

*VERBA MEDICI, VERBA THEOLOGI.*  
PER UN LINGUAGGIO DELLO SPIRITO  
IN ARNAU DE VILANOVA, LAICO

PIETRO FILIPPINI\*

Questo contributo ha per oggetto una prima indagine sul concetto, le forme e i mezzi linguistici della spiritualità medievale, per come la si può indagare a partire dalla produzione scritta di carattere teologico e medico di Arnau de Vilanova, medico laico valenciano (1240ca.-1311). Dopo alcune osservazioni preliminari sul metodo seguito, che privilegia una costruzione induttiva del concetto di spiritualità a partire dai testi, si passano in rassegna alcune dichiarazioni ricavate dalle opere teologiche, che vengono poi messe in relazione con alcune proposizioni contenute nel prologo di un'opera medica, il *De intentione medicorum*. Si privilegerà un approccio linguistico e lessicale alle problematiche analizzate, sottolineando come la semantica delle parole e della dottrina religiosa crea una rete a maglie larghe che collega spiritualità e laicità pur in un contesto che vede al proprio centro la figura divina. Si tenta poi di dare una definizione di spiritualità, da intendersi come un insieme di dinamiche legate, in base alle parole di Arnau, alla realtà dello *spiritus* e autonome rispetto alla sola problematica religiosa, sebbene da questa siano fortemente influenzate.

*This paper aims to investigate the idea, the shape and the linguistic means of medieval spirituality. In order to do so, the theological and medical written production of Arnau de Vilanova, Valencian physician (1240ca.-1311), will be taken into consideration. As explained in the first paragraphs, the sources will be scanned through an inductive approach, starting from some of the theological works by the author. The attention will be then drawn to one of his medical treatises, «De intentione medicorum». Linguistics and lexicon will be the main focus of this study, in order to underline how semantics and religion create a wide-meshed net which metaphorically conjugates spirituality and laity, even though they always remained inside a God-centered world. The last attempt will be to define spirituality, which is to be considered as the union of multi-faceted dynamics related to the inner reality of the «spiritus» and autonomous from the sole religion, even while being heavily influenced by it.*

---

\* Università degli Studi della Campania 'Luigi Vanvitelli' - DiLBeC (pietro.filippini1@unicampania.it)  
Questo contributo nasce nell'ambito del progetto PRIN 2020 "Il Medioevo latino: repertorio bibliografico degli autori, dei testi e dei manoscritti" presso il Dipartimento di Lettere e Beni Culturali dell'Università degli Studi della Campania "Luigi Vanvitelli", coordinato dal prof. Daniele Solvi, a cui va un primo ringraziamento. I risultati delle analisi qui esposte sono stati enucleati nel corso della giornata di studi "Ma che cos'era questa spiritualità medievale?" organizzata il 29 maggio 2023 presso l'Officina Francescana di Bologna gestita da padre Maurizio Bazzoni OFM in collaborazione con il prof. Francesco Santi e con Alma Mater Studiorum - Università di Bologna; ai due organizzatori e ai rispettivi enti va un secondo sentito ringraziamento per la possibilità di partecipare al ricco seminario.

*Und was, was ist es über den Wolken?*<sup>1</sup>  
E che mai, che mai c'è sopra le nuvole?

F. Hölderlin

L'epigrafe che apre il nostro discorso, apparentemente molto distante dall'argomento che ci siamo proposti di affrontare, dà la misura di un'immagine preliminare, una bella figura di quello che può essere l'oggetto, apparentemente sempre astratto, della spiritualità. Infatti, sulla spiritualità medievale si tenterà qui di proporre un discorso che vede i propri estremi nelle opere e nella vita di Arnau de Vilanova, un medico e teologo autodidatta, laico<sup>2</sup>, vissuto tra il Duecento e il primo Trecento. Nel valutare il lavoro del medico, concepito dallo stesso Arnau, a differenza delle teorie dei *philosophi naturales*, come un agire tutto volto e direzionato alla *operatio*, ovvero all'insieme di pratiche che interagiscono con i tre stati possibili della salute umana, sorge quindi una domanda: come può lo spirito, rigorosamente con la minuscola, interagire con qualcosa che, da statuto, è concepito come puramente materiale quale il corpo? E, dato che la lingua è il mezzo che ci permette di vedere queste trasparenze di spiritualità, come questa interazione si riflette nella lingua del medico ora sotto osservazione<sup>3</sup>?

Non ci stiamo inoltrando in terreni inesplorati, la questione della spiritualità medievale è stata largamente discussa da studiosi di vaglia e da ormai lungo tempo, tanto da essere entrata a pieno titolo nei grandi problemi della storia e della letteratura latina del Medioevo: basti pensare agli interventi di Claudio Leonardi, di Gustavo Vinay e ai lavori sviluppati a Todi e presso il Centro di studi sulla spiritualità medievale dell'Università di Perugia. Non si cerca qui di innovare, ma di approfondire con le armi della lingua questa tematica, circoscrivendola a testi o porzioni di testi ben precisi, collocabili all'interno di una visione olistica di un autore e della sua duplice produzione, evidenziandone le ricorrenze e le potenziali rivelazioni riguardanti il tema. Accogliamo del resto qui lo stimolo lanciato da Claudio Leonardi nel 1986 proprio a Todi:

Ci interessano quelle fonti in cui si narra non tanto un fatto, o si ragiona mediante concetti, ma quelle fonti dove, anche attraverso fatti e ragionamenti, compaia un'esperienza, un'esperienza di Dio o del demonio, di vita o di morte, del tutto o del nulla. Una storia della spiritualità che sia cosciente deve compiere questa prima operazione: scegliere le sue fonti<sup>4</sup>.

1. Cfr. HÖLDERLIN, *Poesie*, p. 88.

2. La parola «laico» individua qui e nel resto di questo contributo una persona non ordinata sacerdote o diacono, pertanto non addetta all'esercizio diretto del ministero religioso e non legata a un'idea di spiritualità direttamente riconducibile al paradigma della religione-istituzione. Non in contrasto con quanto detto, si segnala che Arnau era definito come *clericus* dalla documentazione coeva, titolo che comportava generalmente l'accettazione degli ordini minori, ma che non impediva alla persona di sposarsi o avere figli, non essendo vincolata da voti sacerdotali, monastici o di altri ordini religiosi (Arnau aveva una figlia).

3. Cfr. ZIEGLER 1995, pp. 255-256 per alcune considerazioni su come il linguaggio medico e teologico possono intersecarsi attraverso la continua reinvenzione linguistica.

4. LEONARDI 1987, p. 36, in generale utile anche per un inquadramento storico della questione, sottolineandone le radici nel desiderio di novità nella storiografia. Nel volume in cui è incluso il contributo di Leonardi, si vedano poi gli interventi di F. Cardini, G. Cremascoli, G.G. Merlo, M. Oldoni, A. Peroni, C. Vasoli, P. Chiesa. Per ulteriori spunti si vedano anche, VINAY 1961 e SMALLEY 1983.

## BREVI COORDINATE STORICHE SU ARNAU DE VILANOVA<sup>5</sup>

Per iniziare, vale la pena di provare almeno a introdurre la sfaccettata figura di Arnau de Vilanova, medico di probabile origine valenciana nato attorno al 1240 e morto nel 1311, figura che vide e toccò la gloria tra i propri contemporanei, salvo poi cadere in disgrazia *post mortem*, a causa di una condanna comminata da un tribunale inquisitoriale, forse costituito in modo non del tutto ordinato, a Tarragona. Per uno sguardo contemporaneo, come ha già fatto notare Ziegler, Arnau sembra costituito da due anime, riflesse negli stessi studi che lo riguardano<sup>6</sup>, tese in una apparente discrasia: vediamo infatti in azione un Arnau medico, studente e poi illustre professore a Montpellier, uno dei pionieri e traduttori delle teorie galeniche nell'ateneo francese, secondo modalità e linee di studio ben individuate da Sergi Grau nella propria tesi di dottorato, recentemente pubblicata<sup>7</sup>; vediamo però poi un Arnau aspirante teologo, volenteroso riformatore della *ecclesia* cristiana, che fu in grado di scrivere di teologia, farsi incarcerare per la teologia e sentirsi dire da Bonifacio VIII «Intromitte te de medicina et non de theologia<sup>8</sup>», sottolineando quindi il fervore pubblico del suo proselitismo. Lo stesso Bonifacio VIII però lo assunse come archiatra pontificio, mentre le prospettive del medico valenciano migliorarono sensibilmente e definitivamente con Clemente V, che lo proteggerà fino alla sua morte, anche davanti a vistose cadute di stile del *mestre* Arnau, come quando nel 1309 gli scappò detto che ai re di Catalogna-Aragona e di Trinacria, di cui fu medico e vicinissimo consigliere politico e spirituale, erano una volta venuti dubbi di fede: tutto per riuscire a far bandire una crociata che vedeva necessaria per evangelizzare gli infedeli. Da ultimo, possiamo ritrovare questa volontà riformatrice, così pericolosa in teologia, solo apparentemente innocua e dilettantesca, anche in medicina, quando collaborò, potremmo dire, con Clemente V alla stesura di numerosi provvedimenti e bolle per la riforma dello *studium* di Montpellier, ora raccolti nel recentissimo *diplomatarium* curato da Josep Alanyà per la collezione che accoglie le edizioni delle sue opere teologiche *Arnaldi de Villanova Opera Theologica Omnia* (AVOThO) II<sup>9</sup>.

Questa breve carrellata di fatti, quasi impressioni, non rende giustizia di una vita spesa per un ideale di riforma che coinvolgeva corpo e spirito, terra e cielo. Questi stessi fatti però collocano forse Arnau, da medico laico<sup>10</sup>, in un orizzonte di spiritualità eminentemente cristiano, che potrebbe essere proprio quello dell'ideale riformistico, di un uomo cioè che sempre si spese per mantenere lo stato dei corpi e delle anime in un sano equilibrio nell'attesa della venuta dell'Anticristo e dell'Apocalisse, e poi di una nuova terra che avrebbe conosciuto la rinascita dei corpi. Proprio la prospettiva escatologica è forse il primo ordine di significato da tenere in considerazione: costante nel pensiero teologico arnaldiano, ma potremmo dire cristiano-medievale in generale, rappresenta una prima pietra miliare su cui misurare la tensione laica all'oltremondano.

5. Per un primo inquadramento più preciso si vedano BATLLORI - CARRERAS 1947; HAURÉAU 1881; PERARNAU - SANTI 1980; POU I MARTÍ 1930.

6. ZIEGLER 1995, p. 251: «When historians were confronted with the apparent contradiction between this image [quella del medico] and Arnau the radical prophetic visionary and eschatological reformist, an impermeable barrier between the two sides of his intellectual life was erected as a preferable explanation».

7. Cfr. GRAU 2020, oltreché l'utilissima introduzione in McVAUGH 2020.

8. MENSA 2019, p. 111 ll. 650-651.

9. Cfr. ALANYÀ 2022.

10. Il vocabolo «laico», come già detto, è da intendersi come «non religioso», estraneo dunque alle dinamiche claustrali o conventuali, ai vezzi di una classe sacerdotale che egli stesso non esita a riprendere e contestare, ad esempio facendovi riferimento come a un *exercitus bicolor* nel *Gladius iugulans thomatistas*, ancora inedito ma di futura pubblicazione nella collana AVOThO.

## ALCUNE OSSERVAZIONI METODOLOGICHE PRELIMINARI

Ovviamente sarà qui impossibile concludere la panoramica sulle opere arnaldiane e si preferisce pertanto fornire alcuni spunti tratti dalle opere religiose, primo e preminente appiglio per una ricerca di questo tipo, per poi passare invece all'osservazione delle espressioni che si trovano nell'incipit di un'opera medica di notevole importanza, il *De intentione medicorum*. Come si può notare, non si dà ancora qui una definizione di spiritualità, per una chiara difficoltà nel dipanare il concetto e allo stesso tempo per una conscia scelta strutturale. L'imposizione di una definizione *a priori* di spiritualità corre infatti molteplici rischi: può essere troppo generale, come potrebbe essere una definizione scientifica di tipo antropologico, che tende ad accomunare le variabili forme del fenomeno e può quindi sommergere le specificità del caso medievale; rischia di essere troppo limitante, come nel caso di una definizione del fenomeno in termini unicamente ed esclusivamente medievali (di quale Medioevo?), lasciando fuori dalle potenziali ricerche riferimenti più generali o interdisciplinari con la modernità, che pure è necessaria per permetterci di interpretare il sentire medievale; rischia altresì di confondersi con altre espressioni intellettuali, come la teologia o la religione *tout court*.

La risposta che qui si introduce e propone è di tipo induttivo: nell'impossibilità di produrre *a priori* una definizione acclarante, si procederà a partire dalle singole citazioni dei testi, ricostruendo in base a tali testimonianze la possibilità di una categoria esegetica quale quella di "spiritualità": si parla, quindi, di un ipotetico oggetto spiritualità dal punto di vista letterario, cioè linguistico, essendo questa forse l'unica prospettiva che può essere giustificata scientificamente, rimanendo però legata al mondo interiore dell'uomo, medievale e di qualsiasi epoca.

Come dunque si può inferire, è questo l'unico postulato insindacabile che si risconterà in questo contributo: la spiritualità medievale, se esiste e a prescindere da cosa sia, è un fenomeno che rimane legato all'interiorità dell'uomo, capace di volgere questo ultimo verso orizzonti che l'uomo stesso percepisce altri da sé, sebbene irrefrenabilmente magnetici. L'orizzonte arnaldiano, per non dire medievale, è certamente Dio e il programma che Dio ha in serbo per il mondo, che va continuamente interpretato e corretto nella sua traiettoria. L'uomo-Arnau ce ne lascia forse una testimonianza in quello che pensa e scrive, e quindi nelle scelte linguistiche che compie; scelte che si rendono indagabili e allo stesso tempo fraintendibili, nel tentativo di dire quello di cui forse si dovrebbe tacere, parafrasando Wittgenstein. Solo alla fine si tenterà di trarre alcune conclusioni più generali su cosa possa essere lo spirito per Arnau de Vilanova in quanto uomo medievale, se sarà possibile farlo.

In conclusione, e come ultima giustificazione, sembra che l'applicazione di un principio induttivo sia la strada più sicura e stabile nel tentativo di delineare una potenziale categoria interpretativa, la cui stessa esistenza è fragile e trasparente: come tutte le categorie dell'interiorità, sembra autoevidente la sua esistenza, ma inafferrabile la sua sostanza.

## LO SPIRITO NELLE OPERE TEOLOGICHE

Che all'interno di scritti religiosi e teologici vi debba essere la spiritualità, sembra una verità degna del dogma. Per le premesse che ci siamo dati, però, bisogna escludere i ragionamenti logici che traggono conclusioni di fede, in quanto appartenenti alla religione, e osservazioni legate alla natura e all'operato dell'entità Dio, in quanto più propriamente legati al terreno teologico. Se la spiritualità, infatti, coincidesse con queste forme del pensiero medievale (e umano

in generale), non potremmo procedere oltre nella nostra analisi: semplicemente si vedrebbe annullata come categoria esegetica nell'identità con altre, precedentemente delimitate e definite. Dobbiamo piuttosto partire dai testi e dal loro linguaggio. A tal proposito, consideriamo un primo scritto<sup>11</sup>, ovvero il *Tractatus de tempore aduentus Antichristi*<sup>12</sup>: questa fu l'opera che tra la fine del XIII secolo e l'inizio del XIV secolo mise Arnau contro la scuola teologica di Parigi per l'estremismo delle sue tesi e dei suoi calcoli sulla venuta dell'Anticristo. Da questa opera traiamo una prima osservazione:

*Ordinata uero karitas<sup>13</sup> magis obligat semper ad refectionem spiritualem quam corporalem, quanto spiritus est potior et dignior corpore<sup>14</sup>.*

Questa frase ci pone una serie di interrogativi, ma ci fornisce alcuni strumenti operativi: Arnau poteva utilizzare la parola spirito in relazione all'umano<sup>15</sup>, tanto più che viene identificata chiaramente come una parte costitutiva dell'idea antropologica arnaldiana in contrapposizione al corpo<sup>16</sup>. Lo spirito quindi ci autorizza a parlare di spiritualità, da intendere forse come una meccanica dello spirito stesso.

Ovviamente tali osservazioni vanno precisate e si rivela utile un brano tratto dall'*Alphabetum catholicorum*, opuscolo interessato all'educazione dei figli del re d'Aragona:

*Quot sunt mala, quorum remotionem docet ibi Dominus petere?*

*Duo in genere.*

*Que sunt?*

*Primum est malum spirituale tantum. Secundum est malum comune tam corpori quam anime uel spiritui.*

[...]

*Quot sunt mala spiritualia, quorum remotionem docet ibi Dominus petere?*

*Duo.*

*Que sunt?*

*Primum est malum culpe iam commisse. Secundum est malum impellens ad committendum eam<sup>17</sup>.*

Si possono trarre da qui molteplici considerazioni: una volta di più, lo spirito si conferma preminente rispetto al corpo, tanto più che rimane la fonte maggiore di mali per l'uomo, essendo

---

11. Ci concentreremo in questa parte sui prodotti del primo periodo della produzione teologica di Arnau, circoscritti agli anni Novanta del Duecento, in contemporanea al suo periodo di insegnamento a Montpellier: principalmente *Allocutio super significatione nominis tetragrammaton* (ca. 1292), *Alphabetum catholicorum* e *Tractatus de prudentia catholicorum scholarium* (ca. 1295-1297), *Tractatus de tempore aduentus Antichristi* (1299-1300). Solo quest'ultimo si interessa delle tematiche escatologiche che divennero l'interesse principale di Arnau nel decennio successivo, mentre i precedenti ragionano su argomenti differenti, che ci permettono di allargare il bacino di temi a cui attingere.

12. Cfr. PERARNAU 2014.

13. Per una definizione di *karitas*, facciamo appello a un passo dell'*Alphabetum catholicorum* (PERARNAU 2007a, p. 112 ll. 335-336), scritto che verrà considerato più estesamente tra poco, in cui Arnau scrive «*Karitas est uirtus, per quam Deum diligimus propter se, et proximum propter Deum*».

14. PERARNAU 2014, p. 176 ll. 112-114.

15. Altre tre sono, nella medesima opera, le volte in cui la parola *spiritus* viene utilizzata non in relazione a entità sovranaturali (a fronte di altre ventiquattro).

16. Si cita FORTUNY 1989, p. 22: «Arnau afronta la seva activitat de reformador religios molt en continuïtat amb la seva funció mèdica; de restaurador de l'obra creacional de Deu en els cossos, passa insensiblement a cuidar-la en els esperits: sols quand ha adquirit una sòlida fama en la medicina corporal l'utilitza per a portar la seva atenció fins a la cura dels esperits i contribuir a la bona salut del "cristianisme"».

17. PERARNAU 2007a, pp. 117-118, ll. 408-420.



la parte che necessita maggiormente della *refectio spiritualis*; abbiamo un sinonimo, almeno parziale<sup>18</sup>, ma certificato, della parola *spiritus*, ovvero la parola *anima*, poste una in alternativa all'altra, significando chiaramente il legame indissolubile tra le meccaniche dello spirito in quanto tali e la concezione cristiana dello spirito in quanto anima soggetta a peccato e redenzione (*remotio malorum*), che Dio stesso applica, insegnando (*docet*<sup>19</sup>) all'uomo come chiederla. Da ultimo, nella spiritualità-dinamica spirituale abbiamo un primo esempio della consapevolezza che Arnau dimostra nel parlare dello spirito, che infatti al di là della problematica teologica e della dogmatica religiosa può essere afflitto da diversi mali. Tali mali possono essere oggetto sia della riflessione teologica sia della normativa religiosa, ma in quanto fenomeni reali si esplicano all'interno dello spirito, che quindi sperimenta un proprio insieme di fenomeni isolabili. Se in generale queste sono riflessioni basilari, Arnau si fa però portavoce di tale consapevolezza in maniera per noi essenziale, dimostrandoci che considerazioni di "spiritualità" potevano essere formulate anche in termini non strettamente teologici; in un certo senso non è poi strano che Arnau esprima in questi termini il concetto di male spirituale, che del resto rimane parallelo al male fisico (*tam corpori*) nel brano appena citato, ma che, da medico medievale, doveva avere ben presente assieme alle dottrine della medicina deputata alle cure del corpo<sup>20</sup>.

A tal proposito, si rivela indicativo un altro testo di Arnau, la *Informació espiritual*, ovvero uno scritto di tipo normativo inviato al re Frederic di Sicilia nel 1310, contenente misure da seguire privatamente e pubblicamente da parte del sovrano e di tutta la corte per abbracciare pienamente le dottrine cristiane. Un'indicazione in particolare colpisce l'attenzione:

La terça cosa que devets fer en vós mateyx, és que, pus que serets cert que la regina serà prenys, vos luynets d'ella, e no.us y acostets entró que age enfantat e sie complidament porgada; quar en aytal cas l'acostament no és a servii de Déu, anç és al contrari en dues maneres: la una, quar és a pol.lució dels acostants; l'altra, quar la criatura [...] ne pren qualche corrompiment [...] qui en quell cas discipline son cors per ésser continent a reverència de Déu e conservament de les sues obres, puge a grau de mèrit inestimàbil<sup>21</sup>.

Arnau consiglia quindi al re di astenersi da rapporti con la moglie quando questa fosse gravida, per evitare il peccato morale e conseguenze sfavorevoli per il nascituro: questo è uno dei casi in cui Arnau stesso congiunge le misure di protezione dai mali fisici alle conseguenze spirituali delle stesse. Il *corrompiment* è infatti sia fisico sia morale, tanto che proprio il corpo causerebbe un riflesso sull'anima, che si troverebbe in stato di peccato. Proprio quell'anima che, come si è già visto, dovrebbe chiedere la *remotio malorum*, guadagnerebbe ora un merito inestimabile nel rinunciare al rapporto, coniugando la motivazione medica e la motivazione spirituale. Non stupisce quindi che in un opuscolo di indicazioni spirituali si riscontrino anche note di teorie mediche, poiché in tal modo le due realtà risultano collegate, coerentemente con

18. Si apre una questione problematica, se si mette in relazione questo passo a un'espressione che si trova nella *Informació espiritual* (qui BATLLORI 1947, pp. 225-226), testo di cui parleremo a breve. Infatti si legge «la fi del crestianisme és que.l crestià torn, après aquesta vida, primerament en esperit, puxes en cors e en ànima, a la Trinitat eterna»: Arnau sembra qui distinguere tra spirito anima e ovviamente corpo, contraddicendosi apparentemente. Non essendo questa la sede adatta, si segnala solamente il problema esegetico, consapevoli che può trattarsi di una forma retorica, di un'eventuale espressione ambigua, di un utilizzo sinonimico tra spirito e anima, indicando che prima l'anima salirebbe a Dio e, dopo che il Giudizio universale fosse avvenuto, vi sarebbe stata anche la resurrezione dei corpi, soluzione che verrà ora adottata.

19. Si veda il brano successivo per la ricorrenza del verbo *docere*.

20. Cfr. ZIEGLER 1995, *passim*.

21. BATLLORI 1947, p. 228.

le altre testimonianze arnaldiane, mentre al contempo la *reverència* a Dio, elemento principalmente spirituale, risulta il fine ultimo dello spirito stesso, ma anche del corpo.

Affine al tema delle dinamiche riparatorie dal peccato, risulta un altro passo dell'*Informació*, in cui come prima azione aderente alla verità evangelica Arnau indica

que per vera penitència satisfarets a Déu de les offenses que feytes li avets, e atressí al proxme, segons la veritat evngelical<sup>22</sup>.

Questo passo può essere direttamente collegato alla conclusione del ragionamento in cui Arnau lo inserisce:

La fi del crestianisme és que.l crestià torn, après aquesta vida, primerament en esperit, puxes en cors e en ànima, a la Trinitat eterna, qui.l creà e.l fomà per lo benefici d'aquella trinitat que li donà per venir a ell<sup>23</sup>.

Per garantire la resurrezione dello spirito, e in seguito anche del corpo, la purificazione dello spirito stesso dal peccato si configura non solo come un precetto religioso e teologico, ma anche come un necessario fenomeno dell'antropologia del "buon cristiano", inserito in una chiara dinamica in cui la spiritualità risulta dotata di una dignità propria, sebbene non venga mai impiegato un sostantivo astratto analogo a quello che utilizziamo per descrivere tale realtà.

Tornando al *De tempore aduentus Antichristi*, nell'ordine del nostro ragionamento, non siamo intenzionati a discuterne le tesi teologiche<sup>24</sup>, che pure potrebbero costituire una prima impalcatura per la spiritualità arnaldiana: se il contenuto è teologico, l'argomentazione si estrinseca, come sempre per Arnau, principalmente attraverso i testi biblici. Sarebbe inutile ripercorrere la storia dell'esegesi latina<sup>25</sup>, ma l'utilizzo di questi testi, a maggior ragione in un interprete come Arnau, prima ancora che leggere il mondo, plasma un'idea del mondo stesso:

*Nec aliqua noua expositio dictorum Danielis, dummodo sit catholica, debet a fidelibus execrari cum ipsa Scriptura per Danielelem expresse dicat quod "clausi sunt signatique sermones; pertransibunt plurimi et multiplex erit scientia": quibus uerbis palam testatur Spiritus Sanctus quod reuelata Danieli erant multiplicitex exponenda, nec tamen omnes intelligerent, sed docti tantum a Spiritu Sancto*<sup>26</sup>.

Questo brano ci permette di acquisire altri elementi di rilievo: non solo la già assai nota lettura del mondo attraverso il libro (Daniele è poi un riferimento costante per le trattazioni arnaldiane), ma anche il fatto che le interpretazioni del mondo per Arnau rimangono aperte (*multipliciter exponenda*). Potremmo quindi dire che lo spirito dell'uomo, pur nella sua limitatezza, rimane capace di intervenire nella storia e viene perciò ammessa la possibilità della profezia<sup>27</sup>, a patto che sia lo Spirito santo a *docere* il soggetto interpretante. L'osservazione sembra certo scontata e basilare, ma per il nostro discorso è essenziale che sia stata esplicitata: è un primo vincolo a quella che possiamo definire spiritualità; infatti non si discute solo la meccanica di un processo teologico ed esegetico o i presupposti per un proselitismo religioso ortodosso, ma

22. BATLLORI 1947, p. 225.

23. BATLLORI 1947, pp. 225-226.

24. Oltre all'introduzione a PERARNAU 2014, ottimi si rivelano ancora MENSA 1998 e SANTI 1987.

25. Si indicherà per un primo approccio il monumentale lavoro di DE LUBAC 1959.

26. PERARNAU 2014, p. 249 II. 1216-1221.

27. Cfr. LEONARDI 2004 per una definizione di profezia e alcune essenziali considerazioni sul suo funzionamento. Ci limitiamo a una citazione tratta da p. 105: «Si può definire profetica quella testimonianza che tenda a dare un giudizio sulla storia contemporanea e a chiedere ai cristiani e ai non-cristiani una condotta storica guidata da quel giudizio».

si pone una prima condizione di esistenza perché lo spirito dell'uomo intervenga nella storia: la spiritualità arnaldiana deve proporsi come mediata dagli insegnamenti dello Spirito. Perché ci sia una corretta comprensione (*intelligerent*) dell'oggetto del desiderio spirituale (Dio), la spiritualità in sé deve quindi porsi sotto l'egida di una guida che la direzioni e la corregga, ovvero Dio stesso.

La teologia educa perciò lo spirito; dobbiamo quindi intendere la spiritualità come un prodotto della teologia? La risposta più probabile è negativa. Infatti, deve avere un ruolo anche la religione, intesa come insieme di principi ben definiti e pratiche stabilite: è attraverso la religione che la spiritualità arnaldiana identifica il proprio soggetto,

*Amplius autem perspicio quod illa natura communis numeratur in omnibus, ita quod licet tria ova uel tres homines sint unum per hoc quod una natura communis sit omnibus, scilicet oueitas uel humanitas, tamen nichilominus non dicuntur esse unum ouum uel unus homo, sed tria uel tres homines. Et ex tali consideratione informatus, quando ad diuina se conuertit, admiratur quasi stupidus, cum persuadetur credere quod in Deo non numeratur natura diuinitatis in personis siue suppositis eius, quia quamuis sint plura supposita non sunt tamen nisi unus Deus<sup>28</sup>.*

Ovviamente qui Arnau parla del mistero della Trinità, secondo cui Dio sarebbe costituito da tre persone, pur conservando la piena unità del proprio essere. Anche questa dal punto di vista storico e teologico appare come una banalità: qualunque pensatore medievale deve fare i conti con il concetto trinitario. A noi però interessa il riflesso che questo ha sulla spiritualità, ovvero come un concetto fondativo della religione cattolica, di cui Arnau si considerava un esponente militante, può plasmare e educare lo spirito umano che, come abbiamo visto nella prima citazione presentata, deve essere nutrito dalla carità, virtù che discende da Dio. Proprio la divinità si configura quindi come motore e obiettivo della spiritualità arnaldiana, consentendone la vita e lo slancio vitale.

Per fornire una prima parziale risposta, basata sulla parte della produzione letteraria di Arnau de Vilanova sino a ora presa in considerazione, possiamo dire che, se *spiritus* è una parola chiaramente attestata con una propria autonomia semantica, spiritualità non gode, nella lingua di Arnau, di un equivalente latino o catalano, salvo essere *a posteriori* per noi un nome astratto che ben inquadra un fenomeno reale, ovvero una serie di dinamiche spirituali, che godono di autonomia rispetto alla speculazione teologica e alla normativa religiosa, nascono idealmente dalla divinità trinitaria, in essa hanno il proprio oggetto di desiderio, in rapporto a essa regolano le dinamiche comportamentali e riparatorie dell'individuo-spirito, che dalla stessa divinità trinitaria viene istruito su dette dinamiche.

## IL LESSICO SPIRITUALE NEL PROLOGO AL **DE** INTENTIONE MEDICORUM

Per mettere alla prova e rafforzare le precedenti conclusioni, veniamo ora *ad alios fontes*: si offriranno alcune osservazioni sul prologo del *Tractatus de intentione medicorum*, opera di Arnau de Vilanova ascrivita alla sua produzione medica, che rappresenta anche una testimonianza della consapevolezza di Arnau nei confronti del proprio lavoro, oltre che un'introduzione al lavoro del medico in sé. Pertanto, il testo che per primo considereremo è l'incipit del *De intentione*, titolo traducibile come *Sul proposito dei medici*, anche se forse qui dovremmo intendere l'espressione come "l'orizzonte di azione" del medico. Si tratta di un'opera che risale

28. PERARNAU 2004, p. 155 ll. 348-356.



probabilmente ai primi anni Novanta del Duecento, è definita da McVaugh come «the first blow on his battle to incorporate Galen not merely pedagogically but intellectually philosophically, into academical medical culture<sup>29</sup>».

L'opera è costituita da due *Tractatus* (il primo di un *capitulum*, il secondo di quattro) e tratta vari temi: il paragone tra medicina e filosofia naturale (la controversia tra le due visioni era già una costante fin dagli anni Quaranta, e si pone quasi come una tappa obbligata per chi come Arnau voglia introdurre principi nuovi, apportando una riforma profonda nelle abitudini accademiche precedenti<sup>30</sup>); la divisione delle membra secondo le norme stabilite nelle due discipline; l'assunzione di cibo in relazione alla modificazione degli stati del corpo; l'essenza della virtù e dell'anima.

All'inizio dello scritto ci si rivolge a Dio come riferimento costante, ma potrebbe interessare l'immagine che di Dio emerge ancor più del riferimento in sé, che del resto non genera stupore in quanto si tratta di una forma incipitaria diffusa:

*Eterne sapientie lumen defluat in cor tuum et diuine potentie uirtus labia tua corroboret ut intelligenda claro mentis oculo percipias, uero sermone proferas, et tandem horum ductu rectum opus perfectius assequaris<sup>31</sup>.*

Concentriamoci dapprima sulla voce verbale *defluat*: Dio è qui presentato come un liquido del corpo, come sangue che scende nelle vene. Il verbo *defluere* compare, solo nel *De intentione*, altre due volte in riferimento a fenomeni fisici e per la nostra indagine la metafora è dunque rivelatrice. L'immagine del deflusso di un fluido corporeo al cuore non è presente in questo prologo come mera figura, grossolano espediente retorico, ma risulta ben più radicata. L'importanza dello stesso procedimento figurale-metaforico per la mentalità genericamente medievale e per Arnau in particolare è più volte dimostrato dalla frequente difesa di questo processo ermeneutico contro interpretazioni esclusivamente letterali, proposte ad esempio dall'ala più estrema dei tomisti, come lo stesso Arnau riporta in altre opere<sup>32</sup>.

Quali sono altre caratteristiche che in questo prologo identificano la figura di Dio aggettivandola e delineandola? L'analogia con un fluido che scorre nelle vene non è solo riferita al flusso sanguigno, ma anche alla *uirtus*, la potenza pura, che defluisce nel *cor*, uno dei *membra* principali secondo alcune teorie discusse nello stesso trattato *De intentione*<sup>33</sup>, e che si occupa di fortificare (*corroboret*) gli organi che devono proclamare e capire la potenza divina: torna ora dunque il meccanismo ricorsivo del divino che deve essere compreso e che deve però istruire e irrorare l'uomo per essere afferrato *claro mentis oculo*. Arnau sembra svolgere qualcosa di più di una mera strategia retorica: Dio è nominato, ma è lo spirito del medico che descrive e “percepisce”, per citare il testo, Dio come un puro fenomeno che altera i tre stati naturali del corpo (malattia, neutralità, salute) e lo fa in senso morale però, dato che l'aggettivo legato a *sermone*,

29. McVAUGH 2000, p. 137, anche per le indicazioni sulla datazione dell'opuscolo.

30. Cfr. il già citato GRAU 2020, *passim*, e la completa introduzione in McVAUGH 2000.

31. McVAUGH 2000, p. 97 ll. 3-6.

32. Si pensi alla polemica contenuta in *Carpinatio* al quinto capitolo, dove Arnau si difende dagli attacchi dei tomisti, lamentando che «*Nam ipse nichil aliud facit nisi recitare solummodo expositiones literales quas exprimit Glosa comunis super illis auctoritatibus*». Tali argomenti vengono ripresi anche in *Denunciatio Massiliensis tertia* e di entrambe queste opere chi scrive sta curando l'edizione in vista della pubblicazione. Sull'importanza della figura nella letteratura medievale, si veda SANTI 2011.

33. Cfr. McVAUGH 2000, pp. 103-110, considerando anche la spiegazione dedicatavi nell'introduzione a pp. 145-154.

la parola pronunciata dalle labbra fortificate da Dio, è *uero*, cioè una qualifica di merito e di aderenza a un principio etico-comportamentale, tanto più che *uerus* è anche una parola che Arnau lega strettamente alla propria opera di riforma teologica. Nell'*Alphabetum catholicorum* si parla infatti esplicitamente di un *uerus fidelis*<sup>34</sup> e potremmo subito connettere a questa occorrenza il caso di *medicus fidelis* nel *Contra calculum*, seguendo Ziegler, autore di un meritorio e già citato contribuito sulla spiritualità arnaldiana<sup>35</sup>: queste sono ovviamente parole polisemiche, il *fidelis* verso Dio e il *fidelis* verso il paziente evocano realtà differenti, oltre al fatto che sono vocaboli reagenti a variazioni diafasiche notevoli: da un lato si ha la descrizione della professione, dall'altro si discute il rapporto con la divinità totale.

Eppure, proprio in virtù di questa ambiguità più legata all'uso delle parole che alla loro semantica, possiamo ritenere i due concetti completamente scissi? L'ipotesi che tra le due dimensioni vi sia un rapporto, consente di parlare di *spiritualità* in Arnau, come di un oggetto diffuso, cioè non tanto come un preciso sistema di idee fisse e gravitanti le une attorno le altre (un po' come la forma che assume il fenomeno religioso istituzionalizzato), ma come una rete a maglie molto larghe, al cui interno si depositano i significati delle parole che vengono utilizzate per descrivere una spiritualità dinamica: *uerus*, *fidelis*, *uirtus*, hanno una chiara valenza spirituale, oltreumana, ma ne intrattengono una anche pratica, in tal senso morale. La direzione interpretativa è tanto più rafforzata se consideriamo quello che lo stesso Arnau scrive in un passo dell'*Alphabetum catholicorum*, scritto già preso in considerazione.

*Quid est fides?*

*Fides est uirtus, per quam fidelis animus adquiescit firmiter et simpliciter ueritati diuine supernaturaliter hominibus reuelate*<sup>36</sup>.

Torna tutto il lessico precedentemente considerato, in un'ulteriore formulazione che rende chiaro come la *fides* definita come virtù sia ciò che permette di abbracciare principi rivelati attraverso mezzi soprannaturali (*supernaturaliter*) e di aderirvi con sicurezza e direttamente, e ciò si adatta, come già indicato, sia alla divinità che rivela ed è rivelata, sia al contesto della professione medica, dato che il medico proprio di questa virtù deve essere latore<sup>37</sup>.

A maggior ragione, poi, conviene spendere qualche parola sul vocabolo *uirtus*: parola chiave, onnipresente nel *De intentione*, come pure in tutte le opere religiose, tanto che dare un conto di tutte le occorrenze risulta impossibile e forse inutile. Essa può ricoprire il senso di valore,

34. PERARNAU 2007a, p. 94 l. 67.

35. Sebbene con un oggetto e un interesse tangenti ma diversi da quelli indagati in questa sede (dove Arnau è il *casus* per attribuire un referente al significante "spiritualità"), rimane necessaria la lettura di ZIEGLER 1995 per ampiezza dei riferimenti e problematizzazione della questione spirituale del medico-teologo. Facciamo quindi riferimento a pp. 257-258, dove discute il ruolo del *medicus fidelis*, anche in riferimento alle *Medicationis parabole*, in cui stato morale ed efficacia curativa vengono messi in correlazione. Lo studioso segnala inoltre alcuni altri casi di convergenza lessicale tra territorio medico e religioso-spirituale, come a p. 256 tra i sostantivi *salus* e *sanitas*. Un altro esempio può essere l'interessante analisi condotta sull'*Allocutio super significatione nominis tetragrammaton* (pp. 262-265).

36. PERARNAU 2007a, p. 112, ll. 328-330. Lo stesso concetto ritorna, anche se rimodulato e in un contesto differente, nel *De prudentia* a PERARNAU 2007, p. 226, ll. 297-298, dove si dice «*cum enim fides sit adhibenda ueritati et deus sit summa ueritas, nichil iustius quam deo fidem adhibere*», dove la fede (sia del credente sia del medico, a questo punto) è identificata come aderenza ad Dio, e dunque alla verità.

37. Ricordiamo poi per completezza le analisi, pure un po' datate, di padre Botam (BORGES 1957), su come l'aspetto morale e quello medico siano un unico nucleo della personalità storica arnaldiana: forse è riduttivo, ma può ancora rappresentare uno stimolo a un'ulteriore discussione.

potenzialità, capacità, che appunto ritroviamo a più riprese anche negli scritti teologici, di cui segnalo un caso con cui mi sono dovuto confrontare in un'altra circostanza, ovvero l'utilizzo di questa parola nel contesto delle teorie di Arnau sull'Apocalisse, dal momento che nella *Carpinatio* al capitolo 4, 28 si parla della *manifestatio ligatiue uirtutis*. Non casualmente si è scelta una delle occorrenze in cui *uirtus* non ha il senso classico di virtù morale, che pure però rientrerebbe all'interno della rete a maglie larghe che raccoglie la difforme semantica del lessico spirituale, ma quello di "potenza", il medesimo senso con cui viene impiegata nel prologo già discusso del *De intentione*, in cui *uirtus* fortifica le labbra del medico/fedele.

Senza entrare nei meandri della teologia arnaldiana, basti notare che si usa, in accoppiata con *uirtus*, la parola *manifestatio*, che in varie forme compare diverse decine di volte nel solo *De intentione* (anche come *manifeste*, *manifestabilis*, *manifestatiuus*, *manifestus*, *manifestius*, *manifestissime*), allorché Arnau descrive l'osservazione e l'annotazione dei fenomeni su cui il medico può agire, intervenendo con molteplici strumenti sulle manifestazioni tangibili, che però non sono dunque solo sintomi fisici, bensì anche elementi escatologici.

A margine, si vuole aggiungere una piccola osservazione sul morfema *-ivus*, che rappresenta aggettivi denominativi che descrivono generalmente la capacità di produrre un effetto: nel *De intentione* è utilizzato più volte, (*activus*, *comprehensivus*, *curativus*, *lascivus*, *operativus*, etc.) e potrebbe rappresentare l'influenza del linguaggio di carattere più filosofico-accademico sulla lingua analitica dei medici<sup>38</sup>, tanto che appunto lo si può considerare un anello di congiunzione tra la morfologia teologica e quella medica.

Da ultimo, per approfondire l'utilizzo dei termini evidenziati e tratti dal prologo, conviene qui citare ancora il *De prudentia catholicorum* che, praticamente coevo al *De intentione*, reintroduce in contesto religioso quelle stesse espressioni e nel quale si afferma che solo Dio dà la conoscenza, perché al massimo

*ceteri namque possunt instruere, menti aliqualia imprimere documenta de qualibet ueritate, sed intelligenti potentiam dare nequeunt ullo modo, quia non possunt uim intellectiuam producere, nec productam ualent in se ipsa corroborare, ut ad intelligibilia percipienda sit clarior*<sup>39</sup>.

e più avanti:

*Nam qui fecit oculum aliquante claritatis, poterit ipsum facere clariorem*<sup>40</sup>.

Ritorna chiaramente quanto si è già detto precedentemente, sia in termini concettuali sia in termini lessicali (*uirtus/uim*, *uero sermone/ueritate*, *claro mentis oculo/oculum aliquante claritatis*, *corroboret/corrobore*, *intelligenda/intelligibilia*), dimostrando che il concetto in apertura a un'opera di medicina come il *De intentione* non è legato a esigenze retoriche più che eminentemente spirituali. La stessa ricorsività, infatti, che regola l'introduzione dello spirito umano alla verità *supernaturaliter* si ritrova una volta ancora in questo passo, rimarcando che solo il Dio che produce la sapienza può aumentare la conoscenza e la comprensione nell'uomo.

---

38. Cfr. McVAUGH 2000, p. 183: «For this reason, the entities he talks about should be expressed in language drawn from manifest and sensible particulars, which will correspond immediately to the medical realities and to effective practice. To explore instead the true natures of these entities, through their hidden proximate and primary causes, is the philosopher's business, not the physician's».

39. PERARNAU 2007b, p. 211 ll. 73-76.

40. PERARNAU 2007b, p. 212 ll. 82-83.

Ancora, nel *De prudentia* si rimarca come il principio morale, che nel prologo del *De intentione* è rappresentato dall'espressione «*tandem horum ductu rectum opus perfectius assequaris*», sia necessario per ottenere la *sapientia*:

*Si uero queratur «Que est illa scientia que ad diligendum Deum excitat?», scire debet scholaris, quod illa que ordinat homines ad habendum prima duo necessaria tendenti ad sapientiam, scilicet bonitatem cordis et honestatem uite. Talis enim scientia reddit hominem uere bonum siue perfecte, quoniam et intus in corde et extra in conuersatione<sup>41</sup>.*

Lo spirito, nutrito dalla carità<sup>42</sup>, assume la conoscenza di e da Dio attraverso la condotta di vita (*bonitas, honestas, conuersatio*) e grazie a questa può aspirare alla perfezione (*uere bonum siue perfecte*) sia esterna sia interna. Si noti che una volta di più il mondo interiore-spirituale (*in corde*) è un recipiente in cui la sapienza della divinità deve *defluere*, come si dice nel prologo all'opera medica. Nel *De prudentia*, la sapienza di Dio viene poi associata a un'ulteriore virtù che ne discende, ovvero la prudenza.

*Sic Deus in productione cuiuslibet entis, tam sensibilis quam intelligibilis, tanta prudentia usus est, quod plenitudo sue sapientie splendet in creatura; que sapientia in quantum agenda ordinat in finem rectum appellatur prudentia. Nam prudentia non est nisi recta ratio agibilium, sicut sapientia est perfecta cognitio intelligibilium: unde prudentia sine sapientia nequit esse<sup>43</sup>.*

Il fatto che la *prudentia* sia definita a livello teologico come *recta ratio agibilium*, ovvero come “corretta misura di ciò che si può fare” ha un diretto riflesso che passa attraverso l'individuo-medico direttamente alla pratica della professione<sup>44</sup>. Infatti, nel prologo del *De intentione*, subito dopo la parte precedentemente citata, si legge:

*Sane dilectissime prudentia medicinalis artificis a modernis studentibus diuersa ex causa noscitur debiliter mensurari<sup>45</sup>.*

Proprio la prudenza, quindi, è una delle virtù riconosciute da Arnau nell'*artifex medicinalis* ed è anche una delle virtù trascurate da chi si accinge ad apprendere la professione (in tal senso, il *De intentione* è una sorta di corso-base per aspiranti medici, come lo stesso Arnau dirà poi<sup>46</sup>).

41. PERARNAU 2007b, p. 219 ll. 198-205. A questo possiamo aggiungere, a titolo esplicativo e per mantenere chiari i riferimenti culturali cristiani, p. 223 ll. 251-253: «*Cum autem processerit ad studendum in mundanis scientiis, non omittet studium in scientia supradicta scilicet de doctrina Christi utriusque studio assignando dies iuxta regulam eruditionis diuine*».

42. Già ZIEGLER 1995, p. 278 notava che «*Caritas* is a prerequisite for receiving understanding (intellectus of Scripture). Yet this *caritas* which is grasped by and discussed through physical categories [...] was repeatedly cited as a most desirable characteristic of a physician also in Arnau's medial treatises», confortando quindi l'idea di una dinamica spirituale come si sta delineando. Inoltre, *ibidem*, «The common virtue of *caritas* shared by perfect physicians and righteous clerics implied the physician's access to divine knowledge and superior understanding», sebbene a tal proposito potrebbe essere utile considerare le osservazioni di McVAUGH 2000 sui limiti della conoscenza medica, cfr. qui alle note 37 e 43.

43. PERARNAU 2007b, pp. 228-229 ll. 348-354.

44. Sul problema di poter determinare i limiti della conoscenza medica, cfr. McVAUGH 2000, pp. 139-143, dove riconosce il *De intentione* come un opuscolo anti-averroista e discute i significati di *ars* e *scientia* nel contesto delle traduzioni dall'arabo; oltretutto alcune osservazioni alle pp. 181-187 sul significato di una vera conoscenza in ambito medico.

45. McVAUGH 2000, p. 97 ll. 6-8.

46. cfr. McVAUGH 2000, p. 100, ll. 1-6: «*Scias tamen karissime quod inestimabilis utilitas huius operis non patebit nisi sepius perlegas, quamobrem tuam diligentiam attentius incito quatenus mentalis oculi perscrutatione tenorem*

Una volta di più dobbiamo perciò notare la corrispondenza di significati e di lessico tra l'ambito umano-medico e umano-spirituale, perlomeno come emerge dalle fonti che abbiamo potuto sin qui analizzare: la facoltà della prudenza, che deriva dalla sapienza divina e, quindi, dalla condotta morale allineata ai principi basilari della religione e dottrina cristiane, è uno dei caratteri che definisce anche la professione del medico, alle cui basi viene quindi a trovarsi un principio di tipo spirituale, definito dal Dio trinitario soggetto-oggetto dell'anelito dello spirito.

In conclusione, le maglie della rete semantica sono sempre più larghe. Essa non è formata solo da metafore, come *defluere in cor*, o coincidenze, come il *uerus* e il *fidelis*, ma vere e proprie costruzioni morfologiche e dinamiche spirituali che trasbordano da un campo all'altro del sapere, dalla filosofia naturale e dalla teologia alla medicina, creando un sistema di riferimenti che parlano l'uno dell'altro *in absentia*. Può essere vano psicologismo? Per quanto, certamente, la ricerca sin qui condotta non abbia la presunzione di essere completa e definitiva, non si sono dedotti stati mentali a partire da un pregiudizio iniziale legato al concetto di spiritualità, bensì si è cercato di ricostruire i significati e i significanti attraverso cui Arnau dovette concepire ed esperire la propria "spiritualità" e con quali annessi e connessi linguistici necessari a una riflessione più o meno diretta. Non interessa quindi che il legame tra lato umano, lato professionale e lato spirituale sia positivamente espresso o chiaramente esplicitato: al contrario, quanto più il concetto risulta implicito e vincolato all'uso di parole ed espressioni omeomorfe, tanto più questo ci permette di vedere come un lessico e una morfologia diffusi all'interno di una popolazione colta che si esprimeva in una lingua franca, il latino, avessero costruito una base comune in cui veri e propri semantemi, legati a doppio filo gli uni agli altri, continuavano a riproporsi creando una sfera comune di riferimenti e significati.

## POSTILLA SULLA SPIRITUALITÀ LAICA

Seguendo un ragionamento di tipo analogico che lo stesso Arnau avrebbe forse apprezzato, per affrontare questa ultima questione si può prendere spunto dal secondo teorema di incompletezza di Kurt F. Gödel, noto matematico e logico vissuto nel XX secolo, ove si dice: «Se un sistema di assiomi *S* dell'aritmetica è coerente, allora la sua coerenza non è dimostrabile nell'ambito del sistema *S*», formulazione che indica come l'aritmetica non possa giustificare la propria consistenza<sup>47</sup>. Potremmo applicare lo stesso principio alla religiosità arnaldiana, che diventerebbe così il nostro sistema *S*: *S* diventa quindi l'orizzonte di senso e di azione dell'uomo Arnau, che non può, e nel nostro caso non sente il bisogno di, giustificare la consistenza del proprio universo valoriale e di fede all'interno di *S* stesso, che risulta perciò basato su una serie di regole che per il principio di fede stesso sono autoverificate in Dio, formando un sistema chiuso. Dobbiamo quindi ricondurre tutto lo spirito di Arnau alla religione e alle disposizioni religiose oppure vi è un margine in cui il laico può emergere? La risposta giusta sembra essere la seconda e sono precisamente gli esempi precedentemente adottati che permettono questa determinazione: se ben chiara è l'autosussistenza del sistema-religione, associato ovviamente alle

---

*opusculi percurras sepissime parcendo tamen sinonimitati uocabulorum, quoniam propter bonitatem doctrine necnon ad pleniorum informationem minorum id fecimus*». Si noti ancora che la facoltà intellettuale dell'uomo valida sia per questioni medicinali sia spirituali è il già discusso *oculus mentis*.

47. Cfr. online la voce «Gödel, teorema di» su *Enciclopedia della Matematica* (2013) al link: [https://www.treccani.it/enciclopedia/teorema-di-godel\\_%28Enciclopedia-della-Matematica%29/](https://www.treccani.it/enciclopedia/teorema-di-godel_%28Enciclopedia-della-Matematica%29/) (consultato l'ultima volta il 30/08/2023).



riflessioni teologiche che ne rappresenterebbero così delle proposizioni secondarie, continuando l'analogia matematica, la spiritualità si esprime nel momento in cui lo *spiritus* coglie il proprio orizzonte di senso, vi si muove e vi interagisce all'interno, accettando un fine (Dio) che di fatto viene proposto dalla religione. Altro si potrebbe dire sulla spiritualità di Arnau laico e la forte impronta cristologica del suo messaggio, anche in relazione alla sua opera di medico, ma esulerebbe dall'obiettivo del presente contributo<sup>48</sup>.

L'orizzonte di senso rimane dunque cristiano e cristologico, ma può svilupparsi una spiritualità laica, data dalla consapevolezza dell'uomo di se stesso, anche nella propria professione non religiosa, che pure di buon grado viene subordinata alla costruzione di senso, riferita a precetti dottrinali abbracciati dall'universo medievale europeo. Si tratta di una spiritualità, quindi, che non tanto crea un nuovo sistema di riferimento, ma che, accogliendone uno esistente, lo introietta nell'individuo e nelle sue pratiche mète e realizzazioni quotidiane.

## CONCLUSIONE

Alla fine di questa seppur modesta indagine, quale figura della spiritualità di un laico del Duecento ne esce? La risposta sarà certamente parziale, ma vale la pena tentare: innanzitutto, dalle opere teologiche emerge una spiritualità organica, cioè una profonda consapevolezza dei meccanismi e delle dinamiche del proprio *spiritus* (almeno parzialmente sinonimo di *anima*), che lo connettono direttamente ai dettami della religione e della teologia cristiane, che forniscono contenuti e armi intellettuali per ragionare di quello che di fatto è l'obiettivo ultimo della spiritualità arnaldiana, cioè Dio. Perché può essere l'obiettivo ultimo? Perché le dinamiche dello spirito, come esplicitate da Arnau, sono tutte volte a una *eruditio* che deriva pienamente dalla carità divina, all'interno di un complesso sistema per cui attraverso l'adeguamento a Dio si arriva a una conoscenza (e consapevolezza, potremmo aggiungere) ancora lontana da Dio, ma allo stesso tempo a esso tendente. Questo principio di spiritualità come dinamica organica lo si trova riflesso anche nell'opera medica considerata, ovvero il *De intentione medicorum*, in cui ricorrono strumenti lessicali paralleli, per senso e semantica, a occorrenze riscontrabili nelle opere teologiche. Tale lessico comune ci mostra dunque la realizzazione linguistica della spiritualità come una rete a maglie molto larghe, capace di inglobare diversi territori del sapere, come la medicina, sempre all'interno di una consapevolezza dello spirito e delle proprie dinamiche interiori, riferite a un saldo contesto dottrinale cristiano. Tale contesto, rappresentato dalla religione e dalla teologia, è chiaramente il quadro all'interno del quale la spiritualità si muove, ma in quanto quadro non riesce a privare questa ultima dell'autonomia di percepirsi: si rivela perciò una reale dinamica dell'interiorità di un medico laico del Duecento, che riesce a percepire sé

---

48. A tal proposito si rimanda a CRISCIANI 1978, contributo ancora molto utile, sebbene non vi sia una netta distinzione tra opere arnaldiane autentiche e pseudoepigrafe, in cui la figura storica di Arnau viene letta alla luce della sua sensibilità cristologica e cristocentrica, in base alla quale è l'*exemplum* quotidiano che può portare alla vera perfezione. Come però Crisciani nota (osservazione utile anche al nostro discorso), «L'accento è qui posto, oltre che sul valore esemplare di questa vita (cioè spirituale) [...] e quindi sul carattere necessariamente concreto, visibile che questa interiore tensione deve assumere, incarnandosi in comportamenti quotidiani capaci di stimolare e orientare il prossimo, sul fatto che la ricerca e gli sforzi costanti verso la perfezione spirituale non possono inquadarsi in regole definite, né scandirsi in norme puntuali da rispettare formalisticamente». Si rimarca quindi la lontananza dell'educazione spirituale dal puro dogma formale, mentre è sempre chiara la processione della sapienza da Dio attraverso la rettitudine nella propria condotta.

stesso e il proprio agire all'interno di dinamiche universali enunciate dalla dottrina, a cui però corrisponde una reale meccanica interna.

Per concludere, si è evitato in questo lavoro di partire da definizioni già acquisite da altre discipline come l'antropologia, onde non percorrere la strada a ritroso a partire da un risultato preconcepito. In sostanza, si è cercato quindi di fornire una risposta, seppur incompleta, da approfondire e limitata al territorio di un unico autore, all'interrogativo che più di sessanta anni fa sollevò Gustavo Vinay in un breve invito alla discussione: «Ma che cos'è questa spiritualità?! [...] Perché non posso ritagliarmi un settore a cui sia, bene o male, applicabile l'etichetta "Spiritualità?" Nessun male, in fin dei conti, pare ci sia purché si mantenga l'impegno di rinunciare a descrivere successivi stati di grazia, a contare gli scalini che portano a Dio, cercando invece di chiarire per quali ragioni e in seguito a quali esperienze ed esigenze gli uomini del medioevo abbiano via via cercato di ancorarsi alle realtà perennemente valide<sup>49</sup>».

---

49. VINAY 1961, pp. 705-708 *passim*.

## ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

- ALANYÀ 2022 = J. Alanyà, *Diplomatarium Arnaldi de Villanova*, Barcelona 2022.
- BATLLORI 1947 = M. Batllori Munné, *Arnau de Vilanova. Informació espiritual*, in *Obres Catalanes*, a cura del P. Miquel Batllori, S.I., pròleg de Joaquim Carreras i Artau, Barcelona 1947.
- BATLLORI - CARRERAS 1947 = M. Batllori Munné - J. Carreras Artau, “La patria y la familia de Arnau de Vilanova”, in *AST* 20, 1947: 5-75.
- BORGES 1957 = P. Salvador de les Borges O.F.M. Cap., *Arnau de Vilanova moralista*, Barcelona 1957.
- CRISCIANI 1978 = C. Crisciani, “Exemplum Christi e Sapere. Sull’epistemologia di Arnaldo da Villanova”, in *AIHS* 28, 1978: 245-292.
- DE LUBAC 1959 = H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l’Écriture*, 4 voll., Paris 1959-1964.
- FORTUNY 1989 = F. J. Fortuny Bonet, “La filosofia d’Arnau de Vilanova”, in *ASCF* 3, 1989: 19-54.
- GRAU 2020 = S. Grau Torras, *Les transformacions d’Aristòtil. Filosofia natural i medicina a Montpel·ler: el cas d’Arnau de Vilanova (c. 1240-1311)*, Barcelona 2020.
- HAURÉAU 1881 = B. Hauréau, *Arnaud de Villeneuve, médecin et chimiste*, in *Histoire littéraire de la France* XXVIII, Paris 1881: 20-126.
- HÖLDERLIN, *Poesie* = F. Hölderlin, *Der blinde Sänger* (trad. *Il cantore cieco*), in *Poesie*, traduzione e introduzione a cura di G. Vigolo, Verona 1971: 88-89.
- LEONARDI 1987 = C. Leonardi, “È possibile una storia della spiritualità?” in *La spiritualità medievale: metodi, bilanci, prospettive*. Incontro di studio dell’Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale dell’Università di Perugia (Todi, 19-20 dicembre 1986), CISAM Spoleto, 1987: 21-36.
- LEONARDI 2004 = C. Leonardi, “La profezia di Gregorio Magno”, in *Medioevo latino. La cultura dell’Europa cristiana*, Firenze 2004: 105-113.
- MCVAUGH 2000 = M. McVaugh, *Arnaldi de Villanova Tractatus de intentione medicorum*, Barcelona 2000.
- MENSA 1998 = J. Mensa Valls, *Les raons d’una anunci apocalíptic. La polèmica escatològica entre Arnau de Vilanova i els filòsofs i teòlegs professionals (1297-1305): anàlisi dels arguments i de les argumentacions*, Barcelona 1998.
- MENSA 2019 = J. Mensa Valls, *Arnaldi de Villanova Interpretatio de visionibus in somniis dominorum Iacobi secundi, regis Aragonum, et Friderici tertii, regis Siciliae, eius fratris*, Barcelona 2019.
- PERARNAU 2004 = J. Perarnau Espelt, *Arnaldi de Villanova Allocutio super significatione nominis tetragrammaton*, Barcelona 2004.
- PERARNAU 2007a = J. Perarnau Espelt, *Arnaldi de Villanova Alphabetum catholicorum ad inclitum dominum regem Aragonum pro filiis erudiendis in elementis catholice fidei*, Barcelona 2007.
- PERARNAU 2007b = J. Perarnau Espelt, *Arnaldi de Villanova Tractatus de prudentia catholicorum scolarium*, Barcelona 2007.

*VERBA MEDICI, VERBA THEOLOGI.*  
PER UN LINGUAGGIO DELLO SPIRITO IN ARNAU DE VILANOVA, LAICO

- PERARNAU 2014 = J. Perarnau Espelt, *Arnaldi de Villanova Tractatus de tempore adventus Antichristi*, Barcelona 2014.
- PERARNAU - SANTI 1980 = J. Perarnau Espelt - F. Santi, "Villaneuve, Arnould de" in *Dictionnaire de spiritualité*, XIV 104-105, Paris 1980: coll. 785-797.
- POU I MARTÍ 1930 = J. M. Pou i Martí, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII- XV)*, Vic 1930.
- SANTI 1987 = F. Santi, *Arnau de Vilanova. L'obra espiritual*, València 1987.
- SANTI 2011 = F. Santi, *L'età metaforica. Figure di Dio e letteratura latina medievale da Gregorio Magno a Dante*, Spoleto 2011.
- SMALLEY 1983 = B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1983.
- VINAY 1961 = G. Vinay, "Spiritualità. Invito a una discussione", in *SM* II,2, 1961: 705-709.
- ZIEGLER 1995 = J. Ziegler, "Arnau de Vilanova: a case-study of a theologizing physician", in *ATCA* 14, 1995: 249-303.