



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CATANIA

DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANISTICHE

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

GIUSEPPE ROCCASALVA

LA TEOLOGIA NEGATIVA

NELLA TRADIZIONE PLATONICA MEDIEVALE

TESI

RELATORE

Chiar.mo Prof. Concetto Martello

ANNO ACCADEMICO 2018-2019

*En cierta ocasión en que el padre Nicanor
llevó al castaño un tablero y una caja de
fichas para invitarlo a jugar a las damas,
José Arcadio Buendía no aceptó, según dijo,
porque nunca pudo entender el sentido de
una contienda entre dos adversarios que
estaban de acuerdo en los principios.*

Una volta padre Nicanor portò al
castagno una scacchiera e una scatola di
gettoni per invitarlo a giocare a dama, ma
José Arcadio Buendía non accettò,
affermando che non aveva mai potuto
capire il significato di una contesa tra due
avversari che erano d'accordo sui principi.

Gabriel García Márquez, *Cent'anni di
solitudine*

INDICE

PREFAZIONE	p. 1
PROLOGO	
<i>Deformare per formare: La Teratologia letta alla luce della Teologia negativa</i>	4
CAPITOLO I	19
Nel segno di Platone: dalla “rottura” neoplatonica al <i>Corpus Dionysiacum</i>	
I. 1. <i>Teologia negativa: un itinerario</i>	19
I. 2. <i>Dalle teorie dei principi alla teoria del Principio: la rottura neoplatonica</i>	20
I. 2. 2. <i>Al di là dell’essere, al di là di Platone. L’esegesi neoplatonica e l’emergere della teologia negativa</i>	27
I. 3. <i>Lo scadimento della negazione: l’incontro tra neoplatonismo e cristianesimo e la parentesi agostiniana</i>	37
I. 4. <i>Lo Pseudo-Dionigi e la preminenza dell’apofasi</i>	43
I. 4. 2. <i>L’apofasi va negata, la contraddizione va taciuta</i>	48
CAPITOLO II	56
Eriugena e la riscoperta dell’apofasi nel Medioevo latino: l’irruzione della metafisica nell’esegesi scritturale e nella lettura della realtà	

II. 1 <i>Le contingenze storiche predisponenti la riscoperta dell'apofasi nel mondo latino</i>	56
II. 2 <i>L'Eriugena tra "idealismo greco" e "realismo cristiano"</i>	66
II. 3. <i>Apofasi in assenza di apophasis: l'utilizzo metafisico del trivio nel De praedestinatione</i>	70
II. 4. <i>Al di là degli opposti: la teologia "supereminente"</i>	87
II. 4. 2. <i>L'utilizzo radicalmente neoplatonico del symbolum in Eriugena</i>	94
BIBLIOGRAFIA	106

PREFAZIONE

Il presente lavoro intende ricostruire, nelle sue tappe salienti, l'evolversi storico-concettuale di quella particolare modalità di riflessione filosofica intorno al “principio primo” della realtà nota come “teologia negativa”, enucleandone i risvolti tematici principali e mettendo in risalto alcuni tra gli autori che ne segnarono le sorti, ponendo a questo scopo particolare attenzione alla differenza, precipua del periodo in esame (tarda antichità-medioevo alto e centrale), di accesso alla cultura, di tendenze teoretiche e di contingenze storiche tra mondo bizantino e mondo latino.

Prendendo le mosse da una suggestione rinvenuta dalla lettura de *Il nome della rosa* di Eco – la presenza di figure teratologiche nell'arte religiosa del basso medioevo – ho percorso a ritroso la vicenda filosofica dell'apofasi, rintracciandone la scaturigine nell'interpretazione dogmatica degli scritti di Platone, specie nella lettura che di questi ne diedero i neoplatonici, e distinguendone in seguito momenti di autentica e radicale espressione, con lo Ps.-Dionigi o l'Eriugena, da altri di residuale ed inautentica presenza formale, con Agostino tra tutti.

Si è convenuto perciò che la teologia negativa fu diretta espressione della prima metafisica propriamente “trascendentistica” della storia della filosofia, quella neoplatonica, e che, tra le sue tante implicazioni, costituì un tentativo di superare i rigidi dettami dell'ontologismo parmenideo, nella misura in cui, tentando di raffigurarsi il divino, un principio sì produttore-creatore ma totalmente

estraneo alla realtà e quindi al pensiero, l'apofasi forzava il linguaggio contro i suoi stessi limiti, rinvenendo nell'aporia e nella contraddizione dei traguardi conoscitivi più che delle inesattezze, qualora si trattasse di dire l'assolutamente ineffabile.

Mi sembra che siano due le indicazioni da tenere a mente, la prima più dell'altra, per approcciarsi convenientemente allo studio della teologia negativa: in primo luogo, va tenuto fermo che ogni autentica riflessione apofatica presuppone come suo fondamento una concezione rigorosamente me-ontologica del principio che tenta di indagare, quindi – in questo ho tentato di vedere una replica all'eleatismo – si fonda su una metafisica del niente in quanto Non-ente, del non essere come *alterità* piuttosto che come vacuità – e non sorprende, data la l'importanza rivoluzionaria di questa intuizione teoretica, che degli echi ne siano presenti persino nella riflessione contemporanea, penso, ad esempio ad Heidegger o ad Ortega; in secondo luogo, data la natura non ontica dell'oggetto della teologia negativa, un'autentica apofasi non può che trascendersi nella sua stessa negazione e, in ultimo, nella mistica, come già ben noto ai pensatori neoplatonici, artefici di questa stessa tradizione.

Nel corso della stesura del presente lavoro, ho utilizzato le seguenti abbreviazioni:

- CH* = De coelesti hierarchia
- DP* = De divina praedestinatione liber
- DN* = De divinis nominibus
- Enn.* = Enneadi

Ep. = Epistola
MT = De mystica theologia
PP = Periphyseon

Prima di venire al testo, voglio ringraziare il Prof. Martello per il tempo dedicatomi e la sempre gentile disponibilità, nonché per le fruttuose indicazioni utili alla stesura della tesi e, più in generale, alla mia formazione.

Devo menzionare inoltre il dott. Vella per l'interesse dimostrato sin da subito nel mio lavoro e per l'aiuto solerte con la ricerca bibliografica utile al *Prologo*.

Infine, dedico la fatica di queste pagine a Gabriella. In questi strani giorni saturi di ore ma poveri di tempo, sorrido al pensiero della nostra prossima avventura.

G. R.

PROLOGO

Deformare per formare: La Teratologia¹ letta alla luce della Teologia negativa

La necessità di far luce sulla macabra scomparsa di Adelmo da Otranto, giovane monaco e talentuoso miniatore, è la ragione che induce l'abate del misterioso convento benedettino di cui si narra ne *Il nome della rosa* a convocare Guglielmo da Baskerville, ex inquisitore, francescano e uomo dallo straordinario intelletto, che insieme al discente Adso da Melk sappiamo costituire la celebre coppia protagonista del romanzo più noto di Umberto Eco. È nelle prime battute dello scritto che frate Guglielmo e il novizio benedettino di cui è tutore, iniziando le indagini volte a chiarire le circostanze del presunto suicidio di Adelmo, visitano lo *scriptorium* dell'abbazia, imbattendosi nell'ultimo ed incompleto lavoro di illustrazione del monaco dipartito,

¹ Per la realizzazione di questa introduzione, in particolar modo per ciò che concerne la nozione di "Teratologia", si è fatto riferimento a A. Bovey, *Monstruos y grutescos en lo Manuscritos Medievales*, AyN Ediciones, Madrid 2006 (trad. spagnola), pp. 5-12; J. B. Friedman, *The monstrous races in medieval art and thought*, Syracuse University Press, New York 2000, pp. 1-7; 37-61; L. Morini (a cura di), *Bestiari Medievali*, Einaudi, Torino 1996, pp. VII-XXII; R. Roques, *Teratologie et Theologie chez Jean Scot Erigene* in R. Roques, *Libres Sentiers Vers L'Erigénisme*, Ateneo Roma, Roma 1975, pp. 13-43; S. Sebenico, *I mostri dell'Occidente medievale: fonti e diffusione di razze umane mostruose, ibridi ed animali fantastici*, EUT Edizioni Università di Trieste, Trieste 2005, pp. 13-24; 44-56; 205-222.

un salterio magnificamente miniato dai fogli ancora sparsi sul personale tavolo da lavoro. Alla vista delle illustrazioni, un improvviso sussulto assale l'ingenuo ed impressionabile Adso, emozione tuttavia condivisa anche dal più esperiente Guglielmo, poiché le figure intrecciate ai capilettera e poste a corredo dei margini del manoscritto sacro descrivevano

un mondo rovesciato rispetto a quello cui ci hanno abituati i nostri sensi. Come se al limine di un discorso che per definizione è il discorso della verità, si svolgesse profondamente legato a quello, per mirabili allusioni in aenigmate², un discorso menzognero su un universo posto a testa in giù dove i cani fuggono davanti alla lepre e i cervi cacciano il leone³.

L'assurda distopia veniva animata attraverso la raffigurazione di creature immonde, nonché immagini di bestie antropomorfe e uomini zoomorfi, quali

animali con mani umane sulle terga, teste chiomate dalle quali spuntavano piedi, dragoni zebrati [...] chimere, torsi umani senza braccia che

² Qui Eco allude esplicitamente alle famose parole di Paolo contenute in *Cor I*, 13, 12: «Poiché ora vediamo come in uno specchio (*per speculum*), in modo oscuro (*in enigmate*); ma allora vedremo faccia a faccia» (corsivo mio); non a caso, poche righe più avanti, l'Autore metterà in bocca al Venerabile Jorge le medesime parole, seppur in tono denigratorio (cfr. U. Eco, *Il nome della rosa*, Bompiani, Milano 2016, p. 100).

³ U. Eco, *Il nome della rosa*, cit., p. 95.

fuoriuscivano come lombrichi dal corpo stesso dei versetti⁴.

Tali mostruosità – ed è questo a procurare particolare sgomento –, che a ragione sembrerebbero inique ad accompagnare un qualsiasi testo, indegne in toto di venire rappresentate poiché non aderenti al vero, saranno da ritenere quantomeno sacrileghe se disposte ad ornamento del *discorso della verità*, cioè della Sacra Scrittura; ci sembra perciò lecito immaginare che si tratti allora di un'invenzione dell'Autore, un tranello scherzoso che esuli dalla dovizia di storicità che anima il romanzo, poiché appare a ragione inconcepibile che un monaco del XIV secolo, è in questi anni che Eco sceglie di ambientare le vicende narrate, si beffi in tal modo della parola rivelata.

Ma Eco, che fu un finissimo conoscitore del Medioevo, in questo caso non lavorò affatto di fantasia: il gusto per il meraviglioso, l'inusuale e l'esotico, parimenti alla fascinazione per il mostruoso⁵, furono infatti tratti precipui dell'epoca; per rendersene conto, è sufficiente esaminare la miniatura di un codice bizantino dell'XI secolo che ci restituisce la Bovey⁶, dove il monaco copiatore, tale Teodoro, interpreta *Sal. I, 22, 16* (*Poiché cani m'han circondato; uno stuolo di malfattori mi ha attorniato*)

⁴ Ivi, pp. 95-96.

⁵ «L'immaginario medievale è caratterizzato dalla presenza del mostro, che si trova ovunque, in qualsiasi genere letterario» in S. Benerico, *op. cit.*, p. 24; Friedman, non senza ironia, scrive che: «The medieval taste for the exotic was in some ways comparable to our National Geographic interest in primitive and colorful societies today» in J. B. Friedman, *op. cit.*, p. 1.

⁶ Cfr. A. Bovey, *op. cit.*, pp. 11-12.

raffigurando Gesù circondato da un branco di Cinocefali, uomini con la testa di cane, creature anch'esse presenti nel timpano della Chiesa di Sainte-Madelein⁷ (XI sec.) a Vézelay in Borgogna, intente a ricevere la parola divina insieme a coppie di Pigmei, Panotii⁸ e Sciritae (o “uomini senza naso”), oppure ancora visitare lo Zooforo del Battistero di Parma⁹, realizzato tra il XI e il XII sec. su progetto di Benedetto Antelami, dove a Sirene e Manticore¹⁰ si alternano Grifoni¹¹ e Centauri, in una sequenza di lunette che costituiscono nei fatti un vero e proprio bestiario. Questi esseri fantastici, che si credeva abitassero ai confini del mondo, ispirarono infatti la riproposizione di una vera e propria scienza teratologica¹²: dal recupero delle fonti classiche – già Greci e Latini

⁷ Cfr. S. Sebenico, *op. cit.*, pp. 133; 216-217; J. B. Friedman, *op. cit.*, pp. 77-78.

⁸ Uomini le cui orecchie giungono fino ai piedi, tanto da fungere per coperte. Cfr. J. B. Friedman, *op. cit.*, p. 16.

⁹ Cfr. G. Pieranti (a cura di), *I bestiari medievali*, Istituto Italiano Edizioni ATLAS, pp. 14-15 in <www.edatlas.it/documents/2682dbd9-2e8e-43c8-8a24-b237bdf22cc9> (Ultima consultazione: 04/01/2020); La presenza del mostruoso nell'arte medievale non fu infatti limitata alla miniatura dei manoscritti ma si estese anche alla scultura, dai frontoni ai timpani delle Chiese, passando per le vetrate sino a giungere ad ornare le stesse armature. Cfr. S. Sebenico, *op. cit.*, p. 222.

¹⁰ *scil.* animale con volto umano e coda di scorpione. Cfr. G. Pieranti, *op. cit.*, p. 14.

¹¹ *scil.* creatura formata dalla combinazione tra un leone ed un'aquila. Cfr. S. Sebenico, *op. cit.*, p. 174.

¹² Dal gr. τερατολογία, propr. «esposizione, raccolta di cose mostruose», comp. di τερατο- «terato-» e -λογία «-logia» in <<http://www.treccani.it/vocabolario/teratologia/>> (Ultima consultazione: 07/01/20).

coltivarono infatti questa attrazione per l'inconsueto – come Omero¹³, coi suoi Ciclopi e mangiatori di loto, o Erodoto¹⁴, che racconta di minutissimi uomini neri abitanti delle regioni interne dell'Africa¹⁵, passando per Aristotele e il suo interesse per il contro-natura, e quindi i *τέρατα*¹⁶, giungendo infine a Plinio il Vecchio¹⁷ che con la *Naturalis Historia*, opera interamente permeata dallo stupore per l'insolito, rese possibile la trasmissione degli studi dello Stagirita al Medioevo Latino¹⁸. Non deve allora meravigliare se il *Physiologus*¹⁹, trattato verosimilmente composto ad Alessandria d'Egitto nel II o III sec. d.C., capostipite del genere letterario, e aggiungerei artistico, medievale del bestiario, fu forse il testo «più diffuso e letto del Medioevo dopo la Bibbia»²⁰. Ogni capitolo dello scritto alessandrino presentava due

¹³ Cfr. J. B. Friedman, *op. cit.*, p. 5.

¹⁴ Cfr. A. Bovey, *op. cit.*, p. 7; J. B. Friedman, *op. cit.*, p. 18.

¹⁵ *scil.* i Pigmei. Una testimonianza su questo popolo è tramandata anche da Isidoro di Siviglia, che tuttavia li indica come abitanti delle Indie. Cfr. Isidoro di Siviglia, *Etimologie o Origini*, (a cura di A.V. Canale), Utet, Torino 2013, E-book, p. 860.

¹⁶ Si veda, per esempio, *Phys.* II 8, 199b4 o anche *De Animalium gener.* IV 3, 769b, come segnalato in R. Roques, *op. cit.*, p. 39, nota 57.

¹⁷ Cfr. S. Sebenico, *op. cit.*, p. 159; Friedman dedica un intero capitolo alle razze mostruose segnalate da Plinio (Cfr. J. B. Friedman, *op. cit.*, pp. 5-25).

¹⁸ Cfr. G. Pieranti (a cura di), *op. cit.*, p. 4.

¹⁹ Per le notizie inerenti al Fisiologo greco, i rimaneggiamenti e le rielaborazioni latine si veda L. Morini, *Alle origini del «genere»: il «Fisiologo» greco* e L. Morini, *Il «Fisiologo» latino e i suoi sviluppi* in L. Morini, *op.cit.*, pp. VII-XVI.

²⁰ S. Sebenico, *op. cit.*, p. 44.

trattazioni: a una prima “naturalistica” descrizione di animali o piante, si accompagnava una seconda, e ben più importante, esegesi mistico-teologica volta a rintracciare il significato simbolico di una data creatura, riporta infatti la Morini, che il “fisiologo” cui ci si rimette nel titolo, non è tanto uno scienziato della natura, un suo attento descrittore, quanto piuttosto un «esegeta della natura secondo i canoni della fede cristiana»²¹. A partire infatti dal ruolo e dalle modalità che per primo Paolo conferì allo studio della natura, ricettacolo dell’invisibile potenza divina indagabile, seppur *in aenigmate, per mezzo delle opere sue* (*Rm. I, 20*), nel pensiero dell’Età di Mezzo

ogni oggetto materiale possiede, prima di ogni altra funzione (e al di là della apparenza visibile), quella di *segno*, più o meno chiaro, di *specchio* di verità spirituali o di insegnamenti morali e virtù. In questa ottica, l’universo, enorme repertorio di simboli e incessante ierofania, si configura come un libro sacro, scritto da Dio all’atto della creazione (*Universus mundus iste sensibilis quasi quidam liber estis criptus digito Dei*, per dirla con le celebri parole di Ugo di San Vittore); un libro da leggere e da interpretare con le stesse tecniche esegetiche impiegate per le Scritture, dove pure la *littera*, il senso immediato e letterale, introduce a significati riposti, allegorici, morali, mistici²².

Ne deriva che anche i mostri, la cui esistenza era pressoché avallata dall’autorevolezza delle fonti²³, andassero ricondotti negli

²¹ L. Morini, *op. cit.*, p. VIII.

²² Ivi, p. IX.

²³ Cfr. S. Sebenico, *op. cit.*, p. 19.

schemi della norma cristiana: bisognava cioè comprendere, scandagliando il sensibile forti di questa rinnovata ermeneutica, liberandosi cioè della mera apparenza fattuale così come nell'esegesi della Scrittura ci si affranca dal, spesso tanto stringente quanto irrealistico, significato meramente letterale di un passo o di una parola, quali reconditi moniti *morali* potessero essere ricavati dall'esistenza di tali esseri, in modo che ci si «ammaestri su virtù e vizi»²⁴, o ancora quale significato *allegorico* essi riflettano, ovvero cosa possano *a latere* dirci della realtà ultramondana, essendone simbolo, così come ogni cosa che sia stata creata da Dio.

È questa constatazione di fondo a costituire l'ossatura della strategia concettuale che permise al Medioevo cristiano di inserire gli sconvolgenti *mirabilia* nell'ordine del mirabile, di ridurre l'anormale del mostro alla norma dell'uomo: *in primis* Agostino, quantunque non del tutto persuaso della veridicità di razze mostruose, ritenne indubitabile da un lato ricondurre ad Adamo l'origine di ogni uomo «per quanto insoliti possano sembrare alla nostra sensibilità [...] le parti e la qualità della sua natura»²⁵, dall'altro, qualora certi popoli mostruosi esistano realmente, arrogare alla Creazione divina l'eventualità di questi prodigi, i quali contribuiscono quindi, seppure per contrasto, *negativamente*, alla bellezza dell'universo; come un quadro necessita di ombre affinché ci sia

²⁴ U. Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale* in Id., *Scritti sul pensiero medievale*, Bompiani, Milano 2012, E-book, p. 36 (da qui in poi citato come *Scritti*).

²⁵ Agostino, *La città di Dio*, XVI, 8, 1-2, trad. e cur. di L. Alici, Bompiani, Milano 2001, pp. 757-758.

prospettiva e risalti la luce, come un'armonia richiede la dissonanza perché possa svelarsi la presenza dell'accordo, il grottesco si rivelò essere addirittura necessario alla grazia del tutto, poiché «accanto ad esso il bene meglio rifulge»²⁶. Lo stesso argomento fu condiviso più tardi da Rabano Mauro²⁷, mentre tra il VI e il VII sec. Isidoro da Siviglia riabilitava negli *Etymologiarum libri*, alla luce della sopradetta prospettiva «secondo cui il mondo sensibile si configura come un insieme di figure e simboli, attraverso cui Dio guida» gli uomini «verso la verità»²⁸, spesso iscrivendola nella storia dei significati di un nome, l'etimologia di *monstrum* che, talvolta malintesa nella classicità come mero contro-natura, aveva visto smarrire la sua funzione specifica di *monito*, quindi annuncio e insegnamento, «in quanto *dimostra* un qualcosa attraverso un segno, ovvero perché mostra all'improvviso il significato di ciò che appare»²⁹. Allo stesso modo il vescovo spagnolo riconduceva “portento” a *portendere*, cioè presagire, e “prodigio” all'unione di *porro* e *dicit*, ovvero “ciò che predice il futuro”³⁰, cosicché da esaltare l'insolito a tramite privilegiato attraverso cui Dio invia segnali della sua presenza all'uomo, il quale di converso, tramite una

²⁶ U. Eco, *Scritti*, cit., p. 37.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ C. Martello, *Platone Latino. Forme di teoresi nel medioevo “alto” e “centrale”*, Academia Verlag, Baden-Baden 2013, p. 55 (da qui in poi citato come *Platone Latino*).

²⁹ Isidoro di Siviglia, *op. cit.*, pp. 856-857.

³⁰ *Ibidem*.

adeguata interpretazione di essi, è in grado di decifrarne i significati reconditi e gli insegnamenti morali.

Proprio la finalità edificante delle immagini mostruose è quanto, tornando al romanzo poco più avanti rispetto al passo con cui abbiamo aperto questa introduzione, Guglielmo di Baskerville invoca per placare il livore del vegliardo Jorge da Burgos, l'acerrimo nemico del riso, intervenuto sulla scena per riprendere i confratelli benedettini dall'accesso di ilarità cui le invereconde illustrazioni di Adelmo avevano condotto. L'anziano monaco riteneva infatti che le immagini di creature mostruose raffigurate nei codici o nei capitelli dei frontoni più che assolvere al compito di coinvolgere emotivamente le vaste masse di fedeli analfabeti³¹, da un lato per educare *negativamente* ai precetti del dogma, dall'altro per intimorire *analogicamente* all'eventualità delle punizioni infernali³², finissero per assuefare lo spettatore, che diveniva così incapace di intendere le turpi immagini come simboli di verità

³¹ Come è noto, a partire dal IV sec. l'alfabetizzazione intraprese una curvatura discendente perdurata per circa quattro secoli, durante i quali la capacità di leggere e scrivere fu appannaggio quasi esclusivo del clero. Solo dall'VIII sec., grazie alla predisponente e lungimirante politica dei carolingi, e più compiutamente nel XII con l'istituzione delle Università, i laici poterono riaffacciarsi al mondo della cultura e venirne alla ribalta. Cfr. M. Montanari, *Storia Medievale*, Laterza, Bari-Roma 2017, pp. 89-90; «L'analfabetismo che restringe l'azione dello scritto conferisce alle immagini un potere tanto più grande sui sensi e sullo spirito dell'uomo medievale. La Chiesa, consapevolmente, fa uso dell'immagine per informarlo, per formarlo». J. Le Goff, *L'uomo medievale*, Laterza, Bari 2014, E-book, p. 36.

³² Cfr. S. Sebenico, *op. cit.*, p. 24.

spirituali bensì come realtà stesse; così, accusava Jorge, doveva essere successo allo stesso Adelmo, che godendo «talmente delle mostruosità che miniava, [...] aveva perduto di vista le cose ultime di cui dovevano essere figura materiale»³³. Il modello storico di tale diffidenza nei confronti dell'iconografia del deforme attorno a cui Eco plasma il discorso del vegliardo, fu certamente Bernardo di Chiaravalle che nelle sue riflessioni, come si legge nella *Apologia all'abate Guglielmo*³⁴, denunciava il pericolo non soltanto per i fedeli ma soprattutto per gli stessi monaci di trovarsi sopraffatti dal compiacimento per l'arte a scapito della parola, con un conseguente scadimento della fede³⁵ nella lascività del godimento artistico, per di più demoniaco, cui il monaco, essendo *μοναχός*, rinunciava in quanto mondanità³⁶.

Ma tale apprensione non è che il frutto di un'endemica incomprendimento, nonché dimostrazione di scarsa capacità interpretativa

³³ U. Eco, *Il nome della rosa*, cit., p. 101.

³⁴ «“Nei chiostrì, sotto gli occhi dei monaci intenti alla lettura, che significato ha quella ridicola mostruosità, quella strana deforme formosità e formosa difformità? Quelle laide scimmie? Quei feroci leoni? Quei mostruosi centauri? Quegli esseri semiumani? [...] da tutti i lati si scorge una così ricca e sorprendente varietà di forme che è più grato leggere i marmi che i manoscritti e passare tutto il giorno ad ammirare queste cose, una per una, anziché meditare sulla legge divina” (*Apologia ad Willelmum*)» in G. Pieranti (a cura di), *op. cit.*, p. 8.

³⁵ Cfr. E. Napione, *La funzione religiosa dell'arte: Cristo e l'artista nel medioevo* in M. Benedetti (a cura di), *Storia del cristianesimo. II. L'età medievale (secoli VIII-XV)*, Carocci, Roma 2015, pp. 348-349; 384-385.

³⁶ *Ibidem*.

della Parola sacra: «“Ma l’Areopagita insegna,” disse umilmente Guglielmo, “che Dio può essere nominato solo attraverso le cose più difformi [...]»³⁷. Dallo Pseudo-Dionigi l’Areopagita, l’anonimo autore tardoantico millantatosi come l’ateniese convertito da Paolo (*Atti degli Apostoli*, 17, 32-34)³⁸, ci perviene infatti la giustificazione filosoficamente più pregnante in merito al ruolo del mostruoso negli scritti e nell’arte, seconda soltanto alla riflessione, comunque intimamente legata a quella dionisiana, che ce ne restituirà Giovanni Scoto Eriugena tre secoli più tardi. L’autore greco faceva infatti notare come già nell’Antico Testamento fossero presenti raffigurazioni simboliche dai tratti mostruosi per indicare le realtà celesti³⁹, immagini anomale di certo non più decorose di quelle rintracciabili nei bestiari centro-medievali: dai Serafini con sei ali di *Isaia* VI, 2 ai Cherubini con quattro ali che culminano in strascichi a forma di arto umano e quattro facce, due delle quali addirittura di leone e d’aquila, di cui si scrive in *Ezechiele* X, 14-20, per non parlare dell’accostamento tra Dio e la figura di un verme⁴⁰ riportato dallo stesso Dionigi nel *De coelesti hierarchia*⁴¹.

³⁷ U. Eco, *Il nome della rosa*, cit., p. 99.

³⁸ G. Reale, *Il Corpus Dionysiacum e i grandi problemi che suscita per la sua interpretazione* (da qui in poi citato come *Il Corpus Dionysiacum*) in, Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, P. Scazzoso – E. Bellini (a cura di), Milano, Bompiani, 2009, p. 11.

³⁹ Cfr. R. Roques, *op. cit.*, pp 15-16.

⁴⁰ Il passo biblico cui si allude è *Sal.* XXII, 6. Si veda altresì la nota n.47 in Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, cit., p. 179.

⁴¹ Cfr. *CH* II, 5, 145 A.

Queste ed altre «similitudini assolutamente dissimili»⁴² di cui la Scrittura si serve per parlare *poeticamente*⁴³ della divinità, non solo non sono sconvenienti e non recano onta alcuna alle realtà che simboleggiano, ma anzi, proprio in virtù della loro profonda inadeguatezza a significare le potenze che rappresentano⁴⁴, mettono bene in luce «l'altérité radicale qui sépare les réalités symbolisées des symboles banals, grossiers ou aberrants sous lesquels elles sont représentées»⁴⁵. Per questa ragione, espone Dionigi, tra le due possibilità di manifestazione del sacro⁴⁶, l'una attraverso simboli simili, cioè esempi tratti dai gradi più alti della realtà sensibile poiché “idealmente” più degni di essere equiparati al divino, l'altra attraverso simboli dissimili, quindi figure che mostrino e accentuino la soprastanzialità delle sfere celesti, la seconda è più conveniente⁴⁷: così come la teologia negativa è *qualitativamente* più adatta ad indagare Dio rispetto alla teologia affermativa, poiché «le negazioni sono vere nei

⁴² CH II, 2, 137 D.

⁴³ Cfr. CH II, 1, 137 B.

⁴⁴ Cfr R. Roques, *op. cit.*, p. 15.

⁴⁵ Ivi, p. 16.

⁴⁶ Cfr. CH II, 2, 140 B.

⁴⁷ Va comunque tenuto presente che per Dionigi simboli simili e dissimili sono essenzialmente indifferenti, nonostante, come si dirà, differiscano per efficacia speculativa e didattica. (vd. R. Roques, *op. cit.*, p.19); ciò dipende dal ricongiungimento di teologia catafatica ed apofatica operato dal greco di cui parla Corsini in Id., *Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, G. Giappichelli Editore, Torino 1962, pp. 76-79.

riguardi delle cose divine, mentre le affermazioni non si adattano al mistero delle cose arcane»⁴⁸, allo stesso modo, per esempio, i capitelli della Chiesa di Saint-Pierre a Chauvigny in Francia⁴⁹, dove dragoni divorano esseri dalle fattezze umane, parlano più proficuamente della divinità rispetto al Dio architetto della Bibbia Moralizzata di Vienna⁵⁰ (XIII sec.), poiché immagini “sconvenienti” costringono l’intelletto a sforzarsi di trascendere la mera dimensione sensibile, impendendo perciò di credere che i simboli restituiscano una corrispondenza reale con le verità celesti, pericolo che invece incombe sempre in rappresentazioni catartiche, rassomiglianti, inorgoglienti e di facile accesso concettuale, come la miniatura sopracitata.

Lo stesso Eriugena ribadirà, sulla scia dell’apocrifo greco, come la simbolica teratologica (che Dionigi ingloba nel simbolismo dissimile) abbia una rilevanza e una funzione teologica di prim’ordine⁵¹:

La symbolique «tératologique» porte ainsi la négation au cœur même des

⁴⁸ CH II, 3, 141 A. Negando un qualsiasi attributo assegnato a Dio che sia attinto dalla realtà ontologica, si dice sempre la verità (riprendendo l’esempio dionisiano, si è nel giusto dicendo che Dio non esiste alla maniera dei mortali), di converso equiparando il divino ad un concetto (per es. “Sostanza”, “Luce”, “Vita” ecc.) affermando cioè qualcosa su di Esso, si è irrimediabilmente destinati ad esprimersi in maniera inesatta, per quanto nobile sia l’idea o il simbolo scelto, vista la distanza incolmabile che permane immobile tra pensiero e realtà celeste.

⁴⁹ Cfr. G. Pieranti (a cura di), *op. cit.*, p. 7.

⁵⁰ Cfr. Ivi, p. 7.

⁵¹ Cfr. R. Roques, *op.cit.*, p. 21.

natures. Elle est una négation en acte, directement constatable. [...] Ces raisons qui, *au niveau des concepts* justifient ainsi la théologie négative, doivent également, *au niveau des représentations sensibles*, justifier la symbolique tératologique⁵² (corsivo mio).

La figura mostruosa consegue allora, al livello della rappresentazione sensibile, ciò che l'apofasi realizza sul piano dei concetti, risultando, a ragione dell'universalità e della maggiore intuitività delle immagini, una negazione per certi versi più feconda. Negando la realtà ontica, quindi la natura, – qui si rileva lo scarto filosofico con la precedente tradizione esegetica, aristotelica e cristiana⁵³ – attraverso i mostri, *deformando* quindi i simboli del sacro affinché non possano mai indurre lo spettatore, fino al XII sec. quasi sempre analfabeta e profano, a prendere per vero ciò che la vista riferisce, si *forma* una mente capace di rapportarsi al divino, mantenendone comunque intatta l'alterità radicale.

Solo nella contraffazione della natura, nell'aberrante e nel

⁵² Ivi, pp. 30, 32.

⁵³ Ad Eriugena non importa di giustificare il mostruoso all'interno dalla cornice armonica della creazione, preoccupazione costante per i pensatori del cristianesimo medievale latino. Tali simboli difformi non sono interessanti se non come dispositivi concettuali, più che estetico-naturalistici, attraverso cui negare la realtà per indicare Dio: il mostro, contravvenendo a ciò che è natura, ci induce istintivamente a negarne l'adeguatezza come simbolo per le virtù divine, ma, siamo qui di fronte a un sottilissimo paradosso, proprio per questo motivo è allora adatto a rappresentare l'ineffabile realtà celeste. Cfr. R. Roques, *op. cit.*, pp. 39-40.

grottesco, nei *mélangées* di uomini e bestie miniati o scolpiti, è allora possibile figurare convenientemente la divinità, per la quale risultano adeguate esclusivamente immagine inadeguate; nell'ordine delle realtà divine infatti, la negazione è sempre vera, mentre l'affermazione non lo è mai, limitata com'è alla figurazione metaforica⁵⁴.

⁵⁴ Cfr. R. Roques, *op. cit.*, p. 28; *CH* II, 3, 141 A.

CAPITOLO I

Nel segno di Platone: dalla “rottura” neoplatonica al

Corpus Dionysiacum

I. 1. *Teologia negativa: un itinerario*

Il *Dizionario di Filosofia* curato da Abbagnano definisce la teologia negativa come quella trattazione sul divino che «procede dal finito a Dio e lo considera al di sopra di tutte le determinazioni finite e dello stesso essere»¹. La voce continua chiarendo che una tale attitudine di pensiero è massimamente rinvenibile nell’opera dello Pseudo-Dionigi, il quale la recepì dai pensatori neoplatonici, poi successivamente riproposta da Giovanni Scoto Eriugena alla corte dei sovrani carolingi, ed infine ripresa dal misticismo tedesco del XIV secolo.

Sulla scia di questo itinerario già tracciato, in questo lavoro ci si propone di mostrare le vicende che permisero l’affermarsi di questa concezione filosofica, dai rudimenti platonici² ai prodromi medio-platonici³, attraverso le figure di Antioco di Ascalona ed Eudoro di Alessandria, passando per la “rottura me-ontologica” di Plotino e dei suoi seguaci, arrivando così allo sfruttamento di tale impostazione da parte di Agostino, esponente principe del cristianesimo filosofico atto

¹ N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino 1971, p. 869.

² Cfr. G. Reale, *Il Corpus Dionysiacum*, cit., p. 24.

³ Cfr. F. Romano, *Il Neoplatonismo*, Carocci, Roma 1998, pp. 18-28.

ad inglobare – limando gli eccessi dottrinali e concordando le discrepanze sulla base della Rivelazione –, l’esperienza neoplatonica, e dell’Areopagita che, pagano o cristiano che fu, contribuì non poco all’assorbimento della tradizione ellenistica nei dettami della nuova fede, o viceversa, costituendo comunque l’acme della via negativa, cui seguì un periodo quasi generalizzato di progressivo “indebolimento dell’apofasi”⁴, fatta eccezione per il pensiero *sui generis* dell’Eriugena e dell’esperienza renana. La riscoperta del *corpus* Aristotelico in Occidente, avvenuta tra l’XI e il XII sec., avrebbe infine messo in atto un processo destinato a porre termine alla fortuna concettuale della teologia negativa.

I. 2. *Dalle teorie dei principi alla teoria del Principio: la rottura neoplatonica*

Per comprendere l’instaurazione di un modo assolutamente nuovo di intendere la “trascendenza”, coincidente con la, a rigor di termini, «prima vera e propria forma di metafisica trascendentistica»⁵ nella storia della filosofia, ovvero quella neoplatonica, la cui insorgenza è condizione necessaria all’emergere della teologia negativa quale metodo d’indagine privilegiato per giungere al primo Principio, è

⁴ Cfr. C. Martello, *Tradizione senza continuità. Le trasformazioni della filosofia nell’alto medioevo*, “Medieval Sophia”, 7 (gennaio-giugno 2010), pp. 38-41 (da qui in poi citato come *Tradizione senza continuità*).

⁵ M. Isnardi Parente, *Introduzione a Plotino*, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 88.

doveroso fare una premessa⁶: a partire dal I sec. a.C., e soprattutto nei due secoli successivi, in aperta polemica con le derive scettiche della Nuova Accademia, si sviluppò un movimento di recupero delle antiche dottrine dei maestri, tra tutti Pitagora, Aristotele e naturalmente Platone, che vennero rielaborate in maniera sistematica alla luce dell'idea di sostanziale "positività" – cioè, di compiutezza concettuale – e continuità teorica. In particolar modo, Antioco di Ascalona fu il campione della *restauratio veteris Academiae*, cioè del platonismo di, e immediatamente prossimo a, Platone, il quale a suo avviso aveva lasciato in eredità ai propri seguaci una «compiutissima dottrina»⁷, nei cui margini andassero ricondotti lo stoicismo e lo stesso contraddittorio aristotelismo; era molto più semplice d'altronde, scrive a ragione Romano, per un filosofo accademico del tempo, inglobare le tesi contrapposte al platonismo nei suoi gangli piuttosto che controbatterne le critiche storicamente ricorrenti.⁸

L'attestarsi di tale impostazione dogmatica⁹ inaugurata da Antioco, armonizzante dei principali filoni del pensiero antico sotto l'autorità del fondatore dell'Accademia, avrebbe costituito dapprima il terreno teorico del medioplatonismo, un insieme storiograficamente

⁶ Cfr. P. Donini-F. Ferrari, *L'esercizio della ragione nel mondo classico. Profilo della filosofia antica*, Einaudi, Milano 2005, pp. 270-276; F. Romano, *op. cit.*, p. 15 ss.

⁷ P. Donini-F. Ferrari, *op. cit.*, p. 273.

⁸ Cfr. F. Romano, *op. cit.*, p. 15.

⁹ Cfr. C. Martello, *Platone latino*, cit., p. 17.

variegato di pensatori isolati più che una scuola¹⁰, e successivamente la chiave di volta sfruttata da Plotino per rivedere l'ontologia classica. Tra i pensatori cosiddetti medioplatonici, va segnalata la figura di Eudoro di Alessandria¹¹, la cui riflessione imperniata sulla riduzione monistica dei principi della realtà costituì un altro tassello nel percorso preparatorio al neoplatonismo, risultandone inoltre un evidente precorrimento. L'alessandrino, che sulla scia di Antioco aveva recuperato l'interesse per la metafisica peripatetica, visse inoltre in prima persona la rinascita del pensiero pitagorico – corrente anch'essa percepita come parte integrante del platonismo – sulla base del quale propose la teoria di un Principio assolutamente trascendente, l'Uno, da non confondere con l'Uno delle famose dottrine non scritte di Platone, che insieme alla Diade indeterminata, veniva invece ridotto a rango di “elemento sommo”; da un primo Uno *absolutus* derivava allora la coppia Uno-Diade che, sullo schema degli opposti pitagorici¹² (*συστοκίαι*), dava origine alla diversità del molteplice.

Non si trattò di un rivolgimento da poco: questa prima teorizzazione eudorea solcò i binari lungo cui si rese possibile, attraverso un progressivo percorso preparatorio culminante con la speculazione di Numenio di Apamea¹³, il passaggio da una dottrina *dei* principi, sulla

¹⁰ Cfr. F. Romano, *op. cit.*, p. 21.

¹¹ Cfr. P. Donini-F. Ferrari, *op. cit.*, p. 275; F. Romano, *op. cit.*, pp. 21-22.

¹² Cfr. F. Romano, *op. cit.*, p. 22

¹³ Numenio aveva teorizzato sulla base della *Seconda Epistola*, scopertasi poi inautentica, l'idea di un primo principio che identificava con il Bene della *Repubblica*

scorta sia platonica che aristotelica, ad una *del* Principio, isolato e assolutamente trascendente, metamorfosi direttamente collegata al rovesciamento dell'ontologia classica nel suo opposto, cioè nella me-ontologia. Se infatti sia gli accademici che i peripatetici intendevano la principialità come "causazione", rispettivamente in maniera formale e finale ma comunque entrambe in maniera *sostanziale*, i neoplatonici dotarono il loro Uno di natura non-ontologica: tale principio non risultava infatti "causa" degli enti come lo erano state le idee o il motore immobile, tant'è che Proclo, il massimo sistematizzatore della dottrina neoplatonica¹⁴, lo definì "pre-causa", «ciò che è anteriore alla causalità»¹⁵, in quanto, seppur producendo la realtà, permane assolutamente trascendente, non potendo quindi propriamente dirsi né causa sostanziale né gnoseologica del reale, situandosi al di là dell'essere e del pensiero. La metafisica degli intelligibili platonica infatti, nonostante intendesse la sfera eidetica come, perfettamente *in sé*, separata dal molteplice che partecipandovi perviene all'esistenza, rilegava comunque le forme alla dimensione ontologica¹⁶ – e questo vale tanto che si propenda per una interpretazione realista che logico-

– si parla infatti di Uno-Bene – ma anche con l'Intelletto, riduzione che evidentemente lo tiene rilegato nei confini della ontologia classica. Cfr. Ivi, p. 26.

¹⁴ Cfr. A. Le Moli, *Negare l'Uno? Percorsi della teologia apofatica nel Neoplatonismo*, "Medieval Sophia", 4 (luglio-dicembre 2008), p. 157.

¹⁵ F. Romano, *op. cit.*, p. 31; si veda questa pagina anche per quanto concerne il superamento della nozione di "causalità".

¹⁶ Cfr. F. Ferrari, *L'enigma del Parmenide* in Platone, *Parmenide*, a cura di F. Ferrari, BUR, Milano 2018, pp. 35-42.

nominalista delle idee –, la stessa, eccezion fatta per grado e modalità, degli enti che di queste sono riflesso sbiadito: per intenderci, l'idea di Bellezza e gli enti che in virtù di questa si dicono belli, stanno sì tra loro in un rapporto gerarchico di modello-copia, scandito da diversa dignità e preminenza ontologica, ma risultano comunque caratterizzati da una comune appartenenza all'essere¹⁷ che, eleaticamente inteso, costituiva la rete teorica da cui Platone cercò di svincolare i suoi principi nei dialoghi della vecchiaia, senza grande successo¹⁸. Chiaradonna chiarisce quanto detto finora in questo modo:

Il mondo dei corpi è infatti “essere” in modo meno perfetto e secondo un grado inferiore rispetto all'intelligibile; tuttavia non si può affermare che esso¹⁹ non sia nulla o sia privo di realtà. [...] questo impone che l'essere/Intelletto²⁰ non possa essere il primo principio in assoluto, poiché, per essere veramente primo, non dovrebbe essere incluso in nessun modo dentro la totalità del reale²¹.

¹⁷ Cfr. F. Romano, *op. cit.*, p. 34.

¹⁸ Scrivo qui “senza grande successo” perché, a mio avviso, solo la svolta neoplatonica permette di sfuggire all'asfissiante ontologia parmenidea in maniera compiuta, ribaltandone completamente i presupposti. Né il celebrato “parricidio” del *Sofista*, né la dialettica “privazione-sostrato-forma” aristotelica riuscirono a rendere obsoleta la regola eleatica, risultandone piuttosto un ammorbidimento.

¹⁹ *scil.* l'intelligibile.

²⁰ L'identificazione di intelligibile ed essenza, così come di Intelletto e universo eidetico, sono risultanti teoriche della speculazione medioplatonica. Cfr. F. Romano, *op. cit.*, p. 27.

²¹ R. Chiaradonna, *Plotino*, Carocci, Roma 2009, p. 119.

Un principio che a rigore potesse dirsi tale andava allora ricercato *fuori* dalla totalità del reale, fuori dall'essere, e, dato che un ente non può giustificare l'esistenza di un altro ente, avrebbe quindi dovuto configurarsi come un *ni-ente*²²: isolato, a-noetico, inintelligibile e massimamente indeterminato. Alla dinamica partecipante-partecipato, i neoplatonici aggiunsero perciò *l'impartecipabile*²³ che contraddittoriamente – rintracceremo il pensiero alla base della sua natura aporetica più avanti – svolge da un lato la tradizionale funzione “positiva” del principio in quanto «fondamento *et simul* massima espressione della determinatezza e della positività dell'essere»²⁴, dall'altro, a ragione della sua totale alterità, presenta una connotazione “negativa” poiché inconcepibile «secondo il medesimo ordine di positività e determinatezza»²⁵ degli enti che vi procedono. Da questa premessa derivò la ben nota moltiplicazione neoplatonica dei principi secondi, le Ipostasi²⁶ o le énadi divine²⁷, attraverso la cui mediazione si

²² Il “non essere” del principio neoplatonico non significa, adoperando un termine suggerito da Le Moli, “vacuità” quanto piuttosto “incommensurabile alterità”; L'Uno non esiste così come esistono gli enti – chiara conseguenza della rottura trascendentistica operata ai danni della metafisica platonica – ma non per questo è una chimera.

²³ Cfr. F. Romano, *op. cit.*, pp. 74-75.

²⁴ A. Le Moli, *op. cit.*, p. 148.

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ Cfr. F. Romano, *op. cit.*, p. 73.

²⁷ Sia Giamblico che Proclo avvertirono come sempre più pressante l'esigenza di stabilire un “contatto” tra l'Uno trascendente e il mondo sensibile ma i loro tentativi,

spiegava la fondazione ontologica del reale, e, cosa più interessante allo scopo del nostro lavoro, lo sviluppo della nozione di teologia negativa.

Se, come ribadito più volte, l'Uno si trova al di là del pensiero, quindi trascende la possibilità umana di determinarlo compiutamente, la trattazione di tale principio dovrà adattarsi di conseguenza. I neoplatonici si resero conto che un procedimento adeguato a descrivere, nei limiti del possibile, il *primo Dio*²⁸, non poteva essere di stampo dialettico²⁹, quindi induttivamente³⁰ capace di rintracciarne e definirne i presupposti nel reale allo scopo di imbastire poi una dimostrazione deduttiva-discensiva, ma, al contrario, di matrice anti-dialettica, che procedesse cioè per negazioni: l'Uno non è che la «negazione» della

in mancanza di un concetto quale quello cristiano di creazione, furono destinati a fallire; oltre che per motivazioni puramente teoretiche infatti, questa necessità era dettata proprio dal tentativo di difendere il mondo pagano tardo-antico dall'avanzata fagocitante del dogma cristiano (vd. la nota 26 in A. Le Moli, *op. cit.*, p. 157). Nella fattispecie, Corsini, in un rapido excursus teorico, spiega come lo stesso Proclo si rese negli anni conto dell'inadeguatezza delle énadi a svolgere un tale compito di mediazione in quanto pregiudicate dalla loro partecipazione all'essere. Cfr. E. Corsini, *op. cit.*, p. 82 e la nota 13; p. 121.

²⁸ Cfr. F. Romano, *op. cit.*, pp. 65, 83.

²⁹ Il riferimento polemico è alla dialettica aristotelica, più che platonica. Cfr. Ivi, p. 33.

³⁰ Come riportato dal Berti, negli *Elenchi Sofistici*, Aristotele scrive che la dialettica «possiede la via verso i principi di tutte le scienze» (I 2, 101 a34-b 4); lo studioso nota inoltre come gli scopi della dialettica e dell'induzione collimino nella scoperta dei principi, ragion per cui si tratta di due processi coincidenti. Cfr. E. Berti, *Guida ad Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2019, pp. 44-45.

positività ontologia di ogni ente»³¹, o ancora, «tutto ciò che non sono le cose [...] in quanto anteriore ad ogni distinzione tra essere e non-essere»³². In questo senso Romano afferma che la teologia negativa può considerarsi direttamente derivata dal metodo logico dell' "analitica", che spiega la "positività" degli enti in rimando alla "negatività" dell'Uno, in quanto metodo antitetico sia alla dialettica discensiva che procede in maniera progressivamente determinante dal semplice al composto, cioè dal principio al principiato, che ad uno sviluppo "analogico" ascendente che risale dal molteplice alla sua fonte più eminente, entrambi incapaci di risolvere l'aporia neoplatonica che vuole alla base della determinazione degli enti un non-ente assolutamente indeterminato.

I. 2. 2. *Al di là dell'essere, al di là di Platone. L'esegesi neoplatonica e l'emergere della teologia negativa*

Posto che la teologia negativa, in quanto sistematica negazione della positività ontologica degli enti, è diretta scaturigine del rovesciamento neoplatonico dell'ontologia in una me-ontologia, vanno adesso messe in evidenza le ragioni addotte da Plotino, progenitore di questa corrente, e dai suoi seguaci, a giustificazione di tale soluzione di continuità rispetto alla filosofia accademica, convinti che indagare i motivi dell'emergere del metodo apofatico possano aiutarci a chiarirne ulteriormente le prerogative.

³¹ F. Romano, *op. cit.*, p. 33.

³² Ivi, p. 106.

Erede della mentalità sopracitata che vedeva nel fondatore dell'Accademia l'artefice di una dottrina compiutissima, nel III sec. Plotino inizia la sua speculazione dichiarandosi un umile ripropositore di Platone:

non sono certo nuove queste mie teorie, sono state enunciate già in antico, tuttavia senza essere sviluppate; e le teorie di oggi sono una spiegazione di quelle, della cui antichità noi siamo certi in base alla testimonianza delle opere stesse di Platone (*Enn.* V, 1, [10], 8)³³.

Da questo passo delle *Enneadi* si scorge limpidamente il risultato dell'operazione concettuale iniziata da Antioco di Ascalona, che avrebbe permesso ai neoplatonici di sfruttare non solo il pensiero del “maestro” ma potenzialmente ogni elemento della filosofia antica in quanto implicitamente contenuto nella sua dottrina – è noto che l'aggettivo “platonico” fu in quell'epoca, ed almeno fino al XII sec., tacitamente sinonimo di “pitagorico”, “stoico” e addirittura “aristotelico”, avendo inglobato le caratteristiche peculiari di ciascuna corrente al proprio interno³⁴. Dunque, stando a questa premessa, al Licopolitano sarebbe bastata l'esegesi dei dialoghi platonici per scorgere le fondamenta della sua teoria del Principio, totalmente inscritta in quei testi e bisognosa soltanto di una maggiore esplicitazione.

Ignorando la *Seconda Epistola*, ritenuta autentica dagli antichi ma

³³ M. Isnardi Parente, *op. cit.*, p. 88.

³⁴ Cfr. C. Martello, *Platone latino*, p. 22; F. Romano, *op. cit.*, pp. 43-63.

successivamente scopertasi apocrifa, dalla quale già Numenio ineriva la caratterizzazione di “Re di tutte le cose” per riferirsi al Principio³⁵, è nella lettura della *Repubblica* e del *Parmenide* che Plotino e i neoplatonici dopo di lui rintracciarono la chiave per superare l’ontologia classica e «postulare l’Uno come il primo principio assolutamente semplice di tutte le cose»³⁶, “essere” compreso. In particolare le basi per il rinnovamento della nozione di trascendenza furono scorte da Plotino nella trattazione platonica dell’idea di Bene: come un “sole” questi è rispetto alle cose «causa di conoscenza e di verità»³⁷, perciò simile all’intelligibile ma comunque diverso da questo, così come la luce è simile al sole ma *non è il sole*, nonché fonte dell’essere degli enti in quanto «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας»³⁸, cioè al di là dell’essere stesso. Sulla scia di queste ormai celeberrime parole, Plotino intravide la possibilità di modulare il suo Principio sull’esempio del Bene platonico, a tutta prima un precedente storico in grado di far convivere da un lato l’alterità assoluta del divino, «non essendo il Bene essere»³⁹, dall’altro la sua funzione produttrice ed epistemica. Tuttavia, come fa notare Romano⁴⁰, la critica storiografica è sovente votata ad interpretare in maniera

³⁵ Cfr. R. Chiaradonna, *op. cit.*, p. 120.

³⁶ Ivi, p. 118.

³⁷ *Repubblica* 6, 508e3 in Platone, *Repubblica*, a cura di G. Reale-R. Radice, Bompiani, Milano 2009, p. 719; a seguire si può rintracciare il paragone metaforico Sole-Luce che riporto.

³⁸ Ivi, 509b9-10 in Platone, *Repubblica*, cit., p. 721.

³⁹ Ivi, 509b8 in *ibidem*.

⁴⁰ Cfr. F. Romano, *op. cit.*, p. 34, nota 9.

decontestualizzata l'*epèkeina tes ousias* sopracitato, spesso mozzando – come fa d'altronde lo stesso Plotino⁴¹ – il resto del verso platonico che è invece volto a chiarire, ridimensionandoli, i termini della trascendenza del Bene sull'Essere nell'ordine di una superiorità «in dignità e potere»⁴², quindi totalmente ascrivibile nei canoni della metafisica classica – in linea con quanto si è fin qui sostenuto. Per questa ragione non va sminuita l'intuizione plotiniana dell'assoluta eterogeneità del principio, matrice della già citata “rottura” con la tradizione accademica nonché concezione totalmente originale nella storia del pensiero, come Plotino stesso fa, stimandola naturale prosecuzione della dottrina del maestro; anzi, ci sembra a proposito lecito estendere l'opinione del Dodds⁴³ – artefice di una tesi attraente cui si allineano le lucide conclusioni di Chiaradonna⁴⁴ –, il quale ritenne la lettura neoplatonica del *Parmenide*

⁴¹ «Ancora per Platone, il padre della causa – ossia il padre dell'Intelligenza – è il Bene che è al di sopra dell'intelligenza e “al di sopra dell'Essere”» (*Enn.* V, 1, [10], 8) in Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Reale, Mondadori, Milano 2008, p. 632.

⁴² *Repubblica* 6, 509b10 in Platone, *Repubblica*, cit., p. 721.

⁴³ Cfr. E. Corsini, *op. cit.*, p. 116.

⁴⁴ In qualche modo, la postulazione di un Uno trascendente ha sì il merito di risolvere i problemi della partecipazione intra-eidetica cui Platone fece i conti durante la vecchiaia, ed in questo senso può intendersi una manovra animata da spirito platonico, ma la modalità tramite cui si ottiene è tutt'altro che coerente col pensiero accademico, anzi, come abbiamo visto, ne causa una profonda rottura rispetto alla tradizione; in questo senso Plotino è un autore originale: la dottrina delle idee viene sì redenta dal Licopolitano, ma quasi accidentalmente, e al prezzo

filologicamente capziosa e parziale, volta esclusivamente a rintracciare elementi favorevoli a una metafisica già formata ma bisognosa di un autorevole sigillo, anche a questo controverso passo della *Repubblica*. Non a caso, lo stesso Licopolitano precisa che, per quanto il Bene sembri concettualmente indicato a rappresentare l'Uno, poiché "assolutamente autosufficiente", "causa della causa", oltre che "fonte di vita e di energia"⁴⁵, non va dimenticato che la non-predicabilità del Principio⁴⁶, logica conseguenza della sua non adattabilità al pensiero e all'essere⁴⁷, ne impedisce una qualsiasi definizione, sia essa data attraverso l'idea del Bene o persino tramite gli stessi concetti di Principio e di Uno⁴⁸: dire che "l'Uno è Principio" corrisponde infatti a trattare l'indeterminabile con le categorie del determinabile, incappando inevitabilmente in una erronea entificazione di ciò che ente non è; per ciascuna delle espressioni con cui ci si riferisce all'Indicibile, Plotino avvertiva perciò di includere implicitamente la riserva *hoion*⁴⁹, cioè "per così dire".

Ora, vista la difficoltà che qualsiasi caratterizzazione positiva

di un autentico tradimento nei confronti del maestro. Cfr. R. Chiaradonna, *op. cit.*, p. 129.

⁴⁵ Cfr. M. Isnardi Parente, *op. cit.*, p. 95.

⁴⁶ Cfr. *Enn.* VI, 7 [38], 41 in Plotino, *op. cit.*, p. 1009. La Isnardi Parente definisce questo trattato come «un vero saggio di teologia negativa» (M. Isnardi Parente, *op. cit.*, p. 38).

⁴⁷ *Ibidem.*

⁴⁸ Cfr. R. Chiaradonna, *op. cit.*, p. 124; Cfr. F. Romano, *op. cit.*, p. 106.

⁴⁹ Cfr. *Enn.* VI, 8, [13], 47-50 citato in R. Chiaradonna, *op. cit.*, p. 126.

relativa al Principio sembrava comportare – risultandone incommensurabilmente inadeguata e provocandone per giunta uno scadimento a livello degli enti –, Plotino si rese conto di dover tentare una strada alternativa per tentare di definirlo. Se, com'è vero, nessuno dei caratteri delle realtà principiate gli si addicono⁵⁰, neppure l'essere né tantomeno la nobile, poiché meno costretta dalla materia, facoltà del pensiero⁵¹, sarà allora valido, per indicare l'Uno, procedere negando sistematicamente tutto ciò che Uno non è, cioè la realtà, così da poterne “parlare” tenendone comunque intatta l'alterità:

come potremo parlare <dell'Uno>, se non riusciamo a possederlo? [...] In verità, noi possediamo l'Uno in modo tale che possiamo parlare di Lui, pur senza poterne esprimere <l'essenza>: e infatti diciamo quello che non è, e non quello che è; e così parliamo di lui a partire da quello che viene dopo⁵².

Per citare un esempio, Plotino riporta, favorevolmente, che

⁵⁰ Cfr. *Enn.* VI, 7 [38], 41 in Plotino, *op. cit.*, p. 1008.

⁵¹ È nota la critica che Plotino riserva al “primo motore immobile” di Aristotele, il quale, configurandolo come “pensiero di pensiero”, lo rendeva automaticamente inadatto a fungere da principio, in quanto il fatto stesso di pensare presuppone al contempo molteplicità ed insufficienza; «[...] se il pensiero ha un oggetto da pensare, è perché questo esiste prima di lui: e anche quando pensa sé stesso è come se recepisce dalla visione di qualcos'altro che è in lui. Ma ciò che non ha nulla prima di sé, e nulla insieme a sé che provenga da altro, che cosa potrà pensare e come penserà sé stesso? Di che cosa è in cerca e a che cosa tende?» *Enn.* VI, 7 [38], 40 in Plotino, *op. cit.*, p. 1007.

⁵² *Enn.* V 3 [49], 14 in Plotino, *op. cit.*, pp. 667-668.

“Apollo”⁵³ fu il nome con cui i pitagorici erano soliti riferirsi all’Uno, poiché il nome del dio del sole in greco, in virtù dell’ α privativa⁵⁴, doveva suonare come α -*pôllon*⁵⁵, cioè “il non-molteplice”, la monade appunto. E quale trattazione poteva allora essere più eloquente, stante questo ruolo riconosciuto all’apofasi, della serie di deduzioni scaturenti dalla famosa “prima ipotesi” del *Parmenide*?

Come è noto, la seconda parte di questo dialogo, quella cioè dominata dalla *gymnasia* cui Parmenide concede di sottoporsi a scopo didattico⁵⁶, consta di una serie di deduzioni ricavate da due ipotesi contraddittorie, “che l’uno è uno” (H1) e “che l’uno non è uno” (H2), dallo spiegamento delle quali si sarebbe dovuto far chiarezza sulle aporie della prima parte e, più in generale, allenare la mente al ragionamento filosofico. Proprio nelle conseguenze che l’eleate platonico scaturisce dalla prima ipotesi, Plotino e i neoplatonici⁵⁷ «videro esposti i fondamenti generali della teologia negativa e apofatica, vale a dire della

⁵³ Non è un caso che Glaucone nella *Repubblica*, una volta terminata la descrizione del Bene, esclami appunto, seppur irrisoriamente, «Apollo! [...] Che divina superiorità!» *Repubblica* 6, 509c1-2 in Platone, *Repubblica*, cit., p. 721.

⁵⁴ In merito all’importanza storica dell’ α privativa per le vicende della via negativa, si rimanda a R. Mortley, *The fundamentals of the Via Negativa*, “The American Journal of Philology”, Vol. 103, 4 (Winter, 1982), pp. 429-439.

⁵⁵ Cfr. R. Chiaradonna, *op. cit.*, p. 124.

⁵⁶ Cfr. F. Ferrari, *op. cit.*, p. 102-108.

⁵⁷ È lecito infatti immaginare che tutti gli esponenti della corrente si esercitarono commentando questo dialogo, come suggerito dai resoconti dossografici contenuti ne il *Commento al Parmenide* di Proclo. Cfr. E. Corsini, *op. cit.*, pp. 117-129.

concezione che sottrae al principio supremo della realtà qualsiasi attributo»⁵⁸: dalla prima ipotesi derivava infatti che l'uno non ha parti e non è un intero, non ha principio né fine, quindi è illimitato e privo di figura, non è né in altro né in se stesso, pertanto non si trova in nessun luogo, non è né in quiete né in movimento, non è né identico né diverso da se stesso e da altro, così come non è neppure simile a sé o ad altro, ed infine non è nel tempo e soprattutto non partecipa in alcun modo dell'essere; quindi non è, a rigore, neppure uno⁵⁹.

Questa radicale impossibilità di determinazione, figlia dell'austera logica identitaria parmenidea, inserita da Platone nel dialogo al solo scopo di risolvere le difficoltà relative alla partecipazione, intra ed extra-eidetica, palesate dagli eleati, costituì invece per Plotino una vera e propria «teoria dell'Uno in quanto Primo Principio»⁶⁰, la fonte – o la legittimazione, se col Dodds propendiamo per una tesi più audace – della rielaborazione in chiave trascendentistica della metafisica classica, così come lo era stato l'*epekeina* della *Repubblica*⁶¹, nonché l'esempio principe del dispositivo concettuale in grado di salvaguardare l'aporeticità del principio, cioè la teologia negativa. In quello che fu con ogni probabilità un trattato di logica⁶², i neoplatonici videro svelato «il

⁵⁸ F. Ferrari, *op. cit.*, p. 112.

⁵⁹ Cfr. *Parmenide*, 137c4-142a8 in Platone, *Parmenide*, *op. cit.*, pp. 243-263.

⁶⁰ F. Romano, *op. cit.*, p. 33.

⁶¹ Cfr. R. Chiaradonna, *op. cit.*, p. 126.

⁶² Sulle diverse interpretazioni del *Parmenide* si rimanda a F. Ferrari, *op. cit.*, pp. 11-18.

nucleo della loro gerarchia metafisica»⁶³, cioè un serie discendente di ipostasi che a partire dall'Uno posto fuori dall'essere (descritto da H1D1⁶⁴), attraverso l'Intelletto e l'Anima partecipanti invece dell'*ousia* (rispettivamente H1D2 e H1D3), riuscisse a rendere conto dell'aporia secondo cui la generazione della realtà fosse comprensibile soltanto a partire dall'assolutamente altro rispetto a questa.

Ed è nel sottolineare l'aporia, nel salvaguardarla piuttosto che tentare di risolverla, che, oltre a rovesciare l'ontologia classica, i neoplatonici riuscirono a svincolare il pensiero filosofico dall'asfissiante logica parmenidea, antesignana del principio di non contraddizione, più di quanto non furono in grado di fare Platone ed Aristotele. Riprendendo un'illuminante considerazione di Vitiello, il vero senso del *Parmenide* risiede proprio nell'accettazione della *contraddizione*, nella convivenza forzata «dell'uno e dei molti, dell'essere e del non-essere, dell'apparire e del non apparire»⁶⁵, inammissibile per Parmenide ma essenziale per Plotino. La paradossalità del risultato della prima ipotesi o ancora la contraddittorietà tra la catena deduttiva che descrive negativamente l'Uno e quella che invece affermativamente delinea i

⁶³ F. Ferrari, *op. cit.*, p. 10. Questa tendenza esegetica si formalizza definitivamente con Siriano, il maestro di Proclo, che indica appunto il senso mistico-teologico quale chiave di lettura del dialogo. Cfr. E. Corsini, *op. cit.*, p. 119.

⁶⁴ *scil.* prima deduzione derivata dalla prima ipotesi, per usare la terminologia di Ferrari.

⁶⁵ V. Vitiello, *La terza ipotesi*, in Id. (a cura di), *Il 'Parmenide' di Platone*, Atti del Convegno di Napoli (27-28 ottobre 1988), Napoli 1992, pp. 87-89 citato in F. Ferrari, *op. cit.*, p. 172.

tratti dell'Intelletto (Uno-molti), ad esempio, il primo né identico né diverso a sé stesso o ad altri, il secondo invece identico e diverso a sé stesso e ad altri⁶⁶, non sono per il neoplatonico dimostrazione di un erroneo processo dimostrativo sulla base dei quali andrebbero corrette le premesse del ragionamento, quanto piuttosto il sintomo dell'insufficienza del linguaggio umano a trattare il principio, segnale dell'inadeguatezza della scienza ad approcciarsi all'ineffabile⁶⁷.

In questo senso, la teologia negativa, della quale si attribuisce giustamente la paternità al Licopolitano per il ruolo epistemico che riconobbe alla negazione, è la prima risultante del bisogno di sovra-razionalità letto dai neoplatonici – e qui va riconosciuta la bontà della loro esegesi – nel *Parmenide*, incipit di un cammino che coerentemente ai suoi presupposti avrebbe condotto agli esiti mistici⁶⁸ della filosofia di Plotino e dei suoi seguaci.

⁶⁶ Cfr. F. Ferrari, *op. cit.*, p. 123.

⁶⁷ «La scienza, infatti, è un ragionamento, e il ragionamento implica molteplicità. In questo modo non raggiunge l'obiettivo dell'Uno [...] Dunque, bisogna in gran fretta passare oltre la scienza e per nessun motivo uscire dalla propria condizione di essere uno, anche al prezzo di lasciare la scienza, le sue verità, e ogni altra cosa, anche se bella a vedersi» *Enn.* VI, 9 [9], 4 in Plotino, *op. cit.*, p. 1061.

⁶⁸ Cfr. F. Romano, *op. cit.*, pp. 95-100.

I. 3. *Lo scadimento della negazione: l'incontro tra neoplatonismo e cristianesimo e la parentesi agostiniana*

Se, dopo la morte di Plotino, in Oriente continuò la strenua resistenza del paganesimo⁶⁹, specialmente con Proclo e la scuola di Atene, nei confronti della vorace nuova religione, – opposizione destinata comunque a rivelarsi vana –, nel mondo latino le conseguenze dell'incontro tra cristianesimo e filosofia, con la seconda destinata ad adattarsi alle esigenze della prima, si evidenziarono già dalle sorti della scuola alessandrina. Questa, dapprima fulcro del sopracitato medio-platonismo, dopo il trasferimento di Plotino a Roma, si trovò orfana di pensatori capaci di progredire nella speculazione neoplatonica e, a partire dalla fine del III sec., vide ridimensionati i contributi dei propri adepti ad opere esegetiche e commentari dall'interesse meramente erudito. Inoltre, molti dei membri dell'epoca, anche a causa della forte influenza che la “scuola catechetica” di Clemente ed Origene esercitava ad Alessandria già dalla fine del II sec., si convertirono al cristianesimo, ragione per cui rividero gli esiti metafisici del neoplatonismo plotiniano semplificandoli quanto più possibile, in maniera da farne combaciare le istanze alle prerogative scritturistiche.

Su questo sfondo concettuale, si sviluppò il cosiddetto “neoplatonismo latino”⁷⁰, i cui interpreti furono da un lato impegnati al

⁶⁹ Cfr. E. Bellini, *Saggio introduttivo* in Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, cit., pp. 45-48.

⁷⁰ Cfr. C. Martello, *Platone latino*, cit., pp. 31-53.

recupero, sempre più complesso⁷¹, e alla riproposizione della tradizione filosofica classica nel panorama tardoantico, dall'altro, tra tutti Boezio, svolsero un'opera di conciliazione tra la teoresi neoplatonica e la dottrina cristiana, riconoscendo il «ruolo positivo della tradizione filosofica nell'affermazione e nella comprensione, per quanto è possibile, della verità religiosa»⁷², sulla base della tendenza patristica, massimamente incarnata da Agostino⁷³, volta a vedere un'ideale continuità tra il pensiero filosofico pagano e la parola rivelata, nella misura in cui la seconda “invera” la riflessione del primo, che da parte sua ha avuto il merito di predisporre quale utile, seppur parziale, *praebulum fidei*⁷⁴.

Dato che, come anticipato, tale convivenza fu resa possibile dalla semplificazione ontologica attuata dall'“ultima” scuola alessandrina, che restituì un neoplatonismo “indebolito” passabile di una sua utilizzazione in ottica cristiana, è lecito chiedersi quale ruolo potesse allora essere rivestito dal metodo apofatico plotiniano che, nota a ragione Martello⁷⁵, essendo figlio di una concezione che pone Dio come assolutamente

⁷¹ Come è noto, in concomitanza col tramonto dell'Impero d'Occidente, il mondo latino patì un periodo di decadenza culturale, alimentato dal depauperamento della biblioteca filosofica e dall'isolamento linguistico che si trovò a subire, a differenza del mondo arabo o bizantino che non avvertirono mai tale soluzione di continuità con la classicità. Cfr. Ivi, pp. 32-33.

⁷² Ivi, p. 50.

⁷³ Cfr. Ivi p. 53.

⁷⁴ Cfr. Id, *Tradizione senza continuità*, cit., p. 48.

⁷⁵ Cfr. Ivi, p. 38.

estraneo alla sfera dell'essere, poco sembrava conciliarsi con l'*homo imago Dei* del *Genesi*.

È altresì vero che il cristianesimo, specie nelle sue radici veterotestamentarie, non fu esente da un "gusto" per il negativo – come si è accennato nel *Prologo* –, anzi, più luoghi rimandano inevitabilmente ad un bisogno di sovra-razionalità analogo a quello avvertito da Plotino in virtù dell'ineffabilità del Principio, per i cristiani un *Deus absconditus*, come caratterizzato in *Isaia* 45, 14, un Dio riluttante ad ogni nome e qualificazione, come in *Esodo* 3, 14. Anche in ragione di tale comune consapevolezza dei limiti del linguaggio, Westerkamp⁷⁶ segnala una sostanziale affinità della via negativa cristiano-giudaica alla matrice filosofica di tale orientamento, e Hochstaffl si sbilancia sostenendo perfino che già nella natura "proibizionistica" dell'etica cristiana, cioè nel "divieto" e nei "non" dell'Antico Testamento – si pensi al decalogo –, si possa leggere a chiare lettere «il contenuto integrale della teologia negativa»⁷⁷.

Ma nonostante sia certo possibile equiparare le due tradizioni, la "platonica" e la giudaica, in relazione allo sviluppo dell'apofasi, si deve convenire con Mortley che «the use of the negative to explore the transcendent properly belongs to Greek Neoplatonism»⁷⁸ mentre nel

⁷⁶ Cfr. A. Le Moli, *op. cit.*, pp. 152-155.

⁷⁷ Ivi, p. 165.

⁷⁸ R. Mortley, *Preface* in Id., *From Word to Silence II. The way of negation, Christian and Greek*, Peter Hanstein Verlag, Bonn 1986 (da qui in poi citato come *From Word to Silence*).

pensiero cristiano fu sì usato ma mai sviluppato pienamente e coerentemente: la necessità di render conto, da un lato, della creazione e del mistero trinitario, dall'altro, di sviluppare una dottrina ecumenica – il pensiero neoplatonico è un “monismo” trascendentistico dai caratteri estremamente elitari⁷⁹, la nuova religione un monoteismo storico, caratterizzato da un Dio personale che rappresenta il massimo grado di perfezione possibile, nonché una credenza rivolta alle masse⁸⁰, quindi bisognosa di una concettualizzazione semplice e definita – condussero alla necessità di ristabilire l'ontologia classica⁸¹, ridimensionando il carattere trascendente del divino da *radicale alterità* rispetto agli enti a mera *distanza* “quantitativa” da questi, lontananza che seppur “infinita” e mai definitivamente colmabile, inquadrava in qualche modo causa e causato, quindi Dio e le creature, all'interno della stesse cornice. Per intenderci, si ripresentava una concezione analoga a quella di Bene platonico, principio sì “al di là dell'essere” ma *soltanto* per dignità e potenza, non certo perché sfuggente, come avrebbe sostenuto Plotino, alla gabbia logica “essere-non essere” parmenidea.

⁷⁹ Vale la pena ricordare la reticenza manifestata da Plotino relativamente alle pratiche rituali, tra cui la stessa preghiera, volte ad “ingraziarsi” la divinità al fine di sottenerne assistenza nel mondo terreno; in merito, Porfirio riporta questo emblematico aneddoto: «Amelio era amante dei sacrifici e non tralasciava alcuna cerimonia della luna nuova e nessuna festa; un giorno volle condurre con sé Plotino, ma questi gli disse: “Devono essi venire a me, non io a loro”» (Porfirio, *Vita di Plotino*, X).

⁸⁰ Cfr. C. Martello, *Tradizione senza continuità*, cit., p. 49.

⁸¹ Cfr. Ivi, pp. 39-41.

Col ripristino della coincidenza Dio-Essere, Agostino e Boezio condizionarono lo sviluppo del pensiero “platonico” in Occidente almeno fino al tentativo carolingio di restaurazione imperiale⁸², e, ricucendo lo strappo me-ontologico neoplatonico, segnarono altresì il destino della teologia negativa, condannata ad un ruolo epistemico subalterno una volta che il Principio era passato dall’essere *impartecipabile* ad infinitamente distante ma comunque *intellegibile*, poichè *creatore* a sua “immagine e somiglianza”.

Nell’opera dell’Ipponate ad esempio, nonostante i temi ed il vocabolario palesino una forte dipendenza dalla speculazione neoplatonica, quando Dio viene qualificato come «*ineestimabilis, ineffabilis, incomprehensibilis, ultra omnia, extra omnia, praeter omnia*»⁸³ o quando nel *De Ordine* leggiamo «*deus qui melius scitur nesciendo*»⁸⁴ o ancora nei *Discorsi* «*si comprehendere potuisti, aliud pro Deo comprehendisti*»⁸⁵, non siamo mai di fronte ad espressioni autentiche di teologia negativa, perché, nota Mortley, «statements about God are what Augustine is interested in, not negatives»⁸⁶; ciò che interessa ad Agostino è infatti mostrare come ogni negazione relativa al divino sia

⁸² Cfr. Ivi, p. 48.

⁸³ Agostino, *Sermo CCCLXXXIV* 1, 1 citato in C. Martello, *Tradizione senza continuità*, cit., p. 39.

⁸⁴ Id., *De Ordine* II, 16, 44 citato in R. Mortley, *From Word to Silence*, cit., p. 218.

⁸⁵ Id., *Discorsi*, 52, 16 citato in G. Reale, *Il Corpus Dionysiacum*, cit., p. 27.

⁸⁶ R. Mortley, *From Word to Silence*, cit., p. 218.

traducibile in una affermazione su di esso⁸⁷: ad esempio, la consapevolezza di non poter dire nulla di Dio in quanto ineffabile (Negazione: *Dio non è determinabile*), permette quantomeno di poter affermare qualcosa di lui, così da definirlo (Affermazione: *Dio è non-determinabile*). In questo senso, i caratteri “negativi” che vengono attribuiti all’Altissimo, diventano sue definizioni “positive”, «unspeakability is part o the being of God»⁸⁸, e perfino dimostrazioni della sua intelligibilità, piuttosto che sintomi dell’insormontabile inadeguatezza del linguaggio a rappresentarsi Dio: se per i seguaci di Plotino la consapevolezza dell’“ineffabilità” del Principio rappresenta l’arenarsi del linguaggio e la vanità di ogni tentativo razionalizzante di figurarsi ciò che sta oltre l’essere – non a caso Proclo si renderà conto che l’apofasi relativa all’Uno non può che condurre dapprima al concetto di ipernegazione, cioè negazione della negazione⁸⁹, ed infine al totale silenzio – per Agostino consiste invece in un traguardo conoscitivo dell’uomo, che tramite il linguaggio e la ragione – doni divini – riesce a farsi un’idea, seppur inadeguata comunque legittima, di ciò che *Dio è*⁹⁰.

⁸⁷ Cfr. Ivi, cit., pp. 218-219; C. Martello, *Tradizione senza continuità*, cit., pp. 39-40.

⁸⁸ R. Mortley, *From Word to Silence*, cit., p. 218.

⁸⁹ Cfr. F. Romano, *op. cit.*, p. 34. Tale manovra concettuale fu probabilmente atta ad evitare proprio il possibile rivolgimento, di cui Agostino si rende conto, della negazione in affermazione: «Perhaps this is why Proclus sought to take the utimate step of negatin negation itself, prior to moving into transcendental silence.» Cfr. R. Mortley, *From Word to Silence*, cit., p. 219.

⁹⁰ Cfr. C. Martello, *Tradizione senza continuità*, cit., p. 40.

L'apofasi per il pensatore latino non rimane allora che una propedeutica⁹¹, un'utile disciplina preparatoria tramite cui approcciarsi al mistero divino per poi giungere, nel suo superamento, all'affermazione su Dio, definizione di positività ontologica anche nel caso si configuri come affermazione di negatività. E non potrebbe essere altrimenti, da un lato per la congiuntura storica che vede in progressivo isolamento filosofico l'Occidente, dall'altro per la semplificazione e riduzione metafisica del principio, non più il greco oltre-essere ma un Dio coincidente con l'Essere, rivolgimento inestricabilmente legato alla necessità pragmatica del cristianesimo dell'epoca, seppur non giovanissimo, ancora bisognoso di dotarsi di una dottrina chiara e comprensibile ai più.

I. 4. *Lo Pseudo-Dionigi e la preminenza dell'apofasi*

Diversamente dalla teologia occidentale tardoantica, di cui è emblematica l'opera di Agostino, la teologia areopagitica non si sviluppò in senso "sostanzialistico"⁹², ponendo cioè Dio *al di qua* dell'essere come meramente "maggiore" della realtà⁹³, bensì, sulla scia del rivolgimento trascendentistico del neoplatonismo, mantenne il divino in totale eterogeneità onto-epistemologica rispetto agli enti:

⁹¹ Cfr. R. Mortley, *From Word to Silence*, cit., pp. 216-217.

⁹² Cfr. P. Scazzoso, *La Teologia antinomica dello Pseudo-Dionigi: II*, "Aevum", Anno 50, Fasc. ¾ (maggio-agosto 1976), p. 234.

⁹³ Cfr. C. Martello, *Tradizione senza continuità*, cit., p. 39

l'Infinità soprasostanziale sta al di sopra delle sostanze e così è al di sopra delle intelligenze l'Unità che è al di sopra dell'intelligenza [...] è Causa dell'esistenza universale, pur non esistendo essa, in quanto superiore a ogni sostanza.⁹⁴

Per lo Pseudo-Dionigi⁹⁵, sia esso un cristiano interessato al mero utilizzo strumentale del neoplatonismo come sostenuto ardentemente da Scazzoso⁹⁶ e più cautamente da Corsini⁹⁷, che vede nel greco un abile conciliatore tra le istanze della nuova fede e i sofisticati “metodi” della

⁹⁴ *DNI*, 1, 588 B.

⁹⁵ Per la figura di questo misterioso autore del VI sec. si rimanda a G. Reale, *Il Corpus Dionysiacum*, cit., pp. 11-24; S. Lilla, *Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita*, “Augustinianum”, Volume 22, Fasc. 3 (dicembre 1982), pp. 533-542. Per i tentativi di identificare storicamente lo Ps.-Areopagita si veda *Bibliografia II: Studi in Dionigi Areopagita, Tutte le opere*, cit., pp. 798-801.

⁹⁶ Rifacendosi alle conclusioni di Von Ivanka, pioneristico studioso dell'Areopagita, Scazzoso scrive: «L'intenzione dello pseudo-Dionigi che sempre si allontana dal neoplatonismo nei punti essenziali di contenuto, era di dimostrare che anche il cristianesimo poteva offrire una visione dell'universo altrettanto armoniosa e piena di bellezza speculativa come la presentava il neoplatonismo» in P. Scazzoso, *La Teologia antinomica dello Psudo-Dionigi: II*, cit., p. 201.

⁹⁷ Scrive Corsini: «Ma, a ben guardare, la polemica dionisiana ha di mira non già e non tanto una tendenza a far rivivere il paganesimo in un sistema filosofico, ma più precisamente l'utilizzazione teologica della triade intellegibile [*scil.* “Essere-Vita-Intelletto” di Proclo]» in E. Corsini, *op. cit.*, p. 164. Su queste basi, per esempio, l'autore definisce l'approccio di Dionigi al *Parmenide* (p. 115.) in termini di mera “utilizzazione”.

tradizione filosofica⁹⁸, o un reazionario pagano intenzionato a ridurre il cristianesimo a puro neoplatonismo, per cui il *Corpus* risulterebbe una totale messinscena come azzardato recentemente da Mazzucchi⁹⁹, o più semplicemente un pensatore la cui religiosità testamentaria seppur autenticamente sviluppata negli scritti apocrifi sia collassata sotto al peso concettuale degli elementi filosofici “platonici”, risultandone inglobata in toto, come proposto dalle autorevoli voci di Beierwaltes¹⁰⁰ e di Roques¹⁰¹, l’ineffabilità di Dio non è mai da intendersi come una caratterizzazione “positiva”, cioè come consapevolezza, seppur misera comunque definente, della sua “verticale” lontananza ontologica; significa invece scarto incolmabile, non «insufficienza della capacità conoscitiva umana soverchiata dall’immensità e dall’infinità del suo oggetto» quanto piuttosto «mancanza di ogni legame analogico tra la mente umana, chiusa nell’ambito ferreo e invalicabile dell’essere, e Dio che a quest’ambito non appartiene in nessun modo»¹⁰². In breve, il Principio per Dionigi non è semplicemente *oltre*, ma “è”

⁹⁸ Cfr. E. Corsini, *op. cit.*, p. 121.

⁹⁹ Cfr. G. Reale, *Il Corpus Dionysiacum*, cit., pp. 19-21.

¹⁰⁰ Cfr. Ivi, pp. 16-19.

¹⁰¹ «[...] il Roques invece valuta e pesa le due correnti che confluiscono nell’opera pseudo-dionisiana, quella del Cristianesimo e quella del Neoplatonismo, vedendo in vantaggio della prima solo l’*animus* e l’entusiasmo dell’autore» in P. Scazzoso (rec.), *Le Mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l’Aréopagite di I. Vanneste*, “Aevum”, Anno 33, Fasc. 5/6 (settembre-dicembre 1959), p. 560.

¹⁰² E. Corsini, *op. cit.*, p. 137.

inderogabilmente *altro*.

Lo Ps.-Areopagita, in continuità anzitutto geografica e quindi concettuale col Neoplatonismo, si riferisce a Dio inteso nella sua trascendenza assoluta come Plotino soleva riferirsi all'Uno, senza la pretesa di poterne dire nulla di conforme, trovandosi questo «oltre la ragione, il pensiero e la sostanza»¹⁰³.

Da qui, come già visto nel caso della *Coelesti hierarchia* dove i simboli dissimili venivano preferiti ai corrispettivi rassomiglianti ed adeguati¹⁰⁴, l'inevitabile tendenza del pensatore orientale a propendere per il metodo apofatico nell'approccio al Divino, celebrato «mediante l'allontanamento da lui di tutte le cose esistenti»¹⁰⁵, cioè attraverso la negazione sistematica della fattività ontologica del reale, in base all'assunto che sebbene sia impossibile affermare qualcosa di definitivo su Dio è quantomeno possibile dire correttamente¹⁰⁶ ciò che non è: così

¹⁰³ DNI, 1, 588 A.

¹⁰⁴ Esempi di simboli adeguati sono la caratterizzazione di Luce (cfr. CH II, 3, 140 C) per Dio, il quale viene così raffigurato per analogia, in quanto causa dei viventi, o l'immagine di Fuoco (cfr. CH XV, 2, 329 A), le cui proprietà spiccano tra le cose sensibili, in quanto «tende verso l'alto, è rapido e penetrante, sublime [...] tutto abbraccia, mentre nulla lo comprende» (CH XV, 2, 329 B), per le intelligenze celesti, cioè gli angeli.

¹⁰⁵ DNI, 5, 593 C.

¹⁰⁶ «Correttamente» è riferito al metodo, non al risultato dell'apofasi, che è lecita ma non definitiva in merito a Dio. Non è mai superfluo ribadire che per Dionigi dire ciò che Dio «non è» non significa in alcun modo definirlo, seppur per privazione; si tratta esclusivamente di un metodo preferibile a quello ascensivo-catafatico, ma che

come un artista, spiega Dionigi nella *Mystica theologia*¹⁰⁷, scolpisce una statua¹⁰⁸ eliminando dal blocco tutto ciò che si frappone alla visione della «figura nascosta»¹⁰⁹, prigioniera della materia ma già inscritta¹¹⁰, il teologo attraverso l'*aphairesis* – è questa la parola che Dionigi usa per riferirsi alla negazione e che Vanneste ha reso bene con la formula “*négation abstractive*”¹¹¹ – “raschiando” ogni manifestazione *positiva* dell’essere dagli enti, può rivolgere lo sguardo alla “bellezza” di ciò che

è ugualmente fallimentare. Come si vedrà in seguito Dionigi chiarirà l’inadeguatezza congenita dei due procedimenti, forte anche dei risultati teorici raggiunti da Proclo, del quale fu indiscutibilmente un lettore, Damascio, e dalla Scuola di Atene.

¹⁰⁷ Cfr. *MT* II, 1025 B.

¹⁰⁸ Vanneste (cfr. R. Mortley, *From Word to Silence*, cit., p.) nota che anche in Plotino in *Enn.* I, 6 [1], 9 è presente l’analogia della statua, in un contesto diverso, quello della catarsi dell’anima (Cfr. F. Romano, *op. cit.*, pp. 91-95), ma per certi versi analogo, in quanto l’apofasi svolge a livello concettuale il ruolo della purificazione dell’anima individuale che si affranca dalle passioni e dalla materia, e i due procedimenti convergono in vista dell’*epistrophé* all’Uno.

¹⁰⁹ *MT* II, 1025 B

¹¹⁰ È singolare quanto questa analogia sia prossima al concetto sviluppato da Michelangelo per descrivere l’attività della scultura («Sì come per levar, donna, si pone / in pietra alpestra e dura / una viva figura, / che là più cresce u’ più la pietra scema»), che anch’egli paragona all’affrancarsi dell’anima dal giogo della carne, stavolta permesso dall’azione dell’amata («Tu pur dalle mie streme / parti puo’ sol levarne, / ch’in me non è di me voler né forza»); Cfr. M. Buonarroto, *Rime*, P. Zaja (a cura di), BUR, Milano 2013, E-book, p. 349.

¹¹¹ Cfr. Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, cit., nota 28, pp. 620-621.

è soprasostanziale.

Attraverso il processo ascendente che caratterizza la teologia negativa, intimamente connessa all' "analitica" procliana come chiarito da Romano¹¹², cominciando quindi col «negare le qualità più lontane da lui»¹¹³, come ad esempio la materia, e, salendo per dignità, contravvenendo alle caratteristiche che meglio sembrano adeguarsi a Dio, quali vita, bontà, ecc., Dionigi perviene nei capitoli IV e V della sua *Teologia Mistica* a una stringente serie di negazioni contraddittorie che richiama alla memoria del lettore, non a caso, lo svolgimento della prima ipotesi del *Parmenide*¹¹⁴, nella cui tradizione esegetica va perciò inserito anche l'Areopagita, come ad oggi ampiamente dimostrato¹¹⁵.

I. 4. 2. *L'apofasi va negata, la contraddizione va taciuta*

Tuttavia, nonostante in più passi Dionigi rimarchi la preminenza

¹¹² Cfr. F. Romano, *op. cit.*, p. 33.

¹¹³ *MT* III, 1033 C.

¹¹⁴ Cfr. § I. 3.

¹¹⁵ Come per primo rilevato da Von Ivanka, tra i *Nomi Divini* e il *Parmenide* sussistono un così gran numero di richiami ed analogie tematiche, culminanti nei capitoli IX e X del trattato dionisiano dove vengono ripresi le medesime coppie antinomiche del dialogo platonico (grande piccolo, identico diverso, ecc.), che escludono categoricamente possa trattarsi di un caso; a Corsini, in seguito, va riconosciuto il merito di aver colto la manovra concettuale di riunificazione ipostatica operata dall'Areopagita nel capitolo II. Cfr. E. Corsini, *op. cit.*, pp. 77-111.

del metodo apofatico, preferito dai «sacri autori»¹¹⁶ poiché capace di svincolare il pensiero umano dal fardello della naturalità, sul procedimento catafatico, tipico della simbologia rassomigliante, non dobbiamo pensare che la negazione riesca a dirci, come succedeva per Agostino, ciò che Dio non è; l'apofasi va infatti intesa, scrive giustamente Zuanazzi¹¹⁷, non secondo la "privazione", cioè ribaltandone l'enunciato nell'affermazione corrispondente e pretendendo di poter dichiarare ciò che manca all'essenza divina, ma secondo la trascendenza: ogni negazione è allora un ribadire la radicale alterità del principio, uno smentire la possibilità della parola di limitare ciò che inconcepibilmente illimitato. Inoltre, la sopracitata preminenza dell'apofasi sull'affermazione non può che risultare soltanto metodica in quanto Dionigi è vincolato ad includere nella sua teologia il contenuto positivo della Rivelazione, giustificando l'approccio catafatico della Sacra Scrittura che parla di Dio in termini di, ad esempio, Bene, Luce, Bellezza e Amore¹¹⁸, sì per simboli ma comunque rettamente. Come detto in precedenza, la storicità che anima la nuova religione non si sarebbe potuta reggere sulla più che totale ineffabilità riservata al primo principio dai neoplatonici.

Diversamente dall'Uno infatti, Il Dio cristiano è sì «chiuso nel

¹¹⁶ DN XIII, 3, 981 A-B.

¹¹⁷ G. Zuanazzi, *op. cit.*, pp. 107-108. Si veda anche *Ep.* I, 1065 A: «Intendendo queste cose per eccesso e non per difetto».

¹¹⁸ Cfr. DN IV.

suo segreto»¹¹⁹, appartato in «regioni inaccessibili»¹²⁰ al pensiero, totalmente *impartecipabile*, specie da chi inespica sul limo dell'essere, ma, d'altro canto, in quanto amorevole creatore si rivela, *nascondendosi*, nell'esperienza mondana, tant'è che persino nella materia «c'è una traccia, per quanto esile, della bellezza divina»¹²¹ essendo questa scaturigine del «veramente bello»¹²².

Si comprende così il famoso passaggio dei *Nomi Divini* dove Dionigi espone che

alla Causa di tutte le cose e che è superiore a tutte le cose non si addice nessun nome e si addicono tutti i nomi delle cose che sono, perché sia regina di tutte le cose [...] ed ella, secondo il sacro detto, sia *tutta in tutti*.¹²³

L'Areopagita, sulla base del *Parmenide* platonico e della tradizione esegetica di questo, con l'essenziale supporto dell'*unicum* della creazione biblica, operava così la conciliazione¹²⁴ delle prime due ipotesi del dialogo, unificando cioè l'Uno e l'Intelletto-Essere che per i neoplatonici ne costituivano le risultanti metafisiche, nell'unico Dio cristiano, insieme assolutamente trascendente, “innominabile”, poiché

¹¹⁹ E. Bellini, *Saggio introduttivo*, cit., p. 57.

¹²⁰ *DNXIII*, 4, 981 A.

¹²¹ G. Zuanazzi, *Pensare l'assente: alle origini della teologia negativa*, Città nuova, Roma 2005, p. 104.

¹²² *CH II*, 4, 144 B.

¹²³ *DNI*, 7, 596 C.

¹²⁴ Cfr. E. Corsini, *op. cit.*, pp. 43-44.

immutabile *monè*, ma anche presente in ogni aspetto dell'essere, "onninominabile", qualora inteso nella prospettiva del traboccamento produttivo¹²⁵; così facendo la Tearchia¹²⁶ – ed è questa «l'intuizione più feconda dell'Areopagita e la correzione più originale apportata al sistema neoplatonico»¹²⁷ – risultava ugualmente passabile di una trattazione catafatica (seconda ipotesi), come sollecitato dai nomi che di Dio si ricavano dalla Sacra Scrittura, capace di render conto simbolicamente della prospettiva divina "immanente" al reale, oltre che di una celebrazione apofatica (prima ipotesi) come delineato finora, diversamente dai neoplatonici che ritenevano inconciliabili i due procedimenti¹²⁸.

Insieme innominabile e onninominabile, Essere e non-Essere, la natura di Dio, nella comprensione umana, si configurava nei termini di un'antinomia irrisolvibile, metafisicamente diversa dalla contraddizione fronteggiata dal neoplatonismo ma altrettanto, se non più, ostica.

È qui infatti che si rivela massimamente la sottigliezza dell'autore del *Corpus*: se è vero che è possibile celebrare Dio chiamandolo, ad esempio, "Causa", per analogia rispetto agli enti che del suo operato sono effetti, cioè gli enti causati, quindi attraverso un approccio

¹²⁵ Cfr. S. Lilla, *op. cit.*, p. 546.

¹²⁶ Nome con cui lo Ps.-Dionigi si rivolge alla Trinità.

¹²⁷ E. Corsini, *op. cit.*, pp. 44.

¹²⁸ «[...] a differenza di Proclo che è costretto a riservare all'Uno soltanto la prima ipotesi (cioè la teologia apofatica) e ad applicare la seconda ipotesi (=teologia positiva) alle divinità inferiori all'Uno» in Ivi, p. 43.

teologico catafatico, così come “non-Causa”, perché di certo né Dio si sminuisce nell’atto del creare, né il causato è mai assimilabile ontologicamente ad Esso – va sottolineato che la filosofia dionisiana non è da intendere in chiave panteistica – né inoltre gli enti principati possono mai rendersi edotti su cosa sia o non sia questa trascendenza che per nulla partecipa dell’essere, perciò optando per la via negativa, certo non si deve in nessun caso credere per Dionigi «che le negazioni si oppongano alle affermazioni»¹²⁹, così come avviene avviene per una comune contraddizione, poiché a rigore «nemmeno esiste di lei [della Tearchia] in senso assoluto affermazione o negazione, ma quando affermiamo o neghiamo le cose che vengono dopo di lei, non affermiamo né neghiamo lei»¹³⁰.

Essendo assolutamente trascendente, Dio non può perciò essere colto né dalla *kataphasis* né dall’*apophasis* che si dimostrano infine ugualmente inadeguate a svolgere il loro compito, ragion per cui – e qui in particolar modo si evince la dipendenza che lega gli scritti apocrifi ai risultati della scuola di Atene¹³¹ – entrambe rimandano in ultima istanza «alla predicazione per eccellenza»¹³², che lo Ps.-Dionigi esplicita attraverso l’utilizzo, frequentissimo nel *Corpus*, del prefisso *hypér-* anteposto alle definizioni relative a Dio, siano esse positive, come ad

¹²⁹ *MTI*, 2, 1000 B.

¹³⁰ *MTV*, 1048 A-B.

¹³¹ Cfr. R. Mortley, *From Word to Silence*, cit., p. 229; G. Zuanazzi, *op. cit.*, p. 108.

¹³² G. Zuanazzi, *op. cit.*, p. 105.

esempio *ὑπέρουσίας*¹³³ (“più che sostanza”), o negative, come *ὑπεραγνωστον*¹³⁴ (“supersconosciuto”), in modo da sottintendere la parzialità di qualsivoglia tentativo di circoscrivere il divino attraverso la parola o il pensiero; potremmo intendere la finalità di questo accorgimento similmente a quella dell’*hoion* plotiniano¹³⁵, con le dovute differenze.

Alla luce di quanto detto, il corretto utilizzo dell’affermazione e della negazione, il risvolto della stessa antinomia, possono essere compresi attraverso la lettura della breve *Lettera IV* dove Dionigi accenna brevemente alla questione Cristologica, mai compiutamente sviluppata nel *Corpus*, che qui adottiamo a titolo esemplificativo del metodo pseudo-dionisiano. Schematizzando:

- Affermazione → Negazione: Gesù fu «veramente uomo» (1072 A), ma certo non *meramente* uomo, piuttosto assunse realmente sostanza umana in maniera sovraumana. Si conclude che ogni affermazione su Cristo, in generale su Dio, è da intendersi come «negazione eccellente»¹³⁶, in modo da rimandare alla sua alterità.
- Negazione → Ipernegazione: Gesù «neppure era uomo» (1072 B-C), ma non perché non lo fosse¹³⁷ piuttosto perché fu oltre ciò

¹³³ *Ep.* IV, 1072 A.

¹³⁴ *DN.* I, 4, 592 D.

¹³⁵ Cfr. § I. 3.

¹³⁶ *Ep.* IV, 1072 B.

¹³⁷ Cioè, “non perché fosse non-uomo”, è questa l’ipernegazione. Nel testo di Mortley la semplicità della traduzione inglese aiuta a chiarire la questione: «he was

che comunemente intendiamo con “umanità” (ὕπερ ἀνθρώπων¹³⁸), in virtù del carattere trascendentistico, e mai privativo, dell’apofasi che, in ultima istanza, deve giustamente negare sé stessa (negazione di negazione).

L’apparente¹³⁹ contraddittorietà in cui sfocia la teologia dionisiana, in questo caso specifico “Uomo-Non uomo (oltre-uomo)”, scrive Mortley, non è che una «linguistic manoeuvre»¹⁴⁰, condotta in piena coscienza dall’Areopagita e votata a forzare il linguaggio “contro sé stesso”, nel tentativo di causarne un vero proprio cortocircuito: l’arenarsi del pensiero logico tradizionale, ribadiamo, è per il pensatore tardoantico “sinonimo” di correttezza del procedimento, che deve in qualche modo auto-negarsi, superandosi, per esprimere favorevolmente la trascendenza dell’oggetto trattato, bandendo ogni parola, ogni sostanzialismo, dal discorso sul soprastanziale per il quale «non c’è nome né parola»¹⁴¹, trovandosi *oltre* ed “essendo” *altro*.

La teologia areopagitica, coerentemente ai suoi presupposti, non può che culminare allora nell’afasia, nel silenzio mistico: come Mosè¹⁴², dopo essersi purificato su ordine dell’Eterno, penetra nella *caligine* santa

not man, *not as non-man*, but as from men and beyond men» (corsivo mio) in Id, *From Word to Silence*, cit., p 231.

¹³⁸ *Ep.* IV, 1072 C.

¹³⁹ Apparente in quanto nessun termine della coppia può invalidare l’altro.

¹⁴⁰ R. Mortley, *From Word to Silence*, cit., p. 240.

¹⁴¹ *DNXIII*, 3, 981 A.

¹⁴² L’areopagita si riferisce qui alla teofania di Mosè sul Sinai in *Es.*, 19-20, assunta come metafora dell’unione con Dio.

unendosi completamente al divino, così il teologo, abbandonando «i sensi, le operazioni intellettuali, tutte le cose sensibili e intelligibili, tutte le cose che non sono e quelle che sono»¹⁴³, quindi “purificando” il suo modo di conoscere da ogni residuo di positività ontologica, lasciando cioè la “luce rabbuiante”¹⁴⁴ dell’essere per addentrarsi nella «tenebra luminosissima»¹⁴⁵ dell’inconoscibile, diviene capace di “afferrare” ciò che trascende l’intelligenza attraverso il *non* conoscere, penetrando anch’egli nella misteriosa caligine della dotta ignoranza di Dio.

Questa, come abbiamo chiarito, intesa in senso iper-negante, non va concepita come mera non-conoscenza ma come ciò che trascende la conoscenza e l’ignoranza stessa; Dionigi ne precisa così la natura al termine delle *Lettera I*, fugando ogni possibile equivoco: «L’ignoranza assoluta, presa nel senso migliore della parola, ci fa conoscere colui che sorpassa ogni cosa conosciuta»¹⁴⁶.

¹⁴³ *MT*, I, 1, 997 B.

¹⁴⁴ Cfr. *Ep.* I.

¹⁴⁵ *MT*, II, 1025 A.

¹⁴⁶ *Ep.* I, 1065 B.

CAPITOLO II

Eriugena e la riscoperta dell'apofasi nel Medioevo latino: l'irruzione della metafisica nell'esegesi scritturale e nella lettura della realtà

II. 1. *Le contingenze storiche predisponenti la riscoperta dell'apofasi nel mondo latino*

Come approfondito poc'anzi nelle pagine dedicate alla figura di Agostino, tra il III e il V secolo l'élite culturale cristiana d'Occidente mantenne sì «un rapporto non casuale e non occasionale con la tradizione filosofica»¹, a condizione, però, che nel sodalizio tra religione e filosofia neoplatonica – nella tarda antichità, e almeno fino al 1150 circa con la riscoperta integrale di Aristotele², il neoplatonismo è sostanzialmente l'unica filosofia con cui interagire, avendo sincreticamente inglobato tra i suoi ranghi elementi concettuali tratti dai principali sistemi di pensiero greco –, fosse quest'ultima a dover “cedere il passo” nelle divergenze dottrinali: eccezion fatta per la corrente ispirata a Tertulliano³, intenta a negare qualsiasi utilità al sapere classico, considerato piuttosto causa di nocumento, la più moderata, nonché rilevante, porzione di letteratura cristiana, incarnata principalmente da Ambrogio, Agostino e Boezio, seppur con qualche

¹ C. Martello, *Tradizione senza continuità*, cit., p. 48.

² Cfr. Id., *Platone latino*, cit., p. 34.

³ Cfr. Ivi, pp. 51-52.

fisiologica differenza di vedute interna⁴, riconosceva apertamente il valore della filosofia, meritevole di aver anticipato domande e risposte relativamente alle più profonde questioni antropo-epistemologiche, ma il cui «compito storico»⁵, con la Rivelazione, era da ritenersi concluso.

Questo assunto di base, unito alla congiuntura storica del depauperamento librario vissuto nel mondo latino, aveva restituito negli immediati secoli successivi un cosiddetto «platonismo debole»⁶, caratterizzato, si è già detto, da un'ontologia oltremodo semplificata, dal rivolgimento del modo di intendere la trascendenza del Principio in chiave sostanzialistica, similmente a prima della “rottura” neoplatonica, «come “distanza” piuttosto che come radicale alterità»⁷, con la logica conseguenza – fondamentale per l'interesse del nostro lavoro – dello scadimento dell'apofasi, ancora ravvisabile nella “forma”, specie nel vocabolario, intriso di neoplatonismo, degli scritti dell'epoca, ma volutamente ridimensionata nel portato concettuale, in ragione della rinnovata coincidenza di Dio col massimo grado di perfezione dell'Essere.

In Isidoro di Siviglia⁸ ad esempio, autore che risulta pienamente iscritto in questa tendenza “debolmente” neoplatonica – che perciò

⁴ Per la differenza di vedute in merito al rapporto fede-filosofia tra Agostino e Boezio, si rimanda a C. Martello, *Tradizione senza continuità*, cit., pp. 46-47.

⁵ Ivi, p. 47.

⁶ Cfr. Id., *Platone Latino*, pp. 58-62.

⁷ Id., *Tradizione senza continuità*, cit., p. 48.

⁸ *Ibidem*.

risulta ancora predominante tra VI e VII sec. –, ricorrono sì tematiche volte a sottolineare l'ineffabilità divina e l'improprietà del linguaggio umano a significare la trascendenza dell'Eterno, ma ciò non conduce mai alla necessità di un ripensamento dello schema ontologico classico in direzione ipermetafisica, venendo tali problematicità risolte in una dialettica partecipativa⁹, fatta di differenza e incolmabile distanza tra enti imperfetti ed Essere perfetto, lontanissimi ma comunque iscritti nella medesima sfera di realtà, e perciò, in qualche maniera, “simili” e comparabili, contrariamente a quanto accadeva nel pensiero neoplatonico in merito al rapporto, contraddistinto da assoluta incomparabilità, della Causa col causato.

Nei secoli di alto medioevo perciò non si ebbe una riflessione

⁹ Anche Mortley riesce a segnalare bene questo scarto con un esempio relativo al linguaggio: «Plotinus puts the problem of language in the context of the One and the Many, whereas Augustine places it in relation to questions of Time and Eternity» (Id, *From Word to Silence*, cit., p 204). Per il filosofo australiano, nel pensiero neoplatonico il problema del linguaggio e dei suoi limiti va letto alla luce dello schema iper-ontologico “Unità/molteplicità”, quindi “Impartecipabile/partecipante”, e non ha sostanzialmente alcun risvolto positivo ma è costretto ad arenare nell'assoluta ineffabilità del divino, mentre nell'agostinismo la stessa questione è posta in rapporto a tempo ed Eternità, intesa quale assenza di tempo e non certo “più che temporalità”, in una cornice quindi puramente sostanzialistica. In questo senso, così come abbiamo visto esistere due modi di intendere la trascendenza, *al di qua* o *al di là* dell'Essere, allo stesso modo la nozione di “ineffabilità” comporta conseguenze ben diverse a seconda del contesto metafisico su cui si fonda.

propriamente *filosofica*, atta ad allargare i confini speculativi della disciplina, piuttosto, una volta preso atto dell'importante ruolo anticipatorio svolto nel periodo antecedente alla Rivelazione, specie con Platone che, in ragione dei tanti punti di convergenza con le verità del cristianesimo – tra tutti, il dualismo metafisico, l'eternità trascendente del Principio rispetto alla natura effimera del mondo materiale, che in qualche modo è comunque garantito prima ontologicamente, poi escatologicamente, dalla dialettica partecipativa, ancora una volta platonica, che lo regge¹⁰ –, vede confermato in questo periodo l'epiteto tardo antico di *sommo teologo*, la filosofia non poté arrogarsi alcun compito se non quello di sostegno, meramente legato alla vita pratica e alle esigenze tecnico-scientifiche ma mai teoretico, della fede.

Posta la perdita dei temi prettamente neoplatonici nel mondo latino, coincidente con lo scadimento della filosofia *tout court*, potrebbe sembrare del tutto fortuita ed imprevedibile la vicenda filosofica – di cui ci accingiamo a scrivere – impersonata dall'irlandese Giovanni, detto a motivo della sua origine, Scoto Eriugena, un «vir barbarus in finibus mundi positus»¹¹, così come qualcuno lo definiva alla corte di Carlo il Calvo, che fu sì una mosca bianca in quanto a pregnanza filosofica relativamente al suo tempo, nonché fautore di profondi smottamenti concettuali, ma la cui evenienza non fu certo casuale, in quanto

¹⁰ Cfr. C. Martello, *Platone latino*, cit., pp. 61-62.

¹¹ E. Gilson, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, trad. M. A. del Torre, presentazione di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 267 (da qui in poi citato come *La filosofia nel Medioevo*).

predisposta storicamente e culturalmente dal tentativo di restaurazione imperiale da parte di Carlo Magno e dei suoi successori, e, più in generale, dal periodo noto come “Rinascita carolingia”¹².

La più mirabile intuizione del Re dei Franchi, che, vale la pena ricordarlo, fu e restò analfabeta a vita nonostante gli sforzi compiuti per colmare tale lacuna, fu quella di rendersi conto del ruolo strutturale giocato dalla cultura per le sorti di un regno, non soltanto in quanto ineludibile «strumento di buona amministrazione»¹³ e burocratizzazione del governo, in quanto alimento atto a formare una classe dirigente capace, per la buona riuscita della quale Carlo Magno si affidò ad Alcuino di York, promotore del rinnovamento culturale carolingio, ma soprattutto poiché necessario dispositivo di legittimazione ideologica: annettere un territorio, conquistare un popolo, non significava automaticamente porre le basi di un impero, che, una volta costituito militarmente, andava *costruito* culturalmente:

L'intento di Carlo Magno era quello di creare un *ethos* culturale che agisse come uno sfondo di significato condiviso, riconosciuto e accettato da tutti i popoli riuniti sotto la corona imperiale carolingia. Una simile omologazione

¹² Per le notizie relative alla “Rinascita Carolingia”, laddove la fonte non sia espressamente indicata, si rimanda a E. Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, cit., pp. 240-267; K. Flasch, *Introduzione alla filosofia medievale*, prefazione di M. Bettetini, Einaudi, Torino 2002, pp. 3-32; M. Fumagalli Beonio Brocchieri, M. Parodi, *Storia della filosofia medievale. Da Boezio a Wyclif*, Laterza, Roma-Bari 2012, pp. 70-83.

¹³ C. Martello, *Platone latino*, cit., p. 66.

culturale non avrebbe semplicemente trasformato in una vera entità nazionale una congerie di popoli differenti, ma avrebbe anche prodotto una legittimazione dello stesso potere franco [...]¹⁴.

Da qui l'ossessione di Carlo per l'*unanimitas*¹⁵, un ideale di uniformità e "accentramento" perseguito attraverso l'unificazione linguistica, con la riproposizione del latino ecclesiastico ormai quasi dimenticato in occidente e l'introduzione, volta a semplificare la lettura, della "minuscola carolina", la riforma monetaria, sebbene non completamente riuscita, e l'omologazione liturgica e monastica; è noto infatti che il sovrano durante una visita a Montecassino avesse richiesto ai monaci una copia della regola presente presso il monastero, ritenuta manoscritta da Benedetto da Norcia, così da poterla estendere alle comunità del regno, uniformandone le condotte e chiarendone in modo netto le prerogative¹⁶.

Proprio l'accumulo di documenti, l'esigenza sentita dai sovrani carolingi di recuperare i testi antichi, è l'elemento che può renderci più comprensibile l'evenienza filosofica erigeniana: nel corso del IX sec. le biblioteche vissero una tendenza inversa rispetto a quella degli anni precedenti, «grazie soprattutto allo sviluppo delle scuole e al proliferare

¹⁴ F. Paparella, *Le teorie neoplatoniche del simbolo. Il caso di Giovanni Eriugena*, Vita e Pensiero, Milano 2008, p. 56.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Cfr. A. Lucioni, *Monachesimo occidentale e monaci missionari* in M. Benedetti (a cura di), *Storia del cristianesimo. II. L'età medievale (secoli VIII-XV)*, cit., pp. 69-70.

degli *ateliers* di scrittura»¹⁷, cioè di copiatura, arricchendosi di testi classici, parte dei quali Alcuino trasse con sé dall'Inghilterra, dove, sfuggendo agli anni più rozzi dell'Europa continentale, si erano conservati; alla base della redenzione della classicità pagana si stagliava nuovamente una ragione politica, la necessità cioè di contendere all'impero d'Oriente il ruolo di epigone della civiltà romana, tentando perciò di costruire una ideale continuità col mondo antico, fondamento legittimante e guida del nuovo progetto imperiale.

Parallelamente all'incremento del patrimonio culturale infatti – di cui la donazione nell'anno 827 del *Corpus Dionysiacum* da parte dell'imperatore Michele II Balbo a Ludovico il Pio è sicuramente l'esempio più importante ai fini del nostro lavoro, poiché permise materialmente all'Irlandese di interfacciarsi con una concezione me-ontologica del Principio, nonché di riscoprire un'autentica maniera apofatica di approcciarsi al divino –, rispetto al mondo bizantino andava guadagnata pari dignità speculativa attraverso il recupero, oltre che dei testi, degli strumenti razionali del passato: fedelmente al desiderio di chiarezza, di ordine e di *unanimitas* dei sovrani carolingi, tale rivalutazione avrebbe condotto alla risoluzione del contrasto apparente – tipico del platonismo debole – tra filosofia e teologia, tra sapere pagano e sapienza rivelata, né divergenti né vicendevolmente escludentisi, piuttosto frutto di un sapere storicamente continuativo e

¹⁷ C. Martello, *Platone latino*, cit., p. 66.

idealmente omogeneo¹⁸. Persino il testo biblico perciò, laddove si presentasse ambiguo e di difficile comprensione se ridotto alla mera *littera*, andava interpretato alla luce delle cosiddette arti liberali – cioè le sette discipline condensanti il sapere classico, suddivise, così come configurate nel tardo antico *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, componimento poetico di Marziano Capella, in *trivio* (grammatica, dialettica, retorica) e *quadrivio* (aritmetica, geometria, astronomia, musica) –, sul presupposto che «i significati spirituali della Scrittura» andassero interpretati «in continuità rispetto al letterale, insieme storico e fisico-cosmologico»¹⁹, che cioè la razionalità, dono del Creatore, intesa sia come sapere ermeneutico ma anche come conoscenza prettamente scientifica, fosse necessaria per giungere ad una adeguata comprensione della Parola.

In questa tendenza di razionalizzazione dell'esegesi sacra, si inserisce in piena regola l'Eriugena, nelle cui opere, come vedremo, l'uso delle arti liberali è così frequente ed approfondito da costituirne un tratto distintivo, ma non certo tale da sfociare, ci avverte Gilson – e lo chiarirà d'altronde lo stesso Irlandese in alcune pagine del *Periphyseon* –, in un primato anacronistico della ragione sull'autorità

¹⁸ *Ibidem*. Va comunque tenuto presente che questo rivolgimento non annulla la subordinazione gerarchica che esiste ancora tra le due discipline, con la filosofia ancora configurantesi come “amore del Verbo”. Va tuttavia riconosciuta all'opera di Alcuino una ripresa della teoresi filosofica che avrebbe permesso nei decenni successivi l'esperienza eriugeniana, quella sì, precipuamente filosofica.

¹⁹ *Ivi*, p. 64.

scritturistica²⁰; semmai, in ragione dello sbocco mistico e sovrarazionale cui a rigore conduce il neoplatonismo, di cui Giovanni fu intelligente interprete, fu vero l'esatto contrario.

In conclusione, chiarito che la crescita del patrimonio librario e il recupero di un ruolo, se non ancora preminente certo non monco, della filosofia e dei saperi antichi nel panorama culturale, costituirono da un lato il materiale da cui il filosofo irlandese attinse concretamente le basi del suo pensiero neoplatonicamente forte, dall'altro l'occasione tramite cui rinvenne, sviluppandoli, gli strumenti per elaborarlo, va in ultima analisi spiegato perché un'evenienza filosofica pienamente monistica e me-ontologica si accordasse politicamente con la contingenza cui Giovanni Eriugena²¹ fu legato, ancor prima che culturalmente, esistenzialmente, in quanto maestro di palazzo presso la corte di Carlo il Calvo. Questi, sovrano illuminato al pari del nonno, mantenne l'Eriugena nelle sue grazie, conscio di quanto rara fosse la conoscenza del greco per un intellettuale del mondo latino alto medievale, non lesinandogli mai protezione pur nelle tante occasioni di imbarazzo – per

²⁰ «Spesso essi [*scil.* i testi dell'Eriugena] vengono commentati come se significassero che la fede deve solo sottomettersi alla ragione. Niente di meno esatto [...] Davanti all'autorità della Scrittura, la ragione non ha che da inchinarsi [...]» in E. Gilson, *La filosofia nel Medioevo*, cit., p. 245.

²¹ Per le notizie inerenti la vita del filosofo si rimanda a N. Gorlani, *Introduzione* in Giovanni Scoto Eriugena, *Divisione della Natura*, a cura di N. Gorlani, Bompiani, Milano 2013, pp. 15-25; P. Dronke, *Introduzione* in Giovanni Scoto, *Sulle Nature dell'Universo. Libro I*, a cura di P. Dronke, trad. M. Pereira, Milano, Mondadori 2012, pp. XI-XXX.

usare un eufemismo – cui il rigore e l'assoluta novità del pensiero eriugeniano conducevano.

Viste le premesse fin qui elencate, non risulterà difficile sciogliere quest'ultimo nodo: la riproposizione del platonismo dogmatico della tarda antichità offriva infatti degli elementi teorici molto fecondi qualora politicamente traslati. Basti pensare alla riduzione del reale ad un unico principio primo, unitario e assoluto, perfetto supporto metafisico all'*imperium* mondano, o ancora all'ideale di realtà come gerarchia discendente, e ontologicamente ordinata, che rimettesse a questo primo principio il proprio stesso essere, guida e modello sul quale configurare la società; una filosofia insomma, quella neoplatonica, perfettamente in linea con l'ideale di *unanimitas* che aveva costituito la stella polare del sogno imperiale e che negli anni di *undosum pelagus*²² vissuti da Giovanni Eriugena e dal suo sovrano, un periodo complesso dove la crescita delle periferie indeboliva la forza centripeta del potere monarchico, avrebbe potuto dare nuova linfa all'esperimento carolingio, ormai in dirittura d'arrivo.

²² Cfr. DP, Praefatio, 355 B in Giovanni Scoto Eriugena, *De Praedestinatione liber. Dialettica e Teologia all'apogeo della rinascenza carolingia.*, a cura di E. S. Mainoldi, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2003 (da qui in poi citato come *De Praedestinatione*); C. Martello, *Simbolismo e neoplatonismo in Giovanni Scoto Eriugena*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1986, p. 94 (da qui in poi citato come *Simbolismo e neoplatonismo*).

II. 2. *L'Eriugena tra "idealismo greco" e "realismo cristiano"*

Scrivereva, ormai cinquant'anni or sono, Tullio Gregory:

Forse nessun filosofo del Medioevo latino ha sentito, come l'Eriugena, la suggestione del pensiero neoplatonico e nessuno ha tentato, con tanta coerenza, di iscrivere nel ritmo circolare del *descensus* e del *reditus* i momenti centrali della rivelazione cristiana. Nel processo che vede il molteplice discendere dall'Uno egli ha inserito la dottrina del Verbo come pensiero di Dio e mondo intelligibile, e la dottrina del peccato originale come «caduta» nella molteplicità spazio-temporale, principio e giustificazione del mondo sensibile; sulla plotiniana via del ritorno ha iscritto la dottrina dell'incarnazione e della grazia, presupposto per la «deificazione» dell'uomo e per la reintegrazione di tutti gli essere nel divino pleroma²³.

Sempre dibattuto tra, per usare due formule²⁴ riprese dal filosofo romano, *idealismo greco*, cioè una visione prettamente metafisica ed a-temporale del mondo, scandita, per intenderci, dal binomio Uno-molteplice plotiniano, e *realismo cristiano*, una prospettiva che al contrario privilegiasse la storicità del reale, teatro dei «rapporti tra Dio persona e uomo sua creatura»²⁵, stavolta perciò configurabile tramite lo schema agostiniano Eternità-tempo, l'Eriugena rappresentò, dopo l'esperienza dello Ps.-Areopagita, «l'ultimo esempio di un confronto

²³ T. Gregory, *Giovanni Scoto Eriugena: Tre studi*, Le Monnier, Firenze 1963, p. 58 (da qui in poi citato come *Tre studi*).

²⁴ Gregory recepisce questo schema dal Laberthonnière. Cfr. Ivi, p. 29 e nota 1.

²⁵ *Ibidem*.

fortemente competitivo tra cristianesimo e religiosità pagana»²⁶, riuscendo, non senza taluni sbilanciamenti, ma in maniera organica, a far convivere le pregnanza speculativa della filosofia pagana tardo antica, specialmente la sua impronta metafisica e me-ontologica, col bisogno di temporalità richiesto da una religione creazionista e rivelata, quindi storica in nuce.

Se da un lato è vero, come sottolinea Tullio Gregory, che nel pensiero maturo dell'Eriugena la spiegazione della creazione sensibile si presenti affine al *pròodos* di stampo plotiniano, ragion per cui, ad esempio, la creazione di «cielo e terra» nel *Genesi* non va intesa se non come istituzione delle *cause primordiali*²⁷, gerarchia discensiva di “immutabili ragioni” poste a mediazione tra l'Uno ineffabile e la realtà molteplice, o ancora l'escatologia sia assimilabile pressoché in toto all'*epistrophé* neoplatonica²⁸, e d'altronde la stessa celebre divisione del concetto di Natura²⁹ che inaugura il *Periphyseon*, riporta Gilson – che non perde occasione per acuire la portata eversiva del pensiero

²⁶ C. Martello, *Simbolismo e neoplatonismo*, cit., p. 39.

²⁷ Cfr. T. Gregory, *Tre Studi*, cit., p. 13.

²⁸ Cfr. Ivi, p. 51. Va detto che lo stesso studioso romano non manca però di sottolineare la differenza essenziale tra i due processi di analogo ritorno al principio: il neoplatonico configurato in termini di “purificazione” ascensiva e a carattere prettamente personale, il cristiano viceversa concepito come “redenzione”, estesa a tutto il reale, ad iniziativa di Dio stesso. Cfr. Ivi, p. 43.

²⁹ Cfr. *PP I*, 441 B-442 A.

eriugeniano³⁰ –, non è che un'esposizione della medesima processualità metafisica, con *natura creante e non creata/non creante e non creata* da intendersi rispettivamente come manenza assoluta del principio e come destinazione necessaria del ritorno, mentre con *natura creante e creata/non creante e creata*, rispettivamente il Verbo-Intelletto ed il mondo-molteplicità sensibile, a ricostituzione della catena partecipativa dell'essere platonica, dall'altro non vanno tuttavia trascurati gli elementi di assoluta novità rispetto alla tradizione attica³¹; è infatti solo attraverso l'*unicum* dell'incarnazione del Verbo, evenienza storica e temporale, che per Giovanni si rende possibile il ritorno della molteplicità all'Uno, cioè la redenzione cristiana, e «la storia sacra si salda con l'intemporale processo metafisico»³².

Su questi binari, talvolta paralleli, talvolta divergenti, si sviluppò la vicenda filosofica dell'Eriugena, latino nella circostanza esistenziale ma orientale nello spirito filosofico, capace di destreggiarsi sapientemente tra i due mondi concettuali che la crisi dell'alto medioevo

³⁰ «In effetti, Eriugena sembra aver dato prova di un istinto quasi infallibile per prendere a prestito dai Padri della Chiesa le loro formule più vulnerabili. Poiché la sua scelta avveniva sempre in direzione del neoplatonismo [...]» E. Gilson, *La filosofia nel medioevo*, cit., p. 247.

³¹ «Va forse precisato, comunque, che il neoplatonismo di Giovanni, spesso intersecato e talvolta prevaricato dalla dogmatica e dai tempi classici del cristianesimo, non è perfettamente assimilabile alla struttura concettuale e alle esigenze speculative delle scuole filosofiche neoplatoniche della tarda antichità» C. Martello, *Simbolismo e neoplatonismo*, cit., pp. 9-10.

³² T. Gregory, *Tre Studi*, cit., p. 30.

aveva allontanato, facendosi «erede della Patristica greca in occidente»³³ e conciliando in maniera organica filosofia neoplatonica e dottrina cristiana – a suo avviso intrinsecamente legate³⁴ –, rendendo così possibile il recupero nel pensiero latino, dopo anni di presenza totalmente inautentica e residuale, dell’apofasi, quindi di una teologia rigorosamente negativa in quanto supportata da una ristabilita me-ontologia inerente al principio, nonché di una visione gerarchica del reale, elementi quest’ultimi che lo inseriscono a pieno diritto nella tradizione tardo antica di platonismo dogmatico.

Nei prossimi paragrafi si cercherà allora di rinvenire le tracce di questa impostazione, dapprima nella sua opera di esordio alla corte carolingia, il *De praedestinatione* (851), testo con cui l’irlandese si inserisce, complicando non poco la già delicata vicenda, nella nota controversia sulla “doppia predestinazione”, e successivamente nel suo lavoro più noto ed importante, il *De divisione Naturae* (867), così da valutare quanto la traduzione dei padri greci, tra tutti dello Ps.-Dionigi – all’epoca considerato l’autentico discepolo di Paolo –, cui si dedicò appunto negli anni intercorrenti i due testi, abbia permesso a Giovanni di approfondire le tematiche espressamente neoplatoniche del suo

³³ E. Gilson, *La filosofia nel medioevo*, cit., p. 246.

³⁴ « [...] il pensiero cristiano è, rispetto alla filosofia antica, in continuità, o quanto meno, in un rapporto di “complementarità”; le verità “evenemenziali”, per così dire, che hanno dato origine al cristianesimo semplicemente corroborano le certezze che i filosofi hanno conquistato e in qualche modo le completano [...]» C. Martello, *Platone latino*, cit., p. 82.

pensiero. Tali motivi, come sostenuto da buona parte della critica a noi prossima (Mathon³⁵, Martello³⁶, Mainoldi³⁷, Gorlani³⁸ e lo stesso Dronke³⁹, seppur con qualche riserva), erano già rinvenibili, seppur “nascosti” o non ancora pienamente sviluppati, nell’opera del debutto, ragion per cui l’incontro ravvicinato con la tradizione orientale, più che stravolgere il pensiero dell’irlandese, rappresentò l’occasione di approfondire una riflessione già prettamente affine al neoplatonismo – a tal proposito giustamente Martello ritiene che la cultura occidentale del IX secolo abbia, con le proporzioni di cui si è detto, conservato tracce della cultura pagana tardo antica⁴⁰ –, la cui portata teoretica si sviluppò perciò linearmente e senza salti nel susseguirsi dei suoi scritti.

II. 3. *Apofasi in assenza di apophasis: l'utilizzo metafisico del trivio nel De praedestinatione*

Quando Incmaro, arcivescovo di Reims, si rivolse all’Eriugena con l’auspicio di risolvere l’annosa questione della *gemina*

³⁵ Cfr. C. Martello, *Simbolismo e neoplatonismo*, cit., pp. 76-79.

³⁶ Cfr. Ivi, p. 23.

³⁷ Cfr. E. S. Mainoldi, *Introduzione* in Giovanni Scoto Eriugena, *De Praedestinatione*, cit., pp. XLVI-LII, CXXVI.

³⁸ N. Gorlani, *Introduzione*, cit., pp. 38-39.

³⁹ P. Dronke, *Introduzione*, cit., p. XXX.

⁴⁰ C. Martello, *Simbolismo e neoplatonismo*, cit., p. 21.

*praedestinatio*⁴¹, tesi sostenuta dal renitente monaco sassone Godescalco secondo cui «Dio avrebbe predestinato i giusti alla beatitudine eterna e i malvagi al castigo eterno»⁴², lo fece, su probabile consiglio di Carlo il Calvo, in virtù della fama di maestro delle arti liberali, specie del *trivium*, che già a metà del nono secolo accompagnava l'irlandese. Dal momento che, infatti, lo stesso monaco “eretico” aveva imbastito le sue tesi su fundamenta prettamente grammaticali⁴³, e la controversia non sembrava risolvibile attraverso il solo metodo «strettamente legato all'esegesi e alla riproposizione – spesso letterale – dell'*auctoritas* scritturale e patristica»⁴⁴, cui erano adusi i teologi carolingi, per i quali le *artes* erano sì importanti ma non costituivano che un neutro apparato strumentale, tant'è che sulla base delle citazioni Godescalco, seppur già condannato ed in catene, raccoglieva “accoliti” addirittura tra gli alti ranghi della Chiesa di Francia – Prudenziò, vescovo di Troyes, e il teologo Ratamno di Corbie, si schierarono infatti dalla parte del monaco sassone, motivando tale presa di posizione sulla base della

⁴¹ Di *gemina praedestinatio* aveva scritto Isidoro di Siviglia nelle *Sententiae* (2, 6), e proprio da questa definizione puramente grammatica, Godescalco aveva preso le mosse per imbastire la sua teoria. Cfr. N. Gorlani, *Introduzione*, cit., pp. 30, 32. Per una ricostruzione storica della vicenda relativa alla controversia sulla “doppia predestinazione” si rimanda a E. S. Mainoldi, *Introduzione*, cit., pp. IX-XLI.

⁴² E. S. Mainoldi, *Introduzione*, cit., p. X.

⁴³ Cfr. Ivi, p. XVI; N. Gorlani, *Introduzione*, cit., p. 32.

⁴⁴ E. S. Mainoldi, *Introduzione*, cit., p. LXVI.

bontà del suo agostinismo⁴⁵ –, si rendeva necessario un intervento che ne mostrasse le fallacie sul suo stesso terreno, “affrontandolo” con le medesime armi: grammatica, dialettica e retorica.

In parte venne accontentato: il reiterato errore in cui si intratteneva Godescalco era, scrive l’Eriugena⁴⁶, facilmente imputabile all’ignoranza delle arti liberali, essenziali per non cadere in ambiguità quando si interrogano i santi padri, nonché della lingua greca, da parte del monaco sassone. Ciò che però Incmaro non poteva certo sospettare, era l’importanza del ruolo assegnato alle discipline linguistiche dall’Eriugena – e soprattutto le conclusioni teologiche cui avrebbero condotto⁴⁷ –, il quale stimava le «artes non come semplice strumento accessorio della lettura delle Sacre Scritture ma come elemento portante della preparazione e della competenza teologica»⁴⁸, nonché come

⁴⁵ Come è noto, Godescalco basava le sue riflessioni sui testi dell’Agostino anti-pelagiano, scritti estremamente fatalisti nati dalla necessità di controbattere l’eresia che rischiava di render nullo il ruolo della grazia ai fini della salvezza, perciò sulla sola base testuale le conclusioni del sassone erano inattaccabili, in quanto direttamente derivate dall’Ipponate.

⁴⁶ Cfr. *DPXVIII*, 430 C-D

⁴⁷ Le aspre critiche che l’opera dell’Eriugena ricevette non sembra siano da imputare esclusivamente all’uso, denigrato come “sofistico” dai contemporanei, delle arti, quanto piuttosto alle conclusioni teologiche cui l’insolita applicazione di queste conduceva. D’altronde Incmaro, come ricordato, si era rivolto al maestro di palazzo proprio per sfruttare tali sue competenze. Cfr. E. S. Mainoldi, *Introduzione*, cit., p. LXVI.

⁴⁸ C. Martello, *Simbolismo e neoplatonismo*, cit., p. 23.

metodo sotteso allo sviluppo di argomentazioni logiche a partire dai versi sacri, sulla base della concordanza totale tra «vera filosofia» e «vera religione»⁴⁹, tra dialettica ed esegesi, quindi tra *ratio* e *auctoritas*, «due momenti distinti ma inseparabili dell'indagine della Verità»⁵⁰. Se è vero, come l'Eriugena chiarirà limpidamente nel primo libro del *De Divisione Naturae*, che «si deve seguire in tutto l'autorità della sacra scrittura, perché la verità regna in essa»⁵¹, d'altro canto

non si deve credere che, quando accenna alla natura divina, si serva sempre di vocaboli e di nomi appropriati, anzi usa similitudini e diversi tipi di verbi o nomi metaforici, per venire incontro con un insegnamento semplice alla nostra debolezza e ai nostri sensi ancora rozzi e infantili⁵².

Qualsiasi cosa venga detta di Dio – è questo l'assunto metafisico che regola la funzione delle arti, e che costituisce la chiave di volta del *De praedestinatione* – non può che esservi riferita impropriamente⁵³, data l'eccellenza divina, che trascende ogni intelletto, e l'inefficacia del linguaggio umano, meramente convenzionale. Proprio in virtù di questa radicale differenza⁵⁴, la «Sapienza stessa ha voluto» che le arti «fossero

⁴⁹ Cfr. *DPI*, 358 A.

⁵⁰ E. S. Mainoldi, *Introduzione*, cit., p. XLVI.

⁵¹ *PP I*, 509 A.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Cfr. *DP IX*, 390 A.

⁵⁴ Sarebbe forse meglio dire “lontananza”, poiché nel frangente del *DP* è sì presente una sensibilità me-ontologizzante, ma questa, almeno a mio avviso, non è ancora

sue compagne e investigatrici»⁵⁵ e «Dio ha fatto sì che la nostra intelligenza si applichi alle Sue Scritture e agli scritti di quelli che le hanno commentate»⁵⁶, affinché la razionalità sia in grado di mediare tra il dicibile e l'indicibile, tra i riferimenti legittimi ma sempre impropri se riferiti al divino, di per sé totalmente ineffabile.

In questa cornice, le arti retoriche si rendevano allora necessarie per una corretta comprensione del testo sacro, poiché in grado di “disvelare” ciò che di *misticum*⁵⁷ si nasconde sotto la mera superficie della *littera*, integrando e talvolta addirittura “correggendo”, o quantomeno dando l'impressione di farlo, la Parola sacra e gli scritti dei padri, anch'essi, in virtù degli inarrivabili argomenti trattati, composti

pienamente sviluppata poiché non applicabile al Principio, cioè Dio, che viene detto «l'Essere» (IX, 391 C), semmai, sempre e solo per privazione, al peccato e al male, in quanto cose «*quae non sunt*» (Cfr. E. S. Mainoldi, *Introduzione*, cit., p. LXXII).

⁵⁵ DP XVIII, 430 C.

⁵⁶ DP XVI, 423 A. L'applicabilità delle arti sugli scritti dei Padri è un'altra novità del metodo esegetico sviluppato dall'Eriugena.

⁵⁷ *Ibidem*. Paparella, nel suo ricco studio sulle teorie neoplatoniche del simbolo, rintraccia proprio nell'utilizzo di questo termine il primo sintomo di un'attitudine neoplatonizzante di approcciarsi ai *signa translata*. Tale orientamento emerge inoltre nella tematizzazione dell'antifrase – tramite cui si scrive qualcosa con l'intento di significare l'esatto contrario –, a riprova di una propensione ermeneutica, certamente ancora in fasce e d'altronde completamente a fuoco soltanto nell'Eriugena delle *Expositiones*, volta a concepire una non immediata corrispondenza tra significante e significato, tra *littera* e senso. Cfr. F. Paparella, *op. cit.*, p. 63.

seguendo le regole del trivio⁵⁸.

Non può non notarsi in questa attitudine l'influenza di "fonti nascoste"⁵⁹, come le chiama Mainoldi, che esulano dalla presunta prospettiva esclusivamente agostiniana del "giovane" Eriugena, che, al contrario, reputa filosofia e teologia bizantine «più sofisticate concettualmente e più alte spiritualmente della tradizione patristica latina»⁶⁰, e a queste è perciò portato a subordinare lo stesso pensiero del dottore africano⁶¹, da un lato prediligendone i testi del periodo anti-manicheo, «più vicini alla sensibilità neoplatonica»⁶², dall'altro forzandone, tendenziosamente, il pensiero in direzione trascendentista e monista⁶³.

⁵⁸ Cfr. *DPXI*, 400 C.

⁵⁹ Cfr. E. S. Mainoldi, *Introduzione*, cit., XLVII.

⁶⁰ C. Martello, *Simbolismo e neoplatonismo*, cit., p. 73.

⁶¹ «[...] La polemica di Eriugena nei confronti di Agostino, come la corrispondente esaltazione della tradizione patristica greca – da Origene e Gregorio di Nissa allo Pseudo-Dionigi e a Massimo – e di Ambrogio, suo cavallo di Troia latino, [...] investono l'equilibrio complessivo del sistema teologico platonico-cristiano.» in G. Lettieri, *Eriugena e il transitus di Agostino nei Padri greci. Apokatastasis ed epektasis nel V libro del Periphyseon*, "Adamantius", Volume 22 (2016), p. 355. In un altro testo Lettieri sottolinea inoltre l'importanza dell'origenismo nel pensiero di Giovanni Eriugena, che certo ne fu profondamente influenzato, specie in materia escatologica. Cfr. Id, *Eriugena e Origene: una libertà assoluta* in M. Leone, L. Valente (a cura di), *Libertà e determinismo. Riflessioni medievali*, Aracne, Roma 2017, pp. 15-84.

⁶² C. Martello, *Simbolismo e neoplatonismo*, cit., p. 70.

⁶³ Cfr. Ivi, pp. 76-79.

Relativamente agli autori non espressamente citati⁶⁴ nel trattato, che per ragioni, potremmo quasi dire, “politiche”⁶⁵, andava quindi risolto nei confini teorici dell’agostinismo, dottrina pressoché “ufficiale” nel mondo latino, il più rilevante – almeno ai fini del nostro lavoro – è sicuramente lo Ps.-Dionigi, il cui *Corpus*, sebbene non ancora tradotto di proprio pugno dall’irlandese, doveva essergli quantomeno familiare. In particolare, nel *nihil digne de deo dicitur* che apre il capitolo IX, si può intuire senza eccessiva audacia, una contiguità non affatto casuale con i luoghi del *De divinis nominibus* dove lo Ps.-Areopagita accompagna alla disamina prettamente catafatica dei nomi attribuiti a Dio dalla tradizione sacra, la riserva del limite intrinseco al linguaggio, che legittimamente può⁶⁶, in qualche modo, riferirsi al creatore, poiché “illuminato”, secondo la misura possibile per gli enti, dal divino «raggio soprasostanziale»⁶⁷, senza tuttavia mai pretendere di poterne racchiudere l’(iper)essenza nei confini di una definizione, essendo Dio

⁶⁴ Per un’idea precisa del ventaglio di influenze presenti nel *DP* si vedano le meticolose tabelle sinottiche in E. S. Mainoldi, *Introduzione*, cit., p. 52.

⁶⁵ «È comprensibile che l’Irlandese ritenesse controproducente – o quantomeno non utile – affiancare, nel contesto di un dibattito teologico “ufficiale”, al Padre della Chiesa eletto dall’Occidente a suo indiscusso e indiscutibile *magister* un autore pagano come Marziano o controverso come Origene o autori ancora semiconosciuti (letteralmente parlando) come lo Ps.-Dionigi [...]» Ivi, pp. XLVII-XLVIII.

⁶⁶ Si rimanda in proposito all’unificazione delle due ipotesi del Parmenide operata dallo pseudo-Dionigi di cui si è accennato in § I.4.2.

⁶⁷ Cfr. *DNI*, 588 C-589 B.

ciò per cui «non c'è nome né parola»⁶⁸ in quanto «sorpassa ogni nome e discorso e scienza»⁶⁹.

Su questo assunto, se nella prima parte del trattato l'Eriugena, tramite argomenti dialettici e sfruttando l'autorità del primo Agostino, aveva confutato⁷⁰ le tesi di Godescalco in forza dell'*unitas-simplicitas*⁷¹ divina, che non può ammettere alcuna duplicità nel proprio operare, quindi di certo non una *doppia* predestinazione, la quale, semmai, data la sostanzialità del conoscere di Dio – «la scienza di Dio è sostanza»⁷² – e la logica riduzione della predestinazione al più ampio genere della «prescienza»⁷³, dovrà essere indirizzata al solo bene, non-essendo affatto il male⁷⁴, nella seconda parte, a partire dal già citato capitolo IX, la

⁶⁸ DNXIII, 981 A.

⁶⁹ DNXIII, 981 B.

⁷⁰ Per un excursus dei temi della *confutatio* si veda *La teologia di DP* in E. S. Mainoldi, *Introduzione*, cit., pp. LXXVII-LXXX.

⁷¹ Cfr. Ivi, p. LXXX; «Si autem divina natura [...] cum sit simplex et una» in *DP*, III 366 A.

⁷² *DP*, Praefatio, 357 B. Qualsiasi operazione divina, sia essa il “fare”, il “volere” o il “conoscere”, coincide completamente con l'essere di Dio stesso, che, assolutamente semplice, non può ammettere alcunché né meno la perfetta unità. Cfr. *DP*, II 360 C.

⁷³ Dio può destinare solo ciò che conosce, ovvero solo ciò che, grazie a lui, partecipa dell'essere; non può perciò predestinare al male poiché quest'ultimo fa parte delle cose che non sono affatto, e quindi non è creato-conosciuto-predestinato da Dio. In merito a tale riduzione concettuale, acquisita in maniera filologicamente errata, ma di estrema importanza teoretica, si veda C. Martello, *Platone Latino*, cit., p. 71.

⁷⁴ Cfr. *DP* III, 366 B-C e *DP* VII, *passim*.

riflessione del maestro palatino assumeva una piega nettamente apofatica.

Sebbene nel *De praedestinatione* non compaia mai il termine *apophasis*⁷⁵, è fuor di dubbio che l'acme del trattato sviluppi una riflessione propriamente negativa, cui, visto lo schema secondo il quale Eriugena compone lo scritto, dapprima “affermando” e immediatamente dopo “negando”, correggendolo, quanto affermato⁷⁶, sia da riservare la preminenza: alle acquisizioni catafatiche dei primi otto capitoli infatti, dove sembrava essersi stabilita con certezza la coincidenza tra predestinazione ed essenza divina⁷⁷, si sovrappone la consapevolezza di una conoscenza sempre mutila di Dio, poiché mediata (dalla creatura al creatore) e mai diretta, nonché la ribadita impossibilità per il linguaggio di «definire la realtà divina in sé»⁷⁸. Per

⁷⁵ Cfr. E. S. Mainoldi, *Introduzione*, cit., LXXXVI-LXXXVII; Allo stesso modo non occorre neppure “catafatico”, complice il fatto che probabilmente Giovanni, prima di tradurre autonomamente il *Corpus dionysiacum*, si sia esercitato sulla inadeguata traduzione dell'abate Ilduino, dove i due termini, essenziali nel pensiero pseudo-areopagitico, erano totalmente fraintesi nel loro portato filosofico. Cfr. N. Gorlani, *Introduzione*, cit., pp. 38, 45-46.

⁷⁶ Così facendo, l'Eriugena sembra seguire l'auspicio pseudo-dionisiano: «È necessario, invece, attribuire a lei e affermare di lei, in quanto Causa di tutte le cose, tutto ciò che si dice degli esseri, ed è ancora più importante negare tutto questo, in quanto essa è superiore a ogni cosa [...]» in *MT* I, 1000 B.

⁷⁷ Cfr. *DP*, II 361 A.

⁷⁸ E. S. Mainoldi, *Introduzione*, cit., p. LXXXVI.

questa ragione, tra i diversi modi verbali⁷⁹ di approcciarvisi, che giustamente Paparella definisce come «gradi di “approssimazione”»⁸⁰, gli uni *quasi propria*, come ad esempio quelli che qualificano Dio come Essere, Bene o Sostanza, attraverso quanto di più nobile esista nella realtà, gli altri *uero aliena*, o per similitudine con la natura umana, o per differenza e contrarietà, quindi in totale distonia analogica, una maggiore efficacia sia da riservarsi proprio alle espressioni dette per “antifrasì”, dispositivo linguistico che risulterà essenziale all’Eriugena per invalidare ancora una volta il pensiero di Godescalco:

Come dunque il più forte dei ragionamenti è quello che muove dal contrario, così il più lampante dei segni verbali è quello che appartiene al genere dell’antifrasì⁸¹.

Questa figura retorica, quasi certamente recepita dall’irlandese dalla lettura del *De Nuptis*⁸², che «consiste nel dire il contrario di ciò che si intende, lasciando all’interlocutore il compito di rovesciare il senso

⁷⁹ Cfr. *DP IX*, 390 C-392 A. Secondo M. Cristiani, tale teoria sui *signa verbali* contribuisce a corroborare l’ipotesi di un rapporto dell’Eriugena col *Corpus pseudo-dionisiano* antecedente all’opera di traduzione. Cfr. C. Martello, *Simbolismo e neoplatonismo*, cit., p. 64.

⁸⁰ F. Paparella, *op. cit.*, p. 64.

⁸¹ *DP IX*, 391 B

⁸² Per un quadro più ampio, si veda il paragrafo *Le fonti del dire traslato nel De praedestinatione* in F. Paparella, *op. cit.*, pp. 67-69.

dell'espressione»⁸³, cioè nel dire intenzionalmente l'esatto opposto di ciò che si vuole riferire – per intenderci, si pensi alla nostra idea di sarcasmo –, è, tra i vari modi verbali possibili, il preferibile per approcciarsi al divino, in quanto il più “consapevole” della reale ineffabilità del referente ed il più rispettoso dello scarto tra il vero Essere e la parzialità dei nomi che pretendono di delimitarlo. Inoltre, configurandosi esplicitamente come “affermazione da negare”, impedisce all'ipotetico lettore – nel nostro caso, all'esegeta – di adagiarsi sul significato superficialmente espresso dalla *littera*, spingendolo piuttosto ad investigare il senso profondo, *mistico*, che questa nasconde: non fa cioè altro che svolgere quanto l'apofasi dionisiaca, specie nel caso delle già citate «similitudini assolutamente dissimili»⁸⁴ delle *Gerarchia celeste*, perseguiva a livello teologico⁸⁵; le similitudini dissimili, così come le espressioni per antifrasi, impediscono infatti di stimare immagini/nomi realmente aderenti a Dio, rischio di converso insito nelle similitudini simili e nei *signa quasi propria*, oltre ad essere, come ogni negazione relativa all'Assolutamente altro, Dionigi *docet*, sempre vere, a differenza del dire adeguato che rimane solo metaforico.

⁸³ Ivi, p. 65.

⁸⁴ *CH* II, 137 D.

⁸⁵ Le locuzioni *e contrario* sono, giustamente, per Mainoldi la «controparte retorica e grammaticale di ciò che in teologia è la non-conoscenza della realtà trascendente» (Id., *Introduzione*, cit., p. XLIV), e dello stesso avviso è Gorlani (Cfr. Id., *Introduzione*, cit., p. 37). L'analogia, stavolta mia, col passo del *De coelesti hierarchia* può essere intesa secondo questo schema: teol. catafatica/simbolismo simile/*signa quasi propria* – teol. negativa/ simbolismo dissimile/ locuz. *e contrario*.

Non a caso, la Scrittura, che abbiamo imparato essere *artifex*⁸⁶, è, per queste ragioni, piena di espressioni rese per antifrasi, come esemplificato da alcuni passi, in apparenza ambigui, che l'Eriugena si prodiga a riportare⁸⁷, tra i quali massimamente palese è il caso di Giuda Iscariota, definito da Cristo «amico»⁸⁸ ed eletto⁸⁹ sebbene fosse traditore e malvagio, ed allo stesso modo, i santi padri⁹⁰ che ne indagarono la verità, si avvalsero «senza incertezze di questa bella figura retorica»⁹¹ nei loro scritti, dal momento che la stessa Sapienza se ne servì copiosamente.

Ed è proprio da imputare alla perniciosa ignoranza delle locuzioni *e contrario* l'eresia in cui era incappato il monaco Godescalco, fruitore sincero ma ingenuo, a detta dell'Eriugena, dell'agostinismo:

Siccome il santo padre Aurelio Agostino, autore sovrabbondante di eloquenza cristiana, sagacissimo ricercatore della verità, nobilissimo maestro nelle espressioni letterali e metaforiche [...] ha talvolta detto nei suoi scritti che Dio ha predestinato gli empi alla rovina o alle pene⁹²

⁸⁶ Cfr. *PP* III, 512 A in Giovanni Scoto, *Sulle Nature dell'Universo. Libro III*, a cura di P. Dronke, trad. M. Pereira, Milano, Mondadori 2014.

⁸⁷ Cfr. *DP* IX, 391 B-392 A.

⁸⁸ *Mt* 26, 50.

⁸⁹ Cfr. *DP* XIII, 407 B-C.

⁹⁰ Anche sotto questo aspetto è possibile trovare delle assonanze col *Corpus Dionysiacum*: «[...] è cosa abituale agli scrittori sacri usare a proposito di Dio parole negative con significato opposto» in *DN* VII, 1, 865 B.

⁹¹ *DP* XIII, 407 B.

⁹² *DP* XI, 399 B.

possiamo star certi del contrario, cioè che Dio in nessun caso predestina al male, così come siamo analogamente certi che quando la Scrittura raffigura Dio, ad esempio, sotto forma di bestie non intenda restituirne una descrizione esatta, quanto piuttosto affermarne l'assoluta superiorità sul reale; perciò, relativamente al presunto fatalismo duplice di Agostino, il lettore deve riprendere «le sue parole come per *contraddirlo*»⁹³, se davvero vuol cogliere il senso spirituale ottuso dall'inadeguatezza del linguaggio. Ogni discorso relativo alla predestinazione divina va quindi interpretato alla luce dell'antifrasì, nella fattispecie:

- Predestinazione di Dio al bene = antifrasì congiunta⁹⁴, poiché da un lato Dio, in quanto extra-temporale, non predestina nel senso comune del termine⁹⁵, dall'altro “predestina”, qualora tale operazione sia intesa in analogia con le realtà temporali ed indirizzata al Bene (quindi a Dio stesso).
- Predestinazione di Dio al male = antifrasì assoluta, poiché, come prima, Dio non predestina avendo disposto tutto «simultaneamente una volta per tutte»⁹⁶, e, anche qualora si

⁹³ *DP XI*, 399 C (corsivo mio).

⁹⁴ Cioè, un'antifrasì che, oltre alla contrarietà, sviluppa anche una relazione analogica; si veda la nota n.158 in E. S. Mainoldi, *Introduzione*, cit., p. LXXV.

⁹⁵ «A che diritto la predestinazione, cioè la predisposizione, può esser riferita a Colui per il quale non è trascorso alcun intervallo temporale in cui avrebbe disposto le cose che avrebbe fatto, dal momento che il Suo predisporre non precede il Suo operare?» in *DP IX*, 392 C-D.

⁹⁶ *Ibidem*.

volesse stimare la predestinazione per analogia, non potremmo concepirla indirizzata al male, che, così come il peccato ed il castigo eterno, non è sostanza ma semplice privazione di essere, e quindi non è creato da Dio.

L'originale ermeneutica del *De predestinatione*, fondata sull'improprietà del linguaggio in relazione al trascendente e su una più generale non-corrispondenza immediata tra il significante letterale e il significato teologico-metafisico⁹⁷, assoluta novità nel panorama esegetico carolingio, incanala la riflessione dell'Eriugena, seppur ancora in erba, nei binari della tradizione simbolica del neoplatonismo⁹⁸, cioè di quella peculiare ermeneutica, definita da Romano, dell'*indicibile*⁹⁹: quando la Sacra Scrittura parla del Principio, il *dicibile* è sempre approssimazione dell'*indicibile* che vi si nasconde attraverso, ed, in questo senso, un dire contrario al vero, può rimandare a questo *indicibile* in maniera più proficua rispetto a un dire "quasi proprio".

Se tale tendenza, come visto, costituì già nel lavoro d'esordio l'occasione per enfatizzare gli aspetti apofatici del suo pensiero, peculiari e compiutamente presenti nella riflessione matura, d'altro canto, va però posta attenzione a non sopravvalutare la portata dell'intervento eriugeniano nella controversia per i canoni della teologia negativa: come a più riprese sottolineato da Mainoldi nella sua curatela, prima della

⁹⁷ Cfr. E. S. Mainoldi, *Introduzione*, cit., p. LXXII.

⁹⁸ Cfr. C. Martello, *Simbolismo e neoplatonismo*, cit., p. 66.

⁹⁹ Cfr. F. Romano, *op. cit.*, pp. 36, 40-41, 99.

traduzione autonoma degli scritti areopagitici, l'Eriugena possiede del concetto di *nihil* un'idea esclusivamente privativa, che non gli permette quindi di imbastire dapprima una me-ontologia relativa al principio primo del reale, e conseguentemente una teologia radicalmente negativa, auto-superantesi in pura mistica, come già rilevato nel caso dello Ps.-Dionigi.

Evidentemente legato alla concezione privativa del “niente” tipica dell'Agostino anti-manicheo, così come soggetto all'idea omni-comprendente di “Natura” esposta da Boezio nel *Contra Eutychen*, che concepita come “tutto ciò che è” finiva per ridurre «il “non essere” a mero difetto»¹⁰⁰, l'Eriugena del *De praedestinatione* è un pensatore per molti versi ancora compromesso col platonismo debole, e, in senso lato, con l'alto medioevo, ma come è noto, l'incontro *facie ad faciem* col pensiero neoplatonico nella sua matrice greca avvenuto di lì a breve, avrebbe permesso, merito soprattutto dell'idea dell'eccellenza del niente che vi avrebbe ritrovato, di evolvere la sua speculazione in senso iper-metafisico.

Per concludere, segnalo alcuni passi che rendono riscontrabile a colpo d'occhio lo sviluppo delle tematiche neoplatoniche nella filosofia eriugeniana verificatosi tra la composizione del *De praedestinatione* e quella del *Periphyseon*:

¹⁰⁰ C. Martello, *Tradizione senza continuità*, cit. p. 43.

De praedestinatione: nihil privativo

[...] poiché ci è insegnato che le cose che non sono non sono conoscibili, e che la scienza di Dio è sostanza – e la Sua sostanza non è nel nulla, bensì **in altro dal nulla**. (Praefatio, 357 B)

“Nulla” significa forse altro che la nozione concepita da chi sta pensando alla **privazione** di essenza? (XV, 417 A)

De praedestinatione: Dio come essere

Ciò non è d'altra parte strano dal momento che **nulla è contrario a Dio, se non il non-essere** [...] il quale [*scil.* Dio] solo è l'Essere. (IX, 391 C)

Periphyseon: nihil “eccellente”

Se poi qualcuno dicesse che **col nome nulla non si vogliono indicare né la privazione** di una condizione né l'assenza di una qualche presenza, ma la negazione universale di ogni condizione ed essenza [...] si concluderà così. Con quel vocabolo, dunque, di necessità **si nominerà dio**, l'unico cui si accenna propriamente con la negazione di tutte le cose che sono [...] (III, 686 D)

Quando dunque la si pensa incomprendibile, non è sconveniente che [*scil.* la bontà divina] venga detta «**nulla**» a motivo della sua eccellenza (III, 681 A)

Periphyseon: Dio come non-essere

[...] a buon diritto ci sembrano **non essere** quelle [*scil.* realtà] la cui natura è così elevata che sfuggono non solo ai sensi, ma anche all'intelletto e alla ragione; e sappiamo che queste non sono altro che **dio e le**

ragioni ed essenze di tutte le cose stabilite da lui (I, 443 A-B)

Da lui proviene l'essere, ma egli non è l'essere. È infatti al di sopra dell'essere [...] (I, 482 A-B)

De praedestinatione: natura boeziana

Questo sillogismo si può formulare anche in questo modo: non è vero che Dio è allo stesso tempo la causa delle cose che sono e la causa delle cose che non sono. Ma Dio è la causa delle cose che sono, dunque **Dio non è la causa delle cose che non sono** (III, 366 B-C)

Periphyseon: natura non-boeziana

Natura è dunque il nome generale di **tutte le cose che sono e di tutte quelle che non sono**, abbiamo detto (I, 441 A)

Non solo le cose che sono, sono buone; ma anche quelle che non sono, si dicono buone. E anzi, si dicono migliori **le cose che non sono** di quelle che sono. Infatti quanto **per la loro eccellenza superano l'essere**, tanto si avvicinano al bene superessenziale, cioè a dio [...] (III, 628 B)

II. 4. *Al di là degli opposti: la teologia “supereminente”*

Nonostante la grande importanza affidata alla figura retorica dell’antifrasi, si è notato come la presenza apofatica nel trattato sulla predestinazione sia ancora offuscata, oltre che da un mancato approfondimento del pensiero pseudo-areopagitico, da una concezione probabilmente ancora sostanzialistica, in linea con la latinità, di Dio, cui tuttavia ogni possibile riferimento veniva, neoplatonicamente, riconosciuto improprio. La traduzione del *Corpus* avrebbe fornito all’Eriugena gli strumenti teorici, nonché l’autorevole appoggio di un allora stimato autentico padre della Chiesa, attraverso cui elaborare una teologia negativa radicale, per certi versi addirittura più estrema della pseudo-dionisiana, e, se possibile, più consapevole e lucida, speculativamente pari alla tradizione neoplatonica pagana della tarda antichità, seppur impedita da una conoscenza indiretta dei testi e storicamente compromessa dall’istanza spirituale cristiana.

Non a caso nel *Periphyseon* si ripresentano – e, potremmo dire, si chiariscono, poiché nonostante la vicenda filosofica della teologia apofatica non si esaurisca col pensatore irlandese, la sua riflessione ne costituì di certo un primo traguardo, a tratti risolutivo – aporie e tematiche già note, in ragione della riscoperta me-ontologia del Principio, a Plotino e successivamente allo Ps.-Dionigi, specialmente legate all’esigenza di sovra-razionalità dettata dalla natura assolutamente altra di Dio e all’approfondimento apofatico, e, stavolta sì, iper-negante di questo; dice perciò bene Zuanazzi riconoscendo

nell'Eriugena «il primo filosofo occidentale a sviluppare tutte le implicazioni della via negativa»¹⁰¹.

Nel primo libro del *Periphyseon*, dopo aver introdotto l'argomento generale dell'opera, cioè le divisioni della Natura, che, come anticipato, grazie a una qualificazione non privativa del non-essere valicava i confini entro cui era stata concepita da Boezio, l'Eriugena comincia la trattazione rimarcando l'assoluta imprevedibilità di Dio, uno e trino ma a rigore, forte dell'insegnamento del falso discepolo di Paolo, «né unità né trinità»¹⁰². In ragione di tale indefinibilità, l'Irlandese opera lungo tutto il volume una digressione volta a criticare l'uso delle categorie aristoteliche¹⁰³ in relazione all'indagine sul divino, non tanto perché manchevoli a livello logico, quanto a causa dell'incolmabile scarto metafisico¹⁰⁴ che separa il molteplice dall'Uno: se da un lato è vero che è possibile «predicare razionalmente la causa mediante le cose causate»¹⁰⁵, d'altro canto tali nomi, compresi i più dignitosi che la Scrittura predica dell'essenza divina, non vanno che intesi come “metafore”¹⁰⁶. Poiché ogni predicamento, quindi ogni possibile termine attribuito a Dio per traslazione dalla creatura, è congenitamente in relazione e, anzi, si

¹⁰¹ G. Zuanazzi, *op. cit.*, p. 117.

¹⁰² *PPI*, 456 A.

¹⁰³ Cfr. *PPI*, 458 A-504 B.

¹⁰⁴ Cfr. C. Martello, *Simbolismo e neoplatonismo*, cit., p. 17.

¹⁰⁵ *PPI*, 458 B.

¹⁰⁶ Cfr. *PPI*, 458 C.

definisce gnoseologicamente proprio nel rapporto col suo opposto¹⁰⁷, come succede per esempio, spiega l'Eriugena, con la nozione di "vita" che immediatamente richiama quella di "morte" o con quella di "luce" che ha senso soltanto se posta in riferimento a "tenebre"¹⁰⁸, e l'opposizione «significa l'esistenza di un'alterità che limita la realtà presa in considerazione»¹⁰⁹, cosa impossibile per Dio che, *unitas-simplicitas*, non può certo essere limitato da una natura a lui coeterna ed opposta, si deve necessariamente concludere che nessun nome e nessuna categoria può predicare l'essenza divina «secondo verità e in maniera adeguata»¹¹⁰.

Di converso, come aveva capito lo stesso Dionigi nei *Nomi Divini*, l'assoluta impossibilità di vera predicazione si accompagna alla possibilità, solo in apparenza paradossale, impropria ma feconda, di significare metaforicamente Dio attraverso *tutti* i nomi e *tutte* le qualità ricavabili dalla realtà creata, in forza del legame di "partecipazione" ontologica ad Esso, e quindi anche tramite gli opposti, che in Dio non costituiscono alcuna contraddizione: ad esempio, riflettendo sull'etimologia di $\Theta\epsilon\Omega$, termine ricondotto dall'irlandese al verbo "correre", l'Eriugena scrive che sembra infatti parimenti corretto dire

¹⁰⁷ «Gli opposti sono costantemente legati e l'esistenza, in termini di definibilità e conoscibilità logico-concettuale, di ciascuno dipende dal suo "negativo". [...] una determinata nozione si dà pienamente solo attraverso il suo contrario: l'idea di "semplice" richiama immediatamente quella di "doppio", così che l'una non si può dare se non si dà l'altra» in F. Paparella, *op. cit.*, pp. 74-75.

¹⁰⁸ Cfr. *PP I*, 549 A.

¹⁰⁹ F. Paparella, *op. cit.*, p. 74.

¹¹⁰ *PP I*, 457 D.

che Dio “corra”, nella misura in cui crea e vivifica la realtà, così come, essendo assoluta stabilità, risulta tuttavia necessario affermare anche che non si muove assolutamente, concludendo perciò che «di dio è verissimo dire che è moto stabile e stato mobile»¹¹¹, proprio perché, chiarisce il *Nutritor* qualche riga più avanti, «né lo stato né il moto si dicono propriamente di lui»¹¹².

L'impossibilità di definire compiutamente Dio, fa sì che di questo si possa predicare un attributo e contemporaneamente il suo opposto senza che ciò comporti contraddizione, in quanto né l'uno né l'altro pretendono di inquadrarlo adeguatamente: la stessa teologia infatti, che consta di due parti – stavolta il maestro palatino riporta i termini greci e cita apertamente come sua fonte l'autorità del «santo Dionigi Areopagita»¹¹³ –, catafatica ed apofatica, quindi affermazione e negazione, si sviluppa su due binari apparentemente antinomici, che tuttavia, più che opporsi, si completano a vicenda: gli “opposti” predicati di Dio infatti non si escludono, essendo il discorso sulla Causa solo metaforico, e piuttosto ottengono l'effetto di rimandare ad *altro*, senza dire ciò che questo altro “sia”:

Per esempio: la teologia ΚΑΤΑΦΑΤΙΚΗ dice «è la verità», quella ΑΠΟΦΑΤΙΚΗ dice il contrario: «non è la verità». Questa sembra una forma di contraddizione, ma se si guarda più attentamente non si trova alcun

¹¹¹ *PP I*, 452 C.

¹¹² *PP I*, 453 A.

¹¹³ Cfr. *PP I*, 461 A.

contrasto. Infatti quella che dice «è la verità» non afferma propriamente che la sostanza divina sia la verità ma che può essere chiamata con questo nome metaforicamente, trasferendolo dalla creatura al creatore. Riveste dunque con tali parole la nuda essenza divina che non ha alcuna significazione propria. Ma quella che dice «non è la verità», riconoscendo con chiarezza, a ragione, la natura divina come incomprendibile e ineffabile, non nega che sia verità, ma che possa essere chiamata verità o sia verità in senso proprio. [...] Una dunque afferma «si può dire questo», ma non «è questo in senso proprio»; e l'altra afferma «non è questo, per quanto possa essere detta questo»¹¹⁴.

In questo straordinario passo, che sintetizza in poche righe il senso profondo della via negativa, il maestro palatino chiarisce quanto, in maniera più ermetica, era già stato accennato dallo Ps.-Areopagita, per il quale infatti, a proposito di Dio, le negazioni non erano da stimarsi opposte alle affermazioni¹¹⁵, ed, in qualche maniera, ne inasprisce le conclusioni filosofiche, da un lato evidenziando «con più insistenza e vigore dello stesso Ps.-Dionigi l'insufficienza teoretica di un'indagine condotta in termini affermativi dei modi d'essere di Dio»¹¹⁶, poiché una figurazione traslata del divino è tanto legittima quanto impropria, dall'altro riconoscendo «l'inadeguatezza della stessa teologia negativa al mistero divino»¹¹⁷, per certi versi mero correttivo della teologia catafatica destinato a trascendersi nella sua propria negazione,

¹¹⁴ *PPI*, 461 C-D,

¹¹⁵ Cfr. *MTI*, 1000 B.

¹¹⁶ C. Martello, *Simbolismo e neoplatonismo*, cit., p. 18.

¹¹⁷ *Ibidem*.

in quella teologia del *super* e del *plus quam* – si ricordi l’ *-hypér* dionisiaco¹¹⁸ –, che l’irlandese riferisce come positiva e negativa insieme, catafatica nella forma e apofatica nel senso, la cosiddetta “teologia supereminente”¹¹⁹: ciò che la teologia razionale afferma, metaforicamente, la teologia apofatica nega, correggendolo, affinché non si prenda per verità ciò che viene affermato dalla prima, infine la teologia supereminente, sublima il discorso, rendendo palese lo scarto incolmabile esistente tra il segno e il referente, correggendo a sua volta l’apofasi (negazione di negazione) affinché non si creda che Dio sia inteso, per privazione, da questa:

Infatti la frase «è superessenziale» non dice che cos’è, ma che cosa non è. Dice infatti che non è essere, ma più che essere, e tuttavia non spiega che cosa sia ciò che è più che essere. Dice infatti che dio non è alcuna delle cose che sono, ma che è più delle cose che sono, senza definire in alcun modo che cosa sia quell’essere¹²⁰.

Il discorso sull’ineffabilità di Dio, che, come si è cercato di mostrare, è direttamente collegato all’evenienza della teologia del *plus quam*, mi sembra faccia luce, in maniera persuasiva, sul rapporto vigente nel sistema eriugeniano tra la razionalità in senso stretto, quindi la logica delle arti del *trivio* intravista nel *De praedestinatione* e la conoscenza fisico-matematica del *quadrivio*, fondamentale specie nel

¹¹⁸ Cfr. § I.4.2.

¹¹⁹ Cfr. C. Martello, *Platone latino*, cit., p. 75.

¹²⁰ *PP* I, 462 C-D.

III libro del *Periphyseon*¹²¹, e l'istanza di sovra-razionalità che richiede una conoscenza misterica e mai completamente acquisibile, nella misura in cui la prima sia destinata a risolversi nella seconda: la ragione svolge appieno il suo compito proprio nel riconoscimento del proprio limite – vedi il superamento, nel caso degli opposti predicati di Dio, del linguaggio apofantico e dello stesso principio di non contraddizione in merito alla trattazione teologica¹²² –, non perché debole o poco rigorosa, o perché invalidata da un qualsivoglia tipo di *auctoritas*, cosa che sappiamo essere tutt'altro che sostenibile nel pensiero di Giovanni, piuttosto perché cosciente della necessità ineludibile di un rimando meta-razionale ad “altro” nell'indagine sul Creatore e sullo stesso creato, in quanto «apparizione del non apparente»¹²³, capace cioè di rendere conto dello “scarto me-ontologico” che separa la sfera del molteplice

¹²¹ Nell'ambito della trattazione delle Cause primordiali, per cercare di chiarire al discente come la molteplicità di queste si riconduca senza contraddizione alla semplicissima unità del principio, il *Nutritor* attinge a piene mani dalla geometria, spiegando come l'Uno possa stimarsi al pari del centro di una circonferenza, che va rettamente inteso non come l'intersezione di tutte le linee che possano originarsi dal cerchio, quanto piuttosto come «il principio generale di tutte le linee, in cui tutte quante sono una cosa sola» (*PP* III, 625 B), e dall'aritmetica, a proposito della quale l'Eriugena cita Pitagora (*PP* III, 652 A) in quanto suo inventore, col celebre parallelismo tra Dio e la Monade, in quanto quest'ultima è principio, mezzo e fine di tutti i numeri (Cfr. *PP* III, 652 B).

¹²² Cfr. F. Paparella, *op. cit.*, pp. 74-75.

¹²³ *PP* III, 633 A.

dalla semplicissima unità¹²⁴, scegliendo, a salvaguardia di tale radicale trascendenza, il silenzio contemplativo laddove si renda conto di venir meno¹²⁵, senza che ciò comporti tuttavia l'invalidarsi delle sue prerogative estremamente perspicue a livello ontico.

II. 4. 2. *L'utilizzo radicalmente neoplatonico del symbolum in Eriugena*

L'importanza della componente sovra-razionale – che beninteso non significa in alcun modo “irrazionale”! – nella filosofia eriugeniana è d'altronde ampiamente testimoniata dalla pregnanza e dall'originalità, relativamente all'epoca carolingia, della sua simbolica, intesa come superamento della stessa teologia negativa e “supereminente” in direzione mistica¹²⁶, e caratterizzata, come vedremo, già a partire dal *Periphyseon* e più compiutamente nelle *Expositiones*, da una attitudine «fortemente omologa in più punti a quella degli ultimi neoplatonici della tarda antichità»¹²⁷ – tra tutti Proclo, sebbene l'Eriugena non ne conoscesse direttamente i testi –, che quindi «finisce con il prevalere sulle istanze di comprensione razionale»¹²⁸.

Il simbolismo nella filosofia del maestro palatino si sviluppa lungo due direttive: da un lato attraverso l'indagine sui simboli sensibili,

¹²⁴ Cfr. C. Martello, *Simbolismo e neoplatonismo*, cit., pp. 17, 34, 46.

¹²⁵ Cfr. *PP* III, 638 C-D; 668 A.

¹²⁶ Cfr. C. Martello, *Platone latino*, cit., p. 76.

¹²⁷ Id., *Simbolismo e neoplatonismo*, cit., p. 56.

¹²⁸ *Ibidem*.

nella quale l'irlandese si confronta con la riflessione del "maestro" Dionigi, per certi versi discostandosene, dall'altro, come già intravisto nel *De praedestinatione*, relativamente all'esegesi della Sacra Scrittura, tramite una impostazione che lo condurrà al superamento del modello ermeneutico formalizzato da Agostino, la cosiddetta dottrina dei "sensi" della scrittura¹²⁹, cioè la prospettiva interpretativa imperante nell'occidente medievale¹³⁰.

Tali due versanti altro non sono che l'espressione dei due ambiti tramite cui si compie la rivelazione divina, cioè la realtà fisica e la parola sacra, nell'indagine dei quali il *symbolum*, scrive Paparella¹³¹, "tiene insieme", congiunge, fedelmente all'etimologia greca del termine *σύμβολον*¹³², l'immanenza della creaturalità con la trascendenza del Creatore, la finitezza del linguaggio con l'infinità del referente divino, palesando da un lato la "traccia" di Dio che certo si conserva nella Natura e nella Scrittura ma, al contempo, rinviando metafisicamente,

¹²⁹ In merito alla dottrina agostiniana dei quattro sensi della Scrittura, si veda F. Paparella, *op. cit.*, pp. 20-23; A. Canavero, *Esegesi biblica e cosmologia. Note sull'interpretazione patristica e medioevale di Genesi 1,2*, Vita e Pensiero, Milano 1981, pp. 22-24 ed in particolare la nota 7.

¹³⁰ Cfr. Ivi, p. 39; T. Gregory, *Tre studi*, cit., p. 66.

¹³¹ Cfr. F. Paparella, *op. cit.*, p. 81.

¹³² Cfr. C. Martello, *Simbolismo e neoplatonismo*, cit., p. 37. L'evenienza del termine *symbolum* (Cfr. Ivi, p. 62, nota 72) nel *Periphyseon* è sintomo diretto dell'approfondimento eriugeniano del *Corpus* apocrifo; riferendosi alla significazione traslata nel *De praedestinatione* infatti, questo termine non compariva mai, a beneficio di *signum*, ben più comune nella lingua latina (Cfr. Ivi, p. 67).

oltre il senso meramente fattuale di questi, affinché laddove si scorge il visibile si intenda l'invisibile, laddove si legge il dicibile si rinvii all'indicibile; scrive, condensando questa attitudine, l'Eriugena: «Credo che non ci sia alcuna cosa visibile e corporale che non significhi qualcosa di incorporeo e di intelligibile»¹³³.

La natura sensibile infatti, al pari della rivelazione scritturistica, non è che un'enorme metafora: nella concezione eriugeniana di creazione come *teofania*¹³⁴, quindi come “manifestazione-approssimazione”¹³⁵ del divino, che, nell'«ineffabile abbassarsi»¹³⁶ creativo, si traduce, per farsi comprensibile all'uomo, in un «repertorio di simboli»¹³⁷, che da un lato lo manifestano in quanto produttore del reale e, dall'altro, lo mantengono nascosto in quanto assolutamente altro rispetto alla sfera ontica, il mondo fisico non è da intendersi se non come *apparenza* simbolica che, platonicamente¹³⁸, trova senso soltanto

¹³³ *PP V*, 3 citato in U. Eco, *Scritti*, cit., p. 86.

¹³⁴ Cfr. *PP I*, 446 D.

¹³⁵ Per quanto la creazione sia assolutamente consustanziale a Dio (Cfr. *PP III*, 678 B-C), pena la perdita dell'assoluta semplicità che lo contraddistingue, l'opera creatrice è, in qualche modo, un'approssimazione della sua iper-natura, che per apparire e farsi comprensibile all'uomo, suo destinatario, deve entificarsi, “depotenziandosi”, “creandosi” cioè in qualcosa di dissimile dalla propria costituzione me-ontologica: l'essere (Cfr. *PP III*, 637 B-C).

¹³⁶ *PP I*, 449 B.

¹³⁷ F. Paparella, *op. cit.*, p. 117.

¹³⁸ Cfr. T. Gregory, *Tre studi*, cit., p. 72.

nel costante rimando a Dio¹³⁹: «le creature trovano il loro statuto ontologico proprio nel significare una realtà più profonda che “emergendo” dalla sua ineffabilità, si realizza in esse»¹⁴⁰, costituendo quindi, al pari della Scrittura, una rivelazione, a sua volta bisognosa di una specifica “ermeneutica”.

Come era già stato evidenziato dallo Ps.-Dionigi, maggiore pregnanza simbolica andava riconosciuta alle figurazioni dissimili, perché più esplicite nel rimarcare la totale estraneità del creatore rispetto al creato, tuttavia – e qui giungiamo alla novità concettuale introdotta dall’irlandese rispetto alla trattazione areopagitica –, nella cornice pan-teofanica del sistema eriugeniano, nota intelligentemente Roques, diveniva insensata la rigida contrapposizione tra simboli simili e simboli dissimili: se ogni realtà creata è una teofania, non può esistere una reale differenza qualitativa, cioè ontologica, tra i simboli materiali, dal momento che tutti partecipano ugualmente di Dio, rimandandovi senza mai significarlo compiutamente, quanto semmai una minore o maggiore efficacia, un minor o maggior pericolo di fraintendimento, dettati dall’utilizzo pedagogico di essi da parte dell’uomo:

Cette nouvelle constatation nous amène à redire qu’il n’y a pas discontinuité réelle entre symbolique rassemblante et symbolique dissemblable dans la

¹³⁹ Sulla natura eversiva della cosmologia eriugeniana si rimanda a § II.2 e, più dettagliatamente, al già citato saggio di T. Gregory; Cfr. U. Eco, *Scritti*, cit., p. 86; Cfr. C. Martello, *Simbolismo e neoplatonismo*, cit., p. 37.

¹⁴⁰ T. Gregory, *Tre studi*, cit., p. 72.

mesure où l'une et l'autre envisagent des natures déterminées: nobles ou vils, beaux ou laids, tous leurs symboles correspondent à des natures simples, intégrales et nettes; ils appartiennent tous à l'univers de la création et, à ce titre, ils sont tous dissemblables et ressemblants par rapport aux réalités divines qu'ils représentent¹⁴¹.

In altre parole, il vero elemento discriminante nel sancire l'efficacia di un simbolo a significare il divino sarebbe il suo rapporto effettivo con la natura, quindi con l'essere: più che di un simbolismo del simile opposto ad uno del dissimile, sembrerebbe più consono parlare da un lato di simbolismo del "secondo natura", fatto di figurazioni, esteticamente più o meno degne ma comunque attingibili dalla realtà ed appartenenti alla sfera dell'essere, dall'altro di un simbolismo del "contro-natura", cioè del non-essere per difetto¹⁴², della dissomiglianza ontologica e non estetica, tra i cui ranghi rientrerebbero viceversa simboli «ricavati da ciò che si pone agli antipodi del fondamento della ragione e del senso»¹⁴³.

Questo scostamento concettuale dell'Eriugena rispetto al *Corpus*, evidentemente non l'unica matrice della sua riflessione simbolica¹⁴⁴, che lo avrebbe condotto nelle *Expositiones* ad «attribuire la funzione dissomigliante solo alle raffigurazioni e alle descrizioni teratologiche»¹⁴⁵

¹⁴¹ R. Roques, *op. cit.*, p. 30.

¹⁴² Cfr. C. Martello, *Simbolismo e neoplatonismo*, cit., p. 43.

¹⁴³ Ivi, pp. 42-43.

¹⁴⁴ Cfr. Ivi, p. 42

¹⁴⁵ Ivi, p. 44.

– in quanto negazioni della natura, non certo in quanto aberrazioni inestetiche di questa¹⁴⁶ –, sembra riscontrabile già nel *Periphyseon*. Nello specifico, in un brano del primo libro, riflettendo sulle prerogative della teologia catafatica, l'Eriugena scrive che questa predica di Dio ricavandone gli attributi dalle cose create, dicendo dunque che è

verità, bontà, essere, luce, giustizia, sole, stella, spirito, acqua, leone, orso, verme e innumerevoli altre cose. E non solo ne parla a partire da ciò che esiste in natura, ma anche da ciò che è contro natura, quando dice che si ubriaca, che è stoltezza, che impazzisce¹⁴⁷.

Il fatto che l'irlandese inizi la serie degli attributi catafatici riferiti a Dio con “verità” e concluda la medesima serie, in una scala di dignità ed adeguazione sì discendente ma comunque unica, con, “leone”, “orso” e addirittura “verme”, termini che sappiamo essere anch'essi riferiti a Dio dalla Scrittura, chiarendo inoltre esplicitamente, dopo il punto, che

¹⁴⁶ L'Eriugena, già nel *Periphyseon*, mette in atto un processo attraverso cui svincolare il concetto di somiglianza/dissomiglianza dai canoni meramente estetici, e quindi dalla rispettiva impressione sensibile che questi producono sull'uomo, paradigma seguito nella *Gerarchia celeste*, nonché dal registro morale, riscontrabile invece nell'*Epistola IX* dello Ps.-areopagita. Di converso, nel pensiero dell'irlandese somiglianza e dissomiglianza finiranno per coincidere con i concetti di naturalità e di contro-natura. Per questo motivo non è importante che le raffigurazioni teratologiche esistano empiricamente per Giovanni, che li usa come dispositivi logico-metafisici. Cfr. R. Roques, *op. cit.*, p. 29.

¹⁴⁷ *PP I*, 458 B.

tale elenco sia costituito «da ciò che esiste in natura», cioè dai simboli naturali, cui si contrappone logicamente «ciò che è contro natura», cioè gli stati di non essere in quanto privazione, l'ebrezza, l'ira e quant'altro sia legato al male (non-essere), svincola il simbolismo dell'Eriugena da una sudditanza teoretica e quindi da una riproposizione pedissequa della teologia simbolica dionisiana. Per il maestro palatino il rapporto simile/dissimile non è dettato né da una ragione estetica (bellezza/deformità) né morale (virtù/vizio), ma piuttosto metafisica (essere/non essere): i simboli recepiti dalla sfera dell'essere, siano essi tratti dalle più alte vette di questa realtà o dai suoi infimi gradi, sono indifferentemente simili e dissimili, poiché analogamente "creati", quindi svolgono tutti, indifferentemente, una funzione di rimando analogico a Dio, ragion per cui un autentico ruolo di dissomiglianza può essere ricoperto soltanto da simboli non-reali ed irrazionali, che negano *in toto* la natura perché non appartenenti all'ambito dell'essere ma a quello del non essere¹⁴⁸.

In questo senso, la filosofia dell'irlandese, specie negli scritti degli anni '70 ma secondo una tendenza, si è visto, già ravvisabile nel *Periphyseon*, realizza compiutamente quella che è la meta speculativa della teologia negativa neoplatonica radicalmente intesa, cioè il superamento della stessa negatività apofatica, irrimediabilmente legata

¹⁴⁸ «Gli stati contro-natura, infatti, non possono essere inquadrati nell'ambito della dottrina eriugeniana delle teofanie, proprio in quanto non derivano dalle ragioni *principiali* del creato sensibile» in C. Martello, *Neoplatonismo e simbolismo*, cit., p. 43.

ad una sensibilità analogica, in quella che Romano definisce come autentica “simbolica”¹⁴⁹: se è possibile stimare in corrispondenza biunivoca da un lato “affermazione/teologia catafatica/simbolismo simile” e dall’altro “negazione/teologia apofatica e supereminente/simbolismo dissimile”, poiché espressione di un medesimo metodo di indagine sull’Uno, sebbene perseguito su binari espressivi differenti, la simbolica costituisce allora il momento dell’autentica “negazione della negazione”, cioè del superamento della positività dialettica e della negatività analitica in un «processo antidialettico i cui strumenti (i simboli) nulla hanno più a che fare con la natura dell’intelligibile»¹⁵⁰.

La rottura del rapporto analogico tra segno e referente manifestantesi nell’utilizzo “fortemente” neoplatonico del simbolo da parte di Eriugena, che nella questione sul dire metaforico si è vista massimamente rappresentata dal simbolo teratologico ed irrazionale, che in quanto *informità* privativa è capace di rappresentare per contrasto l’*informità* (più che forma) divina, trova nella tematica dell’esegesi biblica, un omologo nell’uso del termine *symbolum* come *allegoria in verbis*¹⁵¹, cioè come *littera* priva di qualsiasi significato secondo immediatamente riscontrabile, quindi come elemento squisitamente verbale, ed in questo senso analogo alla funzione svolta dal *σύμβολον*

¹⁴⁹ F. Romano, *op. cit.*, pp. 39-41.

¹⁵⁰ Ivi, p. 41.

¹⁵¹ C. Martello, *Simbolismo e neoplatonismo*, cit., p. 53.

procliano¹⁵², quale «indicazione misteriosa»¹⁵³ capace di rinviare, in maniera rigorosamente non mimetica alla realtà divina.

Se da un lato infatti il simbolo¹⁵⁴ nell'esegetica del *Periphyseon* svolge per l'Eriugena ancora un innegabile compito tradizionalmente allegorico¹⁵⁵ (*allegoria in factis*¹⁵⁶), quello di rivelare, in virtù di un qualche elemento di somiglianza col referente, un senso secondo, *spirituale*, sovrapposto alla *littera*, risultando in tal senso capace di rinviare al divino tramite le realtà naturali significate, ed in questo aspetto l'irlandese non può che essere in linea con l'ermeneutica biblica

¹⁵² Cfr. Ivi, p. 53.

¹⁵³ F. Paparella, *op. cit.*, p. 29.

¹⁵⁴ Sulla duplice valenza del *symbolum* nell'opera principale dell'Eriugena, si veda C. Martello, *Simbolismo e neoplatonismo*, cit., pp. 36-56.

¹⁵⁵ Va notato che, oltre all'implicita vicinanza all'ermeneutica dell'indicibile procliana, per ovvie ragioni ancora soltanto accennata e non rigorosamente concettualizzata, è già comunque presente nell'Eriugena di *Periphyseon* III l'intenzione di volersi svincolare dalle consuete modalità allegoriche di interpretare il testo sacro; l'irlandese stima infatti la sua esegesi "letterale", in un certo qual senso "fisica", ma mai morale: «E in primo luogo occorre dire che ora non ci interessa dare interpretazioni morali seguendo lo stile allegorico, ma proviamo, sotto la guida di dio, a discutere soltanto alcuni aspetti riguardanti la creazione delle cose fatte seguendo la narrazione letterale» in *PP* III, 693 C; si veda anche P. Dronke, *Introduzione*, cit., pp. XXVI-XXVII.

¹⁵⁶ «L'allegoria *in facto* consiste, quindi, nella possibilità di leggere in modo traslato gli eventi della storia della salvezza intendendoli quali prefigurazioni di fatti futuri: il veicolo della significazione figurale non è più la sola *littera* del testo sacro, ma i fatti storici narrati dalla Scrittura e dai suoi *verba*» in F. Paparella, *op. cit.*, p. 22.

del mondo latino, massimamente rappresentata da Beda ed Agostino¹⁵⁷, dall'altro, come mostra Martello riflettendo su alcuni brani dello scritto, in quanto «elemento specifico del carattere artificiale del testo, tale da non avere alcun riferimento con un avvenimento storico o con un comportamento che si possa definire naturale»¹⁵⁸, agisce come segno esclusivamente verbale che non lascia trasparire, oltre il significato testuale, alcun possibile riferimento analogico ad altro, secondo un propensione che, pur mancando di un collegamento diretto, è riconducibile al Diadoco della Scuola di Atene.

Così come quest'ultimo infatti attribuiva grande rilevanza al simbolo nel contesto della narrazioni mitiche e poetiche¹⁵⁹, occasioni nelle quali il segno risulta assolutamente difforme rispetto al referente, per cui, ad esempio, per Proclo i racconti Omerici non sono da intendersi né alla stregua di una narrazione letterale, quindi storica, né «come una descrizione somigliante o mimetica dell'oggetto al quale rimandano»¹⁶⁰, cioè allegoricamente, quanto piuttosto come «indicazioni» a-logiche che, mistericamente, rimandano ad una verità altra ed indicibile, allo stesso modo l'Eriugena, intendendo il testo sacro

¹⁵⁷ Cfr. C. Martello, *Simbolismo e neoplatonismo*, cit., p. 39; T. Gregory, *Tre studi*, cit., p. 66.

¹⁵⁸ C. Martello, *Simbolismo e neoplatonismo*, cit., p. 38.

¹⁵⁹ Cfr. F. Paparella, *op. cit.*, pp. 26-28.

¹⁶⁰ Ivi, p. 27. La traslazione metaforica, quindi basata sulla somiglianza, veniva resa da Proclo attraverso il termine *εικόνη* (immagine), che concettualmente si oppone a «simbolo», quale avente funzione di indicazione dissimile e misteriosa. Cfr. Ivi, 29.

alla maniera di un mito¹⁶¹, quindi *anche* come mera “superficie” letterale mai compiutamente razionalizzabile, rinverrà nell’insignificante “corporalità” della parola un trampolino per indicare realtà più alte, e soprattutto *altre*; così come il simbolo contro-natura, in quanto non-essere per difetto, veramente dissimile, si rivelava adeguato a significare il non essere per eccesso, cioè Dio, così l’artificialità insignificante della lettera, diveniva più eloquente di una metafora nel significare, mistericamente, l’insignificabile per eccellenza.

Anche in questo frangente, va rilevata l’originalità dell’irlandese sullo Ps.-Dionigi, il quale, seppur vero considerasse tutte le espressioni predicate di Dio dalla Scrittura «come delle coperture che salvaguardano una scienza segreta e inaccessibile ai più»¹⁶², in un senso che sembrerebbe prossimo a quello di pura dissomiglianza procliana, tuttavia nel corso della stessa *Epistola*, la nona, ne contraddiceva¹⁶³ esplicitamente il valore misterico, spiegando, ad esempio, allegoricamente, e nello specifico attraverso il paradigma dell’incommensurabilità morale tra Dio e l’uomo, la raffigurazione biblica di Dio ebbro¹⁶⁴ (*Poi il Signore si risvegliò come uno che dormisse, come un prode che grida eccitato dal vino in Sal. LXXVIII, 65*), intendendone la sazietà, viziosa per gli uomini, come espediente per rinviare, mimeticamente, all’abbondanza incommensurabile di Dio in

¹⁶¹ Cfr. C. Martello, *Simbolismo e neoplatonismo*, cit., p. 40.

¹⁶² *Ep.* IX, 1105 C.

¹⁶³ Colgo questa suggestione da U. Eco, *Scritti*, cit., p. 476.

¹⁶⁴ Cfr. *Ep.* IX, 1112 C.

quanto causa ineffabile di tutti i possibili beni. Di converso per l'Eriugena, la stessa figurazione¹⁶⁵ rimanda invece al simbolismo del contro natura, quindi della assoluta irrazionalità e dissomiglianza. L'inebriarsi di Dio non è, per intenderci, un dispositivo adeguato a rimandare all'essenza divina poiché leggibile attraverso la somiglianza tra sazietà-sovrabbondanza d'essere, ma, all'opposto, in quanto non essere per difetto, e quindi in quanto pura irrazionalità, può rimandare, dal dissimile al dissimile¹⁶⁶, dalla privazione all'eccellenza, all'assoluto ed inintelligibile Principio.

In virtù di quanto detto, si comprende perché l'Eriugena possa essere stimato a pieno titolo come interprete della cosiddetta ermeneutica dell'indicibile, nel suo caso, volta a rintracciare nel testo sacro, più che un terreno dove rinvenire, analogicamente, l'impronta divina, un insegnamento misterioso ed iniziatico a ciò che mistero è destinato a rimanere. Ed in questo senso, forse più dell'amato padre bizantino, Giovanni fu "seguace" di quella tradizione segreta e occulta¹⁶⁷ che si avvicina all'ineffabile per mezzo di simboli irrelati e non persuasivi.

¹⁶⁵ Cfr. *PP* III, 512 A.

¹⁶⁶ Cfr. F. Paparella, *op. cit.*, cit., p. 28.; Cfr. C. Martello, *Simbolismo e neoplatonismo*, cit., p. 40.

¹⁶⁷ *Ep.* IX, 1105 D.

BIBLIOGRAFIA

FONTI PRIMARIE

- Agostino, *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Bompiani, Milano 2001.
- *Bestiari Medievali*, a cura di L. Morini, Einaudi, Torino 1996.
- Buonarroto M., *Rime*, a cura di P. Zaja, BUR, Milano 2013, E-book.
- Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, a cura di P. Scazzoso – E. Bellini, Milano, Bompiani, 2009.
- Eco U., *Il nome della Rosa*, Bompiani, Milano 2016.
- Giovanni Scoto, *Sulle Nature dell'Universo. Libro I*, a cura di P. Dronke, trad. M. Pereira, Milano, Mondadori 2012.
- Giovanni Scoto, *Sulle Nature dell'Universo. Libro III*, a cura di P. Dronke, trad. M. Pereira, Milano, Mondadori 2014.
- Giovanni Scoto Eriugena, *De Praedestinatione liber. Dialettica e Teologia all'apogeo della rinascenza carolingia.*, a cura di E. S. Mainoldi, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2003.

- Giovanni Scoto Eriugena, *Divisione della Natura*, a cura di N. Gorlani, Bompiani, Milano 2013.
- Isidoro di Siviglia, *Etimologie o Origini*, a cura di A.V. Canale, Utet, Torino 2013, E-book.
- Platone, *Parmenide*, a cura di F. Ferrari, BUR, Milano 2018.
- Platone, *Repubblica*, a cura di G. Reale-R. Radice, Bompiani, Milano 2009.
- Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Reale, Mondadori, Milano 2008.

LETTERATURA CRITICA

- Berti E., *Guida ad Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2019.
- Bovey A., *Monstruos y grotescos en lo Manuscritos Medievales*, AyN Ediciones, Madrid 2006 (trad. spagnola).
- Canavero A., *Esegesi biblica e cosmologia. Note sull'interpretazione patristica e medioevale di Genesi 1,2*, Vita e Pensiero, Milano 1981.
- Corsini E., *Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, G. Giappichelli Editore, Torino 1962.

- Chiaradonna R., *Plotino*, Carocci, Roma 2009.
- Eco U., *Scritti sul pensiero medievale*, Bompiani, Milano 2012, E-book.
- Friedman J. B., *The monstrous races in medieval art and thought*, Syracuse University Press, New York 2000.
- Gersh S., *Da Giamblico a Eriugena. Origini e sviluppi della tradizione pseudo-dionisiana*, a cura di M. Leone e C. Helmig, Edizioni di Pagina, Bari 2009.
- Gregory T., *Giovanni Scoto Eriugena: Tre studi*, Le Monnier, Firenze 1963.
- Isnardi Parente M., *Introduzione a Plotino*, Laterza, Roma-Bari 1984.
- Le Goff J., *L'uomo medievale*, Laterza, Bari 2014, E-book.
- Le Moli A., *Negare l'Uno? Percorsi della teologia apofatica nel Neoplatonismo*, "Medieval Sophia", 4 (luglio-dicembre 2008).
- Lettieri G., *Eriugena e il transitus di Agostino nei Padri greci. Apokatastasis ed epektasis nel V libro del Periphyseon*, "Adamantius", Volume 22 (2016).

- Lettieri G., *Eriugena e Origene: una libertà assoluta* in M. Leone, L. Valente (a cura di), *Libertà e determinismo. Riflessioni medievali*, Aracne, Roma 2017.
- Lilla S., *Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita*, "Augustinianum", Volume 22, Fasc. 3 (dicembre 1982).
- Martello C., *Platone Latino. Forme di teoresi nel medioevo "alto" e "centrale"*, Academia Verlag, Baden-Baden 2013.
- Martello C., *Simbolismo e neoplatonismo in Giovanni Scoto Eriugena*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1986.
- Martello C., *Tradizione senza continuità. Le trasformazioni della filosofia nell'alto medioevo*, "Medieval Sophia", 7 (gennaio-giugno 2010).
- Mortley R., *The fundamentals of the Via Negativa*, "The American Journal of Philology", Vol. 103, 4 (Winter, 1982).
- Mortley R., *Preface* in Id., *From Word to Silence II. The way of negation, Christian and Greek*, Peter Hanstein Verlag, Bonn 1986.
- Paparella F., *Le teorie neoplatoniche del simbolo. Il caso di Giovanni Eriugena*, Vita e Pensiero, Milano 2008.

- Pieranti G. (a cura di), *I bestiari medievali*, Istituto Italiano Edizioni ATLAS in <www.edatlas.it/documents/2682dbd9-2e8e-43c8-8a24-b237bdf22cc9>.
- Romano F., *Il Neoplatonismo*, Carocci, Roma 1998.
- Roques R., *Libres Sentiers Vers L'Erigenisme*, Ateneo Roma, Roma 1975.
- Scazzoso P., *La Teologia antinomica dello Pseudo-Dionigi: II*, "Aevum", Anno 50, Fasc. 3/4 (maggio-agosto 1976).
- Scazzoso P. (rec.), *Le Mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite di I. Vanneste*, "Aevum", Anno 33, Fasc. 5/6 (settembre-dicembre 1959).
- Sebenico S., *I mostri dell'Occidente medievale: fonti e diffusione di razze umane mostruose, ibridi ed animali fantastici*, EUT Edizioni Università di Trieste, Trieste 2005.
- V. Vitiello, *La terza ipotesi*, in Id. (a cura di), *Il 'Parmenide' di Platone*, Atti del Convegno di Napoli (27-28 ottobre 1988), Napoli 1992.

- Zuanazzi G., *Pensare l'assente: alle origini della teologia negativa*, Città nuova, Roma 2005.

MANUALI E STRUMENTI

- AA. VV., *Storia del cristianesimo. II. L'età medievale (secoli VIII-XV)*, a cura di M. Benedetti, Carocci, Roma 2015.
- AA. VV., *Storia della Filosofia. V. La Filosofia medievale: dal Secolo VI al Secolo XII*, a cura di M. Dal Pra, Francesco Vallardi Editore, Milano 1976.
- Abbagnano N., *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino 1971.
- Donini P., Ferrari F., *L'esercizio della ragione nel mondo classico. Profilo della filosofia antica*, Einaudi, Milano 2005.
- Flasch K., *Introduzione alla filosofia medievale*, prefazione di M. Bettetini, Einaudi, Torino 2002.
- Fumagalli Beonio Brocchieri M., Parodi M., *Storia della filosofia medievale. Da Boezio a Wyclif*, Laterza, Roma-Bari 2012.

- Gilson E., *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, trad. M. A. del Torre, presentazione di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1973.
- Montanari M., *Storia Medievale*, Laterza, Bari-Roma 2017.
- Reale G., *Storia della filosofia antica. IV. Le scuole dell'età imperiale*, Vita e Pensiero, Milano 1987.
- Romano F., Martello C., *Istituzioni di filosofia medievale. Storia, Teoria, Bibliografia*, c.u.e.c.m., Catania 2002.