



Tutte le collane editoriali dell'*Officina di Studi Medievali* sono sottoposte a valutazione da parte di revisori anonimi. Il contenuto di ogni volume è approvato da componenti del Comitato Scientifico ed editoriale dell'*Officina* o da altri specialisti che vengono scelti e periodicamente resi noti.

---

All the editorial series of the *Officina di Studi Medievali* are peer-reviewed series. The content of the each volume is assessed by members of Advisory Board of the *Officina* or by other specialists who are chosen and whose names are periodically made know.

BIBLIOTECA DELL'OFFICINA DI STUDI MEDIEVALI

14.II.1

SOCIÉTÉ INTERNATIONALE POUR L'ÉTUDE DE LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

*Presidenti onorari:*

T. Gregory, Roma  
J. Hamesse, Louvain-la-Neuve  
R. Klibansky, Montreal / Oxford (†)  
W. Kluxen, Bonn (†)  
D. E. Luscombe, Sheffield  
J. E. Murdoch, Harvard, Cambridge (USA) (†)  
A. Zimmermann, Köln

*Presidente:*

J. Puig Montada, Madrid

*Vice-Presidenti:*

A. de Libera, Pris-Genève  
T. B. Noone, Washington, D.C.  
L. Sturlese, Lecce

*Bureau:*

P. J. J. M. Bakker, Nijmegen  
A. Culleton, São Leopoldo  
E. Jung, Łódź  
C. Mews, Victoria (Australia)  
P. Porro, Bari  
T. Ricklin, München  
M. A. Santiago de Carvalho, Coïmbra  
C. Schabel, Nicosia (Cyprus)

*Segretario generale:*

M. J. F. M. Hoenen, Freiburg im Breisgau

*Editore responsabile delle pubblicazioni:*

K. Emery Jr., Notre Dame (USA)

*Commissione del Programma SIEPM 2007*

L. Sturlese, Lecce  
G. d'Onofrio, Salerno  
A. Musco, Palermo  
A. Maierù, Roma (†)  
P. Porro, Bari

*Commissione organizzatrice SIEPM 2007*

C. Martello, Catania  
A. Musco, Palermo  
L. Pepi, Palermo  
G. Roccaro, Palermo

*Segreteria SIEPM 2007*

Officina di Studi Medievali, Palermo  
<http://www.officinastudimedievali.it>

SOCIÉTÉ INTERNATIONALE POUR L'ÉTUDE DE LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE  
(S.I.E.P.M.)

Universalità della Ragione. Pluralità delle Filosofie nel Medioevo  
Universalité de la Raison. Pluralité des Philosophies au Moyen Âge  
Universality of Reason. Plurality of Philosophies in the Middle Ages

*XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale*  
Palermo, 17-22 settembre 2007

VOLUME II.1  
COMUNICAZIONI  
*LATINA*

a cura di  
Alessandro MUSCO  
e di Carla COMPAGNO - Salvatore D'AGOSTINO - Giuliana MUSOTTO  
*Indici* di Giuliana MUSOTTO



2012

Carla COMPAGNO ha curato l'editing dei testi della sezione *Lulliana*; Salvatore D'AGOSTINO ha curato l'editing della sezione *Latina* del vol. II.2; Giuliana MUSOTTO ha curato l'uniformità redazionale dell'intero volume e gli *Indici*; Alessandro MUSCO ha curato la supervisione dell'editing redazionale del volume ed il coordinamento scientifico-editoriale.

Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M)  
Universalità della Ragione. Pluralità delle Filosofie nel Medioevo = Universalité de la Raison.  
Pluralité des Philosophies au Moyen Âge = Universality of Reason. Plurality of Philosophies in  
the Middle Ages : 12. Congresso Internazionale di Filosofia Medievale : Palermo, 17-22 settembre  
2007. – Palermo : Officina di Studi Medievali, 2012.

ISBN 978-88-6485-025-2 (Intera opera)

V. II.1 : Comunicazioni : Latina / a cura di Alessandro Musco ... [et al.] ; indici di Giuliana Musotto.  
(Biblioteca dell'Officina di Studi Medievali ; 14.II.1)

I. Musco, Alessandro

II. Compagno, Carla

III. D'Agostino, Salvatore

IV. Musotto, Giuliana

1. Filosofia – Medioevo – Atti – Palermo

180 CDD-21

ISBN 978-88-6485-049-8 (vol. II.1)

Cip: *Biblioteca dell'Officina di Studi Medievali*

I saggi qui pubblicati sono stati sottoposti a "Peer Review" / The essays published here have been "Peer Reviewed"

Collana diretta da:

*Armando Bisanti, Olivier Boulnois, José Martinez Gasquez, Alessandro Musco, Luca Parisoli, Salvador Rus Rufino, Christian Trottmann, Pere Villalba i Varneda.*

Copyright © 2012 by Officina di Studi Medievali

Via del Parlamento, 32 – 90133 Palermo

e-mail: [edizioni@officinastudimedievali.it](mailto:edizioni@officinastudimedievali.it)

[www.officinastudimedievali.it](http://www.officinastudimedievali.it) - [www.medioevo-shop.net](http://www.medioevo-shop.net)

Ogni diritto di copyright di questa edizione e di adattamento, totale o parziale, con qualsiasi mezzo è riservato per tutti i Paesi del mondo. È vietata la riproduzione, anche parziale, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico, non autorizzata dall'editore.

Prima edizione, Palermo, luglio 2012

Stampa: FOTOGRAF – Palermo

Grafica editoriale: Alberto Musco

**INDICE**  
**TABLE DES MATIÈRES**  
**TABLE OF CONTENTS**

**VOLUME I**  
**SESSIONI PLENARIE**

P. GASPARE LA BARBERA (OFMConv.), <i>Saluto inaugurale</i>	XIX
JOSEP PUIG MONTADA, <i>Introduction</i>	XXIII
JACQUELINE HAMESSE, <i>Préface</i>	XXV
ALESSANDRO MUSCO, <i>Il XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale a Palermo</i>	XXVII
ALESSANDRO MUSCO, <i>Universalità della Ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo/ Universalité de la Raison. Pluralité des philosophies au Moyen Âge/ Universality of Reason. Plurality of Philosophies in the Middle Ages</i>	XXXI
LORIS STURLESE, <i>Universality of Reason and Plurality of Philosophies in the Middle Ages. Geography of Readers and Isograph of Text Diffusion before the Invention of Printing</i>	1
OLIVIER BOULNOIS, <i>Pourquoi la théologie? La raison dans la religion</i>	23
RICHARD CROSS, <i>Aristotle and Augustine: Two Philosophical Ancestors of Duns Scotus's Cognitive Psychology</i>	47
CRISTINA D'ANCONA, <i>Le traduzioni in latino e in arabo. Continuità e trasformazioni della tradizione filosofica greca fra tarda antichità e Medioevo</i>	73
GIULIO D'ONOFRIO, <i>Filosofi e teologi a Roma. Ascesa e declino dell'universalismo speculativo medievale</i>	105
STEPHEN GERSH, <i>Through the Rational to the Supra-Rational. Four Criteria of Non-Discursive Thinking in Medieval Platonism</i>	125
DAG NIKOLAUS HASSE, <i>Latin Averroes Translations of the First Half of the Thirteenth Century</i>	149
GEORGI KAPRIEV, <i>Die Verurteilung von Konstantinopel 1368 – Universalansprüche und Provinzialisierung</i>	179
PAOLO LUCENTINI, <i>Ermetismo e pensiero cristiano</i>	195

CHARLES H. MANEKIN, <i>The Ambiguous Impact of Christian Scholasticism on Jewish Philosophy in the Late Middle Ages</i>	215
CONSTANT MEWS, <i>The Harmony of the Spheres: Musica in Pythagorean and Aristotelian Traditions in Thirteenth-Century Paris</i>	231
PASQUALE PORRO, <i>Individual Events, Universal Reasons. The Quest for Universality (and its Limits) in 13<sup>th</sup> Century Theology</i>	251
MARWAN RASHED, <i>Lumières Abbassides</i>	273
THOMAS RICKLIN, <i>Les voies de l'invention. Les langues vernaculaires de la Méditerranée latine comme berceau du premier humanisme</i>	291
IRÈNE ROSIER-CATACH, <i>Sur l'unité et la diversité linguistique: Roger Bacon, Boèce de Dacie et Dante</i>	309
JOSEP-IGNASI SARANYANA, <i>Filosofie regionali e regionalizzazione della filosofia nel Medioevo</i>	333
TULLIO GREGORY, <i>Per una storia delle filosofie medievali</i>	347
<i>Indice dei nomi</i>	361
<i>Indice dei manoscritti</i>	379
<i>Curricula dei curatori</i>	381
<i>Comitato Scientifico / Advisory Board dell'Officina di Studi Medievali</i>	383

## VOLUME II.1

ALESSANDRO MUSCO, <i>Universalità della Ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo/ Universalité de la Raison. Pluralité des philosophies au Moyen Âge/ Universality of Reason. Plurality of Philosophies in the Middle Ages</i>	XIX
---	-----

### **Latina**

JUAN CARLOS ALBY, <i>Martyrium verum, sententiam eorum. La crítica de San Ireneo a la concepción gnóstica del martirio</i>	1
ROBERTO SCHIAVOLIN, <i>Mysterium magnum: l'anima come secunda trinitas nel pensiero di Mario Vittorino</i>	11
PAULA OLIVEIRA E SILVA, <i>Visio Dei ineffabilis. La vision de Dieu comme expérience de communion chez saint Augustin</i>	19
RENATO DE FILIPPIS, <i>La retorica al servizio della "filosofia" nell'alto Medioevo</i>	29
IGNACIO VERDÚ BERGANZA, <i>Humildad y verdad en Agustín de Hipona</i>	37



CHIARA MILITELLO, <i>Il rapporto fra oggetti geometrici, generi e specie in Alessandro di Afrodisia e Boezio</i>	45
JUVENAL SAVIAN-FILHO, <i>Qualitas singularis et qualitas communis chez Boèce: une convergence de philosophies</i>	53
ARMANDO BISOGNO, <i>Ragione e fede nel paradigma teologico dell'età carolingia</i>	65
JOSÉ LUIS CANTÓN ALONSO, <i>El hombre como lugar del universal en Escoto Eriúgena</i>	73
ERNESTO SERGIO MAINOLDI, <i>Scottorum pultes. Per una rivisitazione della questione irlandese nell'alto medioevo latino</i>	83
ILARIA PARRI, <i>L'ermetismo nella Cosmographia di Bernardo Silvestre</i>	91
CARLO CHIURCO, <i>Ganymede versus natura. Philosophical implications of Three Twelfth-Century works on homosexuality</i>	99
GIACINTA SPINOSA, <i>Traduzioni e neologismi medievali per un'antropologia teologica: cognitivus e cognoscitivus</i>	107
JOHN A. DEMETRACOPOULOS, <i>The stoic background to the universality of Anselm's definition of "God" in Proslogion 2: Boethius' Second Commentary on Aristotle's De Interpretatione ad 16a7-11</i>	121
SERGIO PAOLO BONANNI, <i>Anselmo e Abelardo. Alle radici della theologia tra argomenti certissimi e ragioni verosimili</i>	139
CHRISTIAN BROUWER, <i>L'intellection des essences. Anselme et Augustin</i>	151
EILEEN C. SWEENEY, <i>Anselm in dialogue with the other</i>	159
PIETRO PALMERI, <i>Razionalità e libertà della creatura in Anselmo d'Aosta</i>	169
CONCETTO MARTELLO, <i>Sull'uso della filosofia antica nella theologia di Pietro Abelardo</i>	182
GIUSEPPE ALLEGRO, <i>An plura vel pauciora facere possit deus quam faciat et contra. La questione dell'onnipotenza divina al tempo di Pietro Abelardo</i>	187
VERA RODRIGUES, <i>Universalis dicitur quod communicabilis: raison et foi chez Thierry de Chartres</i>	195
JUSSI VARKEMAA, <i>Justification of private property: a case for natural reason</i>	203
ISTVÁN P. BEJCZY, <i>Vertus infuses et vertus acquises dans la théologie de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle</i>	211
RICCARDO SACCENTI, <i>La définition de la vertu chez les théologiens de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle</i>	219
PAOLA BERNARDINI, <i>La teoria dei media tra anima e corpo nel XIII secolo. Una riflessione sulla fisiologia umana nell'aristotelismo</i>	227

IRENE ZAVATTERO, <i>L'acquisition de la vertu morale dans les premiers commentaires latins de l'Éthique à Nicomaque</i>	235
MARCELLO PACIFICO, <i>La Coronatio hierosolymitana del 1229: lo speculum dignitatis regis di Federico II. Un viaggio da Gerusalemme alla Sicilia nell'arcipelago mediterraneo della conoscenza</i>	245
MASSIMILIANO LENZI, <i>John Blund, Giovanni Filopono e le radici tardoantiche dell'Aristotele medievale</i>	261
R. JAMES LONG, <i>The anonymous De Anima of Assisi, biblioteca comunale cod. 138</i>	271
VALERIA A. BUFFON, <i>Fronesis: connaissance et dilection du souverain bien chez les maîtres ès Arts de Paris vers 1250</i>	281
CECILIA PANTI, <i>Il trattato De luce di Roberto Grossatesta. Una rilettura sulla base della nuova edizione del testo</i>	289
ADRIANO OLIVA, <i>Typologie, interprétation et datation de quelques marginalia au commentaire des Sentences de Thomas d'Aquin</i>	301
JUAN FERNANDO SELLÉS DAUDERE, <i>La razón humana es universal porque el acto de ser humano es trascendental</i>	311
IGNACIO A. SILVA, <i>Indeterminismo natural y acción divina en De Potentia Dei de Santo Tomás de Aquino</i>	321
SILVANA FILIPPI, <i>Cuatro "filosofías del Éxodo" y la crítica heideggeriana a la onto-teo-logía</i>	329
ANDREA DI MAIO, <i>"Ragioni dimostrative e probabili" o "potenza della testimonianza e dei miracoli": due approcci dialogali ai non cristiani in Tommaso d'Aquino e in Bonaventura</i>	339
BARBARA FAES, <i>La violenza nel raptus secondo Rolando di Cremona e Tommaso d'Aquino</i>	349
ROSA ERRICO, <i>Ragione umana e verità. Il problema ontologico del senso dell'essere in Edith Stein interprete di Tommaso d'Aquino</i>	357
FRANCISCO LEÓN FLORIDO, <i>La condena universitaria de 1277: ¿ la ortodoxia religiosa contra la filosofía? Problemas de interpretación</i>	367
JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, <i>Lógica universal y gramática particular: la distinción nombre-verbo en la paráfrasis al Peri Hermeneias de Alberto Magno</i>	377
ANTONELLA SANNINO, <i>La questione della magia e dell'ermetismo nel De Mirabilibus Mundi</i>	387
ANDREA VELLA, <i>Universali ed eternità della specie nel De Aeternitate Mundi di Sigieri di Brabante</i>	395

GUIDO ALLINEY, <i>L'acrasia nel pensiero di Enrico di Gand</i>	401
CATHERINE KÖNIG-PRALONG, <i>L'expertise théologique par Henri de Gand: raisonner avec des cas</i>	411
MIKOŁAJ OLSZEWSKI, <i>Contemplation as via media between praxis and theory. A study of the prologue to the Commentary on the Sentences by Augustine of Ancona</i>	419
MARCIN BUKAŁA, <i>Reason and rationality in the scholastic outlook on business activity</i>	427
DELPHINE CARRON, <i>Représentations médiévales du sage stoïcien à travers la figure de Caton (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)</i>	433
MICHAEL DUNNE, <i>Richard FitzRalph on the human mind as a trinity of memory, understanding and will</i>	443
MARCO TOSTE, <i>Specula Principum Lusitaniae. The importance of Aristotle's practical works</i>	451
SALVADOR RUS RUFINO, <i>La Política de Aristóteles en la edad media</i>	459
MONICA B. CALMA, <i>Jean de Mirecourt et les échos de la philosophie anglaise à l'Université de Paris au XIV<sup>e</sup> siècle</i>	471
CLAUDE PANACCIO, <i>Le nominalisme du XIV<sup>e</sup> siècle et l'universalité des concepts</i>	481
CHRISTIAN TROTTMANN, <i>Pluralité philosophique dans le traité de Guiral Ot sur la vision de Dieu</i>	489
FEDERICA CALDERA, <i>Croire et savoir: science philosophique et sagesse théologique chez Godefroid de Fontaines</i>	501
JAUME MENSA I VALLS, <i>Dall'Informació Espiritual di Arnaldo da Villanova ai Capitula Regni Siciliae di Federico di Sicilia: proposte sui neofiti saraceni, ebrei e servi greci</i>	509
ALEXANDER FIDORA, <i>Concepts of philosophical rationality in inter-religious dialogue: Crispin, Abelard, Aquinas, Llull</i>	519
JOSEP MANUEL UDINA, <i>La universalidad de la razón medieval es cuestionable</i>	529
PEDRO ROCHE ARNAS, <i>Desde San Agustín al agustinismo político en el De Ecclesiastica Potestate de Egidio Romano</i>	539
FRANCISCO BERTELLONI, <i>La misma causa no puede producir efectos contrarios (Modelos causales en las teorías políticas de Egidio Romano y Marsilio de Padua)</i>	549
DAVID PICHÉ, <i>Les débats au sujet de l'espèce intelligible et du verbe mental dans les quodlibeta de Gerard de Bologne (c. 1240/50 - 1317)</i>	557
GIANFRANCO PELLEGRINO, <i>Meister Eckhart e Dietrich di Freiberg sulla dottrina dell' 'imago</i>	565

LYDIA WEGENER, <i>Meister Eckharts unbekannte Erben: der Traktat Von dem anefluzze des vater als Beispiel für die Rezeption und Transformation eckhartischen Denkens in anonymen volkssprachlichen Texten des 14. Jahrhunderts</i>	573
ALESSANDRA BECCARISI, <i>Der høhste under den meister. Il De anima di Aristotele nell'opera di Meister Eckhart</i>	587
TAMAR TSOPURASHVILI, <i>Negatio negationis als paradigma in der Eckhartschen Dialektik</i>	595

## VOLUME II.2

### *Latina*

FIGURELLA RETUCCI, <i>Eckhart, Proclo e il Liber de Causis</i>	603
ELISA RUBINO, <i>Pseudo-Dionigi Areopagita in Eckhart</i>	613
NADIA BRAY, <i>Meister Eckhart lettore di Seneca</i>	621
ALESSANDRO PALAZZO, <i>Le citazioni avicenniane nell'opera di Meister Eckhart</i>	631
GUY GULDENTOPS, <i>Durandus of st. Pourçain's legitimization of religious (in)tolerance</i>	639
UBALDO VILLANI LUBELLI, <i>Intelligere est perfectio simpliciter dicta. Henry's of Lübeck second quodlibet</i>	651
MARTA VITTORINI, <i>Some notes about the metaphysical composition of individuals in Walter Burley</i>	659
WILLIAM J. COURTENAY, <i>Avenues of intellectual exchange between England and the continent, 1320-1345</i>	669
CHRISTIAN RODE, <i>Divine and human reason in Ockham</i>	677
LEONARDO CAPELLETTI, <i>Veritas dubitabilis: la polemica tra Wodeham e Chatton sulla Q. II del Prologo alle Sentenze di Ockham</i>	685
JOSÉ MARÍA SOTO RÁBANOS, <i>Aristoteles en la obra De Concordantia legis Dei de Juan de Valladolid</i>	691
ROLF DARGE, <i>Neues in der spätmittelalterlichen Lehre vom transzendentalen Guten</i>	703
FABRIZIO AMERINI, <i>Paul of Venice on the nature of the Possible Intellect</i>	713
RICCARDO STROBINO, <i>Paul of Venice and Peter of Mantua on obligations</i>	721
ALESSANDRO D. CONTI, <i>Some notes on Paul of Venice's theory of cognition</i>	731
MARIO BERTAGNA, <i>Paul of Venice's commentary on the Posterior Analytics</i>	739
GABRIELE GALLUZZO, <i>Averroes re-interpreted: Paul of Venice on the essence and defi-</i>	

<i>nition of sensible substances</i>	747
MARTA BORGO, <i>Paul of Venice on the first book of the Nicomachean Ethics: some considerations about the Conclusiones Ethicorum</i>	753
KAZUHIKO YAMAKI, <i>Universalität der Vernunft und Pluralität der Philosophie in De pace fidei des Nikolaus von Kues</i>	763
PAULA PICO ESTRADA, <i>Perfección unitrina del amor y libertad en De visione Dei de Nicolás de Cusa</i>	771
JOSÉ GONZÁLEZ RÍOS, <i>La pluralidad de discursos y nombres divinos en el pensamiento de Nicolás de Cusa a la luz de sus primeras prédicas</i>	779
JESÚS DE GARAY, <i>La recepción de Proclo en Nicolás de Cusa</i>	789
GREGORIO PIAIA, <i>Pericolo turco, universalità del vero e pluralità delle filosofie nel De Pace Fidei di Nicolò Cusano</i>	797
DAVIDE MONACO, <i>La visione di Dio e la pace nella fede</i>	805
LORENZA TROMBONI, <i>Il «De doctrina Platoniorum»: note per un platonismo savonaroliano</i>	811
PAOLO EDOARDO FORNACIARI, <i>Ipotesi sulla composizione della Apologia conclusionum suarum di Giovanni Pico della Mirandola</i>	819
M <sup>a</sup> SOCORRO FERNÁNDEZ-GARCÍA, <i>Pico della Mirandola (1463-1494), precursor del diálogo intercultural en las 900 tesis de omni re scibili</i>	825
FOSCA MARIANI ZINI, <i>Remarques sur l'argumentation topique dans le premier humanisme italien</i>	831
JOSÉ LUIS FUERTES HERREROS, <i>Estoicismo y escolástica en Salamanca a finales del siglo XVI</i>	839
DANIEL HEIDER, <i>Suárez and Javelli on transcendentals and divisions of being</i>	849
DAVID SVOBODA, <i>F. Suárez on transcendental unity in his Disputationes Metaphysicae - the addition of the one to being and the priority of the one over the many</i>	861
GABRIELLA ZUCCOLIN, <i>The Speculum Phisionomie by Michele Savonarola</i>	873
LUIGI DELLA MONICA, «That one cognoscitive power of the soul [...] is a potential omniformity». <i>Platonismo e aristotelismo nella gnoseologia di Ralph Cudworth (1617-1688)</i>	887
 <b>Franciscana</b>	
P. STÉPHANE OPPES, <i>Presentazione</i>	897

P. BARNABA HECHICH, OFM, <i>Spunti e riflessioni basilari suggerite dal libro III della Lectura e dell'Ordinatio Del B. Giovanni Duns Scotus edite negli anni 2003-2007 dalla Commissione Scotista</i>	901
CHARLES BOLIYARD, <i>John Duns Scotus on Accidents</i>	911
ANTOINE CÔTÉ, <i>The Theological Metaphysics of Odo Rigaldi</i>	923
LUIS ALBERTO DE BONI, <i>Catholici te laudant omnipotentem - A noção de onipotência segundo Duns Scotus</i>	935
CRUZ GONZÁLEZ-AYESTA, <i>Voluntad natural y voluntad libre según Duns Escoto</i>	943
MANUEL LÁZARO PULIDO, <i>La categoría «Pobreza» en la Metafísica de la expresión de San Buenaventura</i>	953
GERHARD LEIBOLD, <i>Intentionalität bei Petrus Johannis Olivi</i>	963
GIULIANA MUSOTTO, <i>La seconda questione disputata De dilectione Dei di Nicola di Ockham</i>	969
STÉPHANE OPPES, <i>La filosofia del linguaggio come filosofia prima nel sistema di Bonaventura. Oltre la questione bonaventuriana</i>	975
LUCA PARISOLI, <i>Paraconsistenza scotista: Pseudo-Scoto e Duns Scoto</i>	989
ROBERTO HOFMEISTER PICH, <i>Duns Scotus on the credibility of Christian doctrines</i>	997
ANTÓNIO ROCHA MARTINS, <i>Teologia e Metáfora em São Boaventura</i>	1013
TIZIANA SUAREZ-NANI, <i>Un'altra critica alla noetica averroista: Francesco della Marca e l'unicità dell'intelletto</i>	1025
JUHANA TOIVANEN, <i>Peter Olivi on Practical Reasoning</i>	1033
 <b>Lulliana</b>	
ANTONIO BORDOY, <i>Notes sur récupération du Psd.-Denys dans la cosmologie lullienne: questions sur la création du monde</i>	1049
JULIA BUTIÑÁ JIMÉNEZ, <i>Alrededor del concepto de la divinidad y del hombre en el Llibre de meravelles: de Llull al Humanismo</i>	1059
MARCIA L. COLISH, <i>The Book of the Gentile and the Three Sages: Ramon Lull as Anselm Redivivus?</i>	1077
CARLA COMPAGNO, <i>La combinatoria degli elementi nelle opere mediche di Raimondo Lullo</i>	1089
CÁNDIDA FERRERO HERNÁNDEZ-JOSÉ MARTÍNEZ GÁZQUEZ, <i>Ramón Llull y el Liber de Angelis</i>	1099

FRANCESCO FIORENTINO, <i>Crede et intelligere dans les œuvres latines tardives de Lulle</i>	1109
NÚRIA GÓMEZ LLAUGER, <i>Aproximaciones al Liber de potentia, obiecto et actu de Ramon Llull</i>	1119
ESTEVE JAULENT, <i>El Ars generalis última de Ramon Llull: Presupuestos metafísicos y éticos</i>	1129
MARTA M. M. ROMANO, <i>Aspetti della strumentativa in Raimondo Lullo</i>	1153
JOSEP E. RUBIO ALBARRACÍN, <i>Ramon Llull: Le langage et la raison</i>	1163
MARÍA ASUNCIÓN SÁNCHEZ MANZANO, <i>Ramón Llull: Quattuor libri principiorum y la filosofía de su tiempo</i>	1169
JORGE USCATESCU BARRÓN, <i>La relación entre el Ars inventiva veritatis y el Ars amativa (1290)</i>	1181
JOHN DUDLEY, <i>A revised interpretation of the mediaeval reception of Aristotle's Metaphysics</i>	1197
FERNANDO DOMÍNGUEZ REBOIRAS, <i>Postfazione</i>	XXXV
<i>Indice dei nomi antichi e medievali</i>	1203
<i>Indice dei nomi moderni</i>	1215
<i>Indice dei manoscritti</i>	1239
<i>Curricula dei curatori</i>	1243
<i>Comitato Scientifico / Advisory Board dell'Officina di Studi Medievali</i>	1245

## VOLUME III

### ORIENTALIA

ALESSANDRO MUSCO, <i>Universalità della Ragione. Pluralità delle filosofie nel Medioevo/ Universalité de la Raison. Pluralité des philosophies au Moyen Âge/ Universality of Reason. Plurality of Philosophies in the Middle Ages</i>	XIX
---	-----

### *Arabica*

CATARINA BELO, <i>Some Notes on Averroes' Appraisal of non-Islamic Religions, with a Focus on Christianity and Judaism</i>	1
EMILY COTTREL, <i>Trivium and Quadrivium: East of Baghdad</i>	11

ALFREDO CULLETON, <i>Alfarabi y Maimonides: la misión trascultural de la filosofía. Alfarabi and Maimonides: the transcultural mission of philosophy</i>	27
PAOLA D'AIELLO, <i>La speculazione islamo-iraniana tra Sohrawardī e Mollā Ṣadrā Šīrāzī</i>	33
DANIEL DE SMET, <i>La perfection de l'intellect et de l'âme selon le Kitāb al-Anwār al-laṭīfa de Muḥammad b. Ṭāhir al-Ḥarīṭī (m. 1188). Recherches de noétique ismaélienne</i>	39
ROSALIE HELENA DE SOUZA PEREIRA, <i>L'universalità della Šarī'a e le leggi particolari (nómoi) nel pensiero politico di Averroè</i>	49
MATTEO DI GIOVANNI, <i>Averroes' Notion of Primary Substance</i>	55
DEMETRIO GIORDANI, <i>Conoscenza e visio beatifica. Il Punto di vista di Shaykh Ahmad Sirhindī</i>	67
HANS KRAML, <i>Ibn Ruschds Hermeneutik der Religion</i>	75
CELINA A. LÉRTORA MENDOZA, <i>Tres versiones del Concordismo Medieval: Averroes, Maimónides y Tomás De Aquino</i>	83
JOSÉ FRANCISCO MEIRINHOS, <i>Was there a Portuguese Averroism in the 14<sup>th</sup> Century? Alphonsus Dionisii and Thomas Scotus</i>	93
IVANA PANZECA, <i>Il Partau Nāmah di Sohrawardī: elementi filosofici e teologici</i>	109
INES PETA, <i>Il cuore come organo della conoscenza divina nel Kitāb šarḥ aḡā'ib al-qalb di Abū Ḥāmid al-Gazālī</i>	
RAFAEL RAMÓN GUERRERO, <i>Un caso de diálogo religioso en el siglo X: Las respuestas del filósofo cristiano Yahyā b. 'Adī al judío 'Irs b. 'Utmān</i>	123
GIUSEPPE ROCCARO, <i>Universalità e analogia: metafisica e logica nel pensiero islamico</i>	131
ANGELO SCARABEL, <i>Sufismo e conoscenza. A proposito degli Ūlū 'l-albāb nei versetti coranici</i>	141
PINELLA TRAVAGLIA, <i>Considerazioni sulla magia nel medioevo. Il Libro dell'agricoltura nabatea</i>	153
ELVIRA WAKELNIG, <i>Proclus in Aristotelian disguise. Notes on the Arabic transmission of Proclus' Elements of Theology</i>	165
<b>Indica</b>	
MARGHERITA SERENA SACCONI, <i>Il Buddha come fonte di retta conoscenza nella Pramāṇasiddhi del Pramāṇavārttika di Dharmakī</i>	179
MARIA VASSALLO, <i>Il femminile nelle filosofie tantriche Śaiva del Kaśmīr</i>	193



**Judaica**

JORGE M. AYALA, <i>La polémica judeo-cristiana de Pedro Alfonso de Huesca</i>	205
MARIENZA BENEDETTO, <i>La divisione delle scienze nell'enciclopedismo ebraico medievale: filosofia naturale, scienze matematiche e scienza divina nell'introduzione al Midrash ha-ḥokmah di Yehudah ha-Cohen</i>	209
ROBERTO GATTI, <i>The Jews And The Irrational: Gersonides' treatment of dreams, divination and prophecy</i>	217
LUCIANA PEPI, <i>Il termine sekel (intelletto-ragione) nel Malmad hatalmidim di Jaqov Anatoli</i>	229
JOZEF MATULA, <i>Thomas Aquinas and his Reading of Isaac ben Solomon Israeli</i>	239
JOSEP PUIG MONTADA, <i>Ḥasday ha-Sefardi and the Maimonidean Apocrypha</i>	247
JOSÉ MARÍA SOTO RÁBANOS, <i>Aristóteles en la obra De concordantia legis Dei de Juan de Valladolid</i>	257
GABI WEBER, <i>The Esoteric Character of Jacob Anatoli's Malmad ha-Talmidim</i>	269

**Byzantina****Sessione speciale: Symbol and Image in the Middle Age**

MARIA BETTETINI, <i>Presentazione</i>	281
STEFANIA BONFIGLIOLI, <i>L'immagine, il suo oltre. Eikōn e agalma nel neoplatonismo</i>	285
ROSANNA GAMBINO, <i>Icona, natura e persona nel secondo concilio niceno</i>	297
FRANCESCO PAPARELLA, <i>Natura e valore dell'immagine. La relazione tra segno iconico e significazione traslata nella cultura carolingia: il caso dei Libri carolini</i>	309
ANCA VASILIU, <i>Image de personne: l'eikōn chez Basile de Césarée</i>	317
* * * *	
GEORGE ARABATZIS, "Mos Geometricus" in <i>Theodoros II Lascaris</i>	329
ALBERTO DEL CAMPO ECHEVARRÍA, <i>Combinación de los paradigmas henológico y ontológico en Juan Damasceno</i>	337
VALERIO NAPOLI, <i>Le peripezie della ragione. Debolezza e potenza del lógos protologico in Damascio</i>	345
MICHELE TRIZIO, <i>Un ammiratore bizantino di Proclo. La dottrina dell'intelletto di Eustrazio di Nicea</i>	359

<i>Indice dei nomi</i>	367
<i>Curricula dei curatori</i>	383
<i>Comitato Scientifico / Advisory Board dell'Officina di Studi Medievali</i>	385

*Visio Dei ineffabilis*

la vision de Dieu comme expérience de communion chez saint Augustin

1. Visio dei et ordo rerum

Cette étude est un corollaire de notre analyse sur la notion d'*ordo* dans l'œuvre d'Augustin.<sup>1</sup> En effet, nous avons remarqué que celle-ci, envisagée à la lumière de la notion centrale d'*ordo*, se révèle comme l'exercice d'une raison amplifiée, manifestant toute sa force soit dans le dialogue avec les philosophies du monde ancien, soit dans la constitution de l'intelligence chrétienne de la foi, soit, enfin, dans l'établissement des références qui structurent la philosophie occidentale dès le moyen âge jusqu'à nos jours.

La notion augustinienne d'*ordo* émerge de la réponse au problème posé par l'expérience humaine de l'existence du mal et l'affirmation de l'existence d'un souverain bien, appelé Dieu.<sup>2</sup> L'infatigable recherche de la vérité qui caractérise la production intellectuelle d'Augustin l'amène à formuler une double interrogation, qui préside sa vision du monde, sur ce qu'est le mal et comment il se conjugue avec le désir universel de bonheur. La thématique est, sans doute, fille de son temps, la question émergeant de la philosophie greco-romaine et se soulevant comme question universelle, car elle rend compte d'une inquiétude foncière de l'être humain. Celui-ci, comme Augustin l'a montré avec son œuvre et sa vie, tend à rejoindre la vie éternelle dans la Paix.

Assumant comme paradigme de rationalité la métaphysique judéo-chrétienne, Augustin cherche l'intelligibilité d'un univers qui dépend, en dernière instance, d'un créateur bienfaisant. Toute forme y est donc entendue à partir de la relation qu'elle établit avec ce principe suprême, cela étant le garant de sa rationalité et de sa bonté, bref, de son ordre. En ce qui concerne la forme humaine en particulier, Augustin affirmera que sa perfection spécifique est la possession du bien suprême. Une telle conquête se réalise, dans le temps, au sein du clair-obscur de la foi, mais elle atteint son achèvement dans la *vision*, celle-ci étant appelée *ineffable*, ce qui permettra de saisir la façon dont Augustin conçoit la relation entre l'être humain et l'être divin. En plus de l'absolue transcendance de Dieu, l'Évêque d'Hippone insiste sur la contingence définitive des formes et leur perpétuelle tension dans la relation avec le bien suprême. En plus de l'ineffabilité de Dieu, qui préside le discours des théolo-

<sup>1</sup> P. OLIVEIRA E SILVA, *Ordo et Esse. Ontologia da relação em Santo Agostinho*, Lisboa 2007.

<sup>2</sup> *De ordine* II, 17, 46 «[...] quomodo Deus et nihil mali faciat et sit omnipotens et tanta mala fiant [...]» (W. M. GREEN, 1970: CCL 29, p.132).

gies négatives, Augustin insiste sur l'ineffabilité de la vision, en discutant sa nature et ses conditions de possibilité.

L'analyse augustinienne de la *uisio dei* lui permet de saisir ce que la connaissance de Dieu n'est pas. Au début du *De trinitate* il identifie trois façons erronées de concevoir la déité. La première réside dans l'attribution, aux réalités immatérielles, de ce que la connaissance des réalités matérielles a obtenu, soit par l'intermédiaire de la sensibilité, soit par celui de la science. La seconde consiste dans la construction de la notion de Dieu d'après les états de l'âme et des affections psychologiques. La dernière, enfin, est véhiculée par ceux qui, voulant s'élever de la mutabilité des créatures à l'immutabilité de Dieu, n'y réussissent pas, par présomption et parce qu'ils préfèrent leurs opinions à la réalité de Dieu.<sup>3</sup> Les premiers se trompent parce qu'ils conçoivent Dieu comme similitude du monde matériel. Les seconds le placent au niveau de l'esprit créé. Les derniers, fondés sur une certaine autonomie de l'esprit humain dans l'acte de connaître, créent un être fantastique qu'ils appellent Dieu.

Augustin essaie une compréhension de l'ineffable qui dépasse ces erreurs. Il admet que Dieu est connaissable et que la raison humaine peut l'atteindre à travers sa manifestation dans le créé y compris les Écritures. Plus encore, Dieu est le plus connaissable en soi-même et toute forme créée le manifeste. Augustin propose donc divers itinéraires d'appréhension de l'existence de Dieu. Ce faisant, il plonge la raison humaine dans le paradoxe. Dieu existe. Il est, simultanément, supérieur à la *mens rationalis* et immanent à elle, sa fin ultime, le bien dont la jouissance et possession réalisent sa béatitude. Comment donc connaître et posséder celui qu'Augustin affirme ne pas être objet de représentation? Si la réalisation de la béatitude humaine réside dans la jouissance de la *uisio dei ineffabilis*, en quoi consiste l'image de Dieu? L'analyse de la notion de *uisio dei* chez Augustin permet de saisir la façon dont il conçoit la relation entre la *mens* et l'Ineffable et la portée de sa réponse à la question sur la possibilité de l'union entre l'être humain et le divin. C'est cette union qui édifie la *ciuitas coelestis* où tous les êtres rejoindront définitivement la *beata uita*, celle-ci correspondant à la paix qui découle de la possession du bien commun, de la paix de tous les choses, de la *tranquillitas ordinis* tant souhaitée.<sup>4</sup>

## 2. Dépendance ontologique et ascèse vers l'Un

L'ensemble des textes où Augustin analyse la structure des formes créées rend compte d'une vision du monde qui chante la louange de la dépendance ontologique et de la contingence des formes, en proclamant que toute forme subsiste grâce à sa relation avec le principe suprême de l'être et du bien. La dépendance ontologique et la multiplicité sont donc des expressions de la bonté et révèlent à la raison humaine l'essence du principe qui, simplement parce qu'il est bon, les configure et les maintient dans l'être. Toute forme, manifestant le principe duquel elle dépend, devient une voie d'accès possible à la connaissance de celui-ci.

Dès ses premiers écrits Augustin présente de nombreux chemins de la *mens* vers Dieu qui, nettement influencés par le néoplatonisme, préservent les caractéristiques érotiques et

<sup>3</sup> *De trinitate* (= DT) I, 1, 1.

<sup>4</sup> *De ciuitate dei* (= CD) XIX, 13.

dialectiques de l'ascèse vers l'Un. L'âme humaine tend vers l'Un, le cherche irrésistiblement et y aboutira soit à travers l'amour de la beauté présente en toute forme soit à travers la présence de la raison en elles. Les chemins énoncés dans les premiers écrits – la notion de *pulchrum*, comme dans *De quantitate animae* ou la raison présente dans les *liberales artes*, comme dans *De ordine* ou la notion de *numerus*, comme dans les cinq premiers livres du *De musica* – se concentrent sur l'analyse de l'âme et ses propriétés et supposent un modèle d'identification de l'âme et de l'Un qui suit le principe de l'harmonie entre le tout et les parties. Plus tard, en approfondissant sa compréhension de la relation entre le principe et les formes, Augustin y ajoutera deux autres caractéristiques: la structure ontologique de la *mens* humaine et l'essence trinitaire du principe. Dans les œuvres citées plus haut il considère les propriétés de l'âme sans offrir une explication claire du modèle de relation qu'elle établit avec le bien suprême, Dieu-Un. Cependant, au fur et à mesure de sa méditation sur le Principe – analysant sa nature relationnelle au sein de l'unité divine et le modèle de relation qu'il établit avec les *res quae facta sunt* – Augustin précise aussi la relation entre Dieu et la forme humaine. En effet, dès la rédaction du *De libero arbitrio* et des *Confessions*, la quête augustinienne de l'âme humaine dépassera progressivement le domaine psychologique pour s'occuper de la relation entre la *mens* et le principe. Augustin a compris que les questions posées sur l'âme – sa nature, son origine et son immortalité, la raison de sa présence dans le corps – sont assez obscures. Les reconnaissant dès lors presque insolubles, il se penchera surtout sur le mode de relation existant entre la forme humaine et le principe, en essayant de saisir comment les deux termes de cette relation interagissent et s'influencent réciproquement.<sup>5</sup> De cette analyse résulte la compréhension de la constitution de la forme humaine comme relation entre la *mens* et le Verbe-Principe, n'existant ni ne subsistant en dehors de cette relation. À son tour, le Verbe est lui-même relation: il procède par génération du Principe sans principe, dans la relation éternelle qui identifie la nature de la déité. Les extrêmes de cette relation sont donc asymptotiques. D'un côté, une réalité éternelle subsistant par elle-même. De l'autre, une forme temporelle créée, dont l'être est dépendance. Augustin affirme aussi que la forme humaine acquiert sa perfection dans la libre conversion et adhésion à la forme divine. Pour arriver à un tel état de perfection, il connaît un chemin qui, dépendant surtout de l'effort humain, monte de la *mens* vers le Principe. Mais il analyse aussi un autre chemin vers l'ineffable qui, résultant d'une initiative du Principe à l'égard la *mens*, lui fait expérimenter l'extase. Dans les deux cas, Augustin présume que l'accès au bien suprême et commun se situe à la fois au-delà de la *mens* et dans sa dimension la plus intime.

### 3. Les montées vers Dieu

Dans le *De libero arbitrio* Augustin discute si Dieu existe et s'il est l'auteur du mal. Pour prouver la première supposition, il part de la conviction selon laquelle Dieu est l'idée

<sup>5</sup> *De genesi ad litteram* XII, I, 5 (= DGL) où Augustin décrit la forme de la créature intellectuelle en tant que relation au Verbe qui se manifeste sous forme d'appel à la conversion.

la plus excellente qui puisse être trouvée par la *mens*.<sup>6</sup> Il cherche donc à découvrir la notion qui satisfait cette condition, en analysant l'expression la plus simple de l'acte de la pensée qui s'exprime dans le jugement de l'existence: *scio me esse*. En se fondant sur cette certitude, il analyse les contenus de la raison humaine en y identifiant les réalités qui, une fois découvertes comme inhérentes à la raison, doivent être préférables - celles qui se vérifient universelles, immuables et éternelles. En analysant l'activité de la raison, il distingue un domaine de réalités qui dépendent de la relation entre le corps et la sensibilité. Au-dessus de celui-ci il y a la raison qui juge l'activité sensible. Dans cette vie intelligente à son tour, il distingue trois autres réalités: la raison, les réalités immuables qui ont encore une relation avec le multiple – la notion de *numerus* et les normes ou *regulae virtutum* – et, en dernière instance, la vérité même. Celle-ci est la norme soit des notions immuables, soit de l'exercice de l'activité raisonnable. Au bout de cette ascension, Augustin confère à la vérité les attributs de la notion excellente: elle est le bien suprême et la suprême unité. La notion de vérité remplit donc les exigences de celle de déité.

Si dans le *De libero arbitrio* l'ascension vers Dieu se batît sur l'analyse de l'activité de la raison, dans les *Confessions* Augustin s'intéresse surtout aux contenus de la mémoire. Dans le Livre X c'est en plongeant au plus profond de soi-même que la *mens* atteint le sommet de la hiérarchie ontologique.<sup>7</sup> Le processus y est défini comme un itinéraire d'apprentissage de Dieu, dont la condition de possibilité demeure dans la mémoire.<sup>8</sup> Augustin affirme qu'il a appris Dieu dans la mémoire, ayant compris que le modèle de relation entre les êtres créés et le Principe se joue dans un mouvement à la fois de différence radicale et de similitude réelle<sup>9</sup>. Considérée de l'Un vers le multiple, la différence est radicale. Les formes créées proclament *ce que Dieu n'est pas*, sa dissimilitude à l'égard des créatures. Analysée du multiple vers l'Un la raison considère de préférence les degrés de similitude entre les formes créées et le principe qui les a produits. Cependant, dans les deux mouvements, la raison acquiert la connaissance des réalités créées plutôt que celle de Dieu. C'est grâce à la présence du principe en chaque forme qu'elles y renvoient, rendant inexcusable sa connaissance. Toute réalité proclame l'existence de Dieu, soit par négation – *non sumus deus* – soit par affirmation: *ipse fecit nos*. Toutefois, cette *uox* des créatures ne se rend intelligible qu'à ceux qui la renvoient à la vérité manifestée au-dedans d'eux-mêmes, confirmant ainsi la vérité des choses inférieures, par la *mens*, intérieure, qui les rapproche de la vérité, supérieure. Voilà pour Augustin la dynamique du jugement humain et de la montée vers Dieu.<sup>10</sup> Le résultat de ce processus est la production de la *uera ratio*, façon de raisonner qui reconnaît Dieu en connaissant à la fois le réel avec rectitude, de manière juste et ordonnée.<sup>11</sup>

Une autre voie d'ascension qui est l'objet des Livres VIII à XIII du *De trinitate* est celle

<sup>6</sup> *De libero arbitrio* (= LA) I, 2, 5.

<sup>7</sup> *Confessionum* (= *Conf*) X, 25, 36. Dieu, qui demeure immuable au-dessus de toute chose, habite dans la mémoire.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 27, 26: «Si praeter memoriam te inuenio, immemor sum tui. Et quomodo inueniam te, si memor non sum tui?» (L. VERHEIJEN, 1981: CCL 27, p. 169).

<sup>9</sup> *Ibid.*, 6, 8-10 (CCL 27, p. 158-160).

<sup>10</sup> *Ibid.*, 6, 10. La vérité ne se manifeste par l'intermédiaire des créatures qu'à ceux qui, recevant sa voix venue du dehors, la confèrent au dedans avec la vérité, ce qui est juger (CCL 27, 160). *Ibid.*, 26, 38: «Vbi ergo te inueni, ut discerem te [...] nisi in te supra me?» (L. VERHEIJEN, 1981: CCL 27, p. 175).

<sup>11</sup> LA III, 5, 13-14.

qui a son point de départ dans la *mens* humaine conçue comme image de Dieu. Mais, encore une fois, à la fin de cette analyse, plutôt qu'une connaissance de Dieu, Augustin acquiert une connaissance de la nature de la *mens* humaine, étant donné l'absence de réciprocité qui se vérifie entre la *mens* et la réalité dont elle est l'image. Afin de ne pas borner la primauté de la notion de Dieu, et en essayant d'éviter les erreurs déjà énoncées sur sa connaissance, Augustin doit souligner que cette notion n'est pas produite ni créée par la *mens*. Une des caractéristiques communes de ces voies de montée vers Dieu est donc l'appel fait par Augustin pour que l'effort d'ascèse surpasse le domaine psychosomatique de la *mens* humaine, car ce n'est pas dans ce domaine qu'elle peut envisager Dieu. En effet, les itinéraires augustiniens de montée vers Dieu sont établis d'après les facultés de la *mens* – la mémoire, la raison ou le dynamisme des facultés y compris la volonté. Cependant, Augustin insiste sur le fait que pour atteindre Dieu il faut dépasser le niveau psychosomatique de l'expérience cognitive humaine, ce qui découle de la nature de la déité, à la fois purement spirituelle et suprême à l'égard de toutes les réalités créées. Dès lors, toute compréhension de Dieu qui se présente comme similitude corporelle ou comme représentation mentale produit une connaissance équivoque et base la relation avec lui sur l'idolâtrie. Or, l'immense paradoxe de la métaphysique augustiniennne réside dans ce fait: bien qu'il place Dieu et sa connaissance au-delà des catégories de l'espace et du temps, qui correspondent à l'expérience de la condition humaine, Augustin affirme que la fin ultime de la forme humaine est la connaissance et la possession de Dieu et qu'une telle cognition aura lieu en dehors de toute représentation, de toute énigme et de tout mystère, se réalisant sous forme de *vision*. Certes, cette *plenitudo* ne sera atteinte que dans l'état de séparation du corps ou, du moins, en dehors de l'expérience que l'être humain dans sa condition historique actuelle fait de la corporéité. En effet, Augustin place la conquête de la *beata uita* non seulement à la fin de la vie humaine temporelle mais aussi dans une dimension eschatologique du temps, à la fin des temps, en réservant pour ce moment-là l'expérience de Dieu sous forme de *vision*. Ce faisant, il oblige la raison à s'interroger sur les conditions d'une telle visibilité.

#### 4. Visio dei et excessus mentis

Au-delà des chemins de la *mens* vers l'ineffable dont la poursuite dépend de l'initiative de l'être humain, Augustin admet que parfois c'est Dieu lui-même qui prend la décision de se manifester. Dans ce cas, il ne faut pas parler de chemin car il n'y a ni progrès, ni gradation. Une telle expérience ne se soumet pas aux coordonnées de l'espace et du temps. Elle n'est pas non plus mesurable par la *mens* humaine, car elle surpasse les limites de ses facultés. Il s'agit d'une expérience de dépassement – *excessus* –, qui excède aussi les conditions corporelles et psychologiques de l'être humain. En dernière instance, étant donné que c'est le terme absolu de la relation *mens-Veritas* qui prend l'initiative, cette expérience devient unique, irréductible et ineffable. Augustin la désigne par le mot *ecstasis-excessus mentis*.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> La brièveté de cet article ne permet pas de reproduire et de commenter les textes d'Augustin sur la vision de Dieu, dont ceux que nous avons pris comme référence principale sont le Livre XII de *De genesi ad litteram duodecim libri*, le *Sermo* LII et le *Traité De videndo deo* (=Épître 147).

L'analyse augustinienne de l'*excessus mentis* se trouve associée à son exégèse des textes bibliques qui décrivent l'expérience que Paul et Moïse ont faite de la vision de Dieu. Dans le Livre XII de *De genesi ad litteram*, analysant le rapt de saint Paul au troisième ciel, Augustin distingue les niveaux psychologique et ontologique de l'expérience de Dieu, c'est-à-dire, le phénomène de l'extase et la vision de l'ineffable. Si les états d'âme y sont présents, l'expérience de Dieu se réalise au niveau psychologique et les phénomènes psychosomatiques peuvent y être associés. Néanmoins, ce n'est absolument pas à ce niveau épistémologique que s'opère la *uisio dei ineffabilis*, car elle n'est jamais un phénomène d'ordre psychologique mais une expérience unitive entre la *mens* et Dieu.

Augustin distingue à ce propos trois genres de visions: corporelle, spirituelle et intellectuelle/mentale. Les deux premières se réfèrent aux réalités corporelles qui, ne pouvant ne pas se mélanger à ces deux formes de vision, ne les laissent pas obvier à la vision de Dieu. Seule dans la *uisio intellectualis*, moyennant laquelle la *mens* comprend les réalités purement spirituelles, aucune relation avec les corps ne se vérifie. L'objet de cette forme de vision sont les réalités intelligibles, parmi lesquelles se trouvent la *caritas* et la déité même.<sup>13</sup> Les deux premiers genres de vision, dans la mesure où ils dépendent des domaines somatique et psychologique de la connaissance humaine, s'écartent de la *uera ratio*. Celle-ci est toujours vraie parce qu'elle correspond à une forme de relation entre la *mens* et la *Veritas nulla interposita creatura*, c'est-à-dire, sans la médiation d'aucune forme créée. C'est dans ce domaine de connaissance que les autres formes acquièrent leur signification, la *uisio mentis* étant le cadre herméneutique des autres niveaux de vision. Inversement, se plaçant hors de ce domaine, la *uisio corporalis* et la *uisio spiritalis* sont passibles d'erreur. Même si, à travers ces formes de vision, une connaissance vraie peut occasionnellement se produire, elle n'a pas nécessairement son origine dans la Vérité qui est Dieu, étant donné que des créatures et des représentations des créatures s'y interposent. C'est ainsi que des images des réalités spirituelles – qui contiennent, parfois, des révélations prophétiques, et des visions des réalités divines ou du moins des réalités supérieures à la *mens* – peuvent se trouver dans le domaine psychologique de la *mens*. L'être humain qui les reçoit peut aussi expérimenter des états d'extase, associés à la perception de ces images et de ces visions reçues sans l'intervention du corps et de ses affections. Cependant, le domaine de la *mens* dans lequel elle entre en connexion avec le Dieu-Vérité surpasse cette expérience et en diverge absolument. Pour Augustin, les aspects de l'expérience extatique tels que les visions spirituelles et la séparation de l'âme et du corps, les révélations à travers des voix ou des images, restent donc confinés au domaine psychosomatique. Au surplus, Augustin affirme que les états d'âme qui y sont associés révèlent, en effet, l'intervention, dans l'esprit humain, d'un esprit supérieur, mais celui-ci n'est pas nécessairement Dieu. L'origine de ces expériences peut être l'action des esprits angéliques, ceux-ci pouvant être même de nature maligne, comme dans les cas de possession.<sup>14</sup>

L'analyse augustinienne de la *mens* arrive à distinguer la vision ineffable de Dieu de

<sup>13</sup> DGL XII, 6-11;12-14. Augustin y distingue la vision corporelle, spirituelle et intellectuelle. Les deux premières étant passibles d'erreur, la spirituelle pouvant être siège de l'intervention des démons, elles sont subordonnées à la vision intellectuelle, la seule qui, ayant son origine en Dieu sans médiation de créatures, ne se trompe jamais.

<sup>14</sup> DGL 12, 12-13.



l'expérience extatique et des phénomènes psychosomatiques qui peuvent y être associés. Soulignant la différence entre ces deux expériences, il insiste sur le fait que la *visio dei* s'opère dans le domaine excellent de la *mens rationalis* par lequel elle est désignée *imago dei*. Or, Dieu est une réalité absolument incorporelle, sa forme étant au-delà de toute représentation, l'*imago dei* imprimée dans la *mens* doit donc se trouver aussi dans un domaine qui échappe à toute représentation. Une question émerge donc de façon apodictique: s'il n'y a pas une expérience de Dieu à travers les représentations, pas même de celles dites spirituelles, comment peut-il être vu?

## 5. Visio dei ineffabilis et caritas

Dans l'*Epître* 147 Augustin énonce explicitement la question de la visibilité de Dieu. Si la vision est l'organe d'un corps pour voir des corps, et si Dieu n'est pas corps, comment peut-il être vu? Pour répondre, il élargit le domaine de la vision, affirmant qu'il y a une *uisio mentis* supérieure à celle du corps, causée par l'existence d'une lumière incorporelle, supérieur à la lumière corporelle.<sup>15</sup> Ensuite, il affirme que seuls ceux qui ont le cœur pur verront Dieu, déplaçant aux conditions de la *mens* la possibilité de cette vision.<sup>16</sup> La *uisio cordis* n'étant pas circonscrite au domaine cognitif de la *mens*, elle en articule les dimensions affectives et volitives. Convergeant dans la pratique de l'amour, une telle vision s'exerce dans la *caritas*, laquelle échappe à toute représentation.<sup>17</sup> En quoi consiste donc l'amour comme qualité de la *mens*? Pourquoi est-il la pierre de voûte de l'authenticité de la vision?

L'analyse augustinienne de l'*imago dei* et de la *uisio mentis* conclut qu'aucune de ces deux notions ne se situe dans le domaine psychosomatique de la connaissance humaine, pas même au niveau purement noétique. Il est vrai que la *uisio dei* suppose une intervention de l'intelligence et, dans celle-ci, la présence d'un *lumen* particulier. Cependant, la nature de Dieu n'est pas purement noétique. Par conséquent, elle ne peut être saisie exclusivement dans une intuition intellectuelle, ce qui fait qu'Augustin proclame que la *uisio dei* comprend toutes les facultés de l'âme et intègre toutes les vertus.

En quoi consiste donc cette *uisio mentis* à travers laquelle l'être humain atteint sa propre perfection et la compréhension possible de la déité, adaptée à sa contingence? Quelle est l'image à travers laquelle la *mens* connaît Dieu? La *uisio mentis* reproduit-elle une conception particulière de Dieu obtenue *post mortem* et capturée dans la contemplation face à l'Ineffable? Augustin nie que l'essence de Dieu puisse être atteinte par des représentations ou des images purement spirituelles. Une telle vision est possible, mais elle reste encore extérieure à la *mens* et se soumet aux conditionnements d'espace et de temps. En effet, une telle vision, comme celles qui apparaissent dans les songes ou dans l'extase, se présente même aux *mens* déformées, au diable lui-même.<sup>18</sup> Il ne s'agit certainement pas là de la *ui-*

<sup>15</sup> *Epistola* (= Ep.) 147, 3, 8.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 5, 12.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 17, 44: «Ecce etiam caritas [...] nec in loco uidetur nec corporalibus oculis quaeritur nec circumscribitur visu nec tactu tenetur nec auditur affatu nec sentitu incessu. Quanto magis deus ipse, cuius hoc pignus in nobis est!» (A. GOLDBACHER: CSEL 44, p. 318).

<sup>18</sup> *Ibid.*, 15, 37 (CSEL 44, 310). Cain et le diable lui-même ont vu Dieu sous une forme qu'il a lui-même

*sio cordis* qui sera donnée aux cœurs purs, mais d'un regard produit par l'âme à l'aide des réalités corporelles.

Inversément, la *uisio ineffabilis dei* correspond à l'expérience, faite par la *mens*, de l'essence d'un Dieu qui ne s'identifie pas à des figures déterminées – ce qui est spécifique de toutes les théophanies, car elles sont aperçues sous forme de représentation – mais qui se manifeste telle qu'elle est: *sicuti est*. Or, Dieu est *communio aeterna consubstantialis: caritas*. La *uisio ineffabilis dei* sera donc une expérience de la *caritas* qu'est Dieu lui-même. Une telle vision ne pouvant s'épuiser dans une expérience cognitive, elle se constitue par la communion de la *mens* avec Dieu et, en Dieu, avec toutes les formes créées. Augustin affirme aussi qu'une telle vision ne sera atteinte qu'à la fin des temps. Quoique sa conquête commence dans le temps, elle tend vers l'éternité, puisqu'il s'agit d'une vision de totalité. Augustin analyse l'expérience paulinienne de la compréhension de Dieu. En l'examinant, il emploie, comme l'Apôtre, les adverbes de temps – *nunc, tunc* – pour exprimer la tension inhérente à la condition historique de l'être humain dans l'acheminement du bien suprême. Actuellement – *nunc, in statu via* – on accède à Dieu sous forme d'énigme et comme par miroir, condition qui correspond à l'approche faite dans la foi. *Tunc*, à la fin des temps, ceux qui ont bâti leur relation avec Dieu *nulla interposita creatura* le verront tel qu'il est.<sup>19</sup> Or, Augustin proclame par tous les moyens que l'essence de ce Dieu est *caritas*, identifiant cette notion avec la communion des différences dans l'unité du Bien Commun. La *uisio dei ineffabilis* est donc l'expérience de l'exercice de la *caritas*, c'est-à-dire, de la communion que toutes les formes créées établissent entre elles et avec leur Principe. Pour Augustin, la *uisio ineffabilis dei* n'est pas la pure considération intellectuelle de la substance de Dieu. Elle ne correspond pas non plus à la fusion de toutes les formes dans une forme unique, l'Un indifférencié. Il s'agit de l'exercice perpétuel de communion de la béatitude des bienheureux, dont la source est Dieu lui-même. La connaissance de l'Ineffable véhiculée par la *uisio dei* s'achève par la mise en scène des trois facultés de la *mens* – mémoire, intelligence et volonté – et de la totalité de la forme humaine: corps, âme et esprit. En se réalisant dans un mouvement qui centre le bien individuel dans le bien commun, elle suppose une expérience de conversion. Ce mouvement, dont la source est Dieu, devient une expérience d'effusion viabilisée par la donation du don qu'est le propre Dieu. Augustin parle donc d'une *uisio dei* car elle a son origine et sa fin dans la déité même. Cette effusion réalise, dans la forme humaine, l'essence même de Dieu, définie comme communion substantielle, ouverture à l'altérité, réalisation pleine du bien commun. Or, si l'effet de cette communion est l'expansion de l'être, l'ouverture du bien individuel au bien commun, la *uisio dei* devient une expérience communautaire et ne peut être vécue en dehors de la communauté.

L'union entre la *mens* et Dieu, à travers laquelle l'être humain atteint son *finis optimus*, ne focalise jamais la *mens* sur elle-même. Augustin comprit dès ses premiers pas dans le christianisme ce que les propositions gnostiques d'auto perfection avaient de fallacieux, et

créée. Ils l'ont donc vue par l'intermédiaire des créatures, vision qui ne correspond pas à celle des bienheureux qui le verront avec le cœur pur.

<sup>19</sup> Augustin discute le fait que la *uisio mentis* intègre la vision par l'intermédiaire des yeux du corps, même dans le cas où le corps deviendrait spirituel, et il en rejette la possibilité. En effet, le corps n'aperçoit que des corps, même si leur condition est spiritualisée. Cependant, Dieu n'est pas corps. La *uisio dei ineffabilis*, par l'intermédiaire de laquelle la *mens* expérimente l'essence de Dieu, est donc une qualité exclusive de la *mens*.

termina sa vie en combattant les pélagiens qui proposaient un idéal de perfection centrée sur l'effort humain pour atteindre l'excellence du bien. Pour Augustin, tout idéal de perfection qui réduit le bien commun au bien propre, et qui se ferme à la communauté, ne peut ni venir de Dieu ni conduire à lui et ne réalise donc pas la fin ultime de la forme humaine. Par contre, la vision augustinienne du monde place la conquête de la *beata uita* dans la pleine réalisation de la forme humaine, en l'ouvrant à la relation avec le Bien Commun et, en lui, avec toutes les formes d'être. Dans le *De ciuitate dei* il résume ce projet et décrit ce qui sera une telle participation au Bien sous forme de vision:

[...] deus nobis erit notus atque conspicuus, ut uideatur spiritu a singulis nobis in singulis nobis, uideatur ab altero in altero, uideatur in se ipso, uideatur in caelo nouo et terra noua atque in omni, quae tunc fuerit, creatura, uideatur et per corpora in omni corpore, quocumque fuerint spiritalis corporis oculi acie perueniente directi.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> CD XXII, 29 (B. Dombart / A. Kalb, 1955: CCL 48, p. 862).