è inevitabilmente posto di fronte il filosofo del secolo XII appare simile a quella che aveva turbato le iniziali ricerche dalpraiane: accettare la realtà divina come principio infinito, ricavandone le conseguenze relative all'immanenza del finito in Dio e di Dio nel mondo, oppure resistere al panteismo e *rivedere radicalmente il concetto che noi abbiamo di Dio*[31]. Quel che secondo Dal Pra Amalrico esclude con nettezza è

che si possa sostenere sia la natura infinta di Dio come la sua reale distinzione dal mondo, insomma, la sua trascendenza e la sua immanenza al reale;[32]

egli vuole dunque ricavare tutte le conseguenze che derivano dall'accettazione del concetto di Dio come *realtà infinta presupposta* giungendo a un radicale monismo, inteso come identificazione fra Dio e tutto il reale: se tutte le cose sono in Dio, allora tutte le cose sono Dio. Amalrico insomma ci riconduce, secondo Dal Pra, all'alternativa già presente nel neoplatonismo cristiano:

da un lato è l'essere, nella sua unità ed infinità; dall'altro lato è il nulla; tutto ciò che è non può non raccogliersi dal lato dell'essere; e nulla può stare realmente intermedio fra l'essere e il non essere.[33]

Amalrico dunque parte dall'infinito, ma rimane irrimediabilmente racchiuso dentro di esso, e la conclusione a cui giunge è quella dell'attualità di Dio nel mondo. Ma è proprio questo il punto in cui l'esigenza storiografica di Dal Pra e la sua nascosta esigenza teoretica si incontrano: Amalrico infatti condivide la convinzione eriugeniana che Dio non sia conoscibile in se stesso ma solo nelle sue teofanie, ma accentuando, rispetto all'Eriugena, il motivo immanentistico, finisce

per identificare Dio stesso con le sue teofanie, trasformando in tal modo Dio in un dato simile a tutti gli altri dati ed eliminando così ogni residuo di trascendenza, ma soprattutto rilevando

la difficoltà di poter stabilire conoscitivamente la necessità di trascendere la conoscenza [chiudendosi] dentro un orizzonte di dati, sommergendo nella stessa Dio, con tutte le sue pretese di trascendere all'infinito ogni sua attualità.[34]

Amalrico insomma rivela, in un momento ancora fluido del percorso di riflessione della filosofia legata al cristianesimo, il rischio di teoricismo implicito in una prospettiva immanentistica, e come in ogni teoricismo anche qui si nasconde l'intellettualismo di origine greca che si è indebitamente sovrapposto ai caratteri originali del cristianesimo, che sono di tipo pratico e quindi coordinabili più correttamente con l'assoluta trascendenza di Dio. In quegli stessi anni Dal Pra forniva sostegno teorico a questa visione dell'allontanamento del cristianesimo dalla sua iniziale convinzione di una funzionalità pratica della filosofia in direzione dell'orientamento teoristico, sostenendo che:

Dalla fides qua creditur si è passati alla fides quae creditur, dalla fede impulso pratico si è passati alla fede oggetto di una forma particolare di contemplazione. Sicché la dipendenza della filosofia dalla fede non si è più presentata come dipendenza dei fondamenti del filosofare dall'impegno pratico, bensì come dipendenza della filosofia da una superiore conoscenza; non si trattava più di rivendicare il primato della prassi sulla teoresi, quanto di sovrapporre una teoresi ad un'altra teoresi, tornando così, in ultimo, al primato della teoresi.[35]

Amalrico da un lato sembra dunque condurre a compimento il metodo intellettualistico, negando ogni trascendenza all'infinito e ogni autonomia al finito, ma al tempo stesso problematizza questo

presupposto spinto dall'urgenza dell'istanza di rinnovamento religioso, e quindi ancora una volta da una tensione di natura pratica. Così all'interno del monismo panteistico di Amalrico si viene profilando una *filosofia della storia* che è sempre, ad avviso di Dal Pra, *filosofia del finito* dentro la quale riscoprire la possibile iniziativa del finito umano. In questo senso, e non senza ambiguità, Amalrico poneva sullo sfondo l'intellettualismo di matrice greca, e riscopriva i tratti essenziali del cristianesimo, che rinviano al *suo profondo senso di rinnovamento del mondo*, e in questo percorso in cui non pare impossibile leggere Amalrico come controfigura del percorso di vita del Dal Pra di quegli anni, il filosofo del XII secolo

giunge a problematizzare Dio; infatti Dio che opera in tutto e che è già tutto non è ancora del tutto compiuto; Dio aspetta, per Amalrico la nuova era, il rinnovamento religioso; Dio è già quel rinnovamento e non lo è ancora; e quel rinnovamento è già acquisito a Dio per un lato, e non lo è ancora del tutto per l'altro;[36]

La spinta del cristianesimo rompe dunque in Amalrico il rigido intellettualismo di matrice greca e ripropone l'istanza della trascendenza e dell'autonomia del finito, che è come dire, nel linguaggio teoretico del Dal Pra degli anni Cinquanta: il concetto di Dio come *idea limite* e il valore pratico dell'iniziativa umana, o, in una parola, il trascendentalismo della prassi.

Avviene così che, attraverso il tema dell'immanenza e della trascendenza e il confronto con gli autori medievali, Dal Pra precisi la propria soluzione del problema di Dio: a livello teoretico passando dal trascendente al trascendentale, e quindi alla valorizzazione dell'istanza pratica come tensione verso il limite, che è poi a suo avviso la corretta lettura del cristianesimo, e a livello storiografico nell'indicazione che l'unità della storia del pensiero, senza la quale si ricorderà ad avviso di Dal Pra non esiste propriamente storia della filosofia, *non va considerata come data ma solo come possibile*[37]. I temi teoretici

di fondo della ricerca del giovane Dal Pra e l'interesse storiografico del filosofo maturo si ricompongono e si sintetizzano nelle ricerche su Giovanni Scoto Eriugena, in modo particolare nella seconda edizione del testo dedicato al filosofo del IX secolo.

4. Giovanni Scoto Eriugena e il trascendentalismo della prassi

Al pensiero di Scoto Eriugena Dal Pra dedica due opere, la prima pubblicata nel 1941, a pochi anni dal conseguimento della laurea, l'altra, un'edizione completamente rifatta, tale da presentarsi come un'opera del tutto distinta, nel 1951, dopo la fondamentale esperienza della Resistenza e la fondazione a Milano della *Rivista critica di storia della filosofia*.

Il complesso rapporto con la figura del pensatore medievale offre un importante esempio del profondo intreccio tra discorso teorico e produzione storiografica che caratterizza il percorso filosofico di Dal Pra, almeno per quanto riguarda il periodo che va dagli inizi dei suoi studi fino alla prima metà degli anni Cinquanta. In particolare nel confronto dei due lavori sull'Eriugena si delinea in modo chiaro l'evoluzione delle problematiche relative ai temi della trascendenza e dell'immanenza, che occupano un posto centrale in questa fase della riflessione di Dal Pra e rivestono un ruolo altrettanto importante nella sua scelta di avvicinarsi allo studio del filosofo medievale. La prima edizione dello Scoto Eriugena, infatti, appare chiaramente motivata dalla volontà dell'autore di esaminare all'interno della speculazione del pensatore medievale le questioni che affrontava in sede teorica nel tentativo di trovare una mediazione tra il suggerimento unitario e immanentistico offerto dal realismo di stampo naturalistico di Erminio Troilo, e l'esigenza, che raccoglieva le ispirazioni della sua formazione religiosa in seminario, di una via dualistica e trascendente che garantisse il rispetto della dottrina cristiana[38].

Immanenza e trascendenza sono i due poli tra cui si dibatte

costantemente lo Scoto Eriugena del '41, continuamente sospeso tra due prospettive, due modi di vedere Dio, per Dal Pra inconciliabili. Da un lato la costruzione metafisica rigidamente monista, desunta dalla concezione unitaria neoplatonica, in cui prevale il senso dell'immanenza e un'identificazione tra Dio e gli esseri da lui creati, perché solo di Dio si può dire che veramente è e che sussiste mentre tutte le altre cose non sono se non da Lui e in Lui, in sostanza sono sue teofanie, dall'altro l'esigenza religiosa che solo attraverso una conoscenza intuitiva di natura mistica conduce Scoto all'adesione per fede al concetto di Dio personale e trascendente della tradizione cristiana. Da un lato, una struttura priva di ogni trascendenza sostanziale, in cui tutte le affermazioni che possono sembrare di trascendenza sono riconducibili non a una dualità dell'essere, quanto a una distinzione *funzionale*[39] fra Dio, l'Indeterminato e le determinazioni che procedono da lui, oppure, sul piano conoscitivo all'impossibilità dell'uomo di definire Dio, cioè alla conclusione agnostica della teologia negativa, che

ricaccia Dio nella sua impenetrabilità, per ristabilire nella sua irriducibile infinitezza la lontananza che lo separa dagli esseri, per sancire insomma la sua assoluta indeterminatezza.[40]

Dall'altro, una conoscenza di ordine superiore, intuitiva e immediata che eleva l'anima alla contemplazione di Dio non in quanto sua determinazione ma per l'intervento della grazia, una conoscenza di carattere mistico, che Scoto affianca all'agnosticismo per *salvare la visione cristiana*.

Per Dal Pra una vera fusione tra le due opposte vedute non è mai compiuta perché quando Scoto si avvicina al Dio della religione cristiana, rompendo lo schema dell'indeterminatezza, richiesto dal monismo, inevitabilmente si allontana dal piano intellettuale per lasciare posto all'intuizione religiosa dettata dalla fede[41], ponendosi decisamente in contrasto con le premesse metafisiche del suo sistema, e in questo consiste a suo avviso l'*insufficienza della sintesi* eriugeniana.

Il giudizio negativo del filosofo vicentino nei confronti del pensiero di Scotto è chiaramente legato al centro delle sue preoccupazioni in questi anni (in questa fase di *realismo cattolico*) ossia il problema di Dio: egli che nella tesi di laurea si era adoperato al fine di difendere il concetto di Dio personale e trascendente della tradizione cristiana non può accettare una metafisica come quella dell'Eriugena che non riesce a dare soluzione al rapporto uno-molti senza di fatto annientare ogni autonomia del finito e il concetto stesso di creazione in senso cristiano, ma soprattutto non può accettare come Principio supremo della realtà il Dio di Scotto che descrive come un:

Dio amorfo, lontano, inaccessibile, Indeterminato, troppo remoto dalla concezione cristiana; non sembra infatti che il Dio delineato nella filosofia scotistica sia quel padre che l'intuizione cristiana aveva definito; esso è un idolo muto, un Nulla trascendentale una suprema freddezza, incapace di inserirsi nella travagliata vita degli uomini per salvarli e per aiutarli a ritrovarsi. Il divino nel pensiero di Scotto s'allontana dalla sfera dei sentimenti umani, per quanto a volte l'afflato mistico riconduca nel bel mezzo delle formule neoplatoniche, felici sprazzi della visione cristiana di Dio come persona.[42]

Sempre per questi motivi l'aspetto che Dal Pra sembra prediligere della filosofia del pensatore medievale è quello mistico, espressione della *sincera fede* di Scotto, che mitiga in qualche modo, sebbene fallimentare dal punto di vista filosofico, il fondo *irrimediabilmente monistico* del sistema, rendendo il merito a Scotto di aver almeno tentato di formulare *un monismo ortodosso*[43], *relativo, un monismo cristiano*. Al fascino del misticismo il nostro autore non era estraneo neppure durante la stesura della tesi di laurea proprio perché, in esso sentiva attuarsi, quella mediazione tra l'immanenza di Dio nelle cose e la sua trascendenza a esse, cui era rivolta, e continua a rivolgersi in questi anni, la sua ricerca. Il misticismo avrebbe nell'impianto eriugeniano il merito di impedire al suo pensiero di essere un *monismo*

assoluto, cioè di essere una visione senza nessun tipo di apertura al trascendente, ovvero, si potrebbe aggiungere, di non cadere nell'errore di Troilo, a cui è esplicito il riferimento in queste parole:

Il misticismo servì a Scoto per superare i punti ciechi del suo pensiero, per slanciarsi con impeto nell'assolutezza di Dio, laddove considerazioni estranee a questo impeto lirico lo trattenevano; gli servì anche, come fede, di ritegno alla eliminazione dei residui che avrebbero fatto del suo pensiero un monismo assoluto.[44]

L'opera del '51 si inserisce in un contesto completamente diverso, strettamente legato al lavoro e alle discussioni, portate avanti all'interno della *Rivista* a cavallo degli anni Cinquanta, in cui, come detto in precedenza, si andava delineando la complessa prospettiva teorica e storiografica del *trascendentalismo della prassi*. Se nella prima edizione le ragioni per cui Dal Pra si avvicina alla filosofia dell'Eriugena sono di natura schiettamente teorica, tanto da perdere di vista, a tratti, la dimensione storica, nella seconda c'è piuttosto la volontà di applicare l'atteggiamento storiografico che stava elaborando. La preoccupazione di Dal Pra non è più quella di giustificare e fondare metafisicamente la visione cristiana ortodossa e tomista e di valutare secondo questo criterio la filosofia di Scoto, bensì quella di considerare in polemica, più o meno sottintesa, con il metodo adottato nell'edizione precedente, il peso della riflessione del pensatore medievale nella *storia della ricerca filosofica vera e propria* collocandola nel suo tempo *in un preciso rapporto di antecedenti e di conseguenti*.

In un contesto così diverso cambia anche il significato delle due prospettive, delle due tradizioni concettuali, nel cui contrasto dal Pra, anche in questa edizione, continua a indicare il tratto distintivo della speculazione di Scoto Eriugena.

In termini più precisi, la posizione filosofica di Scoto è da considerare, a nostro avviso, come il risultato di due

orientamenti logici contrastanti: l'orientamento teoristico ed intellettualistico della tradizione greca in generale, penetrato ben presto anche nell'ambito della speculazione cristiana e l'orientamento pratico trascendentale caratteristico di tutta una corrente dell'esperienza cristiana volta ad un'interpretazione attiva del compito religioso.[45]

La terminologia utilizzata da dal Pra, che altrove si riferisce ai due aspetti con i nomi di *logica teorica e logica pratica*[46], fa chiaramente riferimento alla sua riflessione filosofica all'interno della *Rivista*, alla luce della quale assume un significato preciso e pregnante. Se da un lato la definizione che Dal Pra suggerisce della filosofia greca in generale, quale tradizione che presuppone una visione del reale definitiva e assolutamente valida, in base alla quale interpretare Dio, l'uomo, la natura, rende sufficientemente esplicito il riferimento della stessa al *teoricismo*[47]; dall'altro appare più oscuro in che modo il cristianesimo possa essere espressione della *logica pratica* e quale possa essere di conseguenza il nesso con il *trascendentalismo della prassi*. Dal Pra parla di *istanza pratico pura* del cristianesimo come prospettiva che richiede, al contrario della tradizione intellettualistica greca, *un continuo intervento dell'uomo per la realizzazione progrediente di un mondo migliore*[48]. L'aspetto della speculazione di Scoto a cui il nostro autore si riferisce è quella *fede-prassi*, priva di mediazione conoscitiva, propria dei *rudes*, che per il filosofo medievale è solo la preparazione della *conoscenza-teoria*, quella fede che è azione, che non *ha davanti a sé la stabilità dell'orizzonte* e le cui caratteristiche sono appunto *l'incertezza* e la *trepidazione*, al contrario della contemplazione che è *il sereno riposo sul petto della verità*.[49]

Dal Pra vuole mettere in rilievo, come del resto nell'edizione del '41, quell'esigenza che porta Scoto ad accentuare, attraverso la teologia negativa, il tema della trascendenza di Dio, per tentare di conservare una certa autonomia al finito, in modo da rendere possibile una giustificazione (sebbene essa si riveli, agli occhi del nostro autore, mancante e parziale) della creazione del mondo e del conseguente

ritorno a Dio, movimento che altrimenti sarebbe completamente assorbito dalla realtà immanente e indeterminata dell'infinito, ma soprattutto al fine di lasciare spazio alla possibilità di una libera iniziativa dell'uomo[50]. Sebbene a suo avviso, finiscano per prevalere i temi immanentistici e la visione monistica derivanti dall'assunzione *pragmatico-mistica* di Dio come realtà presupposta, il nostro autore rileva come, in ogni caso, accanto a questi convivano, nella filosofia dell'Eriugena, il tema della trascendenza e la concezione di Dio come realtà limite, come quel principio di valore dell'essere non conoscibile, della teologia negativa.

Dio si profilava così in due modi molto diversi: come realtà suprema, oggetto di contemplazione e come vertice irraggiungibile dell'inquietudine umana, come attualità acquisita una volta per tutte e come possibilità aperta a tutti i sondaggi, come dato e come invito, come presupposto e come compito.[51]

In quest'accentuazione della prospettiva trascendente che pone Dio come possibilità, come invito, come compito, sarebbe, dunque, l'espressione di quell'ispirazione cristiana di Scoto, che il nostro autore, nelle pagine conclusive del suo saggio, definisce, in termini che non lasciano spazio a equivoco, esperienza pratico-trascendentale del cristianesimo attivo. Dal Pra sembra in questo modo porre in relazione il trascendentalismo della prassi e la prospettiva trascendente, relazione che diviene comprensibile solo alla luce del significato che egli attribuisce al concetto di trascendenza, ossia, come precisa, non riferendosi alla trascendenza tradizionale, ovvero a quello che contraddistingue come *trascendentismo*, bensì a quella trascendenza che, come nel caso di Scoto, pone Dio come limite pratico per un'infinita ricerca umana,

si badi tuttavia che, non si tratta di quella trascendenza che, divenendo trascendentismo, finisce per ricadere, a nostro avviso,

nell'ambito d'un immanentismo prolungato nell'al di là; si tratta invece di quella trascendenza pratica, per cui Scoto si sforzò di mettere tra parentesi l'infinito attuale, riducendolo a punto limite di ritrovamento possibile della ricerca umana.[52]

Il legame fra la prospettiva del *trascendentalismo della prassi* e la religione cristiana, che innegabilmente esiste nella riflessione del nostro autore, si fonda su una concezione dell'ispirazione religiosa come espressione di quell'inquietudine umana che nasce dall'insoddisfazione rispetto a ogni quadro conoscitivo preconstituito e definitivamente acquisito e che apre la possibilità a una tensione e a una ricerca infinite. Una concezione religiosa, quella di Dal Pra, che sfocia in una proposta laica e completamente umana che sostiene l'impegno pratico dell'uomo nei confronti del mondo e della costruzione del suo significato. In questo senso il filosofo vicentino ritiene che il pensiero contemporaneo possa tornare a riflettere sulla filosofia di Scoto Eriugena, non tanto per quanto riguarda l'orizzonte neoplatonico vincolato alla logica *speculativistica* e *intellettualistica*, quanto in relazione a quell'aspetto pratico che il pensatore medievale non riuscì a portare coerentemente a fondo. Così, infatti, conclude il suo saggio del '51:

Si tratta, per noi, di proseguire nell'applicazione radicale di quella logica pratica che spinse a salvare l'autonomia del finito ed a sottolineare la concreta possibilità della sua tensione verso l'infinito.[53]

Il chiaro delinearci della prospettiva del *trascendentalismo della prassi* all'interno dello *Scoto Eriugena* del '51, nei termini qui analizzati, getta luce su come nella riflessione di questo periodo non vadano perduti alcuni tratti caratteristici del pensiero di Dal Pra fin dalle origini. Le indicazioni che il nostro autore elabora a partire dalla sua formazione religiosa, che nel 1941 gli facevano apprezzare il misticismo di Scoto e la sua componente pratica e religiosa, infatti, sono sviluppate e messe al servizio dell'orientamento

filosofico che prende forma all'interno della *Rivista critica di storia della filosofia* e si rintracciano nella costante esigenza di una filosofia che in qualche modo si apra all'universale, ma senza chiudersi in un orizzonte presupposto, che sia continua ricerca, costruzione, possibilità. Esse si manifestano nella critica di Dal Pra a ogni filosofia dogmatica, metafisica, *teoricistica*, a ogni discorso che voglia far tacere definitivamente tutti gli altri e nella proposta di una prospettiva, quella del *trascendentalismo della prassi*, che almeno nelle intenzioni vuole essere solo un discorso possibile, *in modo da lasciare aperta la libertà di tutti i discorsi, pur senza rinunciare ad essere un preciso e impegnato discorso*[54]. In questo senso il pensiero filosofico, per Dal Pra, deve essere un tentativo attivo e libero nella costruzione del significato del mondo, *accettando dalle varie forme dell'esperienza umana gli aiuti che possono venire ad un'interpretazione del senso della vita*[55].

Note

- [1] Il lavoro è frutto di un costante confronto, iniziato con la preparazione della tesi di laurea di Alice De Fortunato, e di una comune ipotesi interpretativa sulla relazione che intercorre fra il pensiero di Mario Dal Pra e la filosofia medievale; è tuttavia corretto distinguere lo specifico contributo di ognuno dei due autori: si deve ad Alice De Fortunato il paragrafo dedicato a *Giovanni Scoto Eriugena e il trascendentalismo della prassi*, mentre si deve a Marco Rossini la restante parte dello studio.
- [2] Vale la pena di ricordare che l'opera ha subito successive revisioni che ne hanno completamente modificato dimensioni e profondità, ecco come dal Pra ricostruisce questa storia nella prefazione: *Il Gilson pensò per molto tempo anche a una storia unitaria della filosofia medievale; infatti la prima edizione de La philosophie au Moyen Âge fu pubblicata a Parigi nel 1922; ma quando vide la luce, nel 1944, la seconda edizione, l'opera era più che raddoppiata di mole; è a questa nuova e più ampia stesura, ristampata poi successivamente in lingua francese nel 1945, nel 1947 e nel 1948 che si rifà la presente traduzione italiana (la traduzione italiana della prima e più breve edizione francese del 1922 comparve nel 1932) (M. Dal Pra, Presentazione in E. Gilson, La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. X).*

- [3] M. Dal Pra, *Presentazione* in M. Grabmann, *Storia del metodo scolastico*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1980, p. XV.
- [4] Ivi, p. XVII.
- [5] Ivi, p. XV.
- [6] Cfr. M. Dal Pra, *Scoto Eriugena*, seconda edizione interamente rifatta, Bocca, Milano 1951, p. 259: *In termini più precisi, la posizione filosofica di Scoto è da considerare, a nostro avviso, come il risultato di due orientamenti logici contrastanti: l'orientamento teoristico ed intellettualistico della tradizione greca in generale, penetrato ben presto anche nell'ambito della speculazione cristiana e l'orientamento pratico trascendentale caratteristico di tutta una corrente dell'esperienza cristiana volta ad una interpretazione attiva del compito religioso.* Cfr. M. Dal Pra, *Amalrico di Bène*, Bocca, Milano 1951, p. 79: *Ora le due istanze sono egualmente elaborate nel corso della speculazione cristiana; sulle prime non viene avvertito apertamente il contrasto fra di esse, più tardi si tenta di colmare il contrasto con strumenti logici e metafisici adeguati. In Amalrico si ha lo sviluppo coerente d'uno dei due temi della tradizione neoplatonica cristiana, con il conseguente rilievo dell'autonomia del conoscere e del valore assoluto della scienza.*
- [7] M. Dal Pra, *Necessità attuale dell'universalismo cristiano*, Collezioni "Del Palladio", Vicenza 1943 ("Quaderni di Cultura Moderna" II) p. 5.
- [8] Ivi, p. 31.
- [9] M. Dal Pra, *Presentazione* in E. Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, ed. cit., p. XVI.
- [10] Cfr. M. Grabmann, *Storia del metodo scolastico*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1980, p. 370: *il nominalismo nega il valore obbiettivo, universalmente valido, della verità, paralizza lo slancio dell'anima che esce da se stessa per penetrare nel vasto regno della verità naturale e soprannaturale, conduce infine al soggettivismo e all'individualismo ... La storia della decadenza della Scolastica ci insegna che la rinascita del nominalismo o concettualismo procede, in tale epoca di decadenza, di pari passo con un uso eccessivo della dialettica.*
- [11] M. Dal Pra, *Problematicismo e teoricismo* in "Rivista critica di storia della filosofia" 5 (1950), p. 1.
- [12] Ivi, p. 9.
- [13] *Ibidem* (questa posizione si evidenzia anche nella critica alla concezione religiosa del problematicismo e del teoricismo; cfr. più avanti).

[14] *Ibidem.*

[15] *Ibidem.*

[16] Ivi, p. 19.

[17] Cfr. ivi, p. 21: *non esiste a nostro avviso la possibilità di costringere in sede logicistica, mediante un ragionamento che non perdona, chi professa una dottrina teorica positiva ad abbandonare la sua posizione.*

[18] *Ibidem.*

[19] Ivi, p. 22.

[20] Ivi, p. 23.

[21] M. Dal Pra, *Logica teorica e logica pratica nella storiografia filosofica* in AA.VV, *Problemi di storiografia filosofica*, a cura di A. Banfi, Pubblicazioni dell'Istituto di filosofia dell'Università degli Studi di Milano, Bocca, Milano 1951, p. 48.

[22] Cfr. ivi, p. 47: *Il dato supremo del teoricismo ... non può spiegare l'altro da sé, il diverso. L'autonomo, il libero da sé; tutto quello che il dato supremo tocca, trasforma in se stesso, novello re Mida, il suo universo è unitario, ma monotono ed uniforme.*

[23] Ivi, p. 36.

[24] Cfr. ivi, pp. 61-62.

[25] Ivi, p. 52.

[26] Cfr. ivi, p. 35.

[27] Ivi, p. 58.

[28] M. Dal Pra, *Il realismo e il trascendente*, Cedam, Padova 1937, p. 78.

[29] Ivi, p. 120.

[30] M. Dal Pra, *Logica teorica e logica pratica nella storiografia filosofica*, cit., p. 58.

[31] M. Dal Pra, *Amalrico di Bène*, Bocca, Milano 1951, p. 33.

[32] *Ibidem.*

- [33] Ivi, p. 41.
- [34] Ivi, p. 45.
- [35] M. Dal Pra, *Filosofia scolastica e filosofia autonoma*, in "Rivista critica di storia della filosofia" 5 (1950), p. 135.
- [36] Ivi, p. 81; per i riferimenti precedenti Cfr. ivi, pp. 80-81: *mentre pensa di costituire il monismo panteistico ad orizzonte di fondazione della rinascita religiosa, lo viene progressivamente intaccando per aprire all'iniziativa dell'uomo una prospettiva oltre la totalità dell'essere già conseguita ed obiettivamente garantita; e così, dentro l'orizzonte del monismo panteistico, si viene profilando una filosofia della storia, ossia del finito, e dentro alla filosofia della storia trova la sua possibilità di iniziativa il finito umano. In questo aspetto della sua problematica, Amalrico s'accostava più decisamente al cristianesimo ed al suo profondo senso di rinnovamento del mondo.*
- [37] M. Dal Pra, *Cinque anni di vita*, in "Rivista critica di storia della filosofia" 6 (1951), p. 7.
- [38] Dal Pra stesso, molti anni dopo, afferma: *Lo studio di Scoto Eriugena era per me un punto di riferimento abbastanza importante perché c'è nel De divisione naturae in modo particolare una disamina, una discussione, di temi generali dell'ontologia che in certo modo erano comuni alla tradizione anche del naturalismo metafisico di ispirazione immanentistica.* E poi ancora: *Io che mi ero proposto di saggiare la discussione fra trascendenza e immanenza in sede teorica, mi trovavo a saggiarla anche nell'impianto dottrinale di Scoto Eriugena.* M. Dal Pra, *Logica e realtà: momenti del pensiero medievale*, in AA. VV., *Invito al Medioevo*, Jaca Book, Milano, 1982, p. 66.
- [39] La trascendenza viene qui da Dal Pra chiamata *funzionale*, termine che egli utilizza più volte, anche per definire la processione del molteplice da Dio. Nella tesi di laurea *funzionale*, oltre alla trascendenza, era la dualità che il monismo assoluto poneva tra l'Assoluto e il mondo. L'utilizzo di questo termine è una delle tante indicazioni che la critica al monismo di Troilo e quella al monismo di Scoto Eriugena sono compiute nella stessa direzione, sono in realtà la stessa critica.
- [40] *Ibidem.*
- [41] Ivi, p. 248: *E Scoto è più vicino all'indeterminato dei neoplatonici che alla personalità della concezione cristiana, questo almeno dal punto di vista intellettuale; sennonché egli è anche pervaso da un senso lirico della divinità e ciò lo porta a foggiarla personalisticamente, secondo il dettame dell'intuizione cristiana. Resta tuttavia questo punto fuori della sua formulazione specificamente filosofica, impronta della sua fede sinceramente vissuta.*

- [42] Ivi, p. 150.
- [43] Sulla funzione storiografica del concetto di *ortodossia* cristiana, intesa approssimativamente come la dottrina di Tommaso, che Dal Pra, in questa edizione dello Scoto Eriugena, applica senza grandi preoccupazioni, appunto, come criterio storiografico, con un peso fondamentale nella valutazione del pensiero del filosofo irlandese, il nostro autore tornerà con un'ampia critica nell'edizione successiva, completamente riveduta.
- [44] Ivi, p. 250.
- [45] Ivi, p. 259.
- [46] Si ricordi che uno degli articoli più significativi che Dal Pra scrive a proposito del *trascendentalismo della prassi* in sede storiografica e di cui si è occupato precedentemente Marco Rossini, si intitola *Logica teorica e logica pratica nella storiografia filosofica*.
- [47] Dal Pra torna anche in altri luoghi a proporre questa generalizzazione della filosofia greca nei termini di filosofia *teoricistica*: *La filosofia greca si presenta, fin dalle origini, come una ricerca volta a definire l'essenza del reale e come tentativo di giustificare l'assunzione d'un determinato valore dell'essere mediante il rinvio alla sua oggettiva esistenza, al suo esser dato come oggetto della conoscenza. Si tratta d'un atteggiamento teoricistico in quanto teorica è la giustificazione che si dà del principio delle cose e teorica si presenta la sua stessa ricerca.* (M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Bocca, Milano, 1950, p. 5).
- [48] M. Dal Pra, *Scoto Eriugena*, cit., p. 259.
- [49] M. Dal Pra, *Scoto Eriugena*, cit. p. 91. Le citazioni sono tratte dal paragrafo 8 del capitolo II, *Fede e ragione*, intitolato appunto *Teoria e prassi*. Ivi, pp. 90-93.
- [50] Dal Pra nota come nella filosofia dell'Eriugena, in conseguenza della presenza in essa delle due opposte *logiche*, accanto alla concezione dell'uomo come microcosmo, che rispecchia staticamente la struttura dell'universo, coesista la visione della natura umana come iniziativa e possibilità, come tensione in cui: *[...] l'uomo ritrova la sua instabilità, la sua possibilità di non essere microcosmo, di uscire fuori dagli schemi ontologici presupposti, per oltrepassarsi e perdersi oltre ogni limite conoscitivo o conoscibile.* Ivi, p. 220.
- [51] Ivi, p. 259.
- [52] Ivi, p. 263.
- [53] *Ibidem*.

- [54] *Sul trascendentalismo della prassi*, in AA. VV., *Il problema della filosofia oggi. Atti del XVI Congresso Nazionale di Filosofia* (Bologna 19-22 marzo 1953), Bocca, Milano, 1953, pp. 532-540, p. 533.
- [55] *Ivi*, p. 540.