

Carmen Cillo

Che cos'è il fenomenismo eidetico? Analisi e prospettive di una categoria storiografica del pensiero medievale, a partire dagli studi di Giulio d'Onofrio

Il contributo ricostruisce e sviluppa la nozione di fenomenismo eidetico a partire dagli studi di Giulio d'Onofrio, mostrando come essa designi una teoria della conoscenza altomedievale fondata sulla progressiva com-partecipazione alla verità. Attraverso l'analisi dell'esemplarismo, della dottrina dell'anima polipartita e della gnoseologia boeziana, il saggio illustra una visione epistemologica plurale, dinamica e gerarchicamente articolata, nella quale le diverse facoltà conoscitive cooperano anagoricamente verso l'intelligibile. Sul piano metodologico permette di ripensare la *concordia intellectuum* come modello di empatia intersoggettiva nella ricerca del vero, aprendo un dialogo fecondo tra epistemologia medievale e fenomenologia contemporanea.

1. Introduzione

Nel 2011, a conclusione del saggio *Fenomenismo medievale e pensiero eidetico*, pubblicato in onore della studiosa di fenomenologia Angela Ales Bello, lo storico della filosofia Giulio d'Onofrio indicava nel pensiero medievale la via per un possibile «perfezionamento del pensiero eidetico contemporaneo»¹. Lo studio delle fonti da lui proposto consente di leggere l'Alto Medioevo come il laboratorio di una gnoseologia per cui l'autentico conoscere sarebbe l'esito di un'asintotica com-partecipazione al vero. Nel saggio, suddetta gnoseologia è designata mediante una varietà di espressioni che ne mettono in luce le diverse sfumature teoretiche e teologiche: *Fenomenismo medievale*, a partire dal titolo, per sottolinearne il radicamento storico nell'Alto Medioevo cristiano; poi «concezione fenomenistica platonico-cristiana»² e «orientamento fenomenistico»³, per marcare l'influenza congiunta del neoplatonismo

¹ D'Onofrio, *Fenomenismo medievale e pensiero eidetico*, pp. 21-48: 47.

² *Ibid.*, p. 29.

³ *Ibid.*, p. 31.

e della teologia cristiana; infine «fenomenismo teologico»⁴ e «prospettiva teologico-fenomenistica cristiana»⁵, ad evidenziarne la natura spirituale e partecipativa, in cui la verità è tensione e relazione, mai possesso.

D'Onofrio è ad oggi l'unico studioso ad aver esplicitamente tematizzato con questo saggio un nesso strutturale tra fenomenismo medievale e pensiero eidetico, aprendo così la strada ad un filone di ricerca ancora *in nuce*, che con questo contributo s'intende presentare mediante la formula di *fenomenismo eidetico*. Dunque, tale espressione designa una costruzione storiografica contemporanea: non è presente come tale nelle fonti medievali, ma è elaborata come strumento interpretativo utile a rendere conto della peculiare configurazione gnoseologica rintracciabile in alcuni autori dell'Alto Medioevo. La sua adozione consente di mettere in luce la coerenza e la portata teorica di una visione della conoscenza fondata sulla progressiva partecipazione alla verità. Il ricorrere del termine *fenomenismo* negli scritti di d'Onofrio indica che lo studioso ne abbia fatto un tratto distintivo della sua lettura del pensiero medievale negli anni più recenti⁶. Egli precisa che quando ne parla a proposito del Medioevo, intende riferirsi proprio al pensiero eidetico medievale, delineando così una teoria della conoscenza, riconducibile a quanto nella classificazione storiografica è indicato come «fenomenismo gnoseologico»⁷, nella voce *Fenomenismo* dell'*Enciclopedia Filosofica*, curata da Gaetano Capone Braga.

2. Il rapporto con la dottrina esemplarista

L'espressione "fenomenismo eidetico" richiama, da un lato, il radicamento storico-filosofico nella cultura neoplatonica cristianizzata dell'Alto Medioevo latino di questa teoria della conoscenza e, dall'altro, quel carattere dialettico e platonico dell'orientamento all'eideticità che le è proprio. Dunque descrive una concezione gnoseo-epistemologica per cui la mente, quando impiega correttamente le sue facoltà

⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁵ *Ibid.*, p. 45.

⁶ Cfr. d'Onofrio, *L'anima dei platonici*, Turnhout 2003. Cfr. Id., *Le fatiche di Eva*, Turnhout 2005. Cfr. Id., *Conoscenza intuitiva nel pensiero cristiano fra tarda-antichità e alto medioevo*, pp. 73-96.

⁷ Cfr. Capone Braga, *Fenomenismo*, pp. 4029-4033.

conoscitive – di diversa natura, ma di pari legittimità ed adeguatezza epistemica – produce atti di conoscenza, ognuno veridico nella specificità del proprio ambito, muovendosi così anagogicamente dal piano del sensibile a quello dell'intelligibile, in un progressivo realizzare quella com-partecipazione alla verità che, in quanto perfettibile, è per l'uomo un cammino filosofico e spirituale perpetuo. Le forme così conosciute hanno realtà oggettiva nella *mens divina*, ma si manifestano come immagini eidetiche progressivamente accessibili, secondo modalità rappresentative variabili in base alla *vis* conoscitiva di volta in volta attivata, in un processo di adeguamento non speculare, bensì sempre fenomenico, cioè che riflette l'intenzionalità costitutivamente anagogica dell'anima nell'attiva elaborazione di conoscenza.

Questa tensione anagogica verso l'intelligibile si fonda sul decisivo presupposto metafisico dell'esemplarismo, secondo cui la verità non corrisponde *in toto* alla semplice correttezza semantico-proposizionale, ma è piuttosto da intendersi come quell'ordine eidetico del reale, ossia l'insieme delle forme eterne che è la *mens divina*, in cui ogni cosa è da sempre conosciuta. Come ha evidenziato Henry Osborn Taylor nei capitoli del suo studio dedicati all'eredità filosofica greca ed al pensiero cristiano dei primi secoli⁸, la visione del reale come ordine eidetico, strutturato secondo forme ideali preesistenti nella *mens divina*, è un punto di convergenza tra eredità neoplatonica e pensiero patristico. Suddetta struttura partecipativa che attinge alla teologia platonico-cristiana, trova infatti il suo quadro teoretico privilegiato nella rilettura agostiniana del *Logos*: le *veritates* esistono eternamente nella mente del Verbo divino ed illuminano, ispirano, ogni intelletto creaturale che essendo ad immagine di quello perfettamente divino, dunque solo simile e mai identico, può attingerle solo in modo progressivo, mai definitivamente: «Solo il *Logos*, o il *Noûs*, ossia l'Intelletto o il Verbo divino, conosce la verità totale e assoluta, pensandola e contemplandola nelle proprie idee, o cause, o forme eterne di tutte le cose»⁹. Dunque, è paradossalmente l'incolmabile distanza tra la perfezione del conoscere divino e la perfettibilità di quello umano a rendere il fenomenismo eidetico una gnoseologia della com-partecipazione.

⁸ Cfr. Taylor, *The Mediaeval Mind*, pp. 33-61.

⁹ D'Onofrio, *Per questa selva oscura*, p. 280.01

L'esemplarismo, quale suo cardine teologico, implicando così la considerazione della *mens* creaturale come immagine derivata e appunto com-partecipata del divino, rende l'intero progresso conoscitivo fenomenicamente orientato un atto partecipativo: l'uomo, creato a immagine del divino, è con ciò reso capace di attingere gradualmente, ed attraverso la varietà delle proprie facoltà, a quella verità eterna che risiede nel *Logos*. In questa prospettiva, le modalità epistemologiche del fenomenismo eidetico illuminano anche la natura del soggetto conoscente sia nella sua tensione aleologica, sia nella sua relazione onto-teologica con quanto lo trascende.

3. *Il significato teologico del fenomenismo eidetico*

Nelle opere di d'Onofrio si può seguire il disegno di una ricostruzione organica di questa teoria della conoscenza. Propongo, dunque, di esaminarne gli sviluppi secondo una triplice articolazione: significato teologico, funzionamento epistemologico e implicazione metodologica. Il primo elemento, significato teologico, trova il suo corrispettivo nel già menzionato esemplarismo e nella dottrina dell'anima polipartita. Il funzionamento epistemologico del fenomenismo eidetico, d'Onofrio lo illumina invece richiamandosi anzitutto alla filosofia di Severino Boezio. Sul piano metodologico, il fenomenismo medievale come pensiero eidetico apre alla riflessione sull'ideale della *concordia intellectuum*, espressione con cui lo studioso designa il traguardo condiviso della ricerca filosofica e storiografica.

Tenuta ferma questa triade, la trattazione procederà approfondendo ciascuna dimensione, nella consapevolezza che la loro distinzione è qui adottata unicamente per ragioni espositive e non implica perciò una reale separazione all'interno del sistema di pensiero. Infatti è proprio spiegando come opera questa teoria della conoscenza che d'Onofrio rivela al contempo cosa essa significhi sul piano teologico – poiché il fenomenismo medievale è intimamente legato al pensiero eidetico cristiano – e cosa ciò comporti sul piano metodologico utile a chi studia la filosofia medievale. Le esperienze filosofiche dell'Alto Medioevo, «dalla consolazione speculativa dell'umanità in Boezio, alla sistematicità della divisione della natura in Giovanni Scoto, fino alla stessa elaborazione dell'*unum argumentum* e del sistema razionale della verità

teologica in Anselmo»¹⁰ sono lette da d'Onofrio come tappe di un unico percorso intellettuale in cui la mente umana si apre progressivamente alle verità divine. Nell'opera *Vera philosophia*, l'autore ne sottolinea l'impronta neoplatonizzante:

«La capillare diffusione dell'impostazione gnoseologica neoplatonica documenta quindi il modo in cui i pensatori di tutto l'Alto Medioevo si sono lasciati guidare, soprattutto nelle applicazioni teologiche del loro pensiero, dall'idea che il conoscere sia sempre l'esito di una progressiva appropriazione da parte del soggetto della verità dell'oggetto, che si manifesta gradualmente ed in forme diversificate in relazione al variare delle facoltà di volta in volta messe in atto dall'io per compierla»¹¹.

Questa sua ricostruzione mostra come il lascito neoplatonico – secondo cui i diversi modi di apparire dell'essere si colgono attraverso il differenziato impiego delle facoltà conoscitive – abbia trasmesso alla riflessione medievale un «implicito ma deciso orientamento fenomenico della conoscenza»¹². In riferimento al ruolo delle facoltà conoscitive e sulla distinzione tra percezione sensibile e intelletto nel pensiero tardo-antico e neoplatonico, lo studioso Richard Sorabji ha mostrato come nella ricezione aristotelica, la percezione venga intesa come acquisizione di oggetti intenzionali (forme presenti nel soggetto senza materia), mentre nella dottrina neoplatonica l'intelletto non ha oggetti intenzionali, poiché è identico ai contenuti che conosce¹³. Ciò suggerisce che tale «orientamento fenomenico della conoscenza» non implichi necessariamente un modello rappresentativo o intenzionale nel senso moderno.

Nella *Storia del pensiero medievale*, infine, d'Onofrio ribadisce che quello compreso tra il Tardo-antico e il Rinascimento non fu solo esercizio teologico, ma anche attiva elaborazione dei «dati naturali comunicati dall'esperienza»¹⁴. In questo quadro, il fenomenismo eidetico esprime quella sinergia armonica tra le diverse facoltà conoscitive – sensibili, intellettuali e spirituali – ciascuna in grado di ricavare dalla datità esperienziale verità parziali ma autentiche, ordinate anagogica-

¹⁰ Id., *Vera philosophia*, p. 230.

¹¹ *Ibid.*, pp. 279-280.

¹² *Ibid.*, p. 277.

¹³ Cfr. Sorabji, *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, pp. 106-114.

¹⁴ D'Onofrio, *Storia del pensiero medievale*, p. 17.

mente verso la verità ultima e divina. Questo pluralismo di facoltà e dei rispettivi atti conoscitivi è un elemento letto da d'Onofrio in continuità con la dottrina platonica dell'anima polipartita, che viene perciò assunta come una sorta di struttura antropologica fondativa del fenomenismo eidetico.

Per comprendere il motivo di questa connessione, è indispensabile fare riferimento agli studi che d'Onofrio dedica a Dante. Proprio in un capitolo centrale della sua monografia sull'Alighieri, il nesso tra fenomenismo eidetico e polipartizione dell'anima emerge con particolare chiarezza¹⁵. Lo storico propone una lettura filosofica della poesia teologica dantesca, ma non si limita sulla scia della critica novecentesca ad evidenziare l'aderenza di Dante a categorie tomistiche, bensì ne rivela il legame forte con la filosofia altomedievale, in particolare con quel pensiero della tradizione monastica che rielabora in chiave mistica gli elementi patristici di neoplatonismo cristianizzato, come l'esemplarismo e la riflessione sulla natura dell'anima. Si delinea così una prospettiva per cui nel linguaggio poetico di Dante si mostra – e non si dice – una forma logica fenomenica. È in questo modo che d'Onofrio riesce da un lato a connettere la dottrina psicologica sulla polipartizione delle facoltà conoscitive dell'anima al suo discorso gnoseo-epistemologico sul fenomenismo eidetico; dall'altro riesce ad evidenziare la cifra filosofica del poeta-teologo in una maniera originale, mostrando cioè come l'impostazione fenomenica di questi sia un superamento dialettico e non conflittuale del realismo aristotelico-avicenniano.

Ciò ci consente di approfondire dunque il rapporto tra fenomenismo eidetico e paradigma conoscitivo peripatetico-scolastico, mostrando in che senso il primo sia oltrepassamento critico e dialettica integrazione delle categorie del secondo, che non vengono pertanto negate. Nel realismo tomista, la verità si fonda sulla corrispondenza tra la rappresentazione intellettuale e la realtà oggettiva: a differenza del fenomenismo eidetico, manca dunque l'enfasi sulla graduale gerarchizzazione dei modi di conoscere come vie progressive di ascesi verso il vero. Secondo Tommaso, gli universali esistono realmente nella mente di Dio e sono astratti dall'esperienza sensibile tramite l'intelletto umano. La conoscenza procede dunque per astrazione, in cui la mente coglie la realtà essenziale delle cose attraverso le specie intelligibili, che fungono

¹⁵ Cfr. Id., *Per questa selva oscura*, p. 279.

da strumenti più recettivi che produttivi di verità¹⁶. Tuttavia, si tenga comunque presente che è stato osservato come Tommaso non esclude mai del tutto la possibilità che anche le specie vengano conosciute in quanto tali: si limita a rigettare una concezione idealistica secondo cui l'intelletto conoscerebbe soltanto i propri contenuti, senza affrontare pienamente il rischio di una conoscenza mediata solo dalla specie¹⁷. Quindi la differenza tra il suo realismo ed il paradigma gnoseologico fenomenico risulta marcata nelle riflessioni di d'Onofrio, più nei contributi monografici¹⁸ che nei suoi articoli. Se la prospettiva realista, nell'ottica dell'*adaequatio intellectus rei*, implica una sostanziale passività della mente rispetto all'oggetto, quella fenomenica invece affida al soggetto un ruolo attivo, concependo la conoscenza come il risultato della progressiva – seppur mai definitiva – manifestazione della *res* alla mente, secondo modalità compatibili con le facoltà conoscitive di volta in volta operative. Il conoscere «non è l'esito di un adeguarsi del soggetto al modo di essere dell'oggetto, ma di un variare dell'apparire di esso, a seconda della *vis* impegnata nell'atto conoscitivo, nei termini di rappresentatività che le sono peculiari»¹⁹. Sebbene si parli di “rappresentatività”, è importante chiarire che le rappresentazioni non vanno intese come mere immagini mentali o copie passive, ma sempre come modalità dinamiche e partecipative di conoscenza che superano pertanto il modello rappresentazionalista tradizionale. Ogni *vis*, pur finita, gode cioè di una propria potenzialità *veritativa*, sebbene sempre segnata da una «irrimediabile inadeguatezza rappresentativa»²⁰.

4. *Funzionamento e radici neoplatoniche della teoria della conoscenza*

Per chiarire più nel dettaglio il funzionamento epistemologico del fenomenismo eidetico, è utile soffermarsi sulla lettura che d'Onofrio fa della gnoseologia di Severino Boezio, evidenziando il ruolo attivo del soggetto e la sinergia tra le facoltà dell'anima nella produzione del sapere. La *Consolatio Philosophiae* è riconosciuta come fonte fondamentale

¹⁶ Cfr. Id., *Fenomenismo medievale e pensiero eidetico*, pp. 32-38.

¹⁷ Cfr. Pasnau, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, pp. 209-213.

¹⁸ Cfr. d'Onofrio, *Vera philosophia*, p. 282.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, p. 278.

²⁰ *Ibidem*.

della sistemazione della gnoseologia fortemente ispirata ad elementi di neoplatonismo cristianizzato, e dunque rivelante un orientamento fenomenico. Boezio vi elenca le quattro facoltà conoscitive: «Ipsum quoque hominem aliter *sensus*, aliter *imaginatio*, aliter *ratio*, aliter *intellegentia* contuetur»²¹, illustrandone il funzionamento gerarchico, progressivo e complementare. D’Onofrio interpreta questa dottrina come un modello in cui il soggetto ha un ruolo attivo nella produzione del sapere, che non è affatto da intendersi nei termini di un costruzionismo moderno, perché l’atto conoscitivo prodotto non prescinde cioè mai dalla datità esperienziale: è frutto infatti di quella particolare elaborazione attuata mediante l’impiego differenziato di una facoltà conoscitiva, ed il carattere veridico di ogni atto conoscitivo è garantito dall’aver avuto luogo entro i limiti della sfera funzionale competente appunto alla specifica facoltà impiegata, in linea dunque con una visione della conoscenza come processo in sé coerente, quantunque articolato e stratificato. Seppo Knuuttila analizza nel suo studio la concezione boeziana delle potenze conoscitive, riconoscendole come disposizioni reali che richiedono una causa attivante per manifestarsi in atto, strutture dinamiche mai meramente passive, coerenti con l’idea di una conoscenza attiva e gerarchicamente organizzata²².

La facoltà sensibile (*sensus*) quindi non è inganno poiché inferiore all’intellegibile, né l’immaginazione (*imaginatio*) è mera illusione, perché sono comunque conoscenze vere: la sensazione è la verità del sensibile, così come il ragionamento è la verità della ragione. Entrambe riflettono inoltre, seppur in modo imperfetto, *sulla* – ed *a partire dalla* – stessa verità superiore che orienta ed ordina l’intero processo conoscitivo. La *ratio* analizza e coordina la verità delle rappresentazioni sensibili e con ciò le perfeziona: in tal senso queste *potentiae* conoscitive, seppure nella loro differenza e gerarchica veridicità, sono tra loro comunicanti. La facoltà suprema dell’*intellegentia* può cogliere l’essenza immutabile della verità indagata dalla mente, e con ciò sublimare il processo conoscitivo. L’articolazione di queste differenti *potentiae* non riduce pertanto la conoscenza a una sequenza lineare univoca, perché ne evidenzia la ricchezza e la pluralità. D’Onofrio insiste inoltre

²¹ Boethius, *Consolatio philosophiae*, p. 364, ed. it. Dallera, *La consolazione della filosofia*, p. 364.

²² Cfr. Knuuttila, *Modalities in Medieval Philosophy*, pp. 46-48.

sul carattere strutturalmente imperfetto della conoscenza umana: ogni facoltà, compresa l'*intellegentia*, essendo finita, produce rappresentazioni parziali dell'essere, necessariamente segnate da una *falsità obbligatoria*²³. Nel *The Cambridge Companion to Boethius*, Margaret Cameron analizza la riflessione di Boezio sulla differenza tra la comprensione divina perfetta e quella umana, imperfetta, confermando la tesi di un'inaggirabile falsità obbligata degli atti conoscitivi dell'uomo²⁴. Ciò non nega la verità dei singoli atti conoscitivi, ma ne segnala la relatività e la necessità di perfezionamento.

Quando, nel suo saggio citato in apertura di questo contributo, d'Onofrio riconosce nella *Consolatio* di Boezio una fonte sistematica sul funzionamento epistemologico della gnoseologia cristiana di matrice neoplatonizzante fenomenicamente orientata, a partire dalla quale dover ripensare ad un possibile perfezionamento del pensiero eidetico contemporaneo, dimostra che l'eredità speculativa altomedievale non sia solo l'arcaica premessa del pensiero moderno, quanto piuttosto quella viva e presente filosofia capace di dialogare con l'epistemologia contemporanea, fino appunto a poterne guidare ed orientare il percorso di perfezionamento critico che questa è chiamata a compiere, se vuole che il suo sviluppo coincida anche con un autentico progresso. Ricostruire cioè, attraverso l'analisi delle fonti altomedievali, la genealogia di una visione dinamica, attiva e partecipativa del conoscere significa lavorare nel segno di un fecondissimo recupero di un linguaggio che, narrando la storia di un modo di intendere la conoscenza ormai lontano nel tempo e trascurato dalla critica, offra risposte inaspettate alle questioni contemporanee, emergenti dalle rivoluzioni che hanno profondamente trasformato il modo di conoscere e di concepire l'epistemologia, spingendo il soggetto conoscente a rimettere in discussione le proprie possibilità cognitive, il proprio ruolo nel processo conosciti-

²³ D'Onofrio, *Fenomenismo medievale e pensiero eidetico*, p. 30: «Ogni singolo grado del conoscere circo-scrive infatti [...] una molteplice tipologia di falsi obbligati, poiché tutti gli atti finiti di conoscenza implicano una duttile commistione di falsità e verità: sono falsi in quanto ciascuno di essi elabora sempre e soltanto una manifestazione relativa degli oggetti, e mai la loro ultima realtà essenziale; ma sono veri in quanto, nella stretta coerenza della gerarchizzazione delle corrispondenti sfere di sapere, contribuiscono tutti, in modo ordinato e diverso, ad orientare l'anima verso modalità imperfette, ma progressivamente perfettabili, di apparizioni dell'irraggiungibile ultima verità dell'essere».

vo, nonché i concetti stessi di verità e falsità.

In quest'ottica, l'invito dello studioso al perfezionamento della ricerca del vero, derivante dal modello speculativo altomedievale, non si traduce in un appello ad un ritorno anacronistico e ascientifico alla *concordia fidei et rationis*, quale principio fondante della speculazione cristiana medievale; piuttosto si tratta di riconoscere il potenziale universale che tale paradigma offrirebbe, se fosse assunto anche solo come ipotesi funzionale, per orientare la mente umana nella sua ricerca del vero²⁵. Come osserva d'Onofrio, richiamandosi alle parole pronunciate da *Philosophia* nel V libro della *Consolatio*, se l'uomo partecipasse pienamente all'*intelligentia*, comprenderebbe che la verità risiede nella perfezione del giudizio divino. Pur essendo inaccessibile, questa scienza deve essere riconosciuta come una "possibilità"; orientare il pensiero verso di essa rappresenta un metodo valido per ogni soggetto razionale e non solo per la comunità di credenti. Secondo d'Onofrio, la condizione per l'empatia tra i pensieri eidetici non sarebbe dunque la fede in un Dio pensante, bensì la formale adozione di questa possibilità, che consente di perfezionare la ricerca della verità²⁶.

5. Implicazioni del modello speculativo proposto

Sul piano delle implicazioni metodologiche, la riflessione sull'empatia tra i soggetti del pensare eidetico è perciò collegata alla nozione di *concordia intellectuum*. D'Onofrio spiega questo collegamento nel suo saggio proponendo la sua traduzione di una citazione eriugeniana: «quando io colgo con l'intelletto ciò che tu cogli con l'intelletto, io divengo il tuo intelletto»²⁷. È dunque delineato un modello di dialogo perfetto, in cui la concordia degli intelletti diventa un esercizio concreto di fusione delle coscienze conoscitive, che rende possibile un'autentica empatia tra i pensieri eidetici. Questa *lectio* eriugeniana motiva lo studioso, desideroso di entrare in dialogo filosofico con la Ales Bello, a cercare dunque le concordanze tra il paradigma eidetico medievale e la

²⁴ Cfr. Cameron, *The Cambridge Companion to Boethius*, p. 90.

²⁵ Cfr. d'Onofrio, *Fenomenismo medievale e pensiero eidetico*, p. 48.

²⁶ *Ibid.*, p. 49.

²⁷ *Ibid.*, p. 26. Cfr. Eriugena, *Periphyseon*, V, 122, col. 780C: «Siquid. dum intelligo quod intelligis intellectus tuus efficior et ineffabili quodam modo in te factus sum». ed. it. Gorlani, *Divisione della natura*, pp. 1122-1123.

fenomenologia husserliana, mostrando concretamente come il pensiero altomedievale possa arricchire l'epistemologia contemporanea, fornendo forme condivise di comprensione e proponendo la collaborazione intellettuale profonda come anima della ricerca filosofica. L'autore introduce nel suo saggio Teodorico di Freiberg per mostrare come, già alla fine del XIII secolo, questi abbia anticipato temi centrali della fenomenologia moderna di Edmund Husserl. La concezione teodoriciano della conoscenza come processo attivo e dinamico – in cui soggetto e oggetto si influenzano reciprocamente – rivelerebbe infatti una dimensione relazionale e funzionale del conoscere, in linea con il carattere intersoggettivo della fenomenologia²⁸. Questo confronto con la contemporaneità dimostra che d'Onofrio conferisce alla gnoseologia eidetica una rilevanza che va ben oltre il semplice interesse storico.

L'accoglimento della sua proposta metodologica credo implichi una domanda cruciale. D'Onofrio afferma infatti che non si tratterebbe di un ritorno alla tradizionale *concordia fidei et rationis*, ritenuta anacronistica e ascientifica, ma piuttosto dell'assunzione funzionale di quel presupposto come mera ipotesi. Questa posizione, seppur ragionevole in chiave contemporanea, rischia di indebolire il legame essenziale tra fenomenismo eidetico e fede vissuta che ha costituito il cuore della gnoseologia medievale. Se questi modelli speculativi sono intesi come realtà atemporali e universali, come si può dunque escludere uno degli elementi costitutivi che ne garantisce la concretezza e la vitalità? Il fenomenismo eidetico conserva un valore fondamentale proprio perché è radicato in una realtà concreta e vissuta, nonostante non rappresenti più un modello comune o immediatamente riconoscibile. Analogamente, la dimensione di fede nella gnoseologia medievale non è un residuo anacronistico da eliminare, bensì l'esperienza reale e profonda che sostiene ed anima la ricerca del vero in quel contesto. Ignorare o separare questa componente significa privare il modello eidetico della sua forza vitale, riducendolo ad uno schema puramente teoretico. Il pensiero medievale è irrorato dalla concretezza dall'esperienza vissuta di fede, di fragilità e di anelito soteriologico. Rinunciare a questa dimensione equivale a perdere la linfa epistemica che ha permesso la costruzione di una conoscenza fondata sul nesso di fede e ragione quale vincolo eidetico della speculazione medievale stessa. Per chi oggi si propone di comprendere

²⁸ Cfr. d'Onofrio, *Fenomenismo medievale e pensiero eidetico*, pp. 43-45.

e valorizzare quel pensiero, è bene che la sua competenza sia combinata ad un autentico coinvolgimento intersoggettivo, che lo renda capace di com-partecipazione – per l'appunto – alla storia di quell'esperienza. Un approccio cioè che, costruendo una concordia con l'alterità storica e culturale, realizzi un'*empatia conoscitiva*, dimostrando che la *concordia intellectuum* sia un possibile cammino concretamente esperibile ed universalmente perseguibile verso la verità.

Bibliografia

Fonti

Boethius, *Consolatio philosophiae* = Anicii Manlii Severini Boethii *Consolatio Philosophiae*, ed. L. Bieler, Turnhout 1957 (Corpus Christianorum. Series Latina, 94), V, 4; trad. it. *La consolazione della filosofia*, a cura di O. Dallerà, Milano 2020.

Eriugena, *Periphyseon* = Ioannes Scottus Eriugena, *Periphyseon (De divisione naturae)*, lib. V, ed. J.-P. Migne, in *Patrologia Latina*, CXXII, Parigi 1853, coll. 780C; trad. it. *Divisione della natura*, a cura di N. Gorlani, Milano 2000.

Studi

Cameron, *The Cambridge Companion to Boethius* = M. Cameron, *The Cambridge Companion to Boethius*, a cura di J. Marenbon, Cambridge 2009, pp. 85-102.

Capone Braga, *Fenomenismo* = G. Capone Braga, *Fenomenismo*, in *Enciclopedia filosofica*, IV, Milano 2006, pp. 4029-4033.

d'Onofrio, *Conoscenza intuitiva* = G. d'Onofrio, *Conoscenza intuitiva nel pensiero cristiano fra tarda antichità e alto medioevo*, in «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», CV/1 (2013), pp. 73-96.

d'Onofrio, *Fenomenismo medievale* = G. d'Onofrio, *Fenomenismo medievale e pensiero eidetico*, in *Persona, Logos, Relazione. Una fenomenologia plurale. Scritti in onore di Angela Ales Bello*, a cura di E. Baccarini – M. D'Ambra – P. Manganaro – A.M. Pezzella, Roma 2011, pp. 21-48.

d'Onofrio, *L'anima dei platonici* = G. d'Onofrio, *L'anima dei platonici. Per una storia del paradigma gnoseologico platonico-cristiano fra Rinascimento, tarda antichità e alto medioevo*, in *Ratio e superstitio. Essays in honor of Graziella Federici Vescovini*, a cura di G. Marchetti – O. Rignani – V. Sorge, Turnhout 2003 (Textes et études du Moyen Âge, 24), pp. 421-482.

d'Onofrio, *Le fatiche di Eva* = G. d'Onofrio, *Le fatiche di Eva. Il senso interno tra aisthesis e dianoa secondo Giovanni Scoto Eriugena*, in *Corpo e anima, sensi interni e intelletto dai secoli XIII–XIV ai post-cartesiani e spinoziani*. Atti del Convegno Internazionale (Firenze, 18-20 settembre 2003), a cura di G. Federici Vescovini – V. Sorge – C. Vinti, Turnhout 2005 (Textes et études du Moyen Âge, 30), pp. 21-53.

d'Onofrio, *Per questa selva oscura* = G. d'Onofrio, *Per questa selva oscura. La teologia poetica di Dante*, Roma 2020.

d'Onofrio, *Storia del pensiero medievale* = G. d'Onofrio, *Storia del pensiero medievale*, Roma 2011.

d'Onofrio, *Vera philosophia* = G. d'Onofrio, *Vera philosophia. Institutiones*, Roma 2013; ed. orig. *Vera philosophia. Studies in Late Antique, Early Medieval, and Renaissance Christian Thought*, Turnhout 2008 (Nutrix, 1).

Knuuttila, *Modalities in Medieval Philosophy*, = S. Knuuttila, *Modalities in Medieval Philosophy*, New York 2017 (Routledge Library Editions. The Medieval World, 29).

Pasnau, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages* = R. Pasnau, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge 1997.

Sorabji, *Ancient and Medieval Theories of Intentionality* = R. Sorabji, *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, a cura di D. Perler, Leiden-New York-Köln 2001, pp. 105-114.

Taylor, *The Mediaeval Mind* = H.O. Taylor, *The Mediaeval Mind. A History of the Development of Thought and Emotion in the Middle Ages*, I, Cambridge (MA) 1949.