

**PROSPETTIVE E POTENZIALITÀ DEL PENSIERO
CRISTIANO NELLA TEOLOGIA TRINITARIA
DI GIOVANNI SCOTO
E DI BONAVENTURA DA BAGNOREGIO**

In questa atmosfera di fine secolo e di fine millennio, si moltiplicano i segni di un nuovo interesse, fin sulle pagine dei quotidiani, verso la teologia e le teologie; interesse forse prevalentemente «estetico» verso le uniche forme di pensiero della totalità, ancora accettabili e plausibili dopo la dissoluzione drammatica delle ideologie, ma anche un più profondo e penetrante interesse epistemologico (1), che costituisce a mio avviso una chiave preziosa per la ricostruzione storica (2), mentre restano ancora del tutto aperte le possibilità di un recupero ermeneutico di un immenso patrimonio speculativo.

Di fronte alla grande tradizione neoplatonica, si dimentica forse troppo spesso che le sue splendide architetture erano storicamente destinate ad assolvere anche una precisa funzione epistemologica, a fornire le strutture, all'interno delle quali fosse possibile riorganizzare, secondo una rigorosa gerarchia di valori, l'infinita e dispersiva pluralità di conoscenze, di saperi, di notizie, l'eclettica sovrapposizione di credenze e di miti, il sincretismo religioso che caratterizza le civiltà mature.

È una funzione che appare evidente soprattutto negli epigoni, come in quella tradizione di enciclopedismo latino, che provvede a progettare culturalmente, se così si può dire, la civiltà medievale fino al XII secolo.

(1) Non è necessario evocare qui le nuove vie aperte alla ricerca dai grandi studi del Koyré, da una prospettiva in cui l'evoluzione della scienza si colloca all'interno di visioni del mondo ereditate da una complessa tradizione filosofico-teologica (sarebbe interessante, ad esempio, tentare un bilancio dell'influenza della lezione del Koyré, diretta o indiretta, sulla storiografia filosofica del XIV secolo). Mi limiterò a sottolineare, fra le molte suggestioni possibili, la consapevolezza di una componene intimamente teologica in quell'area in cui la scienza abbandona inevitabilmente il criterio della certezza, per fondarsi sull'ipotesi, cioè la cosmologia: cfr. S. TOULMIN, *The Return to Cosmology: Postmodern Science and the Theology of Nature*, California Univ. Press, 1982.

(2) Sui rapporti fra teologia e scienza, sul problema della teologia come scienza nella cultura medievale, cfr. il recentissimo T. GREGORY, *Forme di conoscenza e ideali di sapere nella cultura medievale*, «Giornale critico della Filosofia italiana», 1988, pp. 1-62.

Nell'introduzione ai *Saturnalia* Macrobio si dimostra perfettamente consapevole del valore eminentemente epistemologico della *reductio ad unum*, riunendo insieme, in una pagina di grande interesse, metafore organicistiche di chiara derivazione stoica, soprattutto metafore digestive della conoscenza (da cui la nozione di *digestum* e di *digest*), e metafore platoniche, matematiche e musicali:

«Apes enim quodam modo debemus imitari, quae vagantur et flores carpunt, deinde... sucum varium in unum saporem mixtura quadam et proprietate spiritus sui mutant. Nos quoque quicquid diversa lectione quaesivimus commitemus stilo, ut in ordinem eodem digerente coalescat. Nam et in animo melius distincta servantur, et ipsa distinctio non sine quodam fermento, quo conditur universitas, in unius saporis usum varia libamenta confudit... quod in corpore nostro videtur sine nulla opera facere naturam: alimenta quae accipimus quam diu in sua qualitate perseverant et solida innatant, male stomacho oneri sunt; at cum ex eo quod erant mutata sunt, tum demum in vires et sanguinem transeunt... Ex omnibus colligamus unde unum fiat, sicut unus numerus fit ex singulis... Vides quam multorum vocibus chorus constet: una tamen ex omnibus redditur... Tale hoc praesens opus volo: multae in illo artes, multa precepta sint, multarum aetatum exempla, sed in unum conspirata» (3).

Della riflessione neoplatonica sul fondamento della realtà e del linguaggio, Macrobio coglie evidentemente l'aspetto pratico, classificatorio, così come coglie l'aspetto prevalentemente politico della teologia solare, metafora di un ormai perduto impero pagano, in cui è possibile salvare, nella sottomissione all'unico principio trascendente, la multiforme pluralità del divino naturale, le infinite metamorfosi del demonico (4).

Sono profondamente convinta che nell'arco di *longue durée* fra il I e il IX sec. d.C., o fra il I e il XII, avvengono in Occidente le più profonde e irreversibili rivoluzioni, forse le uniche rivoluzioni culturali a cui possiamo direttamente riferirci. Decade definitivamente l'antico patto fra uomo e natura che la religione olimpica, il complesso e intricato insieme di miti e culti agrari, trasfigurati dall'arte e dalla letteratura, aveva sancito e assicurato. La difesa disperata delle divinità sconfitte, verso le quali la cultura latina del IV sec. e il tardo neoplatonismo ateniese ritrovano uno struggente amore, non si iscrive soltanto in un

(3) MACROBIUS, *Saturnalia, Introductio*, 3-9, ed. J.A. WILLIS, Lipsiae, 1963.

(4) Sull'opera di Macrobio, cfr. soprattutto J. FLAMANT, *Macrobe et le néoplatonisme latin à la fin du IVe siècle*, Leiden, 1977.

progetto politico, nella volontà di conservazione delle tradizioni di casta, ma esprime forse, prima di tutto, la consapevolezza di una frattura non ricomponibile: la demitizzazione platonica, il potere quasi sacerdotale rivendicato dal filosofo di costruire il mito, costituiscono una delle più remote premesse di questa frattura.

Alla *religio* delle forze naturali divinizzate, nella loro contrastante molteplicità, si oppone ormai definitivamente il potere assoluto della volontà personale creatrice, che non trova di fronte a sé neppure l'ostacolo che potrebbero opporre i filosofi, l'ostacolo della materia informe. Alla religione del sacrificio, che ritualmente riproduce la legge inesorabile di vita e di morte della natura, offrendo alla divinità i prodotti infinitamente rinnovabili della fertilità, cereali, frutti, animali (il bambino, il fanciullo del sacrificio arcaico sono essi stessi prodotti rinnovabili della fecondità naturale), si contrappone ormai la fede nel valore assoluto, fondante, dal sacrificio volontario, come atto di libera scelta, di cui la persona divina, incarnata nell'individualità storica, ha fornito il supremo esempio. Il complesso meccanismo che la riflessione teologica medievale sarà costretta a elaborare per assicurare la «verità» della celebrazione eucaristica, nasce dall'esigenza paradossale (nel senso dell'*absurdum* teologico) di inserire nella infinita ripetibilità del tempo rituale l'assoluta irripetibilità del tempo storico individuale, l'irripetibilità della scelta volontaria (5).

Fra una religione ormai sconfitta, che cerca una propria giustificazione all'interno dei grandi schemi metafisici, e una fede trionfante alla ricerca di una sistemazione teologica, il punto d'incontro, sul piano puramente speculativo, avviene nell'ambito della riflessione sul fondamento, principio della realtà e principio del linguaggio. Non sarà necessario ripercorrere tutta la complessa storia del pensiero tardoantico, pagano e cristiano, per ricordare fino a che punto, nonostante l'eclettismo filosofico che caratterizza le civiltà mature, gli strumenti con i quali questa riflessione è condotta siano gli strumenti elaborati da una ricchissima e complessa tradizione platonica (6). Teologia pagana e teologia

(5) È questa l'ipotesi di fondo a cui sono pervenuta, dopo quasi un ventennio di ricerche sulle dottrine eucaristiche dell'alto Medioevo, ipotesi per sua natura provvisoria, come ogni ipotesi sulla realtà del sacro: mi sia consentito rinviare a M. CRISTIANI, *Tempo rituale e tempo storico. Comunione cristiana e sacrificio. Scelte antropologiche della cultura altomedievale*, in *Segni e riti nella Chiesa altomedievale occidentale*, Spoleto, 1987, pp. 439-500.

(6) Su questo punto sia sufficiente rinviare ai classici: P. HENRY, *Plotin et l'Occident. Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe*, Louvain, 1934; E. HOFFMANN, *Platonismus und christliche Philosophie*, Zürich-Stuttgart, 1960 (traduz. ital. Bologna, 1967); E. VON IVANKA, *Plato Christianus*, Einsiedeln, 1964; R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Age*, London, 1939 (rist. 1950).

cristiana, sul loro punto di intersezione, condividono una comune teologia negativa, l'affermazione che il fondamento dell'essere si sottrae infinitamente alla sfera dell'essere, il fondamento del linguaggio, la parola assoluta che definisce la totalità, si sottrae a ogni definizione, e quindi a ogni possibilità di conoscenza.

L'incontro fra Proclo e Dionigi l'Areopagita segna il punto d'arrivo di itinerari e mediazioni culturali di estrema complessità. Dopo il V sec., la cultura cristiana ormai vincente si trova a disporre di strumenti speculativi raffinatissimi, elaborati prevalentemente dalla tradizione neoplatonica (ma un autore come Massimo il Confessore utilizzerà con estremo eclettismo il linguaggio filosofico), strumenti che consentono la critica più sottile e demistificante di ogni linguaggio, ivi compreso il linguaggio scritturale e dogmatico, come dimostra Dionigi e lo stesso Massimo. La molteplicità dei *verba* a cui la rivelazione è costretta a ricorrere, sembra polverizzarsi e vanificarsi alla luce divorante, alla luce-tenebra dell'unità assoluta. D'altra parte il pensiero cristiano si trova ad affrontare il compito di approfondire la ricchezza inesauribile e, vorrei sottolineare, l'estrema problematicità del suo patrimonio dogmatico, il dogma trinitario e il dogma dell'Incarnazione soprattutto. In questo spazio, alla riflessione speculativa si aprono potenzialità ignote e arditissime, forse mai percorse fino in fondo dalla tradizione, per una serie di ragioni storiche e culturali, impossibili da individuare e definire: il che dimostra ancora una volta l'impossibilità di fare storia del potenziale. Questo tentativo sarebbe infatti del tutto privo di fondamento, se non esistessero alcuni autori, come Massimo il Confessore e Giovanni Eriugena, che sembrano dimostrare, nelle loro difficoltà e contraddizioni, la ricchezza inesplorata di queste potenzialità (la stessa mole imponente dell'opera agostiniana potrebbe del resto essere affrontata in questa prospettiva).

In Occidente la fine della scuola, come istituzione che assicura la sua sopravvivenza, il rischio di perdita della cultura scritta, estranea all'ordine dei valori dominanti della nuova aristocrazia guerriera germanica, producono una frattura che nessuna storiografia della continuità potrà mai interamente colmare, una frattura che ha fra l'altro l'effetto di ricondurre i grandi e complessi problemi della teologia cristiana a una loro quasi brutale essenzialità: è sufficiente comparare, ad esempio, la controversia pelagiana e la controversia sulla predestinazione nel sec. IX.

La discussione sui temi trinitari non assume particolare rilievo nel processo di recupero, di rielaborazione pedagogica che la cultura carolingia va compiendo del patrimonio tradizionale. La controversia intorno all'espressione *trina deitas*, usata da Go-

tescalco di Orbais, il monaco *malgré lui*, la vittima del ritorno all'ordine carolingio, consente un'importante verifica degli strumenti concettuali, degli strumenti di analisi grammaticali e dialettici, di cui dispone, verso la metà del sec. IX, un contesto culturale già ricco, già segnato dall'infaticabile attività pedagogica dispiegata da Alcuino agli inizi del regno di Carlo, sul finire del sec. VIII. Nella storia della teologia trinitaria, che ha evidentemente impegnato i più grandi pensatori cristiani, la discussione carolingia non rappresenta che un episodio, nel cui svolgimento la pur vigile consapevolezza dei problemi fondamentali non è adeguatamente sostenuta dal possesso dei mezzi speculativi (7). Mezzi speculativi che evidentemente non mancano al traduttore di Dionigi e di Massimo il Confessore, all'autore che elabora forse la più perfetta mediazione e sintesi fra tradizione patristica greca e latina, cioè Giovanni Scoto.

Il percorso seguito da Giovanni Scoto nella riflessione sul tema trinitario, dalla più rigorosa teologia negativa del libro I del *Periphyseon*, all'intuizione più matura delle grandi potenzialità speculative che in questo tema sono contenute, mi sembra del tutto emblematico.

Dalla discussione trinitaria prende infatti l'avvio quel vero e proprio trattato di dialettica «negativa» che costituisce il libro I del *Peryphyseon*, quasi interamente costituito da una minuziosa dimostrazione della radicale inapplicabilità alla perfezione divina delle dieci categorie aristoteliche (la fonte è costituita dallo pseudo-agostiniano *Categoriae decem* (8)). Mentre Gotescalco, a cui non sono risparmiate accuse di arianesimo, sembra alla ricerca, nel cuore del mistero trinitario, del fondamento assoluto dell'individualità, privilegiando la realtà vivente delle persone, fino a ridurre all'astrazione logica la realtà unificante della comune natura (9), Giovanni Scoto, invocando l'*auctoritas* di Massimo il Confessore, sostiene esplicitamente che il nome di Padre o di Figlio non si riferisce alla natura, perché allora si tratterebbe di nature diverse, ma non può riferirsi neppure all'operare, perché allora il nome di Figlio indicherebbe il prodotto dell'operare, e sarebbe perciò creatura (10).

(7) Per una penetrante analisi della metodologia, cfr. uno studio che resta fondamentale: J. JOLIVET, *Godescalc d'Orbais et la Trinité. La méthode de la théologie à l'époque carolingienne*, Paris 1958.

(8) Sulla diffusione di quest'opera nella cultura carolingia, cfr. J. MARENON, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre*, Cambridge, 1981.

(9) Cfr. JOLIVET (a cui si rinvia per la puntuale analisi dei testi), op. cit., p. 111 e ss., pp. 178-179.

(10) Cfr. *Periphyseon*, I, 13, P.L., CXXII, col. 457A; ed. I.P. SHELDON-WILLIAMS, I, Dublin, 1968 (i tre volumi dell'edizione critica, giunta finora

Se le distinzioni fra le persone divine sono riferibili alla categoria dell'*habitus*, come afferma Giovanni Scoto partendo dal testo di Massimo, gli attributi che ad ognuna delle persone rispettivamente si riferiscono, *ingenita*, *genita*, *procedens* (terminologia comune anche a Gotescalco), non sono attributi che definiscono la sostanza, ma l'*habitus*, cioè la *relatio* esistente all'interno dell'unica sostanza: «Habitum autem (id est relationem) substantiae ingenitae ad substantiam genitam patrem, habitum uero genitae ad substantiam ingenitam filium, habitum uero procedentis substantiae ad ingenitam genitamque substantiam spiritum sanctum nominauerunt» (11).

La puntuale distinzione fra *nomen substantivum*, indicante cioè la sostanza propria individuale, e *nomen relativum*, significante cioè le relazioni della sostanza, consente di predicare di una stessa persona il nome di Abramo e il nome di padre, il nome di Isacco e il nome di figlio (12), senza confondere le due diverse funzioni nominali.

In questo contesto, di analisi grammaticale e logico-dialettica, affiora un illuminante quesito, se la categoria della relazione non costituisca lo strumento concettuale privilegiato per esprimere la suprema realtà divina, nella sua articolazione trinitaria (13),

solo al III libro — Dublin, 1968, 1972, 1981 — saranno in seguito indicati con la sigla S.W.), p. 70: «Nam... interrogatus (*scil.* Gregorius theologus)... de hoc nomine quod est pater utrum naturae sit an operationis significantium, diuina gratia illuminatus mirabiliter respondit dicens neque naturae esse neque operationis, sed solius ad filium habitudinis. Si enim responderet naturae esse nomen patrem... similiter et filium nomen esse naturae; si autem hoc daretur, necessario sequeretur alterius naturae pater esse nomen, alterius filius... Similiter de operatione responsum est: nam si daretur eis operationis nomen pater esse, confestim concluderent filium esse creaturam quando pater operationis, hoc est creationis, suae nomen esse concluditur» (cfr. MAXIMUS CONFESSOR, *Ambigua*, I, 22, P.G., XCI, col. 1265CD: il «Gregorius theologus», cui si riferisce il testo di Massimo, è Gregorio di Nazianzo).

(11) *Periph.*, loc. cit., col. 456BC; pp. 69-70.

(12) *Ibid.*, col. 457AC; pp. 70-72, ove il discepolo sostiene una posizione simile alle affermazioni di Gotescalco, l'attribuzione cioè di natura sostanziale alle distinzioni trinitarie: «Non enim potes negare talia nomina, id est patrem et filium, relatiua esse non substantiua. Si ergo apud nos, hoc est in nostra natura, non substantialiter sed relatiue tales uoces praedicantur, quid de summa ac sancta dicturi sumus essentia in qua substantiarum inter se inuicem relationis, id est habitudinis, talia nomina, pater uidelicet et filius et spiritus sanctus, sancta scriptura constituit?... Non enim potest, ut suasum est, siue in diuina, siue in humana relationis nomen in substantia seu essentia recipi» (coll. 457-458; p. 72).

(13) *Ibid.*, I, 16, coll. 464-465; p. 88: «Relationis autem ratio non tam aperte patescit quemadmodum aliarum kategoriarum diffinitionis apparent. Videtur enim ista sola kategoria ueluti proprie in deo praedicari; atque ideo cum summa diligentia inuestigandum esse uideo utrum proprie in summa

quesito che riceve una risposta negativa, perché anche la categoria di relazione, nella sua ampiezza e oscurità, *quae omnium kategoriarum propter nimiam sui amplitudinem obscurissima esse uidetur* (14), appartiene tuttavia all'ambito del linguaggio, alla sfera dei procedimenti dianoetici, per natura del tutto inadeguati ad esprimere la realtà al di sopra dell'essere e del linguaggio, la realtà trinitaria, che è *plus quam persona* e *plus quam substantia* (15).

La verifica serrata del rapporto fra logica e teologia negativa, verifica fondata comunque sull'affermazione, costante in tutta l'opera eriugeniana, della necessità del corretto procedere logico-razionale all'interno di ogni discorso sulla verità (16), sembra approdare infine a una conclusione riduttiva, se non francamente deludente, quando il suo oggetto è la suprema ricchezza dell'articolazione trinitaria. Tutta la discussione approda infatti alla constatazione che la generazione trinitaria, la paternità e filiazione divina, è radicalmente altra rispetto alla nozione umana di paternità, che il rapporto del Verbo al Padre non è commensurabile al rapporto di Isacco ad Abramo, viziato dalla generazione attraverso la sessualità, in cui deve riconoscersi, per Giovanni Scoto, il marchio del peccato originale (17).

La tradizione neoplatonica, che percorre, nella sintesi dionisiana, la via della teologia negativa fino all'ultimo paradosso, fi-

ac sancta trinitate... an etiam quemadmodum caeterae kategoriae ita et ista quae dicitur relationis siue habitudinis metaphorice de deo praedicari credendum et intelligendum sit».

(14) Ibid., col. 466A; p. 90: «Non enim est ulla kategoria fere in qua habitus quidam inueniri non possit. Nam et essentiae seu substantiae habitu quodam ad se inuicem respiciunt».

(15) *Periph.*, II, 20, col. 558A; S.W., II, p. 74.

(16) È questo un aspetto sottolineato particolarmente da recenti interpretazioni dell'opera eriugeniana: cfr. G. SCHRIMPF, *Das Werk des Joannes Scottus Eriugena in Rahmen des Wissenschaftsverständnisses seiner Zeit. Eine Hinführung zu Periphyseon*, Münster, 1982; G. D'ONOFRIO, *Fons Scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Napoli, 1986, pp. 275-320.

(17) Cfr. *Periph.*, I, 16, col. 465BC; pp. 88-89; «Non enim credendum est eadem habitudinem in excelsissimis diuinae essentiae substantiis et in his quae post eam ab ea condita sunt. Ut enim... superat omnem essentiam sapientiam uirtutem, ita etiam omnem habitudinem ineffabiliter supergreditur. Quis enim crediderit talem habitudinem inter patrem et uerbum suum esse qualem inter Abraam et Isaac potest cogitare? Hic enim habitus carnalis ex diuisione naturae post peccatum primi hominis... illic ineffabilis ingenitae genitaeque substantiae sibimet copula creditur... Hic quod quaeritur non ex natura processit... sed ex uitio, illic quod cogitatur ex ineffabili diuinae bonitatis foecunditate procedere cognoscitur». Sul tema della sessualità estranea alla natura (nel senso platonico del termine), conseguenza del peccato, cfr. E. JEAUNEAU, *La division des sexes chez Grégoire de Nysse et chez Jean Scot Erigène*, in *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*, hrg. v. W. BEIERWALTES, Heidelberg, 1980, pp. 33-54.

no al limite del silenzio e della tenebra, è però al tempo stesso, nelle sue più diverse versioni e nelle sue intime strutture, una «filosofia della triade» (18), paradigma fondamentale di tutte le filosofie triadiche. Non c'è bisogno di sottolineare con quanta indipendenza e originalità il pensiero cristiano, da Agostino a Dionigi a Massimo, abbia utilizzato lo schema triadico come principio di ordine, come fondamento strutturante della realtà, soprattutto della realtà del vivente, della forma più perfetta del vivente, costituita dall'anima, *imago Dei*, e quindi, necessariamente, *imago Trinitatis*. Partendo dal dogma trinitario, lo schema cristiano, ad eccezione delle triadi cosmologiche dionisiane, tende costantemente a superare l'originario schema plotiniano, che implica subordinazione gerarchica di un elemento, di un'ipostasi all'altra, per affermare la perfetta circolarità all'interno delle distinzioni, per costruire, in definitiva, il modello di una nuova logica del vivente. Nel momento in cui identifica la partecipazione all'essere con la partecipazione trinitaria, il pensiero cristiano sembra sviluppare infatti il senso più profondo dell'intuizione platonica del Timeo (19), che riconosce nel Vivente in sé il modello e il paradigma di cui tutta la realtà partecipa.

Per Giovanni Scoto, che all'interno del libro II del *Periphyseon* elabora un vero e proprio trattato *De Trinitate*, la dinamica triadica assume funzione strutturante, la *trinitas connaturalis* costituisce il fondamento e la radice dell'essere (20), in quanto l'essere non è concepito come inerte immutabilità, ma come vivente articolazione nella sua inscindibile unità:

«Tria etenim sunt quae in omni substantia, sive corporibus adhaerente, sive omni corpore absoluta, si tamen aliqua substantia est praeter Deum, quae sive intelligibili sive sensibili corpore careat, incommutabilia et inconversibilia permanent... essentia, virtus, et naturalis operatio. Numquid haec tria unum sunt, et non unum compositum, sed simplicissimum unum et inseparabilis unitas? Horum enim nullum sine altero esse potest, quoniam unius ejusdemque substantiae sunt: et tamen ratione consultata nonnulla differentia discernuntur. Aliud est enim esse, aliud posse aliquid efficere, aliud ipse effectus. Aliud est arbori esse, aliud posse crescere, aliud crescere. Aliud homini est esse, aliud posse intelligere, aliud intelligere quod potest intelligere» (21).

(18) Cfr. M. PICLIN, *Les philosophies de la triade*, Paris, 1980.

(19) Cfr. *Tim.*, 30c-31b.

(20) Cfr. *Periph.*, IV, 7, col. 767D: «Videtur enim mihi substantialis quaedam et connaturalis Trinitas».

(21) *Ibid.*, V, 9, col. 881AB.

Non credo che la possibilità, presente nella teologia trinitaria, di costruire un modello dell'essere, dell'eterna identità del reale, fondato su di una logica relazionale, piuttosto che sulla logica binaria della contrapposizione (A/non A), sia stata percorsa fino in fondo dal pensiero cristiano. Attribuire infatti all'essere una struttura trinitaria, sostenuta da un'articolazione interna, significa riconoscere che la potenzialità, l'operatività, lo sviluppo, in definitiva i caratteri del vivente, hanno natura sostanziale, non qualitativa, né tanto meno accidentale. Per quanto riguarda il pensiero erigeniano, identificare il fondamento dello sviluppo, del *crescere*, entro l'eterna generazione e fecondità divina, significa sottrarre al divenire storico e alla temporalità empirica il fondamento stesso del vivente, portare quindi alle ultime conseguenze le premesse originarie del platonismo.

In questa prospettiva, *peritia* e *disciplina*, cioè la conoscenza e la regola formale della conoscenza, appartengono alla *mens*, all'intelletto, non come *qualitates* di una *substantia*, che si definisce come unità a prescindere da esse, ma sono costitutive dell'essere dell'intelletto, allo stesso modo in cui le persone divine sono costitutive della vivente unità trinitaria (22). Per la stessa ragione il *cogito*, l'autoriflessione e l'autoconoscenza, come conoscenza di un *quia*, non di un *quid* oggettuale, appartengono strutturalmente alla natura dell'anima:

«Mens itaque et peritiam et disciplinam suam intellegit, et a sua peritia suaque disciplina intelligitur, non quid est, sed quia est; aliter enim coessentialis et coequalis Trinitas non erit» (23).

Il grande tema agostiniano della Trinità interiore, della struttura tripartita, relazionale, dell'anima, trova nell'opera di Giovanni Scoto i più arditi sviluppi, che portano talvolta a soluzioni lontane dal pensiero agostiniano (24).

(22) Ibid., IV, 7, col. 767CD: «Restat igitur considerare, quomodo ei (scilicet) insunt peritia et disciplina, num veluti naturales qualitates, quas virtutes appellant... an veluti substantiales suas partes, quibus consistit, ita ut quaedam Trinitas sit unius essentiae, mens, peritia, disciplina».

(23) Ibid., Cfr. I, 48, col. A 490C; S.W., I, p. 144: «Dum ergo dico, Intelligo me esse, nonne in hoc uerbo quod est Intelligo tria significo a se inseparabilia? Nam et me esse, et posse intelligere me esse, et intelligere me esse demonstro». Ibid., I, 76, col. 522C; S.W., I, p. 218: «Si ergo se ipsam sancta trinitas in nobis et in se ipsa amat (se ipsam) et uidet et mouet, pro certo a se ipsa amatur uidetur mouetur secundum excellentissimum modum nulli creaturae cognitum quo se ipsam et amat et uidet et mouet et a se ipsa in se ipsa et in creaturis suis amatur uidetur mouetur». Su questo tema si rinvia a B. Stock, «Intelligo me esse»: Eriugena's 'Cogito', in Jean Scot Erigène et l'histoire de la Philosophie, éd. R. ROQUES, Paris, 1977, pp. 327-334.

(24) Non è questa la sede per affrontare un'analisi comparativa, ma si tratta senza dubbio di un problema ancora aperto della *Quellenforschung* erigeniana.

Se infatti le denominazioni delle triadi, denominazioni dionisiane e agostiniane, sostanzialmente si corrispondono (25), è l'analisi del terzo momento della triade che definisce peculiarmente la struttura dell'anima, *essentia, virtus, operatio* (οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια), a consentire un'esegesi che riconduce, ermeneuticamente, il racconto del *Genesi* a una teologia trinitaria, di per sé evidentemente estranea alla lettera del testo. Poiché il rapporto fra Dio e la creazione non può essere accidentale, altrimenti sarebbe accidentale l'attributo divino di creatore, la creazione stessa non può non essere eterna, di un'eternità tuttavia diversa dall'eternità del principio, la cui struttura trinitaria fornisce però, di per sé, una risposta di tipo analogico. Se infatti la paternità, la *deitas gignens*, assume necessariamente una precedenza logica, pur nell'eternità dell'unione trinitaria, a maggior ragione l'eternità della creazione negli archetipi immutabili, nelle *causae primordiales*, secondo il preciso linguaggio eriugeniano, non esclude un principio di subordinazione rispetto alla causa priva di principio, cioè l'ineffabile natura divina (26).

Una volta affermata l'eternità delle cause primordiali nel Verbo, il problema sarà quello di distinguere la diversa «qualità», o la diversa realtà dell'eternità divina, fondata in se stessa e quindi priva di principio (27). Una vera coeternità delle *causae* impli-

(25) Alla triade οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια, o *essentia, virtus, operatio* (*Periph.*, IV, 9, col. 881AB; V, 30, col. 939D; V, 31, coll. 941-942; I, 44, col. 486CD - S.W., I, p. 136; I, 48, col. 490AB - p. 144; I, 62, col. 505CD - p. 180; II, 23, col. 567AB - S.W., II, p. 92; IV, 16, col. 825C; *Versio Dionysii, De coelesti hierarchia*, XI, P.L., CXXII, col. 1059D) corrisponde infatti la triade νοῦς, λόγος, διάνοια (*Periph.*, II, 23, coll. 569-570; S.W., II, pp. 98-102), ma anche le triadi agostiniane *esse, nosse, amare* (*ibid.*, II, 32, col. 610C; p. 192) o *esse, velle, scire* (*Ibid.*, V, 31, coll. 941-942), o la triade metaforica, ispirata a un testo di Epifanio, *lux, ignis, spiritus* (*ibid.*, IV, 1, coll. 741-743).

(26) Cfr. *Periph.*, II, 21, col. 562AC; S.W., II, p. 82: «Hinc conficitur quod ideo primordiales rerum causas deo coaeternas esse dicimus quia semper in deo sine ullo temporali principio subsistunt, non omnino tamen deo esse coaeternas quia non a se ipsis sed a suo creatore incipiunt esse. Ipse uero creator nullo modo incipit esse... Si autem in ipsa causa causarum omnium, in trinitate dico, quaedam intelligitur praecessio — deitas enim gignens et mittens praecedat deitatem genitam et deitatem procedentem... num mirum aut incredibile causarum causa omnium omnia quorum causa est praecedere et in ea incommutabiliter aeternaliterque sine temporali initio fuisse?»

(27) Cfr. *ibid.*, II, 20, col. 556D; S.W., II, pp. 70-72: «Non enim uideo quomodo possit temporaliter praecedere generatio uerbi ex patre creationem omnium a patre in uerbo et per uerbum; sed haec coaeterna sibi esse arbitror, generationem dico uerbi et creationem omnium in uerbo. Nullum enim in deo accidens aut temporalis motus aut temporalis processio recte quis intelligit». Grazie a una complessa ermeneutica di *Gen.*, I, 2 (*Et Spiritus Dei superferebatur super aquas*), Giovanni Scoto svolge il tema della trascendenza divina sulle *causae*, sugli archetipi tuttavia eterni delle cose, sot-

cherebbe infatti una loro coesenzialità, quindi un integrale riasorbimento nella perfezione assoluta della dinamica trinitaria (28), il che renderebbe però incomprensibile e inutile la dinamica della creazione. La categoria della relazione, di cui la riflessione trinitaria dimostra tutta la fecondità (pur entro i limiti della teologia negativa), si rivela allora risolutiva, nel fornire risposte nuove all'antico e insolubile dilemma fra necessità e libertà all'origine di tutte le cose, nell'aprire sentieri che forse non saranno mai interamente percorsi. La mediazione fondante fra Dio e mondo, costituita dalle realtà che Giovanni Scoto definisce *aeterna simul et facta* (29), non può essere affidata alla contingenza e alla temporalità, non può avere un inizio, ma la sua eternità è un'eternità creaturale, fondata a sua volta sulla categoria della relazione, sull'elemento di relazione necessaria che implica la nozione di creatore:

«Nam quae omnino coaeterna sunt ita sibi inuicem coaduantur ut nullum sine altero possit manere quia coessentialia sunt. Factor autem et factum quoniam coessentialia non sunt non coguntur esse coaeterna. Coguntur autem semper esse relatiua et simul esse quia factor sine facto non est factor et factum sine factore non est factum» (30).

Il processo eterno della generazione trinitaria, questa immutabile incandescenza, viene a coincidere, ma senza risolversi e confondersi in essa, con l'eterna creazione dell'unica autentica realtà, la realtà fondante e strutturante degli archetipi, prodotta da una conoscenza totale, che è totale onnipotenza, in cui pensiero e realtà immediatamente coincidono (31):

tolineando particolarmente l'opera della terza persona trinitaria nella creazione (cfr. soprattutto *Periph.*, II, 19, coll. 552-553; S.W., II, pp. 62-64). Su questi temi si rinvia a R. ROQUES, *Remarques sur la signification de Jean Scot Erigène*, in *Miscellanea André Combes*, I («Divinitas», XI), Roma, 1967, p. 282 ss. (*Création éternelle et éternité créée des causes: exégèses diverses et «recta ratio»*).

(28) Cfr. *Homelia*, VIII (JEAN SCOT, *Homélie sur le Prologue de Jean*, éd. E. JEAUNEAU, S. Ch., 151, Paris, 1959), pp. 238-240: «Nichil extra ipsum est factum, quia ipse ambit intra se omnia... et nichil ei coaeternum uel consubstantiale intelligitur uel coessentialia, praeter suum patrem et suum spiritum a patre per ipsum procedentem». Per il commento al testo, mi sia consentito rinviare a G. SCOTO, *Omelia sul Prologo di Giovanni*, a c. di M. CRISTIANI, Milano, 1987, pp. 104-106.

(29) Cfr. *Periph.*, III, 15, col. 666AB (S.W., III, p. 34); *ibid.*, 16, col. 669A (p. 140), col. 670A (p. 142).

(30) *Ibid.*, II, 21, col. 561CD; S.W., II, p. 82.

(31) L'equivalenza fra *cognitio* e *creatio*, fra *cognoscere* e *facere* nell'onnipotenza divina, eleva i valori dell'attività intellettuale al grado supremo. Cfr. soprattutto *Periph.*, II, 20, col. 559AB; S.W., II, p. 76: «In splendoribus itaque sanctorum pater ex utero suo suum genuit filium, hoc est in filio suo unigenito cognitionem futurorum sanctorum genuit, immo... creauit.

«Nam ipsius ex patre generatio ipsa est causarum conditio omniumque quae ex causis in genera et species procedunt operatio et effectus» (32).

La distinzione fra *generatio* e *conditio/operatio* esprime al tempo stesso la differenza e l'intima relazione fra il processo di generazione dell'identico nel distinto, per cui un intelletto assoluto genera il proprio *Verbum*, la razionalità-parola in cui totalmente si esprime, e il processo di produzione di un *factum*, di una realtà destinata a divenire altra, perché destinata a scindersi e frammentarsi progressivamente, sempre più lontana dall'unità-identità originaria. All'interno della *coessentialis aeternitas*, che appartiene unicamente alla generazione trinitaria, gli archetipi, le *causae primordiales*, sono eternamente *conditae*, immutabilmente create, con un diverso rapporto di relazione (33), fondato sull'inesauribile *facere*, che inerisce di necessità all'essere creatore:

«N) Coaeternum igitur est deo suum facere et coessentialis? ...A) Unum esse uideo. Deus enim, numerum in se non recipit... N) Cum ergo audimus deum omnia facere nil aliud debemus intelligere quam deum in omnibus esse, hoc est essentiam omnium subsistere» (34).

La teologia negativa, la critica radicale di ogni formula linguistica che ha per oggetto l'assoluto, nel pensiero cristiano sembra trovare un limite, anche in un neoplatonico rigoroso come Giovanni Scoto, di fronte alla realtà della creazione, o piuttosto dell'essere come creatore, di fronte alla trionfale positività del racconto del *Genesis*. A sua volta, però, la riflessione sulla creazione, illuminata dalla luce di una teologia trinitaria che nella contemplazione dell'attività dell'intelletto trova i suoi più per-

Sanctorum quippe in sapientia patris cognitio eorum est creatio. Intellectus enim omnium (in deo) essentia omnium est... Cognoscere ergo et facere dei unum est. Nam cognoscendo facit et faciendo cognoscit. Cognitio non praecedit factum nec factum praecedit cognitionem quia semel et simul sunt omnia coaeterna praeter rationem creantis et creati... Nil enim est aliud omnium essentia nisi omnium in diuina sapientia cognitio».

(32) *Homelia*, VII, JEAUNEAU, p. 232.

(33) Cfr. ad esempio *Periph.*, II, 20, col. 558C; S.W., II, pp. 74-76: «Tempora enim aeterna sunt patris et filii et spiritus sancti coessentialis aeternitas in qua substantiales splendores sanctorum omniumque rerum primordiales causae aeternaliter conditae sunt». Cfr. *ibid.*, III, 1, col. 61PC (S.W., III, p. 26); III, 21, col. 685D, p. 178: «Sapientiam dei... praecedentem omnia quis inuestigauit? (*Lib. Eccles.*, I, 3) — ecce coaeternitatem patri et coessentialitatem. Et continuo sequitur: *Primo omnium creata est sapientia (Lib. Eccles.*, I, 4) — ecce in creaturis factum». *Ibid.*, IV, 1, col. 741C: «Unus et universalis uniuersorum fons, a nullo manans, dum ab eo manant omnia, trinitas coessentialis in tribus substantiis».

(34) *Ibid.*, I, 72, coll. 517-518; S.W., I, p. 208.

fetti modelli, indica la via di un possibile superamento dell'ontologia, della definizione della realtà in termini di essere, che della teologia negativa costituisce il presupposto. Nell'*Omelia sul Prologo di Giovanni* il processo di produzione di una realtà spaziotemporale, che trova il suo fondamento nell'eternità immutabile dell'unica parola divina, si presenta come *paradoxum*, sfida alla razionalità di ogni linguaggio, che della razionalità contiene tuttavia la chiave ultima:

«Audi diuinum et ineffabile paradoxum, inreserabile secretum, inuisibile profundum, incomprehensibile misterium. Per non factum, sed genitum, omnia facta, sed non genita» (35).

La distinzione fra *generatio* e *conditio* esprime al tempo stesso la differenza e l'intima relazione fra il processo di generazione dell'identico nel distinto, la generazione, da parte di un intelletto infinito, della Parola fondante, progetto assoluto e razionalità totale, e il processo di produzione di un *factum*, proiettato come oggetto nella dimensione dell'alterità, strutturalmente simile al linguaggio in cui si esprime un intelletto finito, senza mai esaurire in esso la propria trascendenza.

Le *causae primordiales*, principi eterni di differenziazione e fondamenti razionali della molteplicità, sono create, *conditae*, all'interno della *coessentialis aeternitas* (36), che appartiene unicamente alla realtà delle persone trinitarie (37). In questo senso l'*esse in Deo* equivale in qualche modo all'*esse Deus* (38), le cause contenute nel Verbo, secondo una tradizione ininterrotta di esemplarismo cristiano, sono il Verbo, nonostante le affermazioni esplicite di trascendenza del principio senza principio (*ἀναρχος* rispetto alle cause create (39)). L'universo, nella totalità e perfezione delle cause primordiali, «è» il Verbo, «è» Dio, perché l'essere creatore implica necessariamente la relazione al creato (che non può quindi essere contingente e accidentale), mentre, inversamente, la relazione del mondo al Verbo è quella dell'oggetto-linguaggio, che non esaurisce mai le potenzialità infinite del fondamento significante, la trascendenza dell'intelletto che in essa si esprime:

(35) *Omelia*, VII, JEAUNEAU, p. 232.

(36) Cfr. *Periph.*, II, 20, col. 558C; S.W., II, pp. 74-76: «Tempora enim aeterna sunt patris et filii et spiritus sancti coessentialis aeternitas in qua substantiales splendorum sanctorum omniumque rerum primordiales causae aeternaliter conditae sunt».

(37) Cfr. *Ibid.*, III, 1, col. 619C (S.W., III, p. 26); III, 21, col. 685D, p. 178; IV, 1, col. 741C.

(38) *Ibid.*, I, 8, col. 448AB; S.W., I, p. 50: «causas rerum creandarum quae aeternaliter in deo sunt et deus sunt... Addidisti etiam non solum ipsam diuinam essentiam... deum uocari sed etiam ipsas theophanias quae ex ea et de ea in natura intellectuali exprimitur dei nomine *praedicari*».

(39) *Ibid.*, III, 9, col. 642AB; S.W., III, p. 78.

«Deus et uniuersitatem creaturarum condidisse non est ei accidens. N) Non ergo erat (subsistens) antequam uniuersitatem conderet. Nam si esset, conditio sibi rerum accideret» (65).

Ricerca nella struttura trinitaria dell'assoluto divino, nella sua natura generativa, la fondazione eterna dell'universo, senza identificare «panteisticamente» fondamento e fondato, ma senza abbandonare l'universo alla contingenza, è certo uno degli elementi di più profonda coincidenza fra il platonismo cristiano di Giovanni Scoto e il platonismo, in parte nutrito di diverse fonti, di Bonaventura da Bagnoregio. Anche se infatti (e questa è una differenza fondamentale) Bonaventura è ben lontano dal seguire la logica della teologia negativa fino alle ultime conseguenze, confermando piuttosto, alla luce dell'ontologia aristotelica, le premesse dell'ontologia agostiniano-anselmiana, si incontra tuttavia con i grandi temi della teologia trinitaria eriugeniana nell'attribuire al grado supremo dell'essere, al «paradigma trinitario», il grado supremo del *communicare*, l'assoluta attualità del manifestarsi: «nequaquam esset summum bonum, qui non summe se diffunderet». In un testo di grande densità speculativa, in cui il linguaggio della tradizione dionisiana si fonde con il linguaggio affine del *Liber de Causis*, Bonaventura commenta infatti l'attributo divino della bontà, la nozione di *bonum* come *diffusivum sui*, per risalire, dalla sua diffusione «puntiforme», atomizzata, nella pluralità delle creature, seguendo un procedimento di tipo boeziano-anselmiano, a una forma di diffusione-comunicazione totale e assoluta, che genera l'identico nella distinzione, cioè la generazione trinitaria:

«Nam diffusio ex tempore in creatura non est nisi centralis vel punctualis respectu immensitatis bonitatis aeternae; unde et potest aliqua diffusio cogitari maior illa, ea videlicet, in qua diffundens communicat alteri totam substantiam et naturam. Non igitur summum bonum esset, si re vel intellectu illa carere posset... potes videre per summam boni communicabilitatem necesse esse Trinitatem Patris et Filii et Spiritus sancti. In quibus necesse est propter summam bonitatem esse summam *communicabilitatem*, et ex summa communicabilitate summam *consubstantiabilitatem*, et ex summa consubstantiabilitate summam *configurabilitatem*, et ex his summam coequalitatem, ac per hoc summam coaternitatem» (40).

(40) *Itinerarium mentis in Deum*, VI, 2, «Opera theol. selecta» (ed. minor), V, Ad Claras Aquas-Florentiae, 1964, pp. 208-209 (cfr. ALANUS DE INSULIS, *Regulae theol.*, VII, P.L., CCX, col. 627B, a commento di «Deus est sphaera intelligibilis»: «Centrum dicitur creatura, quia sicut tempus collatum aeternitati reputatur momentum, sic creatura, immensitati comparata, punctum vel centrum»).

Se tutta la tradizione agostiniana affida concordemente alla conoscenza dell'anima l'esperienza privilegiata, l'infinita approssimazione al mistero trinitario, è ancora una volta l'essere dell'anima come *νοῦς*, *mens*, intelletto, che produce pensiero e linguaggio, a rivelare il dinamismo profondo di due distinti e concentrici processi generativi, la comunicazione al grado supremo che è generazione dell'identico, e la manifestazione nel linguaggio frammentato, oggettuale, dell'alterità, di una inevitabile alienazione. Il fatto che i due processi siano concentrici, che la dinamica trinitaria costituisca il fondamento della creazione, impedisce a quest'ultima di cadere in una vera e propria alienazione: i *vestigia Trinitatis*, che Bonaventura francescamente rintraccia nella più umile delle creature, la struttura trinitaria dell'essere, in tutte le sue manifestazioni, assicura alla realtà un'intima trasparenza, la potenzialità di farsi a sua volta linguaggio per l'intelletto illuminato, che segue un itinerario di verità (41).

La prospettiva escatologica bonaventuriana, che riconduce a testimonianza del supremo principio trinitario la stessa condanna eterna dei malvagi (42), diverge tuttavia radicalmente dalla metafisica eriugeniana del *reditus*, rigorosa interpretazione neoplatonica dell'annuncio messianico cristiano. Per Giovanni Scoto, infatti, la costituzione trinitaria dell'anima, la divina unità che sopravvive all'attacco delle passioni «contro natura», cioè determinate dalla caduta nel peccato (43), costituisce il punto di partenza del processo di superamento della molteplicità, della composizione in parti, e del ritorno alla semplicità della natura nel suo fondamento eterno. La logica della creazione *ad imaginem*, della corrispondenza anima-Trinità, non permette infatti una degradazione totale e irreversibile dell'immagine rappresentativa rispetto alla perfezione del modello. Se è la natura trinitaria dell'anima a non consentire la sua morte e perdizione eterna (44), Gio-

(41) Un *excursus* anche sommario sulla teologia trinitaria bonaventuriana implica in realtà una sintesi di tutta l'opera del Maestro francescano. Sia sufficiente, su questo tema, rinviare al recente H. HEINZ, *Trinitarische Begegnungen bei Bonaventura. Fruchtbarkeit einer appropriativen Trinitätstheologie*, Münster, 1985.

(42) Cfr. *De sanctissima Trinitate*, I, 16, «Opera theol. sel.», V, pp. 237-238.

(43) Cfr. *Periph.*, V, 30, col. 939CD.

(44) *Ibid.*, V, 35, col. 953AB: «De eo autem, quod nos, qui in hac vita compositi sumus, in simplicem quandam unitatem adunabimur, talis ratio est. Oportebat siquidem imaginem unius ac summae Trinitatis, quae in seipsa inseparabilis et simplex et incomposita est, in unitatem et inseparabilem simplicitatem redigi; alioquin dignitatis amplitudinem perderet, et pulchritudinem deformaret, quod fieri divina clementia non sinit... Non enim conveniret immortalis Creatoris bonitati, imaginem suam aeterna morte detineri. Nam quod eam merito perversae suae voluntatis, qua sibi oboedire no-

vanni Scoto conferma fino a che punto la riflessione sul mistero trinitario possa alimentare le più generose audacie speculative, soprattutto la straordinaria dottrina sulla predestinazione, che non è pensabile se non come predestinazione finale alla salvezza.

Partire dall'anima-intelletto, dal suo inesauribile dinamismo, per raggiungere la Trinità, e attraverso la Trinità ritrovare il mondo: è un percorso lungo il quale il platonismo ha la possibilità di rompere tutti gli ormeggi con la dottrina parmenidea dell'essere, di portare alle ultime, imprevedibili conseguenze la dialettica dell'identico e del diverso, cui approda infatti il grande dialogo platonico nel nome di Parmenide.

L'identità *Deus-intellectus* o *Deus-intelligere*, proclamata luminosamente dalla parola di Meister Eckhart nell'ambiente parigino dell'inizio del XIV sec., presuppone una grande tradizione di teologia trinitaria, ricca di potenzialità, che solo l'audacia speculativa di autori come Eckhart o Giovanni Scoto conduce alle ultime conseguenze, al superamento di ogni ontologia del divino, di ogni definizione di Dio in termini di essere (45).

Come infatti ho cercato altrove di dimostrare, Giovanni Scoto, nell'ultimo, splendente approdo del suo itinerario speculativo, di fronte alla luce del *Prologo* di Giovanni, intuisce forse, nella riflessione sul mistero trinitario, la via di un decisivo superamento della stessa teologia negativa, che presuppone comunque un linguaggio fondato sull'essere, la definibilità del reale in chiave di essere (46).

La teofania suprema, che si rivela allo sguardo d'aquila dell'evangelista Giovanni, sguardo dell'anima integralmente divinizzata, al di sopra della schiera dei Serafini, paradigma di ogni futura divinizzazione, è in realtà una teofania dinamica, la teofania dell'eterno generarsi dell' $\alpha\rho\chi\eta$ dall'infinito intelletto divino, e come tale sembra sottrarsi alla dialettica negativa, alla critica delle categorie dell'essere che investe ogni altra possibile teofania. Il volo trans-gressivo dell'aquila conduce l'intelletto investito dalla grazia al di sopra di ogni possibile, definito oggetto di

luerat, mortalem fieri morique permiserat, plus misericordiae suae quam vindictae manifestat siquidem corrigere eam, correctamque ad seipsam revocare, non autem incorrectam, semperque expulsam in infinitum elongatam voluit».

(45) Su questo momento di estremo interesse, per la storia della cultura parigina e dell'evoluzione speculativa eckhartiana, cfr. la raccolta di studi *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie. Etudes, textes et introduction*, Paris, 1984 (cfr. soprattutto *Question parisienne* n. 2, 3, pp. 178-179; *Sermo* XXIX, 301, pp. 196-197).

(46) Cfr. GIOVANNI SCOTO, *Omelia sul Prologo*, cit., *Introduzione*, pp. XXXVII-LIII.

intellezione, ma anche al di sopra di ogni processo di trascendenza e superamento, della stessa *Aufhebung* del comprendere e significare, fino al limite dell'intuizione dell'*ἀρχή* assolutamente fondante come relazione pura del Padre al suo Verbo, dell'intelletto infinito alla parola infinita, relazione a sua volta insondabile e inesprimibile, ma irriducibile comunque a quel linguaggio dell'essere che la stessa teologia negativa presuppone come unico alfabeto del parlare di Dio (47).

Bonaventura non tende a superare i limiti dell'ontologia, precisamente riaffermata attraverso l'argomento anselmiano (in cui si accentua però la nozione dirompente di *immensum*, di infinitudine): introdurre tuttavia la comunicazione al cuore dell'assoluto significa comunque porsi al di là dell'essere di Parmenide, e anche dell'Uno di Plotino.

Se in definitiva proiettare nell'assoluto e nell'eternità divina il processo di generazione, processo che non implica una progressiva, discendente subordinazione, come nelle triadi neoplatoniche classiche, significa pensare il fondamento come relazione pura e movimento creativo, allora è legittimo chiedersi fino a che punto l'antitesi drammatica fra essere e tempo, fra essere e movimento, come è stata trasmessa da tutta la tradizione occidentale, non costituisca un tenace retaggio del pensiero classico, che la scienza con la sua vertiginosa accelerazione ha definitivamente superato, ma la filosofia conserva come segno di invincibile radicamento nel linguaggio delle origini.

MARTA CRISTIANI

(47) Cfr. *Omelia*, I, JEAUNEAU, pp. 206-208: «Superuolat itaque beatus theologus Iohannes non solum quae intelligi ac dici possunt, uerum etiam in ea quae superant omnem intellectum et significationem superuehitur, extraque omnia, ineffabili mentis uolatu, in archana unius omnium principii exaltatur, incomprehensibilemque ipsius principii et uerbi, hoc est patris et filii, unitam superessentialitatem necnon et distinctam supersubstantialitatem pure dinoscens, euangelium suum inchoat dicens: *In principio erat uerbum*».

