

Fabio Finotello

La riflessione sul corpo nell'opera di Guglielmo di Saint-Thierry

1. *Il disprezzo del corpo: la reazione nella tradizione*

Guglielmo di Saint-Thierry racconta nel suo ultimo e incompiuto lavoro, la *Vita di San Bernardo*, un curioso aneddoto. Quando si presentavano al monastero di Chiaravalle i candidati al noviziato, l'abate Bernardo li accoglieva spesso dicendo: "Hic foris dimittite corpora quae de saeculo attulistis: soli spiritus ingredientur; caro non prodest quidquam"¹. Questo severo monito del *doctor mellifluus* è davvero emblematico di una percezione assai diffusa del monachesimo medievale secondo la quale questo sarebbe stato il luogo in cui, istituzionalmente, veniva praticata un'osservanza religiosa repressiva della corporeità umana². Quest'ultima nel monastero sarebbe stata controllata, limitata, sanzionata, infine esiliata ed estromessa da quanto poteva essere considerato *buono*, cioè utile alla salvezza. Espressioni di disprezzo per il corpo si trovano certo in moltissime opere di autori medievali: anche gli scritti di Guglielmo di Saint-Thierry ne riportano frequenti esempi, uno dei quali potrebbe essere quello riportato in apertura. Tuttavia solo la contestualizzazione di queste espressioni nell'orizzonte più vasto dell'opera dell'autore e del pensiero del tempo è in grado di indicarci la loro reale portata filosofica³. In un noto saggio del 1990⁴ Vito Fumagalli ha mostrato che la *solitudo carnis*

¹ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Sancti Bernardi Vita*, in PL CLXXXV, 238 B.

² R. BULTOT, *Christianisme et valeurs humaines. La doctrine du mépris du monde en occident de St. Ambroise à Innocent III*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1963; S. VECCHIO, *Vizi 'carnali' e vizi 'spirituali': il peccato tra anima e corpo*, "Etica e politica", 4, 2, 2002.

³ Sarà ad esempio opportuno osservare che lo stesso Guglielmo di Saint-Thierry, dopo aver raccontato l'aneddoto di cui sopra, sente il bisogno di *interpretarlo*, anzi ne presenta l'interpretazione più autorevole, quella offerta di solito ai novizi dallo stesso Bernardo: ciò che occorre lasciar fuori dal monastero era 'solo' la *concupiscenza carnale*. Cfr. GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Sancti Bernardi Vita*, PL CLXXXV, 238 B-C.

⁴ V. FUMAGALLI, "Solitudo carnis". *Vicende del corpo nel Medioevo*, Bologna, il Mulino, 1990.

Fabio Finotello La riflessione sul corpo nell'opera di Guglielmo di Saint-Thierry

– come la chiamava – non può essere considerata un aspetto dominante e continuativo del pensiero e della pratica religiosa del Medioevo: essa fu incoraggiata in modo vasto e sistematico dal monachesimo medievale di una ben precisa fase storica, che per lo studioso si prepara nel IX secolo e raggiunge nel X (il “secolo di ferro”) il suo culmine. Allora il monachesimo trasse le estreme conseguenze di una lettura rigorosamente spiritualista del messaggio evangelico, alimentò una condanna globale della fisicità e un disprezzo generalizzato del mondo e dei valori mondani: la vera vita cristiana si conseguiva soltanto *lasciando il mondo, entrando nel monastero*. Nel X secolo il rifugio negli eremi implicava un rifugio nell'interiorità, implicava l'idea che “*la carne non serve a niente*” ed è più conveniente curare la propria vita spirituale badando che quanto avviene nel corpo, quasi *fuori di sé*, non ostacoli la vita interiore del monaco. Se la fase storico-culturale messa in luce da Fumagalli diede grande rilievo al disprezzo del corpo, tale tendenza non fu in nessun modo un'invenzione del monachesimo di quel tempo. Questo semmai lo riprendeva da una tradizione antichissima e lo comunicava alla riflessione successiva mantenendone viva la memoria. In un saggio comparso nel 1963⁵ Pierre Daubercies mostra appunto che le radici dello spiritualismo medievale risalgono addirittura ai Padri del III e soprattutto IV secolo: essi, sulla scorta di una filosofia greca ampiamente sfavorevole al corpo, avevano applicato a quest'ultimo quanto le Scritture affermavano della *carne*, espressione con la quale i testi sacri volevano però indicare l'essere umano in genere, nella sua situazione decaduta e bisognosa di redenzione⁶. Ne derivò una svalutazione della corporeità che la riflessione altomedievale di Boezio, Gregorio, Cassiodoro ricevette in eredità. Questi scrittori però ampliarono la prospettiva e attenuarono il disprezzo del corpo: riflettendo sui grandi dogmi della creazione e della risurrezione finale essi misero in luce la *bontà* sostanziale di un corpo creato da Dio; approfondendo la dimensione *interiore* del peccato poterono scorgere nell'anima il vero principio del male morale; avvalorarono infine le capacità del corpo di favorire l'anima nel suo compito salvifico. Queste forme di attenuazione, elaborate in una lunga fase del pensiero medievale che Daubercies colloca fra il VI e l'VIII secolo, divennero a loro volta patrimonio comune. Tuttavia nel monachesimo del X secolo il disprezzo del corpo finì per coprire molteplici aspetti di questa problematica; si verificò un irrigidimento delle posizioni più complesse ed elastiche elaborate nei secoli precedenti. L'antropologia tornò a proporre un dualismo radicale fra anima e corpo, senza lasciar intravedere alcuna reale possibilità di conciliazione. Gli autori dell'XI e XII secolo reagirono proprio a queste forme di pensiero; tornarono a scavare nella tradizione riscoprendone la

⁵ P. DAUBERCIES, *La théologie de la condition charnelle chez les Maîtres du haut moyen Âge*, “Recherches de théologie ancienne et médiévale”, 30, 1963, pp. 5-54.

⁶ *Ivi*, p. 5.

ricchezza e potenziando la riflessione su tutti i suoi vari aspetti: l'opera di Guglielmo di Saint-Thierry, come si vedrà nello specifico, rappresentò proprio un tentativo di *aggiornamento nella tradizione* che mostrasse la vera potenzialità e ricchezza del pensiero cristiano sedimentatosi nei secoli. Guglielmo, attivo dai primi anni '20 agli anni '40 del XII secolo, risentì profondamente della stagione culturale in cui operò. Fra XI e XII secolo si aprirono nuove possibilità di recuperare 'il mondo' all'insegnamento di Cristo e della Chiesa, fu promossa una riscoperta di quei valori umani che, lungi dall'apparire intrinsecamente opposti a quelli cristiani, ne diventavano invece la riconosciuta base di partenza. Si mirò in questa fase a riconciliare interiorità ed esteriorità, a valorizzare la relazione anima/corpo in tutto il suo dinamismo, affrancandola da un ascetismo estremo e livellante. Il rapporto fra l'anima e il corpo, variamente formulato, si rivelò anzi capace di strutturare un pensiero non soltanto antropologico, ma anche naturalistico, sociale ed ecclesiale⁷. Per molti di questi aspetti l'opera di Guglielmo è figlia del suo tempo: vi troviamo certamente l'attenzione ai valori umani, la chiara tendenza a moderare gli estremismi riscoprendo le forme di attenuazione cui si accennava più sopra, una riflessione frequente e acuta sul corpo e le sue funzioni, una attiva partecipazione al dibattito sulle fonti e i metodi del sapere in vista di una conciliazione fra il sapere naturalistico e quello teologico.

Un altro aspetto del pensiero guglielmiano può tuttavia mostrarne il profondo radicamento nella cultura del suo tempo. A tal fine occorre tener presente l'evento forse più significativo della vita di Guglielmo, il suo passaggio nel 1135 all'ordine cistercense, dopo che, già da molto tempo, il monachesimo riformato lo aveva affascinato e convinto: ebbene, la riscoperta dei valori umani intrapresa nel XII secolo trovò proprio nella spiritualità cistercense un notevole centro di propulsione. Caroline Walker Bynum⁸, nella sua monografia sull'idea della risurrezione dei corpi nella cristianità occidentale, ha potuto mostrare che la spiritualità dei monaci di Citeaux si fondava su una considera-

⁷ J.C. SCHMITT, *Corps et âme*, in *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, a cura di J. Le Goff e J.C. Schmitt, Paris, Fayard, 1999, pp. 230-245; Schmitt si sofferma in particolare sul *dinamismo* con cui il pensiero antropologico medievale giunge a pensare il rapporto anima/corpo, una volta liberatosi di un radicalismo ascetico che pure ha rivestito a lungo un ruolo stimolante. Dalle diverse possibilità di impostare il rapporto fra l'anima e il corpo discende anche la ricchezza di tale struttura esplicativa a livelli diversi, da quello antropologico a quello sociale o ecclesiale. La pacificazione fra il *dentro* e il *fuori* apre anche ai laici la possibilità di vivere cristianamente la loro condizione laicale nel ruolo sociale da essi ricoperto (cfr. anche V. FUMAGALLI, "Solitudo carnis". *Vicende del corpo nel Medioevo*, cit., pp. 7-11 e tutto il cap. I, *Fastidium huius mundi. Il disprezzo del mondo*. Anche Fumagalli parla di una rivalutazione della condizione laicale: il matrimonio sembra anzi configurarsi come specifica via laica di santificazione). La stessa gerarchia ecclesiale si presta ad essere vissuta come un rapporto organico fra membri che ricoprono diverse funzioni a diversi livelli: le metafore organicistiche si prestano anche in questo caso come modello esplicativo semplice e comprensivo.

⁸ C. WALKER BYNUM, *The resurrection of the body in Western Christianity, 200-1336*, New York, Columbia University Press, 1995, in particolare pp. 163-176 nella parte relativa ai cistercensi.

Fabio Finotello La riflessione sul corpo nell'opera di Guglielmo di Saint-Thierry

zione completa della persona umana: l'uomo, anima e corpo, raggiunge la vera ed eterna felicità solo se entrambe le sue dimensioni sono redente e risuscitate. L'insistenza degli scrittori cistercensi sulla dottrina della doppia risurrezione (quella dell'anima alla morte del singolo uomo e quella del corpo alla fine dei tempi) si radica nell'idea che la salvezza umana è davvero tale solo quando anche il corpo sia stato rinnovato nella gloria eterna⁹. Oltre alla riflessione escatologica, anche la riflessione morale di impronta cistercense mostra i tratti di una maggiore attenzione all'umano. D'altronde questi due ambiti (etica ed escatologia) non sono scissi nettamente ma sono proposti in un nesso di forte continuità. Infatti, dal momento in cui le passioni umane vengono sollevate e finalizzate a Dio già prende inizio una prima 'risurrezione' che destina l'uomo alla vita eterna: ciò può accadere perché l'amore umano non è di natura diversa rispetto all'amore di Dio o per Dio. Si tratta semmai di sublimarlo elevandolo ad una dimensione atemporale: la stessa logica dell'incarnazione esige d'altronde la continuità fra l'umano e il divino¹⁰.

La riflessione sul corpo nell'opera di Guglielmo di Saint-Thierry si costruisce nel quadro delle direttrici di pensiero e dei problemi fin qui presentati. Guglielmo ereditò anzitutto un 'problema-corpo': egli si trovò ad interrogarsi circa la ragion d'essere del corpo umano, la sua origine, il suo statuto ontologico nell'ambito della creazione; questo livello di riflessione, in cui si pone il problema della 'struttura metafisica' del corpo, interpella un'intera concezione antropologica a partire dal cruciale problema del rapporto anima/corpo. Questo primo livello di riflessione sfuma poi gradualmente verso un chiarimento del ruolo e delle funzioni assunte dal corpo nella vita concreta dell'essere umano: si tratta di un'indagine sul significato esistenziale del corpo, sulla dimensione corporea dell'essere umano. Questi due livelli di riflessione si intrecciano e si integrano a vicenda nel complesso dell'opera guglielmiana pervenutaci, che è effettivamente costellata di riferimenti, meditazioni, intuizioni relative a questi problemi. Tuttavia, fra i vari scritti del nostro autore, uno in particolare merita una speciale attenzione in relazione agli obiettivi di quest'indagine: si tratta di un trattato oggi noto come *De natura corporis et animae*. Lo scritto, variamente datato, è composto di due libri, il primo dei quali è appunto un *De natura*

⁹ E proprio dall'inizio del XII secolo l'immagine dei morti che si rialzano dalle loro tombe comincia a comparire nell'arte monumentale, specie nei timpani delle chiese. Cfr. G. BERCEVILLE, *Risurrezione dei corpi*, in *Dizionario enciclopedico del Medioevo*, a cura di A. Vauchez, Parigi-Roma-Cambridge, Editions du Cerf - Città Nuova - James Clarke & Co. Ltd, III, p. 1626.

¹⁰ I. SCIUTO, *Le passioni e la tradizione monastica*, "Doctor seraphicus. Bollettino d'informazione del Centro di Studi bonaventuriani", 45, 1998, pp. 5-39. Sull'ambito cistercense - in cui l'autore cita oltre a Guglielmo di Saint-Thierry anche Bernardo, Isacco della Stella, Aelredo di Rievaulx - cfr. in particolare pp. 21-35. Sul nesso di continuità fra l'umano e il divino cfr. anche di C. LEONARDI, *Guglielmo di Saint-Thierry e la storia del monachesimo*, in GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Lettera d'oro*, a cura di C. Leonardi, C. Piacentini e R. Sciascia, Firenze, Sansoni, 1983, pp. 5-42. Cfr. su questo aspetto in particolare pp. 24-26.

corporis. Curandone l'edizione critica nel 1988, Michel Lemoine riteneva questo scritto un *unicum* nella letteratura del suo tempo per la varietà degli autori citati, la loro armonica fusione in un unico testo, il progetto complessivo del trattato e la sua struttura¹¹. In quest'opera Guglielmo sembra affrontare soprattutto il primo livello di analisi, essenziale e basilare: che cos'è il corpo nel quadro di un discorso antropologico. Tuttavia egli lascia anche intravedere che vie può percorrere, su queste basi, una riflessione più vasta sulla dimensione corporea dell'uomo in rapporto al pieno compimento del senso e dei fini della sua esistenza. Alberto Siclari, curando la traduzione italiana del trattato, sottolineava proprio come la corporeità e il mondo materiale, soprattutto in queste pagine di Guglielmo (ma non soltanto in esse), risultino almeno reintegrate in una visione positiva del creato¹². Che tale tendenza sia rintracciabile in tutta l'opera dell'autore lo segnalava già il Déchanet: secondo lo studioso francese, infatti, se le grandi opere di Guglielmo composte intorno agli anni '40 danno tanta importanza al ruolo della mediazione storica, umana, ecclesiale nell'economia della salvezza, ciò accade in virtù di una costante aspirazione ad inglobare il corpo e le sue facoltà in una fruizione di Dio intesa come esperienza dell'uomo "tout entier"¹³. Dunque, fermo restando che tutta la produzione guglielmiana si presta ad essere analizzata in relazione alla concezione del corpo, e più in particolare sul ruolo e sul senso della dimensione corporea dell'uomo, tuttavia questa ricerca prenderà le mosse dal *De natura corporis et animae*, in cui il nostro autore poté per un verso distinguere i diversi livelli del problema già accennati e indicarne una possibile via di chiarificazione.

2. *Un luogo privilegiato per la riflessione sul corpo:* *il De natura corporis et animae*

Pur essendo difficile individuare le fasi di una prima scrittura e di una eventuale seconda revisione di questo trattato¹⁴, sappiamo però con certezza che cosa il suo autore ne pensasse una volta ultimato. Nel 1144 lo inviava infatti alla certosa del *Mont-Dieu* insieme ad altri suoi lavori, che egli com-

¹¹ M. LEMOINE, *Introduction* a GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De la nature du corps et de l'âme*, Paris, Les Belles Lettres, 1988, pp. 11-12; 27-28.

¹² A. SICLARI, *Introduzione* a GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *La natura del corpo e dell'anima*, Firenze, Nardini, 1991, pp. 20-23. Siclari trova anche nel *De Sacramento Altaris* le tracce di una rivalutazione della corporeità, come si avrà modo di vedere più sotto.

¹³ J.M. DÉCHANET, *Guillaume de Saint-Thierry*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, Paris, Beauchesne, 1937-1995, vol. VI, coll. 1241-1263; cfr. in part. coll. 1248-1249.

¹⁴ Una redazione in due tappe pare comunque doversi ammettere, sulla scorta dell'introduzione di Lemoine all'edizione critica ma anche dei lavori del Déchanet che, dopo aver ipotizzato una redazione nei primi anni '20, riconobbe la sua ultimazione nel periodo in cui Guglielmo era già monaco a Signy. Cfr. sul problema l'introduzione di M. LEMOINE a GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De la nature du corps et de l'âme*, cit., pp. 5-8.

menta tutti in una lettera di spedizione: descrivendo lo scritto in questione Guglielmo lo presentava come un *De natura animae* preceduto da un *De natura corporis*, “ut de toto homine, quasi congruere uidebatur, aliquid perstringerem”¹⁵. Ecco subito un aspetto teorico del problema espresso già al più semplice livello della struttura dell'opera. A Guglielmo pareva opportuno parlare di tutto l'uomo: a questo scopo non sarebbe bastata una sorta di tradizionale *De anima*, ma occorreva anche un *De natura corporis*. L'attenzione per l'umano emerge limpidamente nel breve prologo: per non cadere nello stesso errore di chi “extra se in alienis intellectum suum dispergit”, Guglielmo punta l'attenzione sul “microcosmon nostrum, id est minorem mundum, hominem scilicet”: tuttavia egli vuole indagarlo “ex aliqua parte, intus [...] et foris, id est anima et corpore”. Porre l'attenzione sull'uomo significa anzitutto accettare di osservarlo tanto nell'anima quanto nel corpo. Il *foris* rappresentato dal corpo umano non è l'uscita *extra se* cui Guglielmo si oppone qualche riga più sopra perché il corpo non è qualcosa di *estraneo* all'uomo¹⁶. La centralità dell'uomo (in anima e corpo) sembra essere il primo grande elemento teorico offerto fin dalle prime pagine del trattato: l'analisi dello scritto nel suo complesso chiederà però di verificare ulteriormente questo primo risultato emerso.

Dopo il breve prologo, il *De natura corporis* costituisce, sulla base della tradizione galenica tramandata da Costantino l'Africano, un sunto di fisiologia. Vi si descrive il funzionamento del corpo, la produzione in esso dei quattro spiriti attraverso vari processi digestivi, il loro equilibrarsi e la loro circolazione vivificante nelle membra. In questa parte Guglielmo vuol far risaltare l'ordine e l'armonia con cui Dio ha plasmato il corpo. Il libro infatti è tutto percorso dal desiderio di individuargli l'impronta indelebile di un Dio trinitario: lo studio empirico del corpo conferisce validità al modello creazionista classi-

¹⁵ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Epistula ad fratres de Monte Dei*, in *Lettre aux frères du Mont-Dieu: lettre d'or*, a cura di J.M. DÉCHANET, Paris, Les Editions du Cerf, 1975, § 13, p. 138.

¹⁶ Il passo in cui si trovano le espressioni citate è nel *De natura corporis et animae*, in Guillaume de Saint-Thierry, *De la nature du corps et de l'âme*, cit., §§ 1-2, pp. 66-67. “Quapropter, cum omni homini qui capax est rationis vix suus sufficiat sensus nisi adiutus a gratia ut sciat se ipsum, cum tamen hoc nihil ei conferat nisi ex hoc quod ipse est et qui est super ipsum, miserrime errat et desipit qui extra se in alienis intellectum suum dispergit, cui natura, immo autor naturae Deus, tantum intra se indixit operationis negotium. Ut igitur microcosmon nostrum, id est minorem mundum, hominem scilicet, ex aliqua parte intus perscrutemur et foris, id est anima et corpore, ut per visibilia vel sensibilia nostra intellecta ad visibilia et invisibilia omnium surgamus autorem primum aliqua discutiamus de corporis natura, deinde de his quae sunt animae”. La traduzione italiana di A. Siclari traduce l'espressione “extra se in alienis” con “nel mondo esterno, in cose estranee”, accennando ad una possibile sfumatura naturalistica del termine. Si osservi che subito dopo nel testo, per opposizione, sta scritto che Dio avrebbe riservato all'uomo un compito “intra se” (“autor naturae Deus, tantum intra se indixit operationis negotium”). Siclari, coerentemente, traduce con “Dio gli ha assegnato, nella sua stessa realtà (*intra se*), un compito tanto grande nel quale impegnarsi”. In questo punto la traduzione francese del Lemoine crea qualche difficoltà in più, perché specifica così il senso: “Dieu a assigné la seule intériorité comme champ d'activité”.

co, perché la creatura mostra di portare in sé il segno tangibile e concreto del Creatore. Nel secondo libro però tale prospettiva muta di senso. Nella parte che costituisce il *De natura animae* infatti il discorso prende le mosse dalla definizione di anima tramandata dai dottori della chiesa¹⁷, per trovare nell'anima stessa la mediatrice fra Dio e l'uomo nel suo complesso. L'indagine vuol mettere in luce come l'immagine trinitaria di Dio (Padre, Figlio, Spirito Santo) discenda sull'anima (che si struttura quindi in memoria - pensiero - volontà) e da questa al corpo (che è costituito in misura - numero - peso)¹⁸. La costituzione del corpo secondo quest'ordine è già presente nel primo libro; la differenza è però prospettica: mentre nel primo libro l'autore perviene a tale individuazione per via empirica (cioè a posteriori), nel secondo libro vi perviene per via teologica, a partire cioè da una riflessione sull'anima e discendendo da questa al corpo. Se il primo libro, partendo da un'analisi del corpo, scorge in esso il segno di Dio, il secondo libro, partendo – concettualmente – da Dio, ne vede il segno trinitario scendere prima sull'anima e poi da questa al corpo. Se la prima parte mostra come sia concretamente possibile scorgere – attraverso lo studio scientifico del corpo – l'origine divina dell'uomo stesso, il secondo libro dimostra in sede teologica perché tale procedimento *a posteriori* sia oggettivamente valido. Il *De natura corporis* mostra nella scienza ciò che il *De natura animae* dimostra nella teologia: si osservi che quest'operazione finisce per offrire un modello di scienza che, in fondo, le assegna una natura soltanto descrittiva, mentre la natura dimostrativa sembra essere circoscritta al solo ambito teologico. Non solo: la ricerca medico-scientifica sembra anche essere finalizzata ad un discorso teologico, che per certi versi ne rappresenta anche la condizione di validità. Come Dio è origine e fine di ogni cosa, analogamente la teologia è fonte e fine ultimo di ogni sapere, ad essa ogni indagine è finalizzata perché da essa trova senso e prospettiva. Da un punto di vista filosofico-argomentativo si deve dunque rilevare la dipendenza del primo libro dal secondo, e la funzione specifica del prologo di presentare i due approcci come diversi ma allo stesso tempo complementari e mai contraddittori¹⁹.

Alla luce della struttura del testo, è quindi possibile sottoporre ad ulteriore verifica – come ci si era prefisso – l'elemento più significativo emerso già nel prologo dell'opera, ovvero la partecipazione essenziale del corpo alla definizione dell'essere umano che, nella sua totalità, è posto al centro della riflessione. Si è visto che nel prologo tale centralità era sostenuta argomentativamente dall'idea del microcosmo, ossia dell'uomo costruito ad immagine del mondo.

¹⁷ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *De natura corporis et animae*, cit., § 51, pp. 128-131.

¹⁸ *Ivi*, §§ 101-105, pp. 190-195.

¹⁹ Ciò sembra confortare ulteriormente l'idea che sia stata scritta prima la seconda parte, cui effettivamente, come dice Guglielmo, sarebbe stato premesso il *De natura corporis*. Cfr. M. LEMOINE, in GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De la nature du corps et de l'âme*, cit., pp. 22-26.

Fabio Finotello La riflessione sul corpo nell'opera di Guglielmo di Saint-Thierry

Ma, come ha sostenuto Michel Lemoine, tale concezione compare espressamente solo nel prologo e, pur essendo la base di partenza del primo libro (che infatti mostra l'origine dei quattro umori dai quattro elementi naturali), già in esso non svolge più un reale ruolo esplicativo e addirittura non compare nel secondo libro²⁰. L'analisi generale dell'opera mostra inoltre che il secondo libro non continua la prospettiva iniziata nel primo, secondo la quale dallo studio empirico del corpo si risalirebbe a scorgere un ordine divino nel creato: il secondo libro ha invece fonti di natura teologica, non Costantino Africano quindi, ma Gregorio di Nissa, Claudiano Mamerto e Agostino²¹. In questo contesto l'idea portante non è, e non può essere, quella dell'uomo ad immagine del mondo²², ma dell'uomo ad immagine di Dio. Nonostante questa netta differenza di prospettiva, ciò non impedisce affatto a Guglielmo, *proprio nel secondo libro*, di considerare il corpo essenziale alla natura umana: è anzi proprio nel *De natura animae* che egli dimostra teologicamente come anche il corpo sia segnato dall'attività creatrice di Dio. Ciò porta a concludere che, se il *De natura corporis et animae* considera il corpo come necessario a definire l'uomo 'tutto intero', ciò non accade in virtù dell'idea di microcosmo, benché essa appaia nel prologo con la pretesa di indirizzare tutta l'opera, ma in virtù della stessa tradizione patristica cui Guglielmo si ispira nella parte fondamentale del trattato, la seconda.

L'autore ha dunque composto un'opera ispirandosi alla tradizione cristiana e facendo scaturire da questa stessa tradizione le linee di una valutazione serena del corpo nel quadro della creazione divina: l'aspetto più rilevante è senza dubbio questo. In secondo luogo, è poi significativo che egli abbia integrato il tutto²³ con un sunto del sapere medico-scientifico sul corpo, che gli perveniva attraverso la traduzione di Giovanni Scoto Eriugena. Sulle finalità di quest'operazione si è molto dibattuto: con Lemoine mi pare si possa affermare che Guglielmo si sarebbe preoccupato di fornire un esempio di integrazione fra un sapere medico-empirico e quello teologico tradizionale, forse all'uso interno dei soli monaci. Lo avrebbe fatto parallelamente alle indagini portate avanti a Chartres, senza tuttavia prendere posizione esplicita rispetto ad esse²⁴, anche se forse furono proprio i maestri di Chartres a stimolarlo in

²⁰ M. LEMOINE, *L'homme comme microcosme chez Guillaume de Saint-Thierry*, in *L'homme et son univers au Moyen Âge. Actes du 7ème Congrès International de Philosophie Médiévale (30 août - 4 septembre 1982)*, a cura di C. Wenin, Louvain-la-Neuve, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1986, pp. 341-346.

²¹ *Ivi*, p. 345.

²² Cui tra l'altro Gregorio di Nissa si oppone nello stesso *De opificio hominis*, senza tuttavia che Guglielmo ne faccia cenno. Cfr. *ivi*, p. 344.

²³ Ovviamente se accogliamo l'ipotesi della redazione in due tappe e la successiva unificazione finale nel prologo. Cfr. a questo proposito *supra*, n. 14.

²⁴ M. LEMOINE, *L'homme comme microcosme chez Guillaume de Saint-Thierry*, cit., p. 345. Cfr. poi dello stesso autore *Introduzione a GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, De la nature du corps et de l'âme*, cit., p. 30.

tale direzione²⁵. Si devono rilevare anzitutto gli obiettivi polemici individuati da Guglielmo nel pensiero chartriano: il primo era l'idea di una scienza autonoma dalla teologia; il secondo era l'idea che il mondo materiale si sia ordinato e strutturato secondo leggi proprie, 'secondo' rispetto all'atto creativo di Dio. Nel *De natura animae* Guglielmo si oppone risolutamente all'idea che l'ordine strutturale del corpo non discenda da Dio e non sia segno della sua immagine impressa nel creato. Partendo dalla definizione di anima e ispirandosi agli scritti dei Padri dimostra invece la trasmissione dell'immagine divina fino al corpo, contro la strisciante tendenza manichea del pensiero chartriano²⁶. Era così anche messo in luce il secondo errore, conseguente al primo, in cui erano caduti i maestri di Chartres, cioè il programma di scindere da una riflessione teologica le scienze basate sullo studio della materia e dei corpi. Guglielmo mostra anzi che la stessa medicina tradizionale si concilia con il sapere teologico classico ereditato dai padri: fu per mostrare tale conciliazione che egli scrisse il primo libro. Il *De natura corporis et animae* tentava dunque di riscattare il corpo da un esilio che persino nel XII secolo rischiava di relegarlo nel regno del male: per farlo però doveva continuare a *teologizzare* il corpo, senza recepire la novità proposta a Chartres, quella cioè di scindere dalla riflessione teologica ciò che riguarda la materia, per fare di quest'ultima l'oggetto specifico del pensiero scientifico.

Il tentativo di conciliazione fra lo studio del corpo e quello dell'anima era però destinato a sollevare il problema del rapporto fra l'anima e il corpo. Su questa via Guglielmo andò incontro a notevoli aporie. La fisiologia galenica in particolare collocava nel corpo prerogative tipiche della tradizionale definizione cristiana di anima. Situare in uno spazio corporeo queste prerogative dell'anima pone il problema del *luogo dell'anima*: la teologia tradizionale impedisce però una sua collocazione nel corpo²⁷. L'anima, presente nello spazio, non deve *essere* spazio perché altrimenti – in queste coordinate di pensiero – sarebbe anche corpo. Invece la fisiologia galenica collocava con precisione la sensorialità, la memoria, la razionalità in certi organi piuttosto che in altri²⁸. Di fronte a

²⁵ M. LEMOINE, *Intorno a Chartres. Naturalismo platonico nella tradizione cristiana del XII secolo*, Milano, Jaka Book, 1998, p. 98. Guglielmo lesse certamente la *Philosophia* di Guglielmo di Conches nel periodo di Signy (cfr. *De erroribus Guillelmi de Conchis*, PL CLXXX, 333-340, in particolare 333 B), anche se non è possibile provare l'antiorità di questa lettura o della lettera a Bernardo che la riguarda rispetto alla scrittura del *De natura corporis et animae*.

²⁶ Secondo Guglielmo tale tendenza è a dire il vero manifesta: cfr. la lettera a Bernardo PL CLXXX, 340A: "Deinde creationem primi hominis philosophice, seu magis physice describens, primo dicit corpus ejus non a Deo factum, sed a natura, et animam ei datam a Deo, postmodum vero ipsum corpus factum a spiritibus, quos demones appellat, et a stellis. [...] Manifestus Manichaeus est, dicens animam hominis a bono Deo creatam, corpus vero a principe tenebrarum". Cfr. però la n. sul problema di datazione.

²⁷ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *De natura corporis et animae*, cit., §§ 63-65, pp. 145-147.

²⁸ *Ivi*, § 25. La fantasia e la sensibilità sono collocate nella *prora*, i lobi anteriori del cervello, memoria e moto nella *puppis*, i lobi posteriori del cervello; la ragione nella parte centrale.

Fabio Finotello La riflessione sul corpo nell'opera di Guglielmo di Saint-Thierry

queste difficoltà Guglielmo mette in atto una duplice operazione teorica. Anzitutto, egli sfrutta la fisiologia galenica proprio per risolvere il problema che essa stessa pone al pensiero cristiano: in un certo senso trasforma il problema in soluzione di se stesso. La medicina galenica offriva gli *spiriti*. Originariamente gli *pneumata*, concepiti come corpuscoli piccoli e leggeri, volevano tradurre in ambito medico le nozioni antiche di anima: essi erano anima²⁹. Guglielmo invece semplicemente li affianca all'anima cristiana, facendone lo strumento attraverso il quale l'anima opera nel corpo. L'anima pagana viene così frapposta fra quella cristiana e il corpo perché questi possano cooperare e interagire fra loro. È però evidente che quest'operazione non poteva bastare a dar coerenza a quest'antropologia. Gli spiriti non eliminano il problema, né lo risolvono: lo spostano soltanto. Il problema del contatto fra ciò che è corpo e ciò che non lo è resta irriducibile, e Guglielmo mostra di esserne consapevole quando introduce l'idea dell'inintelligibilità del legame psicofisico³⁰. Il problema rimane senza soluzione, ma si introduce un elemento in più, filosoficamente significativo, ossia si afferma che il problema non è risolto perché *non può* essere razionalmente risolto. Proprio questa presa di coscienza, più volte riformulata³¹, spinge d'altronde l'autore a considerare sempre più l'uomo nella sua globalità di creatura. Il discorso tende cioè ad essere incentrato sull'essere umano ad immagine di Dio³²: anima e corpo figurano sempre più come dimensioni (ovviamente essenziali e imprescindibili) del suo essere. Le aporie cui va incontro l'analisi fisiologica del corpo portano dunque Guglielmo a spostare sull'uomo il punto focale del suo discorso, a moderare il dualismo fra anima e corpo cercandone nuove formulazioni.

Si diceva che il corpo, benché sia scientificamente indagato "ratione et experientia"³³, viene comunque inserito da Guglielmo in una prospettiva teologica. Anzi, per facilitare un tale inserimento, il nostro monaco mostra come possa realizzarsi nel campo della corporeità ciò che un pensiero teologico secolare ha osservato nel campo dell'interiorità: la riflessione su di sé conduce a trovare proprio in se stessi l'immagine di Dio. Tradizionalmente ciò è stato detto in riferimento all'anima, tuttavia Guglielmo mostra che lo stesso discorso è valido anche per il corpo. Come l'anima riflettendo su se stessa coi suoi propri mezzi può cogliere la propria realtà di immagine di Dio, così essa vol-

²⁹ G. MICHELI, *Le ricerche medico-biologiche: Galeno*, in *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, a cura di L. Geymonat, vol. I, cap. XIX, pp. 309-324.

³⁰ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *De natura corporis et animae*, cit., §§ 64-65.

³¹ *Ivi*, § 25, p. 97; §§ 64-65, pp. 144-147; § 68, p. 151; § 95, p. 183.

³² Per il solo *De natura corporis et animae* si pensi ad esempio, oltre al prologo, che rappresenta in un certo senso un punto d'arrivo, a passi come quello sulla dignità dell'uomo (§ 48, pp. 123-124), sulla figura umana scolpita nella pietra come metafora dell'atto creativo di Dio (§ 57, pp. 136-139), il confronto fra l'essere umano e tutte le altre creature (§§ 58-61, pp. 138-143).

³³ *Ivi*, § 48, p. 123.

gendosi al corpo usando i mezzi propri del corpo (sensoriali) può vedere come anch'esso sia segnato dal Dio Trinitario. La scienza è una conoscenza del corpo (in senso oggettivo) attraverso il corpo (in senso strumentale). All'analisi empirica del corpo deve poi succedere l'analisi razionale, propria dell'anima³⁴, perché l'uomo sappia leggere anche nel suo corpo i segni della sua grandezza, perché egli *interpreti* il suo corpo assegnandogli lo statuto di *segno*. Ne sono esempi significativi l'armonia degli umori all'interno dell'uomo (eucrasia)³⁵, lo scorrere della vita nelle quattro età dominate dai quattro umori³⁶, la stazione eretta dell'uomo stagiato verso il Cielo³⁷, l'armonia di peso, misura e numero, in particolare la uguale presenza in ogni uomo di un esatto numero di membra, ossa, nervi, muscoli³⁸, le mani che, oltre a scrivere³⁹, liberano la bocca dall'esigenza di procurarsi il cibo da sola e la lasciano a servizio della parola e quindi della ragione⁴⁰. La presenza di un ordine armonico è di per se stessa considerata come *segno di creazione divina*. Come però l'immagine divina è ricevuta dal corpo attraverso l'anima, allo stesso modo la sua scoperta deve condurre non tanto ad un'esaltazione della sola realtà esteriore dell'uomo quanto a mettere in rilievo la sua bellezza interiore, che a sua volta riconurrà a Dio⁴¹. Guglielmo infatti non intende sovvertire il primato dell'anima: il corpo riceve l'impronta trinitaria di Dio soltanto con la mediazione dell'anima stessa; l'anima è l'immagine di Dio nell'uomo⁴², mentre il corpo, per suo tramite, è *ad* immagine di Dio. Il *De natura corporis et animae* pone dunque fra le più importanti facoltà positive del corpo proprio quella di divenire strumento con cui l'anima può *osservare* la bontà della stessa natura corporea: per questa via anche il corpo si fa strumento di una conoscenza (mediata) di Dio. Tale conoscenza conforma ulteriormente l'uomo all'immagine di Dio, lo muta radicalmente nelle forme del proprio esistere. Ebbene tale mutamento si riversea anche su quel corpo che, insieme all'anima, ha contribuito a far conoscere Dio. Il corpo parteciperà pienamente alla vita morale dell'uomo perché, come

³⁴ Occorre precisare tuttavia che la stessa percezione dei dati sensoriali non potrebbe avvenire senza l'attività dell'anima per opera della quale più sensazioni vengono unificate e composte in una sintesi percettiva unitaria; cfr. *Ivi*, tutta la parte sui sensi, §§ 34-46, pp. 107-121. Tuttavia la ragione può spingersi ben oltre questa attività ancora strettamente legata alla sfera empirica, perché può trovare il senso ultimo e il significato di ciò che ha ricostruito nella percezione.

³⁵ *Ivi*, § 5, pp. 73-74 e § 11, pp. 81-83.

³⁶ *Ivi*, § 46, pp. 119-121.

³⁷ *Ivi*, § 48, pp. 123-125.

³⁸ *Ivi*, §§ 49-50, pp. 125-127.

³⁹ *Ivi*, § 69, pp. 151-153.

⁴⁰ *Ivi*, §§ 66-68, pp. 149-151.

⁴¹ *Ivi*, § 48, pp. 123-125.

⁴² GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Epistula ad fratres de Monte Dei*, in *Lettre aux frères du Mont-Dieu (Lettre d'or)*, a cura di J.-M. Déchanet, Paris, Les Editions du Cerf, 1975, §§ 208-210, pp. 314-316; § 190, p. 298; *De natura corporis et animae*, cit., §§ 79, p. 165; 92, p. 179; 99, pp. 187-189; 108-110, pp. 199-203; 117, pp. 209-211; Cfr. J.C. SCHMITT, *Corps et âme*, cit., p. 232.

Fabio Finotello La riflessione sul corpo nell'opera di Guglielmo di Saint-Thierry

esercita un suo ruolo nella conoscenza di Dio, così lo esercita anche in quella conformazione dell'uomo a Dio che consegue necessariamente a tale conoscenza. Accanto ad un livello conoscitivo si profila, fin da quest'opera, anche un livello morale per la riflessione guglielmiana sulla corporeità. Leggendo poi in particolare le ultime pagine dell'opera, osserviamo come quel corpo che conosce e cambia conoscendo è anche il corpo che in tale dinamismo si gioca, sempre con l'anima, la sua stessa salvezza. La riflessione morale richiama a sua volta un più vasto orizzonte soteriologico.

3. Corporeità e conoscenza di Dio

“Ut per visibilia vel sensibilia nostra intellecta ad visibilium et invisibilium omnium surgamus autorem”: questo è lo scopo del *De natura corporis et animae*⁴³; ma questa affermazione esprime bene quello che in genere l'opera guglielmiana considera vera conoscenza: si tratta della conoscenza di Dio. Poiché Dio è la Verità assoluta, ogni atto conoscitivo non può che aspirare a raggiungere tale verità: tutto ciò che esiste, in questa prospettiva, non può che rimandare al Creatore, è un mezzo che ha spinto il soggetto conoscente ad avvicinarsi ulteriormente alla propria meta. Il processo conoscitivo non è infatti un accogliere qualcosa dentro di sé, è piuttosto un *intendere* nel senso più profondo dell'espressione: è una *tensione-verso*, un avvicinarsi a Dio, un entrare in Dio. Tale percorso che si orienta a Dio viene spesso espresso con il lessico del *vedere*. La *III Oratio Meditativa*, ad esempio, imposta il discorso conoscitivo come *visione*; questa tuttavia non è soltanto qualcosa di sensoriale, né in genere qualcosa di puramente recettivo: essa è progressivamente identificata con l'essere e il vivere, perché *diventiamo ciò che vediamo*. Nel *De natura corporis et animae* Guglielmo aveva scritto: “Ipsium enim intendere formari est”⁴⁴; nella *III Oratio* scrive: “Videre quod Tu es, hoc est esse quod es”⁴⁵. Chi conosce muta il proprio essere perché è assorbito dall'essere stesso di Dio. La verità non è tanto *appresa*, semmai chiama ad essere *abitata*, ad essere *vissuta*. La visione è dunque qualcosa che coinvolge radicalmente il proprio essere fino a rinnovarlo nella sua essenza. La *Lettera d'oro* trova nella trasfigurazione di Cristo davanti ai tre apostoli l'archetipo di questa visione contemplativa e santificante assieme. L'esclamazione di Pietro “Signore, è bello per noi stare qui” esprime pro-

⁴³ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *De natura corporis et animae*, cit., § 2, pp. 66-67.

⁴⁴ *Ivi*, §§ 105-106, pp. 194-197: “Haec omnia anima intellectu conspiciens, non iam tantum delectatur in sua formositate quam in forma formatrice, cui intendendo semper efficitur formosior. Ipsum enim intendere formari est. Quicquid enim ad Deum afficitur non est suum, sed ejus a quo afficitur”.

⁴⁵ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Meditativae Orationes*, in *Oraisons méditatives*, a cura di J. Hourlier, SC 324, Paris, Les Editions du Cerf, 1985, *Oratio III*, § 7, pp. 68-70; § 11, p. 72: “O caritas, caritas, quae usque huc non adduxisti, ut, amando Deum et Filium Dei, dii et filii dei nominemur et simus. Etsi nondum apparet quod erimus, cum apparuerit similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est”.

prio la bellezza di una visione che è anche la bellezza di uno *stare con Cristo*, il gusto di una contemplazione che diventa relazione vissuta⁴⁶.

Poiché ogni possibile conoscenza di Dio prende inizio da una qualche forma di visione, la dimensione corporea risulta essenziale alla conoscenza stessa. La visione infatti riguarda sempre il corpo pur non esaurendosi in esso: la visione, pur riguardando il corpo, finisce per superarlo. Tale superamento della corporeità, come si avrà modo di vedere, nulla toglie però al ruolo che il corpo può assumere in una prima fase del percorso conoscitivo, si è anzi visto che la spiritualità cistercense cercava di trovare nei mezzi umani gli strumenti e i percorsi da cui avviare un'ascesa verso Dio⁴⁷. Il *De natura corporis et animae* dà alla visione ottica una precisa finalità nella conoscenza di Dio: essa permette infatti di leggere la natura per coglierne il segno trinitario divino. Il corpo umano si riscopre portatore di un ordine, di un'armonia, di una postura che rimandano al mistero del Dio creatore. Il corpo, contemporaneamente strumento e oggetto di visione, permette attraverso la visione degli occhi di giungere ad un'intelligenza di se stesso e del creato. D'altronde più volte Guglielmo afferma la somiglianza fra l'occhio e la ragione, non solo nel trattato sull'anima e il corpo ma in un altro scritto assai significativo per i fini di questa ricerca, lo *Speculum fidei*⁴⁸. La visione ottica rappresenta infatti per l'uomo il primo approccio conoscitivo abituale rispetto alla realtà che lo circonda. Anche la conoscenza di Dio prenderà le mosse da tale strumento, se non altro per la radicale propensione umana a rappresentarsi un oggetto di conoscenza secondo forme corporee, cioè secondo immagini. Accanto ad una visione ad occhi aperti, l'analisi del lessico del *vedere* lascia infatti emergere nei testi guglielmiani un senso diverso e derivato dal primo, quello di una *visione ad occhi chiusi*: in questo caso la ragione non dispone di immagini effettivamente percepite dagli occhi e tuttavia immagina secondo forme corporee. V'è traccia di questo procedimento anche nel *De natura corporis et animae*: certe strutture corporee non possono essere viste, per cui il ragionamento condurrà oltre la visione ottica verso una visione razionale di ciò che, pur essendo corporeo, non si offre

⁴⁶ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Epistula ad fratres de Monte Dei*, cit., § 12, p. 138.

⁴⁷ Cfr. G. SPINOSA, *Vista, spiritus e immaginazione, intermediari tra l'anima e il corpo nel platonismo medievale dei secoli XII e XIII*, in *Anima e corpo nella cultura medievale*, a cura di C. Casagrande e S. Vecchio, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 1999, pp. 207-230. La Spinosa vede nel ruolo della 'vista-mediatrix' il segno di una tendenza a considerare l'uomo nella sua complessità di anima e corpo, verso un dualismo mitigato, p. 207. La visione, localizzata negli occhi, è infatti primariamente operazione dell'anima, anche al più semplice livello del *sentire le immagini esteriori attraverso gli occhi*. A maggior ragione i livelli più spirituali della visione appartengono alla sostanza spirituale dell'uomo, cfr. pp. 210-211.

⁴⁸ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *De natura corporis et animae*, cit., §§ 94-95, pp. 180-183; Id., *Speculum fidei*, in *Le miroir de la foi*, a cura di J.M. Déchanet, SC 301, Paris, Les Editions du Cerf, 1985, § 2, pp. 60-62. *Lo specchio della fede*, come si vedrà, imposta proprio il problema della *visione dei misteri di fede*. In questa problematica la dimensione corporea riceve grande considerazione.

Fabio Finotello La riflessione sul corpo nell'opera di Guglielmo di Saint-Thierry

agli organi di senso⁴⁹. Eppure l'idea di una *visione interiore per immagini* è applicata da Guglielmo in molti altri casi che nulla hanno a che vedere con la creazione di una fisiologia coerente e funzionante. La vera visione interiore tende per sua natura a superare lo stesso livello dell'*immaginazione*. Nella mistica essa ha la funzione di *rappresentare la presenza* di chi non viene percepito con i sensi. Il monaco, ad esempio, deve rappresentarsi il Cristo in forma corporea per riuscire in buona misura a *pensarlo presente*, a porsi in relazione a lui come a una *persona*, come a un *tu* cui riferirsi⁵⁰. Il *vedere ad occhi chiusi* deve instaurare un rapporto che solo nell'amore ha il suo compimento: e infatti anche l'amore è *visione*, ma visione ormai totalmente interiore, guidata dall'anima⁵¹. La visione percorre quindi vari livelli, quello ottico delle immagini realmente percepite dall'esterno, quello immaginativo delle immagini costruite all'interno, quello finale dell'amore, interiore e libero dalle forme stesse dell'immagine. La soluzione di continuità qui rilevata si mostra attiva nel suo dinamismo indipendentemente dal percorso conoscitivo seguito.

Fra i possibili percorsi, l'*Epistola aurea* mostra come la vita monastica rappresenti di per se stessa una via di conoscenza e come i monaci siano già "habitantes in caelis potius quam in cellis"⁵². Come si accennava, il monaco deve cogliere anzitutto "imago dominicae humanitatis natiuitas ejus, passionis et resurrectionis" perché l'anima "habeat aliquid cui se afficiat; cui, juxta modum suum, pietatis intuitu inhaereat"⁵³. Il novizio deve riuscire a *vedere Cristo* rappresentandosi quell'immagine che Cristo ha accettato di assumere divenendo carne: il percorso della visione che si sta esaminando è infatti radicato in una profonda valorizzazione della dottrina dell'Incarnazione. Claudio Leonardi, nel suo commento alla *Lettera d'oro*, rileva nelle pagine di Guglielmo il com-

⁴⁹ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *De natura corporis et animae*, cit., § 48, p. 92. Proprio nell'ambito di ciò che è *invisibile* si nasconde il confine fra il corporeo e l'incorporeo. Entrambi infatti non possono essere visti e si può incorrere nell'errore di pensare che l'*invisibile corporeo* esaurisca l'ambito di ciò che è invisibile e quindi che non esista nulla di *invisibile incorporeo* (*l'anima*).

⁵⁰ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Epistula ad fratres de Monte Dei*, cit., §§ 171-175, pp. 280-286. Si tornerà più sotto su questo punto.

⁵¹ Molto frequentemente l'amore è presentato nell'opera dell'autore come *senso dell'anima*. Cfr. *De natura et dignitate amoris*, in GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Deux traités de l'amour de Dieu*, pp. 70-136, a cura di M.M. Davy, Paris, Vrin, 1953, § 18, pp. 94-95; *Meditativae orationes*, a cura di J. Hourlier, *Oratio III*, § 7, pp. 68-70; § 9, p. 70; § 16, pp. 76-78; *Oratio VI*, § 13, pp. 114-116; *Oratio XII*, § 23, p. 204; *Expositio super Cantica canticorum*, a cura di P. Verdeyen, CCM 87, Brepols, Turnhout, 1997, § 88, p. 67; § 90, pp. 68-69; § 131, p. 93; § 172, p. 117; questi passi sono soltanto fra i più significativi; infatti la presentazione dell'amore come *senso* fonda l'idea per cui l'amore rappresenta una vera e propria conoscenza. (*amor ipse intellectus*, § 54), assolutamente centrale nel pensiero guglielmiano. Sulla contemplazione come amore umano sublimato ed elevato verso Dio cfr. I. SCIUTO, *Le passioni e la tradizione monastica*, "Doctor seraphicus", cit., p. 31; J.M. DÉCHANET, *Guillaume de Saint-Thierry*, cit., col. 1252 ss.

⁵² GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Epistula ad fratres de Monte Dei*, cit., § 31, p. 168.

⁵³ *Ivi*, § 174, pp. 282-284. Il tema della visione di Cristo è presente anche nella *Expositio super Cantica canticorum*, i cui vari passi sono rapportati nell'esegesi proposta da Guglielmo ad una descrizione dei vari stadi della vita monastica. Sulla visione del Cristo storico e il suo superamento in altre forme di visione cfr. §§ 14-15.

piersi di un importante passaggio teorico nella cristologia medievale: da una concezione per cui la divinità di Cristo può essere scoperta *nonostante* la sua corporeità, si passava ad una visione per cui “l'umanità di Cristo è in quanto tale vista come portatrice di divinità”⁵⁴.

La presenza storica e salvifica del Cristo, però, continua nella storia (oltre la sua morte e risurrezione) nella vita sacramentale della Chiesa. Lo afferma nettamente lo *Speculum Fidei*, che pone però subito il problema della *visibilità* degli eventi salvifici. I Sacramenti sono costituiti in *forme corporali* che aiutano e istruiscono a riconoscere l'opera di salvezza operata da Cristo stesso sotto le forme materiali previste dalla liturgia dei Sacramenti⁵⁵. I segni liturgici costituiscono una via di conoscenza nel senso precisato in questo paragrafo, una via che si sviluppa a partire dalla corporeità stessa dell'uomo: essa infatti introduce gradualmente creature anche corporee alla conoscenza di Dio. La conoscenza del Gesù storico e i Sacramenti dell'azione liturgica sono posti come analoghi punti di partenza di percorsi che consentono anzitutto di avvalorare le facoltà sensibili e corporee dell'uomo, a partire dalla visione. Tale visione inoltre è in entrambi i casi un fenomeno non soltanto recettivo: essa si presenta piuttosto come una relazione, un incontro, una partecipazione vissuta. Come la ‘visione’ monastica di Gesù di Nazareth aiuta ad entrare in un rapporto personale con lui, allo stesso modo la visione liturgica dei segni sacramentali coinvolge in un incontro con Cristo che vuol essere anche sensoriale: le parole, gli oggetti, i gesti della liturgia stabiliscono un contatto effettivo con Cristo.

Altro possibile percorso conoscitivo è certamente l'ascolto e la meditazione della Sacra Scrittura. In ambito esegetico, allo stesso modo che nella vita monastica, assistiamo ad un'esegesi della parola divina basata sulla *visione*. Anzi, la Bibbia stessa usa un linguaggio di immagini per comunicare i misteri divini a creature di carne. Lo Spirito Santo, ad esempio, per consegnare agli uomini il cantico dell'amore “totum spirituale vel divinum eius interius negotium exterius vestivit carnalis amoris imaginibus”⁵⁶. La conoscenza di Dio anche nella Scrittura si muove a partire dalla visione corporea, una visione però che mira, ancora una volta, a coinvolgere pienamente l'uomo – anima e corpo – in un percorso che lo muta essenzialmente perché, mettendolo in un rapporto d'amore con Dio, lo fa vivere della vita stessa di Dio⁵⁷.

La conoscenza di Dio prende dunque le mosse in ogni caso dall'esperienza carnale della visione, che coinvolge l'anima e il corpo in un processo che

⁵⁴ Cfr. C. LEONARDI, commento a GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *La lettera d'oro*, cit., p. 175.

⁵⁵ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Speculum fidei*, cit., § 45, pp. 110-112.

⁵⁶ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Expositio super Cantica canticorum*, cit., § 21, pp. 29-30.

⁵⁷ *Ivi*, § 3, p. 21: “Ob hoc epithalamium, canticum nuptiale, aggredientes revolvendum [...] Te invocamus, ut amore tuo repleamur, o amor, ad intelligendum canticum amoris; ut et nos colloquii sancti sponsi et sponsae aliquatenus efficiamur participes; ut agatur in nobis quod legitur a nobis. [...] Canticum amoris tui sic a nobis legatur, ut amorem ipsum in nobis accendat. Ipse vero amor canticum suum per se nobis aperiat”.

Fabio Finotello La riflessione sul corpo nell'opera di Guglielmo di Saint-Thierry

porta gradualmente all'incontro vivo con Dio, attraverso la visione di un'immagine del suo volto, o dei segni sacramentali, o ancora delle immagini raccontate dalla sua Parola. Si osservi come tale visione sia sempre concepita come un fenomeno comunitario, che si realizza cioè assieme ad altri nel corso della storia: la comunità monastica, la comunità cristiana, la Chiesa di ogni tempo, rappresentano l'orizzonte in cui si muove il singolo in cammino verso Dio. Tale comunitarietà è intrisa di corporeità. È la Chiesa storica, istituzionale, umana, terrena, quella che attinge alla Parola, ai Sacramenti, a Cristo stesso nel rispetto della forme trasmesse nei secoli. Un sottile filo rosso collega in Guglielmo la valorizzazione delle forme più umane di conoscenza al rispetto per la tradizione cattolica e la presenza storica e visibile della Chiesa terrena⁵⁸.

4. Corporeità e morale

La riflessione sul ruolo della corporeità nella conoscenza di Dio conduce per sua stessa natura ad uno studio dei rapporti fra la moralità e la corporeità dell'uomo. Infatti, se, attraverso i vari livelli della *visione*, la conoscenza di Dio prende le mosse proprio da una conoscenza *del* corpo (sia in senso soggettivo che oggettivo) e se questa conoscenza consiste a sua volta in una mutazione totale della persona, anche il corpo vivrà il mutamento in corso. Infatti l'uomo *cambia* conoscendo, ma poiché conosce nella sua totalità di creatura psico-fisica, il corpo stesso partecipa di quel rinnovamento radicale che Dio genera in chi lo cerca. Per questa via avviene quella *ripresa* della corporeità che Guglielmo descrisse nell'*Epistola aurea* con l'immagine di una nuova fioritura: "Ubi coeperit spiritus reformari ad imaginem conditoris sui, mox etiam reflorescens caro, ex voluntate sua incipit conformari reformato spiritui"⁵⁹. La carne stessa viene risuscitata dalla conoscenza di Dio, prima della risurrezione finale, già nella vita terrena. Anzi, come insegna la fine del *De natura corporis et animae*, il giudizio di Dio stabilirà per l'eternità quella condizione in cui l'uomo stesso ha scelto di vivere mentre esiste sulla terra⁶⁰. Il corpo dunque vive esteriormente il cambiamento che Dio genera in tutta la creatura, ne è partecipe e testimone a un tempo, perché risorge visibilmente e visibilmente mostra la risurrezione operata dalla Grazia divina. Lo afferma con chiarezza il *De natura et dignitate amoris*: occhi limpidi, orecchie castigate, un profumo soave, l'espressione del volto, un atteggiamento servizievole, un'accoglienza aperta, denunciano una bellezza interiore che, riversandosi all'esterno, glorifica il corpo⁶¹. Ma diffusamente l'opera di Guglielmo cerca nei segni esteriori

⁵⁸ Cfr. A.M. PIAZZONI, *Monaci teologi*, in *Storia della teologia del Medioevo*, a cura di G. d'Onofrio, Casale Monferrato, Piemme, 1996, vol. II, cap. 3, p. 153.

⁵⁹ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Epistula ad fratres de Monte Dei*, cit., § 88, p. 212.

⁶⁰ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *De natura corporis et animae*, cit., §§ 115-121, pp. 206-213.

⁶¹ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *De natura et dignitate amoris*, cit., § 51, pp. 132-134.

il segno di un orientamento interiore a Dio: ne derivano quasi una fisiognomica degli atteggiamenti e una precisa codificazione di comportamenti⁶². Scrivendo la *Vita di San Bernardo*, Guglielmo si propose programmaticamente di mostrare “non invisibilem illam vitam viventis et loquentis in eo Christi [...], sed exteriora quaedam vitae ipsius experimenta”. Guglielmo non vuole invadere l'interiorità di Bernardo, cioè il misterioso e intimo rapporto che lo lega a Cristo: vuole però cercare le tracce dell'invisibile, quegli “opera exterioris hominis, ad sensus hominis exteriores micantia”⁶³. Nella *Vita* la dimensione della corporeità, dell'esistenza terrena, appare tutta pervasa dai segni del Cielo: la vita di un uomo severo verso il suo corpo fino alle estreme conseguenze, sotto la penna di Guglielmo, ormai anziano monaco a Signy, diventa occasione per cogliere, senza forzature e sensazionalismi facili, una realtà terrena trasfigurata dalla Grazia di Dio⁶⁴.

La bellezza di cui risplende il corpo rinnovato è dunque propriamente una *trasparenza*: il corpo rimanda ad altro, non si oppone alla vista come ‘maschera’⁶⁵ ma al contrario si lascia percorrere, rinvia ad una bellezza interiore e da questa alla Grazia di Dio. Tale movimento rispecchia da vicino il ruolo attivo che il corpo svolge sulla via della salvezza. Esso infatti, come si è anticipato, non si limita a testimoniare esteriormente la vita interiore, ma svolge anche un compito specifico, *partecipa* pienamente alla redenzione dell'uomo. Si è già detto che il primo livello di questa partecipazione si ha nella *visione*: la visione interiore per cui *si vede* Dio, cioè la visione d'amore, prende le mosse da una ricognizione esteriore, corporea, dei segni della presenza di Dio, nello stesso corpo umano, poi nel creato, fino alla vita terrena e storica della Chiesa. Dopo ciò l'uomo comincia ad applicare la visione alle verità di Fede, anzitutto al Cristo incarnato che *si è lasciato vedere*: la meditazione sul Cristo storico, ma anche la preghiera basata sulla Parola di Dio come pure la partecipazione alle azioni liturgiche, utilizzano la facoltà visiva basata sull'immagine. Resta però da vedere se, da questo livello in poi, il corpo svolga ancora una qualche utilità: una volta cioè che l'uomo utilizza un meccanismo di visione ormai comple-

⁶² GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Meditativae orationes*, cit., *Oratio XII*, § 27, p. 208: qui Guglielmo rileva: “Possident enim beati mites corporis sui terram, quae spiritualium exercitiorum studiis fecundata, bono usu, etiam dimissa sibi et inculta, sponte fructificat in ieiuniis, in vigiliis, in laboribus, parata ad omne opus bonum absque contradictione vel pigritia”. Il corpo, come si vedrà più oltre, non testimonia soltanto il mutamento interiore ma lo promuove esercitando un suo ruolo specifico. Conseguentemente, ne riceve esso pure i benefici della glorificazione.

⁶³ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Sancti Bernardi Vita*, in PL CLXXXV, 226 B-C.

⁶⁴ Cfr. *ivi*, i passi sui sogni premonitori alla madre di Bernardo, § 2 (coll. 227-228), le conversioni operate da Bernardo con l'aiuto di un piano provvidenziale, § 10 (coll. 232-233), le visioni profetiche sul futuro di Chiaravalle, § 26 (col. 242), § 45 (col. 253), cap. X (coll. 253-255), la stessa guarigione di Guglielmo, cap. XII (coll. 258-260).

⁶⁵ Il termine fu effettivamente utilizzato da Guglielmo a proposito della ‘maschera bestiale’ del corpo in chi si allontana da Dio, cfr. su questo punto *Meditativae orationes*, cit., *Oratio VIII*, § 9, pp. 141-142.

Fabio Finotello La riflessione sul corpo nell'opera di Guglielmo di Saint-Thierry

tamente interiorizzato e indipendente da sensazioni esteriori effettive, il corpo svolge ancora un ruolo nell'orientamento a Dio? Sulla base dei testi di Guglielmo pare si possa rispondere affermativamente a questa domanda. Il corpo, tuttavia, esercita il proprio ruolo *mettendosi a servizio dell'anima*, funzionando come suo strumento. La fissità del corpo aiuta così la fissità intenzionale della mente⁶⁶; l'attività lavorativa, con la presenza mentale organizzativa che essa implica, ci avverte della nostra dignità spirituale⁶⁷; il cibarsi, il dormire devono aiutare una serena meditazione notturna⁶⁸, la lettura e la trascrizione dei manoscritti sono finalizzati allo spirito⁶⁹. Le veglie e i digiuni devono favorire le attività spirituali: devono quindi essere compiute con misura e ragionevolezza, non devono annientare il corpo ma orientarlo a Dio⁷⁰, distoglierlo da se stesso, consegnarlo all'anima come sacrificio vivente. Il digiuno e la veglia devono conseguire una subordinazione a Dio di tutto l'uomo: educano il corpo alla sottomissione, lo abituano all'obbedienza, invitano l'uomo tutto a guardare ad altro, a non curarsi sulla propria corporeità ma a farne strumento di servizio a Dio⁷¹.

La valorizzazione dell'utilità morale del corpo presenta quindi molteplici sfumature. Assistiamo anzitutto ad una valorizzazione in negativo, significativa perché rappresenta un importante anello di congiunzione con una lunga tradizione di pensiero: il corpo è debole, ma questa debolezza ha un suo significato preciso perché deve orientare verso la vera forza dell'uomo, quella interiore dell'anima⁷²; in secondo luogo al corpo viene riconosciuto un ruolo anche positivo⁷³: lo abbiamo rilevato nell'utilità della visione che avvia un processo di avvicinamento a Dio, ma anche nei vari esercizi ascetici con cui il corpo agevola l'anima nel progressivo abbandono dei limiti e delle forme terrene. Il corpo deve perdersi soltanto per potersi ritrovare⁷⁴, deve finalizzarsi ad altro per non morire schiavo di se stesso. L'essenziale non è dunque *liberarsi* del corpo, occorre semmai *liberare* il corpo⁷⁵, affrancarlo da una condizione innaturale perché contraria al volere del Creatore. La natura, nel suo stato di corruzione che l'ha allontanata da Dio, rende *facile* ciò che è innaturale e peccaminoso. Il mondo decaduto e non ancora redento si volge naturalmente al male:

⁶⁶ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Epistula ad fratres de Monte Dei*, cit., § 95, pp. 218-220.

⁶⁷ *Ivi*, § 55, pp. 188-190.

⁶⁸ *Ivi*, § 135, p. 248.

⁶⁹ *Ivi*, § 85, pp. 208-210.

⁷⁰ *Ivi*, § 126, p. 242. Cfr. I. SCIUTO, *Le passioni e la tradizione monastica*, cit., p. 30.

⁷¹ *Ivi*, §§ 70-72, pp. 198-200.

⁷² P. DAUBERCIES, *La théologie de la condition charnelle chez les Maîtres du haut moyen Âge*, cit., pp. 28-29.

⁷³ A.M. PIAZZONI, *Monaci teologi*, in *Storia della teologia del Medioevo*, a cura di G. d'Onofrio, Casale Monferrato, Piemme, 1996, p.152.

⁷⁴ C. LEONARDI, in GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *La Lettera d'oro*, cit., commento al § 71, pp. 106-107, n. 19.

⁷⁵ I. SCIUTO, *Le passioni e la tradizione monastica*, cit., p. 32: "Nessun dualismo (origeniano-paolino), ma tensione alla dimensione spirituale intesa come liberazione di quella carnale".

questo 'peso' è condiviso anche dal corpo che, schiavo di se stesso, sa elevarsi a Dio solo a patto di accettare lo sforzo e la fatica della conversione⁷⁶. Il corpo deve dunque essere liberato dal peso che lo trascina al male⁷⁷: tale inclinazione che lo domina e da cui deve essere riscattato ha un nome, è la *carne*. Termini come *caro*, *carnalis*, ricevono nei testi significati ben precisi che non si confondono con quanto viene espresso da termini come *corpus*, *corporalis*; com'è pure vero che esiste una particolare area semantica che può ugualmente trovare espressione tanto nel lessico della *carne* quanto in quello del *corpo*: allora il *corpo* e la *carne* sembrano essere voci interscambiabili. Ma quest'uso (in sé non molto ricorrente) non conduce ad alcuna confusione circa tutti gli altri casi, in cui *caro* assume significati non sovrapponibili a quelli di *corpus*. L'area in cui i due termini sono sostanzialmente equivalenti ha però una sua specificità, è irriducibile agli altri casi, e ci consente di cogliere un passaggio fondamentale nello sviluppo del pensiero guglielmiano. *Caro* e *corpus* esprimono la stessa realtà se con il primo termine viene intesa semplicemente l'esistenza corporea. Il fatto concreto di *esistere con un corpo* ha un valore in sé positivo che Guglielmo difende in più occasioni. Vivere nella carne, in questo caso, non significa altro che vivere un'esistenza corporea. Quest'accezione di *carne* è presente nei passi in cui Guglielmo difende l'essenziale bontà della sostanza carnale creata da Dio e quella della carne che sarà ricreata nella risurrezione finale⁷⁸. Inoltre questo significato di *carne* è utilizzato anche in riferimento all'Incarnazione del Verbo. Se infatti "*Il Verbo si fece carne*" (*Gv I, 14*) deve esistere un senso di quest'ultimo termine che non implichi uno stato di peccato. È dunque la riflessione sui dogmi fondamentali della fede cristiana che porta ad individuare un'area semantica comune ai due termini *carne* e *corpo*⁷⁹.

⁷⁶ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Epistula ad fratres de Monte Dei*, cit., § 89, pp. 212-214. Particolarmente forte è l'influsso agostiniano sul modo con cui Guglielmo parla, nelle sue diverse opere, della natura, soprattutto circa la doppia accezione, positiva e negativa, di 'natura' (quella originaria da un lato e quella corrotta dall'altro) e nell'idea per cui, dopo Adamo, il *bene* è conseguito solo *faticando* e invece il peccato sia divenuto *naturale*.

⁷⁷ E se il peso è una tradizionale categoria con cui fin dalla tarda antichità è designato il corpo, (cfr. P. DAUBERCIES, *La théologie de la condition charnelle chez les Maîtres du haut moyen Âge*, cit., p. 8), frequente anche in Guglielmo è l'uso di concetti come *salire/scendere*, *cielo/terra*, *Dio/animalità*.

⁷⁸ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Expositio super Epistolam ad Romanos*, a cura di P. Verdeyen, CCM 86, Turnhout, Brepols, 1989, lib. IV, rr. 424-430, p. 101: "Caro erit, sed iam vitata vel vitiosa non erit. Quam tamen ad nostram pertinere naturam, idem doctor ostendit dicens: *Scio, quia non habitat in me*; quod ut exponeret addidit *Hoc est in carne mea, bonum*. Se itaque dicit carnem suam; non ergo ipsa est inimica. Nam et quando ejus vitio resistitur, ipsa amatur; quia ipsa curatur. Nemo enim umquam carnem suam odio habuit". Sempre nel commento alla *Lettera ai Romani* emerge anche l'uso del termine 'carne' in quest'accezione in riferimento sia all'Incarnazione del Verbo sia alla risurrezione finale della carne.

⁷⁹ J.C. SCHMITT, *Corps et âme*, cit., p. 233, sia sull'uso di *carne* in quest'accezione circa la *carne del Verbo*, sia sulla possibilità di usare i due termini in modo interscambiabile quando *carne* assume questo significato. Schmitt sottolinea però in questo stesso luogo che in genere il corpo ha un significato più neutro, mentre carne avrebbe una dimensione etica più accentuata: tale dimensione etica emerge infatti proprio negli altri sensi della parola che qui sono esposti più sotto.

Oltre questa prima accezione del termine, sulla quale era importante soffermarsi, troviamo però un secondo senso che qui ci interessa in modo particolare. La *carnalità* indica spesso i moti delle membra, le volontà, le concupiscenze che, a prescindere da ogni assenso personale, serpeggiano *nel corpo* (qui si crea dunque un certo scarto fra l'uso, non più equivalente, dei due termini). Dalla descrizione che Guglielmo ne fa, non sembra sbagliato concepire queste manifestazioni come una sorta di impulso, di istinto delle membra, di spasmi corporei. È il peccato dimorante nelle membra secondo San Paolo⁸⁰. Qui il peccato non è ancora l'adesione dell'individuo alla colpa, è semmai quell'entità quasi personalizzata che troviamo nella *Lettera ai Romani*, è la debolezza dell'uomo di carne, soggetto alle tentazioni della carne. È il *languor* di cui in un certo luogo parla Guglielmo, o ancora la *fragilitas* o l'*infirmitas*⁸¹. Il corpo è il *luogo* di questa carnalità, l'ambito nel quale si è annidata la tentazione⁸²: esso non è il peccato, ma il luogo del peccato; non però del peccato come atto di volontà, ma del peccato come è subito dall'uomo da Adamo in poi⁸³. È proprio questo ciò da cui il corpo deve essere liberato. Se il corpo deve *perdersi* prima di essere riconquistato è proprio in virtù di questa tendenza, dimorante nelle membra, per cui esso rappresenta una tentazione viva, anzitutto la tentazione del materialismo, della propria assolutizzazione, quella per cui il corpo attira a sé l'anima fino a soggiogarla. Si diceva più sopra che il corpo deve rimandare ad altro per non diventare schiavo di se stesso, deve offrirsi all'anima come sacrificio reso a Dio: se ciò non accade la concupiscenza carnale dimorante nel corpo fa di quest'ultimo lo strumento di asservimento e perdizione dell'anima. Si avrebbe allora il peccato vissuto, il male scelto e colpevole, quello che ha travolto interamente l'uomo in anima e corpo. Ogni speranza dell'uomo riposa allora nel piacere terreno, la sua creaturalità diventa centro del suo esistere e la sua debolezza è un'illusoria fonte di fiducia: l'uomo è divenuto carnale anche nell'anima. Questo è l'ultimo senso della carnalità; bene lo esprime un passo dell'*Ottava Preghiera Meditata*: "Si facies animae nostrae tuam faciem non requirit, non eius est facies naturalis, sed bestialis aliqua

⁸⁰ *Rm VII, 22-24*.

⁸¹ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Expositio super Epistolam ad Romanos*, cit., lib IV, rr. 469-471, p. 102: "Motum vero illiciti desiderii, cui non obediendo non id nos operamur, ideo et nos agere dicimur, quoniam non est naturae vigor alienae, sed languor nostrae. A quo languore salvi erimus, cum et animo et corpore immortales facti fuerimus". Cfr. anche lib. IV, rr. 765-767, p. 110: "Secundum carnem ambulare est ire post concupiscentias carnis. Secundum spiritum ambulare est, operante gratia, concupiscentiis non obedire. Restat enim post acceptam gratiam cum carne conflictus, quia deleta est iniquitas, sed manet infirmitas".

⁸² J.C. SCHMITT, *Corps et âme*, cit., p. 233.

⁸³ P. DAUBERCIES, *La théologie de la condition charnelle chez les Maîtres du haut moyen Âge*, cit., p. 13. Daubercies evidenzia come tradizionalmente il corpo sia ritenuto speciale portatore del peccato originale, al punto che quest'ultimo viene considerato diffuso attraverso la riproduzione fisica degli individui; e riconosce in Agostino l'origine di questo pensiero. Cfr. anche J.C. SCHMITT, *Corps et âme*, cit., p. 232.

larva⁸⁴. Pesantezza e bestialità deformano il volto dell'uomo: la bellezza trasparente del corpo lascia posto ad una consistenza carnale opaca che non rimanda più lo sguardo ad altro ma lo attira brutalmente su di sé. Il corpo, compartecipe della posizione morale dell'uomo, ne diventa anche testimonianza visibile.

5. *Il corpo e la salvezza*

Se la corporeità è luogo di tentazione, in cui la fragilità umana emerge come istinto al più radicale materialismo, essa è però anche luogo di riscatto: è infatti sul terreno del corpo che l'anima può giocare le proprie possibilità. È anzitutto suo scopo mantenere il corpo unito a sé, perché esso non si automizzi e poi signoreggi sull'anima stessa. L'anima deve cioè accettare il terreno di battaglia che le viene imposto dal peccato stesso: deve riscattare il corpo dalla presenza del male assumendosi il faticoso onere di guidare l'uomo, tutto intero, verso Dio⁸⁵. Salvare il corpo significa dunque salvare tutto l'uomo. La salvezza si ottiene durante l'esistenza corporea mortale se il corpo, prima della morte, risorge a vita nuova e non rimane *corpo di morte*. L'esigenza di salvare il corpo per una vera redenzione dell'uomo emerge in modo particolarmente evidente nelle *Preghiere meditate*. In questo testo di meditazione Guglielmo si pone in tutta la sua umanità di fronte a Dio, in un dialogo che non implica la complessa riflessione teologica presente in altre opere. Anzi, nelle *Preghiere* lo stile è più diretto, più naturale e forse proprio per questo alcuni aspetti del pensiero vi appaiono nelle loro venature più profonde. Ebbene in queste pagine Guglielmo invoca continuamente Dio perché lo salvi, perché liberi tutta la sua persona: in queste invocazioni coppie concettuali come 'anima/corpo' o anche 'carne/spirito' restano sullo sfondo e quando sono evocate non implicano alcuna contrapposizione⁸⁶. Quest'opera sembra riflettere nel pensiero guglielmiano un percorso che è rintracciabile in una delle sue fonti più significative, quella costituita dai testi liturgici. Questi ultimi infatti filtrarono la riflessione sul *corpus carcer* degli autori altomedioevali spostando progressivamente l'accento sul corpo bisognoso di redenzione, fino a rilevare le potenzialità del corpo stesso in ordine alla salvezza⁸⁷. Le *Preghiere meditate*, affini

⁸⁴ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Meditativae orationes*, cit., *Oratio VIII*, § 9, p. 142.

⁸⁵ Sulla responsabilità dell'anima nel male morale e nella perdizione dell'uomo cfr. GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Epistula ad fratres de Monte Dei*, cit., § 236, p. 332; ID., *Expositio super Cantica canticorum*, cit., § 65, pp. 53-54; cfr. su questo aspetto A. STCLARI, *Introduzione a La natura del corpo*, cit., p. 22; C. CASAGRANDE - S. VECCHIO, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 2000, pp. 158, 163 ss.

⁸⁶ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Meditativae orationes*, cit., *Oratio XII*, § 26, pp. 206-208; § 27, p. 208; § 30, p. 210; *Oratio IX*, § 11, pp. 152-154.

⁸⁷ I. TOLOMIO, 'Corpus carcer' nell'alto Medioevo. *Metamorfosi di un concetto*, in *Anima e corpo*, cit., pp. 3-19.

al genere liturgico per il contesto psicologico che presuppongono, presentano un itinerario simile nell'opera del nostro autore. Ma l'esigenza di salvare il corpo per salvare l'uomo emerge anche nel *Commento al Cantico* o nel *Commento alla Lettera ai Romani*. Anzi se "omnis creatura ingemiscit, et parturit usque adhuc" (*Rm VIII, 22*) ciò accade perché "omnis creatura in homine numeratur"⁸⁸: finché anche un solo uomo geme sulla terra durante la vita mortale, ogni creatura geme in lui; è sufficiente un solo uomo sulla terra perché non possa dirsi reintegrata a Dio tutta la realtà naturale. La gioia stessa della Chiesa celeste non può esser piena, perché ancora un uomo non è stato salvato⁸⁹. L'idea per cui soltanto la redenzione della vita corporea implica vera salvezza è qui proiettata ad un livello di discorso più ampio, quello di un'escatologia universale.

È a quest'ambito di riflessione appartiene anche ciò che Guglielmo afferma sui corpi risorti, quelli cioè che Dio farà risorgere alla fine dei tempi quando la storia giungerà alla sua conclusione. Coerentemente con quanto si diceva più sopra, il giudizio finale di Dio fisserà per l'eternità la condizione in cui l'uomo si è posto da sé nel corso della vita terrena. La condizione eterna è così anticipata nella vita mortale, sia che essa rappresenti una scelta per la bestialità sia che essa conduca alla condivisione della vita stessa di Dio. La differenza fra il destino di redenzione e quello di dannazione sta nella capacità dell'uomo di restare tale: Guglielmo non perde la bussola del suo pensiero, che sembra rimanere, anche nei vasti orizzonti di un discorso soteriologico, l'idea dell'uomo creato – caso unico fra le creature – ad immagine di Dio stesso. Il dannato abdica alla propria umanità perché offusca in sé l'immagine di Dio fino ad abbassarsi al livello puramente terreno degli animali. Il disconoscimento della propria stessa natura che il dannato realizza in vita diventa – per giudizio di Dio – condizione eterna. Ben si comprende allora come il dannato viva una risurrezione soltanto in senso lato: gli viene risuscitato un corpo, torna a vivere come vivono le belve, ma questa non è per lui *vera vita*. Il dannato viene mantenuto nello stato di sussistenza biologica, ma questa condizione non è finalizzata a realizzare la natura umana in lui, quella cui, da peccatore, ha rinunciato. È addirittura possibile mettere in luce la coerenza di questo ragionamento analizzandolo *e contrario*. Guglielmo in alcuni passi della sua opera rifiuta di applicare agli animali concetti come 'anima', 'corpo' e anche 'vita'⁹⁰. L'anima di un animale non è vera anima, perché essa non è capace della vita razionale umana; la carne degli animali non costituisce veramente un corpo, perché essa è soltanto percorsa da istinti che nessuna facoltà razionante ha

⁸⁸ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Expositio in Epistolam ad Romanos*, cit., lib. V, rr. 315-345, p. 119.

⁸⁹ Cfr. su questo C. WALKER BYNUM, in *The resurrection of the body in Western Christianity, 200-1336*, Columbia University Press, New York 1995, p. 164.

⁹⁰ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *De natura corporis et animae*, cit., §§ 59, 101; ID., *Epistula ad fratres de Monte Dei*, cit., § 138, pp. 250-252.

il potere di dirigere e governare; infine la vita di un animale non è vera vita, perché questo termine spetta propriamente alla vita razionale dell'uomo. I tre concetti menzionati si applicano in maniera adeguata soltanto in relazione alla razionalità, che a sua volta è possibile trovare soltanto nell'anima umana. Il peccatore che non si converte a Dio ha però cancellato in sé qualsiasi ordine gerarchico e l'anima è asservita al corpo: è divenuto simile alle belve. In questo caso gli sarà, sì, restituito un corpo ma solo nel senso in cui anche un animale ha corpo, vita, anima. Il dannato riceverà soltanto un organismo biologicamente sussistente, e condurrà con esso una vita privata del suo vero fine consistente nella visione di Dio. La sua vita sarà ridotta alla sola sensorialità 'animale'. Il dannato vivrà solo per sentire dolore, sarà cioè morto alla vera vita cui, in quanto uomo, era chiamato: per lui la *vita eterna* è diventata una pena.

In maniera speculare è possibile ragionare sulla resurrezione dei giusti. Per essi veramente si parla di resurrezione alla vita perché essi hanno davvero scelto, vivendo, di condividere la vita stessa di Dio, lasciandosi percorrere da essa fin dall'esistenza terrena. La resurrezione del corpo in questo caso non consiste soltanto in un 'tornare in vita' (nel senso semplicemente biologico) ma, poiché il redento ha la sua vita nella vita stessa di Dio, il corpo rifletterà questa forma di vita vera e piena che per sempre Dio assicura ai salvati. Il corpo risorto allora acquisirà per sempre quella capacità di *rimandare ad altro* che in una qualche misura gli era già stata anticipata in vita. Il corpo dei salvati sarà trasparente perché lascerà trasparire la gloria stessa di un Dio dimorante in esso. Dio si manifesterà anche nel corpo ed esalterà la realtà corporea con la sua presenza⁹¹.

Al di là comunque della condizione finale dei corpi prospettata da Guglielmo, è particolarmente interessante osservare come l'autore, approfondendo ulteriormente il problema, si chieda *da che cosa* i corpi debbano risorgere. Certamente essi saranno ricostituiti anche nella loro consistenza carnale, saranno cioè ancora *corpi di carne*. Guglielmo giustifica questo pensiero in due modi: anzitutto con il ricorso alle Scritture, che parlano di un Cristo risorto in carne ed ossa⁹². Ovviamente questa giustificazione scritturistica ha senso se si ammette l'idea del *Cristo primizia dei morti*: come è risorto Gesù di Nazareth, così risorgerà chi crede in lui. Tuttavia Guglielmo chiarisce anche per via razionale la fede nella risurrezione della carne. Infatti il concetto stesso di risurrezione sembra implicare un rapporto di identità fra ciò che risorge e ciò che era morto⁹³: altrimenti si avrebbe la creazione di *un'altra cosa* ma non, autenticamente, una risurrezione. Se la risurrezione della carne sostanza e descrive l'idea stessa di una risurrezione del corpo, resta però ancora irrisolto il problema di ciò *da cui* il corpo di carne viene risuscitato, perché in esso non si realiz-

⁹¹ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *De natura et dignitate amoris*, cit., § 52, pp. 134-136.

⁹² GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *De sacramento altaris*, in PL CLXXX, 344 B.

⁹³ *Ivi*, 346A-B.

Fabio Finotello La riflessione sul corpo nell'opera di Guglielmo di Saint-Thierry

zerà soltanto, come già si anticipava più sopra, un ritorno alla vita. La risurrezione comprende anche un'aggiunta di qualcosa che supera il puro fatto di restituire all'anima la propria carne. Guglielmo affronta il problema nella *Expositio super Epistolam ad Romanos*⁹⁴: in quelle pagine Guglielmo analizza il modo in cui l'Apostolo applica al corpo i termini *mortale* e *mortuum*, e ricava da quest'analisi l'idea che la resurrezione del corpo non sia affatto un ritorno allo stato originario che era stato di Adamo ed Eva. I progenitori prima di peccare vivevano in uno stato privo di peccato e per questo anche libero dalla morte. Tuttavia essi potevano peccare e di fatto peccarono. Prima però erano vivi in senso pieno (in grazia di Dio) e tuttavia *mortali* in virtù della possibilità di peccare, che significava per loro anche possibilità di morire. Dopo il peccato la morte divenne, da possibilità, realtà: da allora in poi era assolutamente necessario che gli uomini morissero. La storia degli uomini scorre tutta sotto il segno della morte come necessità. La risurrezione finale sanerà in maniera definitiva questa situazione: non riporterà gli uomini allo stato originario di Adamo, perché in questo caso la morte verrebbe tolta come realtà ma rimarrebbe come possibilità; sconfiggerà invece la morte sia come realtà che come possibilità: a fortiori il peccato stesso sarà sconfitto del tutto. Allora l'immortalità non è e non sarà un *non morire*, ma sarà un *non poter morire*. Concludendo queste osservazioni, possiamo notare come Guglielmo mostri, in questo ragionamento sui corpi risorti, di rifiutare un'idea ciclica della storia e di accoglierne una lineare. La storia procede verso una condizione assolutamente *nuova*, mai data prima, perché il Dio che ne trae le fila è capace di rinnovare dal profondo l'universo l'intero e di condurlo a sé in una prospettiva di inviolata eternità.

Bibliografia

Sono riportate soltanto le opere esplicitamente citate in quest'articolo. Ove è stato usato il testo di *Patrologiae cursus completus. Series latina*, a cura del Migne, Paris, Garnier, 1878-1974 (= PL) manca l'edizione critica del testo.

Opere di Guglielmo di Saint-Thierry

De natura corporis et animae, in *De la nature du corps et de l'âme*, a cura di M. Lemoine, Paris, Les Belles Lettres, 1988. Trad. it.: *La natura del corpo e dell'anima*, a cura di A. Siclari, Firenze, Nardini, 1991.

⁹⁴ GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *Expositio super Epistolam ad Romanos*, cit., lib. IV, rr. 535-539, pp. 103-104; rr. 620-634, p. 106; lib. V, rr. 75-93, pp. 112-113.

De natura et dignitate amoris, in *Deux traités de l'amour de Dieu: De la contemplation de Dieu. De la nature et de la dignité de l'amour*, a cura di M.-M. Davy, Paris, Vrin, 1953, pp. 70-136. Trad. it.: *Natura e valore dell'amore*, in *Opere/3: La contemplazione di Dio. Natura e valore dell'amore. Preghiere meditate*, a cura di M. Pangallo e M. Spinelli, Roma, Città Nuova, 1993, pp. 65-120.

De sacramento altaris, in PL CLXXX, 345-366.

Disputatio adversus Petrum Abaelardum, in PL CLXXX, 249-282.

Epistola ad Gaufridum episcopum et Bernardum abbatem Clarae-Vallensem (Epistola 326), in PL CLXXXII, 531-533.

Epistola ad fratres de Monte Dei, in *Lettre aux frères du Mont-Dieu (Lettre d'or)*, a cura di J.-M. Déchanet, SC 223, Paris, Les Editions du Cerf, 1975, pp.131-385. Trad. it.: *L'Epistola aurea*, in *Opere/1: Lo specchio della fede. L'enigma della fede. L'epistola aurea*, a cura di M. Spinelli, Roma, Città Nuova, 1993, pp. 193-286. Altra trad. it.: *La lettera d'oro*, a cura di C. Leonardi, C. Piacentini e R. Sciascia, Firenze, Sansoni, 1983.

Expositio super Cantica canticorum, a cura di P. Verdeyen, CCM 87, Brepols, Turnhout 1997. Trad. it.: *Commento al Cantico dei cantici. Expositio super Cantica canticorum. Epithalamium*, a cura di C. Falchini, ed. Qiqajon, Magnano (VC), Comunità di Bose, 1991, pp. 45-278.

Expositio super Epistolam ad Romanos, a cura di P. Verdeyen, CCM 86, Turnhout, Brepols, 1989.

Guillelmi Epistola ad quemdam monachum qui de Corpore et Sanguine Domini scripserat, in PL CLXXX, 341-346.

Meditativae Orationes, in *Oraisons méditatives*, a cura di J. Hourlier, SC 324, Paris, Les Editions du Cerf, 1985, pp. 40-210. Trad. it.: *Preghiere meditate*, in *Opere/3: La contemplazione di Dio. Natura e valore dell'amore. Preghiere meditate*, a cura di M. Pangallo e M. Spinelli, Roma, Città Nuova, 1993, pp. 141-261.

Speculum fidei, in *Le miroir de la foi*, a cura di J.-M. Déchanet, SC 301, Paris, Les Editions du Cerf, 1982. Trad. it.: *Lo specchio della fede*, in *Opere/1: Lo Specchio della fede. L'enigma della fede. L'epistola aurea*, a cura di M. Spinelli, Roma, Città Nuova, 1993, pp. 59-118.

Sancti Bernardi Vita, in PL CLXXXV, 225-268. Trad. it.: *Vita di S. Bernardo*, in *Opere/2*, a cura di M. Spinelli, Roma, Città Nuova, 1997, pp. 35-139.

Studi

BYNUM C.W., *The resurrection of the body in Western Christianity, 200-1336*, New York, Columbia University Press, 1995, pp. 163-176.

BULTOT R., *Christianisme et valeurs humaines. La doctrine du mépris du monde en occident de St. Ambroise à Innocent III*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1963.

DAUBERCIES P., *La théologie de la condition charnelle chez les Maîtres du haut moyen Âge*, "Recherches de théologie ancienne et médiévale", 30, 1963, pp. 5-54.

DÉCHANET J.M., *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et son oeuvre*, Bruges, 1942 e la voce *Guillaume de Sain-Thierry* curata dallo stesso nel DS, coll. 1241-1263.

FUMAGALLI V., "Solitudo carnis". *Vicende del corpo nel Medioevo*, Bologna, il Mulino, 1990.

Fabio Finotello La riflessione sul corpo nell'opera di Guglielmo di Saint-Thierry

- LECLERCQ J., *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medio Evo*, Firenze, Sansoni, 1983.
- LEMOINE M., *Intorno a Chartres. Naturalismo platonico nella tradizione cristiana del XII secolo*, Milano, Jaka Book, 1998.
- *L'homme comme microcosme chez Guillaume de Saint-Thierry in L'homme et son univers au Moyen Âge. Actes du 7ème Congrès International de Philosophie Médiévale (30 août - 4 septembre 1982)*, a cura di C. Wenin, Louvain-la-Neuve, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1986, pp. 341-346.
- *Néologismes dans le "De natura corporis et animae" de Guillaume de Saint-Thierry*, "ALMA" 44-45, 1983-85 ma 1987, pp. 129-137.
- LEONARDI C., *La teologia monastica di J. Leclercq*, in J. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medio Evo*, Firenze, Sansoni, 1983, pp. V-XXII.
- *La teologia monastica*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, Roma, Salerno Editrice, 1993, vol. I/2, pp. 295-307.
- *Guglielmo di Saint-Thierry e la storia del monachesimo* in GUGLIELMO DI SAINT-THIERRY, *La lettera d'oro*, a cura di C. Leonardi, C. Piacentini e R. Sciascia, Firenze, Sansoni, 1983, pp. 5-42.
- PIAZZONI A.M., *Monaci teologi*, in *Storia della teologia del Medioevo*, a cura di G. d'Onofrio, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1996, vol. II, cap. 3, 119-171.
- *Guglielmo di Saint-Thierry; il declino dell'ideale monastico nel secolo XII*, Istituto storico italiano per il Medioevo, 1988.
- SCHMITT J.C., *Corps et âme*, in *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, a cura di J. Le Goff e J.C. Schmitt, Paris, Fayard, 1999, pp. 230-245.
- SCIUTO I., *Le passioni e la tradizione monastica*, "Doctor seraphicus. Bollettino d'informazione del Centro di studi bonaventuriani", 45, 1998, pp. 1-118.
- SPINOSA G., *Vista, 'spiritus' e immaginazione intermediari tra l'anima e il corpo nel platonismo medievale dei secoli XII e XIII*, in *Anima e corpo nella cultura medievale*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 1999, pp. 207-230.
- TOLOMIO I., *'Corpus carcer' nell'alto Medioevo. Metamorfosi di un concetto*, in *Anima e corpo nella cultura medievale*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 1999, pp. 3-19.
- VECCHIO S. - CASAGRANDE C. (a cura di), *Anima e corpo nella cultura medievale*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 1999.
- VECCHIO S. - CASAGRANDE C., *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 2000.
- VECCHIO S., *Vizi carnali e vizi spirituali: il peccato tra anima e corpo*, "Etica e politica", 4, 2, 2002, consult. al sito: [www.units.it/dipfilo/etica e politica](http://www.units.it/dipfilo/etica_e_politica).