

PLATONISMO E RIVELAZIONE CRISTIANA

NINFA BOSCO

PATH 5 (2006) 285-296

1. Fra le due visioni possibili del rapporto ideale corrente fra platonismo e cristianesimo, di affinità o di estraneità, o perfino incompatibilità, la cultura contemporanea ha privilegiato in gran parte la seconda, rovesciando la prospettiva tradizionale. Questa nuova visione si appoggia a una pretesa verità storica, cioè al fatto che il cristianesimo nascente subì una ellenizzazione che falsificò il suo *kérigma*. La tesi fu avanzata agli inizi del novecento dai teologi liberali protestanti, in specie Troeltsch e von Harnack¹. Fu poi radicalizzata e accolta anche in ambienti cattolici intorno alla metà del secolo, in concomitanza colla rivalutazione delle fonti bibliche della teologia cristiana. Divenne da allora un luogo comune raramente discusso. E tuttavia rappresenta una energica semplificazione dei fatti e una eccessiva schematizzazione delle idee, seppure non priva di una qualche verità. Va quindi precisata e deideologizzata.

È vero che il platonismo (al tempo sinonimo di ellenismo) nell'ambiente del cristianesimo nascente non era una posizione filosofica fra le altre: era *koiné*, elemento unificante e linguaggio veicolare dell'intero mondo civile, e come tale non poteva non essere usato da tutti, specialmente da chi avesse, come i cristiani, una "notizia" da diffondere; ed è vero che insieme a un linguaggio si accoglie anche in qualche misura la *Weltanschauung* che vi è incorporata, e che l'ellenica è differente dalla biblica. Ma tutto questo non legittima un eccesso di schematizzazione e

¹ È perciò solidale, oltre che col tradizionale sospetto protestante per la ragione, colla tesi che il cristianesimo che conosciamo non risale a Cristo ma a San Paolo sul piano ideologico, a Costantino su quello sociopolitico.

semplificazione. Non autorizza a dimenticare che altro è essere differenti, altro alternativi, altro ancora incompatibili.

Che le due “essenze” dell’ebraismo e dell’ellenismo siano non solo differenti ma alternative e addirittura incompatibili resta un assunto da dimostrare con argomenti storico-filologici più solidi di quelli usati abitualmente, poiché si tratta, infine, di una questione ermeneutica. A dire il vero bisognerebbe prima ancora argomentare l’opportunità di riconoscere “essenze” piuttosto che semplici *trends*, non privi di episodiche trasgressioni, in fenomeni storici complessi e di lungo periodo quali sono sia l’ellenismo che l’ebraismo. Sappiamo tutti che la Bibbia ebraica è essa stessa, in tempi e luoghi particolari, ellenizzata, ad esempio nei libri sapienziali; e che, dall’altra parte, i platonici pagani conobbero e in parte assimilarono se non la sapienza mosaica almeno quella orientale. Per non parlare poi della filosofia ebraica, che è tutta intrisa di platonismo. E bisognerebbe ancora ricordare che l’assunzione del platonismo non fu senza riserve da parte del cristianesimo: basti pensare alle condanne anche formali che fin dall’inizio i Padri riservarono alla gnosi.

Il vero punto cruciale della questione mi sembra tuttavia quest’altro: l’ellenizzazione fu subita o (anche) voluta dai Padri? In questo secondo caso per quali ragioni e quanto accettabili?

A me pare che, al di là dell’inevitabile contagio ambientale e delle motivazioni pragmatiche, i Padri apologisti e poi i Cappadoci l’abbiano più voluta che subita. Perché erano convinti che il platonismo pagano fosse, specie nella sua versione finale, “naturalmente cristiano”, e che la forza veritativa della rivelazione ebraico-cristiana, in cui vedevano la “vera filosofia” discesa infine dall’alto, divina sapienza venuta a saziare il desiderio umano di verità, lo avrebbe compiuto e salvato, allo stesso modo che il Nuovo Testamento compiva e salvava l’Antico.

Non erano mossi, i Padri, da un complesso di inferiorità culturale, ma al contrario da una enorme fiducia nella superiorità della verità da loro ricevuta (in dono). Perciò corsero il rischio di aprire all’ellenismo; nella situazione concreta: al platonismo. Erano alle prese con un confronto fra due epoche e due civiltà; alla via del conflitto preferirono quella dell’integrazione. Corsero, come ho detto, un rischio, ed ebbero forse il torto di minimizzarlo, ma lo fecero a ragion veduta; e fu grande anche il guadagno.

Sicuramente i Padri sottovalutarono la forza residua del paganesimo, che riuscì a sopravvivere al mondo antico, e in frammenti e travestimenti successivi ad arrivare fino a noi². La loro magnanimità generò storicamente un cristianesimo capace di apprezzare e utilizzare una delle sue due eredità più dell'altra, interessato in apparenza, paradossalmente, più ai mezzi della propria presentazione e diffusione che alle proprie fonti. Peggio ancora: generò, o quanto meno contribuì a generare un cristianesimo indifferente o addirittura ostile all'ebraismo. Spiace doverlo dire, ma l'antigiudaismo è già presente in alcuni testi patristici, là dove gli ebrei sono connotati come perfido popolo deicida, o nel migliore dei casi come custodi ciechi e insipienti della rivelazione (pensiero che sarà ripreso in Pascal). Certo l'antigiudaismo teologico del medioevo e dei primi secoli cristiani non va confuso coll'antisemitismo razziale otto-novecentesco, che produsse da ultimo la *shoà*, e nulla ha di cristiano. Ma gli fornì un buon brodo di cultura, e prima ancora servì a giustificare secoli di vessazioni

Detto questo, vorrei far notare che il problema del rapporto fra cristianesimo ed ellenismo non va ingrandito neppure in estensione. Non riguarda tutto il cristianesimo, ma solo il cattolicesimo. È assente nel protestantesimo che tale rapporto ha semplicemente rifiutato, e, per quanto possa sembrare strano, anche nell'ortodossia, che pure abita le terre, parla le lingue dei Padri e si dichiara loro (unica) erede fedele e legittima. Nell'ortodossia l'ellenizzazione non è avvertita come un'opzione, sia pur giusta, e meno ancora come un rischio, sia pure calcolato. Col passare dei secoli è diventata un semplice e ovvio fatto compiuto, legittimato dalla santa e venerabile Tradizione. Alla idea dell'ellenizzazione si è sostituita quella dell'ellenicità del cristianesimo. Se nel protestantesimo si escludono, nell'ortodossia cristianesimo e platonismo si confondono; in entrambi i casi il loro rapporto non può fare problema, seppur per ragioni opposte³.

² Si veda in proposito la polemica di Bonhoeffer contro il cristianesimo "religioso".

³ Da Bonhoeffer si potrebbe riprendere anche la riflessione su "eredità e decadenza". Dice Bonhoeffer: nel protestantesimo ellenismo e cristianesimo si scontrano senza mediazioni; nel cattolicesimo funge da mediatrice la romanità, ma la mediazione si risolve in compromesso; in entrambi i casi l'eredità prende perciò la forma di una decadenza. Bonhoeffer non prende in considerazione l'ortodossia; si potrebbe dire che in questo caso non c'è decadenza perché non c'è nemmeno eredità: l'ellenismo non è mai morto.

Tutto ciò premesso, mi sembra utile a questo punto considerare un po' più da vicino, sia pur solo per sommi capi, gli strumenti teorici di cui i Padri si valsero per traghettare nel proprio orizzonte il pensiero antico.

2. Il più importante è forse l'idea della *connaturalità* di tutti gli uomini fra loro e col *lógos* che governa il mondo. Era la *oikeiosis* degli stoici, entrata anch'essa a far parte di quella sintesi, o meglio cretostomazia che fu il platonismo tardoantico. Essa permise di portare a convergenza e almeno in parte a fusione le due universalità, della natura umana razionale comune a tutti e della redenzione annunciata a tutti dalla rivelazione ebraico-cristiana. Va poi considerato il significato ancora fedele all'etimologia che il termine natura aveva prima della modernità, immediatamente percepibile per chi parlava o scriveva in greco: *fýsis*, da *fýein* (spuntare, germogliare) evoca un mondo non dissacrato né meccanizzato, un intrecciarsi di nascite e di crescite dove ciascuno ha la propria linea di sviluppo, il proprio stile riconoscibile, la propria individualità ma non la legalità, la necessità, l'inseità autosufficiente che la scienza moderna, e in parte anche la metafisica e perfino la teologia moderne, da questa influenzate, attribuiranno al naturale.

In questa prospettiva il mondo era popolato più di creature che di enti; creature che mostrano le tracce della divinità da cui provengono e ai cui *lógoi* liberamente obbediscono, e proprio per questo sono penetrabili dal co-originario *lógos* umano.

Divinità segreta ma trasparente (del mondo e dell'uomo) è l'altra idea fondante del platonismo cristiano. Già presente nel platonismo pagano, essa si trasfigura, quando entra nell'orizzonte del cristianesimo, nell'idea di *théosis*, *divinizzazione* in corso. Il divino che è nel mondo e nell'umanità non è più pensato come proprietà ma come processo. Basterebbe questa innovazione, carica di conseguenze, a mostrare come il "platonismo cristiano" non sia la somma di platonismo e cristianesimo, ma un *tertium genus*⁴: sintesi inscindibile, nuovo pensiero irriducibile al passato, acquisizione

⁴ La tesi che il platonismo cristiano sia un "*tertium genus*" irriducibile alle due componenti, e inoltre la sola forma in cui il platonismo ci è effettivamente pervenuto, è proposta e accuratamente argomentata da von Ivanka ("Il platonismo nel cristianesimo", 1990). Non l'argomenta ma la propone in termini assai suggestivi anche Whitehead ("Avventure di idee", "Processo e realtà", ecc.).

preziosa ma di difficile manutenzione, come mostrerà la storia della sua recezione. Come ogni sintesi è infatti esposta al rischio della dissociazione, e come ogni novità a quello dell'imbalsamazione.

In occidente il platonismo cristiano trascolorerà, come vedremo, in aristotelismo; in oriente resterà più fedele a se stesso. Inoltre l'idea stessa di platonismo sarà collegata in oriente e in occidente a due *Weltanschauungen* (due visioni del mondo riflesse) molto differenti, anzi quasi opposte. La visione dell'oriente cristiano sarà positiva, e quindi solleciterà una fedeltà creativa al platonismo cristianizzato delle origini (all'ideal-realismo). La visione dell'occidente sarà al contrario negativa, e quindi solleciterà la progressiva liquidazione del platonismo (e in non casuale parallelo del cristianesimo).

3. In occidente, almeno fuori della cerchia degli specialisti, essere platonici significa essere dualisti, scorgere un rapporto problematico fra il mondo delle cose e quello delle idee, sentire di vivere in una realtà scissa e per una metà priva, o quasi, di consistenza e valore; e cogliere del tempo solo la fugacità divorante. A Bisanzio e in Russia significa invece connettere saldamente i due elementi, ideale e fattuale, e i due strati, superficiale e profondo, visibile e invisibile, della realtà. Sentire di vivere in un mondo dove il visibile è simbolo dell'invisibile, il fatto è portatore di valore, la superficie si può attraversare in direzione del profondo, il tempo non è solo distruttivo ma anche creativo; toglie l'effimero ma restituisce l'eterno. Questo perché il mondo è innervato, nel lessico dei russi è *giustificato*, ossia reso comprensibile e amabile, reale vero e bello dagli "eterni pensieri volenti" di Dio. Pensieri che se sono eterni in Dio sono anche incarnati e temporalizzati nel mondo, sono increati e insieme creaturali come *Sofía*, la Sapienza, e come lei fungenti da *metaxú*, mediatori tra le diverse forme dell'essere, le tre forme del *lógos* (divino, cosmico, umano) e fra *lógos* ed essere.

Come conseguenza l'oriente cristiano continuerà a rielaborare questa visione coi suoi spirituali e i suoi filosofi e teologi prima bizantini e poi russi, mentre l'occidente verrà elaborando una nuova immagine del mondo, sempre più intendendolo come intrascendibilmente fenomenico, se non con un atto di fede morale-religiosa ininfluenza sulla facoltà conoscitiva (Kant), una illusione generatrice di errore e dolore (Schopenhauer), una pura costruzione mentale (Poincaré, gli empiriocriticisti), il tema di

un “grande racconto” da demitizzare e decostruire o ancora come la vana maschera del nulla (da Nietzsche in poi).

I due percorsi, dell’oriente e dell’occidente, divergeranno sempre più. Se ne renderanno conto i pensatori religiosi russi, dopo secoli di ignoranza reciproca; perciò rifaranno, a fronte del neopaganesimo dell’occidente moderno, la stessa offerta di salvezza fatta dai Padri al paganesimo antico, solo in toni più polemicici, perché il pensiero moderno è ben più dell’antico estraneo od ostile a una visione religiosa del mondo.

Vero è che non mancano nella storia del pensiero occidentale moderno le eccezioni e le reazioni. Penso, per fare solo qualche esempio, a Goethe, che negava la separatezza di fenomeno e noumeno (“né nocciolo né corteccia”) e all’aridità di saperi astratti esistenzialmente insignificanti (il “grigio albero della scienza”) opponeva la fecondità dei saperi pieni di senso perché radicati nel vissuto integrale (il “verde albero della vita”). Penso a Hegel e a Husserl, ai loro tentativi di rimettere il pensiero in contatto coll’essere e, più vicino a noi, a due grandi platonici, come Peirce e Whitehead, entrambi provenienti dalla ricerca scientifica più avanzata e tuttavia dei metafisici antimoderni. Ma non posso nascondermi che i primi due mancarono l’obiettivo (Hegel perché risolve l’essere nel pensiero e, da “moderno”, rovesciò l’idealismo oggettivo dei platonici in soggettivismo assoluto, proponendosi così come il vero Platone moderno, e a un tempo come l’antiplatone perfetto; Husserl perché il recupero di idee come intenzionalità e costituzione di senso da parte del pensiero non basta per eliminare l’ambiguità del suo soggettivismo residuale); e gli ultimi due sono degli isolati, dei marginali riveriti (ma quanto davvero conosciuti?) ininfluenti sul *main stream* nihilista o almeno debolista, dunque post-platonico, del pensiero contemporaneo. (Vale la pena di notare che entrambi correggono il platonismo antico per emendarlo dal dualismo e dal sostanzialismo fissista che lo resero, in quanto infedele all’esperienza, intellettualmente disonesto e mal tollerabile dalla sensibilità e dal pensiero moderno-contemporanei, e ottennero così, a sorpresa, un tipo di platonismo non dissimile, seppure raggiunto per altra via, da quello coltivato dall’oriente cristiano).

La loro via è la critica dello scientismo su basi epistemologiche aggiornate, che tengono conto delle “rivoluzioni” che hanno reso la scienza contemporanea molto diversa dalla moderna, anche e forse soprattutto nella

coscienza di sé. La sorpresa è vedere l'estrema attualità ricongiungersi, con libertà e creatività, alla tradizione. Vedere il platonismo "sdoganato", come si suol dire, e riattivato anche in occidente quale fattore propizio, forse perfino indispensabile alla comprensione e all'esercizio dell'esperienza, delle scienze e delle tecniche umane: sapienza buona anche per società e culture tecnologiche come le nostre.

4. Resta da esplicitare, conclusivamente, il fondamento su cui poggia la "simpatia" (che è altra cosa dalla contiguità teorica e dalla continuità storica) fra platonismo e cristianesimo. A mio avviso esso sta essenzialmente nella loro comune convinzione che ci sia del divino nel mondo e nell'uomo, e perciò sia possibile operare una triangolazione fra Dio mondo e uomo che permette all'uomo di accedere alla realtà del mondo e di risalire da questa fino a Dio.

Il simile si conosce col simile, dice il platonismo precristiano. Gli uomini saranno simili a Dio quando lo vedranno quale veramente è, e lo sono fin da ora nella misura e coi limiti in cui lo incontrano nelle loro vite – riattacca il cristianesimo – anche prima del faccia a faccia finale e definitivo, e in cui riconoscono e restaurano in sé l'immagine divina.

Per poter trasferire e trasfigurare nel proprio orizzonte di senso la tesi platonica il cristianesimo inventa, tanto gli preme la riuscita dell'operazione, due teorie. Una è quella bizantina, tutta nuova, delle "energie increate", formalizzata nel XIV secolo da S. Gregorio Palamas; ostica agli occidentali che ne fecero la caricatura malevola con Barlaam il Calabro, è così importante per gli orientali da indurli a superare per una volta la ritrosia ad aggiungere nuovi dogmi a quelli definiti dai primi sette concili. L'altra è la rivisitazione fatta dai pensatori religiosi russi nei secoli XIX-XX⁵, sul confine tra filosofia e teologia, del mito gnostico che narra la caduta di *Sofía* e la sua redenzione per opera del *Lógos*, dal quale s'era voluta separare.

Entrambe le teorie sembrano loro necessarie per esprimere la dimensione storico-cosmica e la portata ontologica della redenzione annunciata dalla rivelazione ebraico-cristiana: come dire che un cristianesimo senza platonismo, quale diventerà sempre più l'occidentale, è un cristianesimo drammaticamente impoverito; da un lato inadeguato alla pienezza della

⁵ Specialmente dai tre sofologi maggiori: Solov'ev, Bulgakov, Florenskij.

rivelazione, dall'altro scarso di utilità teoretica e di attrattiva esistenziale per gli uomini ai quali la rivelazione s'indirizza.

Nella vicenda storica della progressiva emarginazione dal platonismo da parte del cristianesimo, e sempre più anche dalla cultura, dell'occidente ebbe una parte importante l'introduzione per opera degli Arabi di testi prima ignoti di Aristotele.

Fino al XII-XVIII secolo l'Aristotele conosciuto dall'occidente era quello morale e politico dell' "Etica a Nicomaco" e della "Politica". Dopo di allora si dovettero fare i conti anche colla fisica, la metafisica e la logica aristoteliche. Non avvenne senza conseguenze, principalmente perché questo nuovo Aristotele si presentava come più arduo da battezzare, e perché, distinguendosi meglio da Platone, offriva un'alternativa, costringeva a decidere quale fosse il referente greco più conveniente, collocava il platonismo dalla parte del vecchio e del tradizionale. Per la prima volta essere ellenizzati non significava necessariamente essere platonici.

A prima vista Platone sembrerebbe più cristiano, o quanto meno più religioso di Aristotele, perché più nettamente afferma la trascendenza del divino (le idee, le anime, il bene, il dio), la superiorità dello spirituale sul carnale, l'inconsistenza ingannevole del mondo spaziotemporale in cui viviamo, ed esorta al *contemptus mundi* e all'allenamento a morire. Ci fu però chi, più acutamente ma più spericolatamente, colse nell'umanesimo e nello stesso immanentismo di Aristotele virtualità che, se opportunamente sviluppate, avrebbero consentito di fare spazio alla prospettiva creazionista-incarnazionista, irrinunciabile nel cristianesimo, meglio dell'emanatismo proprio della tradizione platonica. Penso, ovviamente, soprattutto a San Tommaso d'Aquino.

Non solo per non rinunciare all'attrattiva del nuovo, e nemmeno solo perché avverte il *contemptus mundi* come non del tutto cristiano (visto che il mondo è creatura di Dio), ma perché capisce che l'immanentismo di Aristotele è di tipo tutto particolare l'Aquinato opta per Aristotele. Mentre toglie la separatezza e la tendenziale conflittualità fra l'altro mondo e questo, Aristotele infatti introduce un tipo più sottile di trascendenza non locale o sostanziale ma puramente qualitativa. La chiamerei: una trascendenza intramondana. Dei due elementi che costituiscono ogni essere, l'idea o forma o atto, e la materia o potenza, solo il primo è conoscibile e creativo. Inoltre il suo Dio è e non è immanente al

mondo; rappresenta il culmine della realtà e del dinamismo vitale degli esseri che popolano il mondo, ma l'assolutezza della perfezione che fa di lui un puro pensiero autoreferenziale o autosufficiente, non amante ma solo amato o meglio desiderato, e però desiderato di un desiderio che fa tutt'uno colla loro vita, lo rende diverso da tutti gli altri esseri: l'unico necessario. Una visione lontana da quella cristiana, dove il Dio-Persona cerca nell'uomo un interlocutore e un cooperatore a sua volta volontario e perciò crea il mondo, e lo distanzia da sé senza abbandonarlo. Ma che, in quanto propone un dio trascendente nell'immanenza e specularmente un cosmo indipendente (coeterno) e insieme dipendente dalla presenza del dio, soddisfa due condizioni della creaturalità: l'autonomia nella relazione e la libertà di entrambe le parti (come gratuita iniziativa donante, nel Dio di Gesù Cristo, come infinitamente attraente perfezione in quello di Aristotele, cui corrispondono negli altri esseri rispettivamente la responsabilità di accogliere il dono e trasformarlo in compito e lo sforzo dell'autorealizzazione vitale).

Questo non poteva offrire il platonismo, né nella versione "separatista" originale né in quella "continuista" dei neoplatonici; il primo perché dice con forza la distanza ma stenta a dire la relazione fra mondo e oltremondo, il secondo perché trasforma la relazione in emanazione digradante; non può dire perciò la libertà dei due e deve pensare il mondo come deficiente d'essere e di valore.

Purtroppo non solo la metafisica ma anche, e forse ancora più la logica calamitò l'attenzione dell'occidente, avviato verso le nuove scienze della natura e la loro visione strumentalistica del *lógos* umano (*órganon*, "strumento" è appunto il titolo della logica aristotelica). S'innescò così un processo di concettualizzazione che intorpidì progressivamente la coscienza che proprio il simbolismo del mondo naturale e della conoscenza umana permette ai due d'incontrarsi in una mezza luce (la "nube luminosa" di biblica memoria). Ci vollero quasi quattro secoli ma alla fine il passaggio dal simbolo al concetto (per dirla con De Lubac) produsse una metafisica e perfino una teologia molto simili a delle superfisiche supererogatorie e abusive, e quel che è peggio incapaci di assolvere al loro compito istituzionale: rispondere, o almeno porre correttamente la questione del senso (non del funzionamento) dell'essere e degli enti, in specie di quello speciale ente pensante e autoproblematico che è l'uomo.

Il risultato fu il divorzio fra una filosofia sempre più cristiana e negativista e una teologia (per altro sempre più filosofica), da un lato, e fra entrambe e delle scienze sempre più empiriste fronteggiate da una mistica sempre più patetica, dall'altro.

Siamo molto lontano dalla "teologia mistica" dei Padri, mistica non nel senso di irrazionale, eccezionale, incomunicabile, ma di radicata nel vissuto comunitario della fede, così da togliere spazio alla mistica non teologicamente fondata, più psichica che pneumatica. E lontani ormai anche dall'ontologia mistica dei Vittorini, ben più recente, ereditata da correnti filosofico-teologiche minoritarie, a tratti quasi clandestine, o dagli umanisti del Rinascimento, avviati verso la secolarizzazione.

La storia dell'idea di analogia, presente già in Dionigi e perfino in Plotino, offre un buon esempio di passaggio dal simbolo al concetto. Dapprima pensata e usata come strumento anagogico più intellettuale che razionale⁶, più spirituale o quanto meno intuitivo che discorsivo, finirà per trasformarsi in una tecnica della ragione utile a ridurre i dislivelli dell'essere o più raramente nel ricorso lirico a una qualche metafora. In entrambi i casi si perderà la coscienza che l'analogia funziona, dal punto di vista cristiano (in questo coincidente col platonico), in un contesto simbolico, e che il simbolo è differente sia dal concetto che dalla metafora. Come la metafora esso richiama, come il concetto significa, ma lo fa non traslando o sostituendo per convinzione una realtà, bensì esibendola in se stesso. Se poi la realtà esibita è trascendente, ciò che il simbolo riesce a mostrarne è immensamente meno di ciò che resta nascosto. La chiarezza esaustiva del concetto non gli appartiene più della suggestione libera della metafora; la sua forza non è la somiglianza ma la partecipazione alla realtà simboleggiata; che rimane anche quando la somiglianza è minima, e comunque immensamente minore della dissomiglianza. La legge che ne governa il funzionamento è la stessa dell'icona⁷.

⁶ Non andrebbe mai persa di vista la differenza fra "*ratio*", raziocinio, e "*intellectus*", intuizione (nel senso etimologico di penetrare in profondità collo sguardo) che riesce al meglio quand'è "intelletto d'amore". Lo sa Dante; lo sa ancora Spinoza, il quale pone al vertice della realtà e della conoscenza l'"*amor Dei intellectualis*" (genitivo sia soggetto che oggettivo). Che in seguito la percezione della differenza si sia persa è riprova dell'egemonia concessa dall'occidente al modello scientifico della razionalità.

⁷ Se lo spazio lo consentisse si potrebbe aprire un discorso interessante sull'iconicità del simbolo e la simbolicità dell'icona. L'ho fatto ripetutamente altrove. Qui mi limito a

Nell'analogia come la intende Dionigi e anche San Tommaso la dissonanza è maggiore della somiglianza, e la virtù ascensiva è imperfetta. Di qui in Dionigi la superiorità della via negativa (purché non sia praticata a sua volta come una tecnica, ma come l'ascesi dell'intelligenza). Di qui il silenzio in cui, stando ai biografi, San Tommaso si chiuse nelle ultime settimane di vita, e la sua affermazione inaudita, a proposito della *Summa*, straordinario esempio di architettura teologica: "è tutta paglia". Come a suggerire l'urgenza di un rogo che prevenisse certe pseudosintesi manualistiche aridamente razionanti e banalmente chiarificatrici, che nei secoli successivi si fregeranno, invero abusivamente, del suo nome. Del resto nella *Summa* è già scritto: "*Deus adoratur silentio*".

5. Nell'aristotelismo di San Tommaso c'è ancora molto platonismo? Sono state contate le ricorrenze platoniche nei suoi scritti e si è visto che solo nella *Summa* sono alcune centinaia.

Mi auguro che, come lasciano sperare documenti magisteriali, anche solenni come l'Enciclica di Giovanni Paolo II *Fides et ratio*, dove la prospettiva tomista si apre qua e là ad accogliere spunti dallo spiritualismo, dall'esistenzialismo e dalla fenomenologia (le varianti contemporanee della tradizione agostiniana), il pensiero cattolico riprenda con *parresía* il progetto tommasiano di far colloquiare i diversi *lógoi*, tutti insieme umani e divini, tutti non più che simbolici (ma è già molto), benché ciascuno con metodi, misure e strumenti diversi, adeguati alla diversità degli scopi e degli oggetti. Vanno in questa direzione anche gli sforzi di alcuni grandi teologi cattolici contemporanei; ho già fatto il nome di De Lubac, vorrei aggiungere almeno quelli di von Balthasar e di Guardini.

Sicuramente un tale compito si presenta oggi non meno ma forse più arduo che al tempo dell'Aquinate, non foss'altro per l'incremento vertiginoso dell'accumulazione, specializzazione e parcellizzazione prodotti dopo d'allora in tutti i campi del sapere. Ma proprio per questo si presenta anche come compito più che mai necessario; autentica *diaconia* prestata a società e culture come le nostre, travagliate e spesso titubanti e confuse al

ricordare che alla violenza, per altro lucida e argomentata degli iconoclasti, i Padri opposero, in specie nei testi di San Giovanni di Damasco e negli "óroi" del VII Concilio (Nicea 787) la cristologia, ma anche una estetica e una ontologia di estrazione platonica, giocate sull'ambivalenza del rapporto prototipo-immagine.

cospetto delle intricate questioni colle quali sono costrette a misurarsi; ma anche alla causa dell'ecumenismo, in specie dell'intesa con l'ortodossia.

Per concludere: credo che un vero *ressourcement*, una risalita alle fonti ebraiche ma anche patristiche, con tutto il carico di conoscenze, competenze e anche difficoltà e dubbi accumulati nei primi due millenni della sua storia, sarebbe un esercizio terapeutico per il cattolicesimo del terzo millennio. Gli potrebbe accadere di ritornare al presente (e al futuro) col viatico di un platonismo vivace (o, ed è quasi lo stesso, di un aristotelismo come quello di San Tommaso, creativo e intriso di platonismo) da usare come lievito per continuare a crescere.

Nella storia della filosofia, della teologia e più in generale della cultura occidentali c'è stato un punto di svolta, una "crisi" segnata dal passaggio dal simbolo al concetto. Forse è arrivato il momento, anch'esso critico, dell'inversione (della conversione) dalla logica aristotelica del concetto a quella platonica del simbolo.