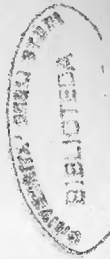


Werner Beierwaltes

Platonismo e idealismo

Società editrice il Mulino



## Indice

Introduzione	p. 7
✓ I. Deus est esse, esse est Deus. Il problema ontologico come struttura di pensiero aristotelico-neoplatonica	11
✓ II. Plotino nell'idealismo tedesco	95
III. Hegel e Proclo	171
IV. La riscoperta dell'Eriugena nell'idealismo tedesco	207
Appendici	
I. Le «osservazioni» di Windischmann sugli «Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie» di Schelling	225
II. I «Passi di Plotino» di Windischmann	235
Bibliografia	249

ISBN 88-15-01250-8

Edizione originale: *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1972. Copyright © 1972 by Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. Copyright © 1987 by Società editrice il Mulino, Bologna. Traduzione di Elena Marmiroli.

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico, non autorizzata.

καλὴ μὲν οὖν καὶ θεία, εὖ ἴσθι, ἡ ὁρμὴ  
ἦν ὁρμᾶς ἐπὶ τοὺς λόγους·  
ἔλκυσσον δὲ σαυτὸν καὶ γύμνασαι μᾶλλον  
διὰ τῆς δοκούσης ἀχρήστου εἶναι  
καὶ καλουμένης ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχίας,  
ἕως ἔτι νέος εἶ· εἰ δὲ μὴ,  
σὲ διαφεύξεται ἡ ἀλήθεια.

Platone

Ciò che è stato pensato una volta può essere represso, dimenticato, può disperdersi. Ma non si può negare che ne sopravviva qualcosa. Il pensiero infatti ha il momento della universalità. Ciò che è stato pensato con buon fondamento deve venir pensato altrove, da altri: questa fiducia accompagna anche il pensiero più solitario ed impotente...

La tendenza repressiva universale va contro il pensiero in quanto tale. Il pensiero è felicità anche là dove definisce l'infelicità: con l'esprimerla. Soltanto così la felicità si fa strada fin dentro all'infelicità. Chi non lascia che si atrofizzi, quello non si è rassegnato.

Adorno

## Introduzione

«Platonismo e idealismo» potrebbe evocare un'immagine imprecisa. È il rischio di tutti i titoli che si eservono dell'«e» senza ulteriori determinazioni. Dà inoltre l'impressione che vi si prometta una prospettiva *universale* – promessa che non viene poi mantenuta. Nonostante queste possibilità di fraintendimento, il titolo indica l'intenzione: confrontare strutture di pensiero, cercarne le analogie o le affinità di metodo e di oggetto, pur senza annullare la differenza fondamentale nella loro impostazione. Le analogie o affinità devono illuminarsi vicendevolmente nelle rispettive funzioni e conseguenze. Sarebbe positivismo crudo mettere semplicemente l'uno di fianco all'altro determinati risultati di pensiero lasciando la loro mediabilità un fatto indeciso, una questione di parere. Un simile procedimento è stato a volte designato col nome di «confronto» all'interno della storia della filosofia. Inteso in senso universale, nasconde il pericolo di non considerare a sufficienza il condizionamento storico della persona stessa che effettua il confronto; questi procede allora, ottimista e dispotico, ad una sottrazione di quello che si presume noto e rimane così al di fuori della problematica oggettiva di entrambi i tentativi di pensiero.

Attuabile e metodicamente sostenibile ci pare unicamente il proposito di chiarire da un punto di vista storico e rendere oggettivamente comprensibili – quale fenomeno della ricezione – il processo e il risultato di una *storia della fortuna* del pensiero filosofico. Nella ricezione è infatti possibile isolare alcuni elementi che si rivelano determinanti l'uno per l'altro in posizioni storicamente diverse del pensiero. Il fatto di accogliere il pensiero altrui nel proprio orizzonte, provoca una modificazione allo stesso tempo produttiva e distruttiva del pensiero recepito. Ciò che da questa modificazione risul-



ta è una forma di pensiero *nuova* – a volte sorprendentemente nuova e resa evidentemente possibile soltanto da questo processo.

La ricezione segue necessariamente un circolo ermeneutico: che un pensiero «altro» *sia in grado* di provocare alla comprensione, presuppone che gli corrisponda, nel pensiero che recepisce, un concetto o preconetto congeniale, o una struttura di pensiero determinata. In altre parole: la direzione dei propri interrogativi, il punto di vista in cui si pone il pensiero o l'impostazione del problema incontrano qualcosa di intenzionalmente identico; e allo stesso tempo in un risultato apparentemente identico può rivelarsi la differenza di intenzione.

Platonismo e idealismo offrono il paradigma di una simile storia della fortuna o ricezione. Non pare abbia molto senso dare in anticipo una «definizione» lessicale, contenutistica, dei concetti «platonismo» e «idealismo», per accertarne poi la validità sulla base delle singole analisi o pretendere di estrarla da queste come distillato finale. Ci si accontenterà dunque di una constatazione di ordine piuttosto formale: il platonismo sarà rappresentato in questo lavoro soprattutto dal pensiero neoplatonico originale o dalla sua modificazione, ad opera della patristica e della filosofia medievale, in teologumeni cristiani<sup>1</sup>; l'idealismo invece sarà rappresentato principalmente dalla filosofia di Hegel e di Schelling. L'esposizione rende visibili le implicazioni reali del platonismo divenute operanti nel pensiero idealistico come momenti più o meno evidenti del metodo e dell'oggetto stesso del pensiero. Nel contempo indica un aspetto essenziale per la costituzione e l'esplicazione del pensiero idealistico. Viene inoltre messo in luce il riagganciarsi dell'idealismo – attraverso e al di là della filosofia trascendentale – alla tradizione della me-

<sup>1</sup> A proposito delle stratificazioni e della variabilità del concetto di platonismo, cfr. *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, a cura di W. Beierwaltes, Darmstadt, 1969 (Wege der Forschung, CXCVII). Contrariamente alla tesi proposta in questa raccolta, H. v. Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, Göttingen, 1862-1875, intende il concetto di platonismo esclusivamente a partire da Platone stesso. Informazioni fondamentali sulle strutture costitutive del concetto di (neo)platonismo si possono trovare in: E. v. Ivánka, *Plato Christianus*, Einsiedeln, 1964, e nel suo articolo *Platonismus und Neoplatonismus*, nel *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, München, 1970<sup>2</sup>, vol. III, pp. 340 ss.

tafisica classica. Si mantiene così nell'idealismo, nonostante tutte le innovazioni, la continuità di determinate impostazioni caratteristiche della metafisica. Questa constatazione non vuol certo livellare la differenza posta col sorgere della coscienza moderna: la soggettività trascendentale nella forma dell'Io quale principio della filosofia. È anzi sullo sfondo dell'impostazione fundamentalmente critico-trascendentale della filosofia kantiana e post-kantiana che si profila a linee tanto più chiare il riallacciarsi, e a volte addirittura la «ricaduta», a posizioni genuinamente metafisiche. È vero che ad esempio nel tardo Schelling questa «ricaduta» va pur sempre intesa nel senso di una coscienza, sia pur mutamente, trascendentale, potenziata cioè a coscienza storica: la trascendentalità si è trasformata dunque in una coscienza determinata dalla storicità.

L'idea di questo lavoro è nata in primo luogo dall'interesse per la cosa stessa che viene esposta in entrambe le dimensioni di pensiero; secondariamente dal desiderio di fare del luogo comune della cosiddetta «affinità di spirito» fra entrambe qualcosa di fondato a livello razionale e storico. Il risultato è francamente un frammento, e questo in più di un senso: in primo luogo il nesso fra platonismo e idealismo constatato e esplicito in alcuni suoi aspetti dovrebbe essere precisato e modificato nel senso che determinati «platonismi», che esercitano il ruolo di mediatori e sono essi stessi mediati, sono da coinvolgere nella riflessione sul problema – per esempio gli elementi platonici latenti o palesi nel pensiero di Jakob Böhme, di Giordano Bruno, di Spinoza. Secondariamente rimane sempre da riflettere sul rapporto dell'idealismo in generale con lo stesso Platone, per poter poi mostrare quanto è rimasto di impulsi genuinamente platonici nella ricezione del neoplatonismo. Nonostante queste lacune l'analogia della struttura rimane visibile. Il confronto diretto di idealismo e (neo)platonismo ha una funzione euristica non indifferente per quel che riguarda l'analisi ulteriore delle implicazioni «platoniche» dell'idealismo, fra le quali è da annoverare anche il platonismo cristianizzato della patristica.

La frammentarietà riguarda poi anche la genesi di questo lavoro: progettato come un'opera più ampia, si limita per il momento ad aprire alcune prospettive.

Il primo capitolo, *Deus est esse, esse est Deus*, si propone

principalmente di chiarire alcuni elementi nello sviluppo del problema dell'essere strettamente connessi al problema di Dio e che si collocano, almeno quanto al loro punto di partenza, nelle immediate vicinanze del concetto originariamente platonico dell'essere come idea; lo sviluppo neoplatonico da questo concetto a quello di essere riflessivo e il potenziamento che quest'ultimo riceve nella filosofia medievale legittimano il passaggio all'idealismo. *Plotino nell'idealismo tedesco* offre esempi concreti di ricezione modificante e produttiva per il proprio pensiero. È soprattutto in Schelling che potremo rilevare strutture neoplatoniche. Quest'impostazione, che coinvolge anche Goethe, Novalis e Hegel, mi è sembrata più sensata che non una che incominci da Fichte. In *Hegel e Proclo* si provvede all'esplicazione, fondamentale anche per la parte del capitolo precedente dedicata a Hegel, di quale sia il luogo logico-sistematico che la filosofia neoplatonica in generale occupa nel pensiero di Hegel. Benché, dal punto di vista della struttura e del «filo» del libro, apparisse più opportuno anticipare questa esplicazione, ho preferito lasciarla in questo capitolo perché le riflessioni intorno a Hegel e Proclo costituiscono così un tutto in sé concluso. Quest'ultimo saggio era già stato pubblicato nel volume in onore di H.-G. Gadamer: *Hermeneutik und Dialektik*, Tübingen, 1970, vol. II, pp. 243-272. Il capitolo sull'Eriugena tematizza infine una riscoperta idealista che ha le sue radici nella struttura neoplatonica della teologia filosofica dell'Eriugena. Il suo «platonismo» viene considerato nel suo carattere «speculativo», vale a dire filosofico, che si concretizza nel problema da una parte dell'essere-al-di-sopra (trascendenza) e dell'essere-dentro (immanenza) di Dio, dall'altra delle implicazioni filosofiche del concetto di redenzione.

### Capitolo primo

Deus est esse, esse est Deus.

Il problema onto-teologico come struttura di pensiero aristotelico-neoplatonica

Uno degli interrogativi fondamentali per il filosofo greco è quello che volge intorno all'essere: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαί τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτο ἐστὶ τίς ἢ οὐσία<sup>1</sup>. Alla domanda cosa sia questo essere sono però state date diverse risposte e si è così rivelato come la domanda sia differenziata e quante possibilità implicite contenga: l'essere in quanto inizio o fondamento puro e semplice, ciò che è di per sé stesso e in quanto se stesso, per mezzo del quale e nel quale d'altra parte sussiste tutto il resto, si concepisce come λόγος, ἔν, ἰδέα, πρώτη οὐσία o νοῦς. Tutte queste denominazioni non sono però nulla di per sé «particolare», ma semplicemente modi di essere o di manifestarsi di ciò che è al massimo grado universale, concepito come l'essere vero o l'essere in senso proprio.

L'interrogativo intorno all'essere mira dunque a qualcosa di originario, di primo; da questo punto di vista la filosofia è fondamentalmente *protologia*. A partire da Anassimandro questo primo viene identificato con θεῖον o θεός<sup>2</sup>. La protologia si rivela «teologia». L'interrogativo intorno a Dio risulta dunque implicito all'interrogativo intorno al fondamento, al primo o all'essere. Il filosofo trae in ciò le conseguenze – su un piano di riflessione fondamentalmente diverso – dal modo di pensare proprio del mito, per cui «dio» è nome del predicato (ma non il «soggetto» cercato)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Aristotele, *Metafisica* 1028 b 2-4.

<sup>2</sup> Cfr. W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart, 1953, pp. 42 s., 135, 233 ss. (nota 44); trad. it. *La teologia dei primi pensatori greci*, Firenze, 1967.

<sup>3</sup> Cfr. le osservazioni illuminanti esposte a questo proposito da U. v. Wilamowitz-Moellendorff in *Der Glaube der Hellenen*, Berlin, 1931, vol. I, p. 18 e le pub-

L'affermazione che la protologia è teologia è verificata nel modo più evidente attraverso il ricorso ad Aristotele<sup>4</sup>, che concepisce la «filosofia prima» o metafisica appunto come «teologia». Questo tipo di pensiero è detto poi «filosofia prima» perché si interroga sulla πρώτη οὐσία o ἀρχή, sulla sostanza prima o fondamento onnicomprensivo, universale, di cui non ha più senso chiedere il perché e perciò in-condizionato. La sostanza prima è in sé indivisa e indivisibile, separata (*ab-soluta*, χωριστή) dal mutevole (da ciò che è in movimento), fondamento, esente dal processo – e cioè dal tempo –, di tutto ciò che in un processo si trova: «motore» primo dunque, che è lui stesso «immoto» (immobile = non-movibile, immutabile). Essendo il primo che muove e che produce mutamenti, tutto «dipende da lui»<sup>5</sup>; a ciò che ne dipende è però essenziale una tensione verso il Primo, paragonabile all'attrazione nei confronti di un «amato»<sup>6</sup>.

Il Primo è al contempo la cosa migliore, la cosa in sé più preziosa, e, come è il migliore, così conduce anche la vita migliore: *pensa*. Oggetto del suo pensiero sarà l'oggetto migliore, e quindi lui stesso. Dunque il Primo pensa se stesso, è pensiero del proprio pensiero (νοήσεως νόησις)<sup>7</sup>. Mentre tutto quanto si muove viene promosso da uno stato di non-essere (di possibilità) a uno stato di essere-in-atto (di realtà), la sostanza prima è e resta sempre ciò che è: realtà pura (ἐνέργεια) o, *ex negativo*, esclusione assoluta di possibilità. Realtà pura, in quanto tale, garantisce che l'attuazione di se stessa – il pensiero – abbia luogo costantemente, che essa cioè pensi costantemente se stessa. Questo pensare-costantemente-se-stessa (la realtà dello spirito, νοῦ ἐνέργεια) è la «vita» della sostanza prima<sup>8</sup>. Questo «eterno ed ottimo esse-

blicazioni che vi fecero seguito e differenziarono ulteriormente la tesi: W.J. Verdenius, *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, Vandoeuves, 1952, vol. I, p. 244. H. Kleinknecht, in *Kittels Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. III, p. 68, dice: «Se in 1 Gv. 4, 16 si dice: θεὸς ἀγάπη ἐστίν, in greco classico dovrebbe essere esattamente il contrario: ἀγάπη θεός ἐστίν».

<sup>4</sup> Determinanti per lo sviluppo del concetto di metafisica sono le parti seguenti della *Metafisica*: Γ 1-3; E 1; K 1-8; Λ 5-10.

<sup>5</sup> 1072 b 13 s.: ἐκ τοιαύτης ἀρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις.

<sup>6</sup> κινεῖ ὡς ἐρώμενον: 1072 b 3.

<sup>7</sup> 1072 b 34. Pura θεωρία priva di πράξις: *De caelo* 292 a 22 s. Sul problema cfr. H.J. Krämer, *Grundfragen der aristotelischen Theologie*, in «Theologie und Philosophie», XLIV (1969), pp. 498 ss.

<sup>8</sup> 1072 b 27. *De caelo* 279 a 21.

re vivente» Aristotele lo chiama *Dio*<sup>9</sup>. Si compie così l'identificazione cui si accennava sopra.

Aristotele caratterizza la filosofia prima o metafisica come quella scienza che considera l'ente in quanto è; non cioè in un suo aspetto determinato (il che sarebbe compito di scienze particolari quali la matematica o la fisica), ma dal punto di vista più generale: in quanto è ente<sup>10</sup>; suo oggetto è quindi l'essere (inteso come atto), per mezzo del quale l'ente è ciò che è. Si possono addurre motivi convincenti<sup>11</sup> a difesa della tesi che la ricerca intorno all'ente in quanto è, o intorno all'essere dell'ente, non sia da intendersi come la ricerca, avente per oggetto ogni ente in ugual misura, della sua struttura generale o del suo predicato più generale – che non si limiti dunque alla *metaphysica generalis*, detta generalmente, in conformità al pensiero tardo-scolastico, *ontologia*; ma che, interrogandosi sull'ὄν ἢ ὄν si interroghi contemporaneamente sulla sostanza prima<sup>12</sup>. Se la ricerca va effettivamente in questa direzione, suggerisce un'identificazione di ὄν ἢ ὄν e πρώτη οὐσία o ἀρχή (= θεός). L'ipotesi che il Dio sia ὄν ἢ ὄν puro e semplice non implica di per sé che non si possa porre la domanda dell'ὄν ἢ ὄν anche nel campo dei φυσικά. Essa eleva però la filosofia prima al rango di principio della scienza in generale. In base a quest'identificazione la filosofia prima è contemporaneamente *metaphysica specialis* (= scienza teologica) e *ontologia*. La metafisica non si pone dunque soltanto la domanda dell'οὐσία in quanto è, in senso logico, καθόλου, in quanto cioè comprende ogni singolo, determinato ente come la categoria più generale, ma si pone allo stesso tempo anche la domanda della πρώτη οὐσία, la quale è καθόλου (universale) nel senso e nella misura in cui è presente ed efficace in tutte le οὐσίαι particolari, nella misura in cui è a loro «comune». Riacciando co-

<sup>9</sup> *Ibidem*, 30.

<sup>10</sup> 1003 a 21: ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτο ὑπάρχοντα καθ' αὐτό.

<sup>11</sup> Cfr. la controversia intorno al concetto di metafisica fra A. Mansion, *Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Aristote*, in «Revue philosophique de Louvain», LVI (1958), pp. 165-221 e P. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, 1960<sup>2</sup>, soprattutto pp. 160 ss.; dello stesso autore, «ὄν ἢ ὄν und πρώτη οὐσία: Postskript zu einer Besprechung», in «Phil. Rundschau», VII (1959), pp. 148-153.

<sup>12</sup> Cfr. specialmente *Metafisica* 1003 b 15 ss.; 1064 a 28 ss.



si l'ontologia alla scienza teologica quale metafisica Aristotele ha per primo formulato *esplicitamente*<sup>13</sup> il problema onto-teologico che, in quanto problema dell'identità o comunque del tipo di relazione fra essere e fondamento o essere e Dio, rimarrà decisivo per il destino della filosofia fino a Hegel e a Schelling<sup>14</sup>. Nel corso del suo sviluppo storico, il problema è stato particolarmente focalizzato e insieme acuito dalla teologia cristiana che, come risulterà da un confronto paradigmatico, ha cercato di comprendere il proprio oggetto, da un punto di vista sia formale che contenutistico, con l'aiuto di elementi essenziali dell'onto-teologia greca. In che misura le implicazioni filosofiche di questa o di quella teologia cristia-

<sup>13</sup> Veramente era già presente, a livello implicito, anche in Platone, nel cui pensiero l'idea del Bene occupa il posto che avrà più tardi il Dio aristotelico. Sull'identità, possibile già in Platone, di ἀγαθόν e «Dio», si veda C. Stumpf, *Verhältnis des Platonischen Gottes zur Idee des Guten*, Halle, 1869; W.J. Verdenius, *op. cit.*, pp. 241 ss. L'idea del Bene è sì «al di là dell'essere» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας = delle idee, *Resp.* 509 b 9), è tuttavia al tempo stesso fondamento dell'essere delle idee, è anzi detta essa stessa «il più splendido degli enti» (518 c 9), o «il più beato degli enti» (526 e 3). Il «Sopra-essere», quale venne concepito più tardi a partire da questo pensiero, non è diminuzione (*privatio*) dell'essere, ma anzi sua potenziamento. Con ciò è preparato, almeno oggettivamente, il terreno all'identificazione di Dio con l'essere vero. Riguardo alla teologia di Aristotele cfr. H.J. Krämer, *op. cit.*, pp. 363-382 e 481-505; J. Pépin, *La théologie d'Aristotele*, in *L'attualità della problematica aristotelica*, Padova, 1970 (*Studia Aristotelica*, 3), pp. 81-126.

<sup>14</sup> Il termine «onto-teologico» è stato introdotto nella discussione attuale da M. Heidegger. È precisamente la tesi di Heidegger, che la metafisica, proprio a causa della sua costituzione onto-teologica – per il fatto cioè che ha sempre pensato l'essere come «qualcosa», e questo «qualcosa» come Dio –, non è stata in grado di pensare l'essere (cfr. *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957). Questo è il motivo per cui sarebbe caduta nell'oblio dell'essere. Le premesse e le conseguenze di questa tesi non possono essere qui discusse. Diciamo soltanto questo: non è affatto sicuro che la tesi di Heidegger sia verificabile sulle forme storiche concrete della metafisica. Fintanto che Heidegger stesso non sarà in grado di precisare cosa intende per *essere*, bisogna pur sempre considerare se per esempio la filosofia neoplatonica, e non da ultimo Meister Eckhart, non si siano emancipati, mediante il concetto del «Sopra-essere», dall'«oblio dell'essere» e non abbiano inteso con «Sopra-essere» precisamente ciò che Heidegger sembra chiamare *essere*. Per Plotino, ad esempio, o per Meister Eckhart, l'Uno o l'essere, che è Dio, è un «qualcosa» in senso categoriale o oggettivante, tanto quanto per Heidegger l'essere può essere «qualcosa» – un Dio o un fondamento del mondo (ἐν = πρὸ τοῦ "τι", *Enn.* V 3, 12, 52). L'unica cosa che si può dire con sicurezza in entrambi i casi è che l'essere va pensato soltanto come *esso stesso*. Cfr. Heidegger, *Humanismusbrief*, Bern, 1954, p. 76. In altre parole: se per Eckhart l'*unum* identico a Dio, l'*unum* che dice la sua essenza e lo rappresenta, o se per Nicola Cusano il *non aliud* o l'*idem* identici a Dio, fossero da pensarsi, in senso delimitativo, come «qualcosa», allora dovrebbe essere «qualcosa» anche l'«evento» nel quale o in quanto quale, secondo Heidegger, «avviene» l'essere.

na, nel passato e ancora adesso, abbiano finito per nascondere il principio suo proprio, e relato a un evento storico, o ne abbiano addirittura completamente travisato il senso, è una domanda che non è stata finora posta con sufficiente intensità, né ha trovato tantomeno una risposta soddisfacente. Entrambe le cose presuppongono una riflessione sulla storia della teologia – che in questo caso è a ugual diritto storia della filosofia – che abbandoni però il punto di vista storicistico e si lasci guidare dall'importanza esistenziale del problema come problema di fatto. Dalla riflessione su quello che è l'oggetto genuino delle due prospettive – quella teologica e quella filosofica – potrebbe risultare una nuova determinazione del rapporto fra fede e pensiero.

La nostra discussione del problema onto-teologico dell'identità di essere e Dio seguirà essenzialmente il filo conduttore della frase dell'*Esodo* (3, 14) «Ego sum qui sum». Questa frase è diventata un teologumeno costantemente quanto diversamente interpretato nel corso dei secoli. Nella storia di questa interpretazione il problema onto-teologico assume una forma particolarmente caratteristica nel pensiero di Agostino, di Meister Eckhart e di Schelling. Prima di esporre questi diversi livelli di comprensione occorre però mostrare le condizioni storiche, e quindi oggettive, delle possibilità di pensiero che a quei diversi livelli saranno poi rese esplicite, quali esse sono state pensate nella filosofia del neoplatonismo e nella storia della sua ricezione (patristica).

Così preparata, l'esposizione di elementi essenziali tratti dalla storia dell'interpretazione di *Esodo* 3, 14 viene ad equivalere all'esposizione di una storia del problema tematizzato nell'interrogativo onto-teologico. La storia della frase è dunque contemporaneamente storia di un concetto, o storia di un problema<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Lo si potrebbe verificare per esempio sulla base dell'interpretazione di *Gn.* 1,1: «In principio fecit Deus caelum et terram», *Gv.* 1,1: «In principio erat verbum» o *1 Cor.* 15,28: «Deus omnia in omnibus». Cfr. anche W. Beierwaltes, *Augustinus Interpretation von Sapientia 11,21*, in «*Rev. Ét. Aug.*», XV (1969), pp. 51 ss.

## I

Per poter misurare la portata e l'intenzione delle successive modificazioni filosofiche della nostra frase biblica è bene accertarci prima del senso originario, e cioè adeguato al pensiero del *Vecchio Testamento*, di *Esodo* 3, 14.

La frase suona in ebraico: «'ehjeh 'aşer 'ehjeh». I Settanta traducono: «'Εγώ εἰμι ὁ ὢν», la Vulgata: «ego sum qui sum»; la traduzione corrente italiana è: «Io sono Colui che è»<sup>16</sup>.

La frase è la risposta alla domanda di Mosè cosa debba dire ai figli d'Israele se gli chiedono chi l'ha mandato. Che Dio dicesse il suo nome era infatti per gli Israeliti condizione necessaria (conformemente all'idea di uno stretto legame fra il nome e la cosa o la persona) per poter entrare in contatto col loro Dio. L'invocazione di Dio da parte dell'uomo presuppone che Dio «costituisca» al suo nome «una memoria» in ambito umano<sup>17</sup>.

Il nostro orizzonte di pensiero, determinato dall'interpretazione filosofica della frase, ci suggerisce di intendere che Dio, nominando il proprio nome, nomina l'essere. Per la possibilità di comprensione ebraica vecchiotestamentaria però la frase non dice: «Io sono l'essere», come implicando che Dio non «ha» essere, ma «è» essere nel senso dell'*aseitas* o autooriginarietà: nel senso cioè che egli è di per sé e non ha l'essere da un altro. Né intende che Dio è sostanzialità in sé sussistente nel senso specificamente filosofico, non mira insomma a una *definizione dell'essenza* di Dio. È tuttavia comprensibile che l'interpretazione ebraica della frase abbia potuto suscitare riflessioni filosofiche di questo tipo.

Non è accettabile nemmeno l'idea che *Esodo* 3, 14 significhi esclusivamente, in analogia a *Genesi* 32, 29, «un brusco rifiuto da parte di Jahvè». Secondo quest'interpretazione la risposta di Dio che, presa in senso affermativo, potrebbe es-

<sup>16</sup> Nel capitolo su Meister Eckhart si seguirà tuttavia alla lettera la traduzione latina (e tedesca) e si tradurrà quindi: «Io sono colui che sono», in quanto Meister Eckhart basa la sua interpretazione sulla struttura esattamente ripetitiva della frase [N.d.T.].

<sup>17</sup> Es. 20, 24. G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Berlin, 1969<sup>4</sup>, p. 195; trad. it. *Teologia dell'Antico Testamento*, 2 voll., Brescia, 1972-1974.

sere intesa come la dichiarazione di un nome, sarebbe in realtà semplicemente un rifiuto di rispondere alla domanda. La struttura grammaticale della frase (relativa equivoca) permette effettivamente un'interpretazione in questo senso. L'idea che il «rifiuto» voglia mettere in evidenza il fatto che Jahvè «non sarà mai il Dio che dall'umana sapienza e teologia si lascia irretire in un sistema di riferimenti totale o affermare e circoscrivere in un nome»<sup>18</sup> ci pare tuttavia unilaterale e restrittiva del senso complessivo della frase. Il «rifiuto» è comunque contenuto a sufficienza anche in una comprensione in primo luogo affermativa della frase: «'ehjeh 'aşer 'ehjeh» indica la libertà di Jahvè, la quale, se da una parte non «contrae obblighi», manifesta tuttavia la sua presenza nel futuro<sup>19</sup>. Questa libertà di Dio – che non si lascia fissare né tantomeno «inserire» in un «sistema di riferimenti» umano – è il suo atteggiamento di fondo nella storia dei rapporti col suo popolo. L'essere di Dio si manifesta nella storia come volontà di salvezza e di conforto. La componente verbale della frase «'ehjeh 'aşer 'ehjeh» è quindi da tradurre: io sono o io esisto, io sono (sempre) presente e pronto ad intervenire, io sono qui (nel senso dell'aiuto), io mi manifesto<sup>20</sup>. Secondo quest'interpretazione la frase non contiene tanto un'informazione sull'esistenza di Dio quale essa è in sé, quanto piuttosto una dichiarazione della volontà di Dio nella prospettiva del futuro: io sono veramente, sono pronto ad

<sup>18</sup> W. Zimmerli, *Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament*, Göttingen, 1968, p. 176.

<sup>19</sup> Dio è l'assolutamente libero, in analogia ad esempio a *Es.* 33, 19, in cui si dice: «Avrò misericordia di chi vorrò, e sarò clemente con chi mi piacerà». Analogamente, *Es.* 3, 14 potrebbe suonare: «Sarò presente a chi lo vorrò» (cfr. J. Plastras, *The God of Exodus*, Milwaukee, 1966, pp. 98 ss.).

<sup>20</sup> A proposito di quest'aspetto del nome di Dio «Jahwe» cfr. W. v. Soden, *Jahwe «Er ist, Er erweist sich»*, in «Die Welt des Orients», III (1964-1966), pp. 177-187, specialmente pp. 183 e 185. Accanto alla traduzione in presente dei Settanta (ὁ ὢν, III secolo a.C.), che fu e rimase la sola determinante per l'interpretazione patristica di *Es.* 3, 14, Aquila (II secolo d.C.) e Teodosio (II secolo d.C.) traducono: ἔσομαι (ὄς) ἔσομαι.

Questa traduzione rimase tuttavia senz'effetto sulla storia dell'interpretazione (*Origenis Hexaplorum quae supersunt*, ed. F. Field, Oxford, 1875, vol. I, p. 85). Stando alle informazioni di P. Bonifazius Fischer OSB, *Vetus Latina Institut Beuron*, non esiste nella Bibbia latina una traduzione in futuro, del tipo «ero qui ero». A questo proposito cfr. anche, in questo capitolo, la nota 326. Riguardo all'aspetto di Dio come colui che agisce e che compie, si veda C.H. Ratschow, *Werden und Wirken*, Berlin, 1941, pp. 81 ss.