

Nell'audacia del bene: la creazione

di Maurizio Malaguti

1. Emanazione o creazione?

I concetti di emanazione e di creazione sono nettamente distinti e non sono riducibili l'uno all'altro. Si incontra il pensiero dell'emanazione nel contesto filosofico del panteismo o, come meglio si può dire, del panenteismo: il Principio originario è la fonte che illimitatamente si riversa nella finitezza degli enti perché « trabocca » in ragione della sua ricchezza: « la sua sovrabbondanza genera un'altra cosa »¹. In questa prospettiva di pensiero, tra le cose dell'universo e la sorgente originaria è riconosciuta l'incolmabile distanza che intercorre tra il generante e il generato, tra il finito e l'infinito. Sembra ragionevole, tuttavia, ammettere che vi sia in questo una sorta di « omogeneità » ontologica. Gli enti finiti sono infatti, rispetto al loro Principio fontale, come lo splendore irradiato dal sole: nel loro diffondersi, i raggi si dividono e si attenuano progressivamente, ma restano pur sempre una parte del sole. È possibile dire che noi tutti siamo, in certo modo, « nel » sole perché ci troviamo nel campo di luce e di forze che ne sorgono. Nella prospettiva panenteistica, ogni cosa è dunque una diretta espressione del divino. L'universo, con tutto ciò che in esso vive e pensa, costituisce l'Uno-tutto, lo « Ἐν καὶ Πᾶν » che, nella sua profondità, perdura nel suo λόγος, indifferente alle tristezze che ci affliggono e alle tempeste che ci squassano.

La notizia della creazione appartiene alla tradizione biblica e non è possibile riconoscerla tra gli argomenti della filosofia. Mosè scrive dell'atto di Dio che, in principio, pone l'esistenza del cielo e della terra: « In principio creavit Deus caelum et terram » (Gn 1,1), cioè la totalità dell'esistenza. La teologia ha inteso e ha sostenuto con forza che gli enti finiti non sono né parti di Dio né diretta irradiazione di Dio: il Creatore fa sì che gli enti finiti esistano *ex nihilo*. Questo è quanto insegna il *Catechismo*: « Creare vuol dire fare dal niente; perciò Dio si dice creatore del cielo e della terra perché ha fatto dal niente il cielo e la terra e tutte le cose che nel cielo e nella

¹ Cfr. Plotino, *Enneadi*, V, 2, 1, testo greco a fronte, a cura di G. Faggin, Rusconi, Milano 1992, pp. 814-815: « Τὸ ἐν πάντα καὶ οὐδὲ ἐν· ἀρχὴ γὰρ πάντων, οὐ πάντα, ἀλλ' ἐκείνως πάντα· ἐκεῖ γὰρ οἶον ἐνέδραμε· μᾶλλον δὲ οὐπω ἐστίν, ἀλλ' ἔσται. Πῶς οὖν ἐξ ἀπλοῦ ἐνός οὐδεμιᾶς ἐν ταύτῳ φαινομένης ποικιλίας, οὐ διπλῆς οὐτινος ὄτουσῶν; Ἡ ὅτι οὐδὲν ἦν ἐν αὐτῷ, διὰ τοῦτο ἐξ αὐτοῦ πάντα, καὶ ἕνα τὸ ὄν ἦ, διὰ τοῦτο αὐτός οὐκ ὄν, γεννητῆς δὲ αὐτοῦ· καὶ πρώτη οἶον γέννησις αὐτῆ· ὄν γὰρ τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι οἶον ὑπερέρρῳ καὶ τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποιήκεν ἄλλο ».

terra si contengono, cioè l'universo mondo»². Possiamo riconoscere queste affermazioni anche in san Bonaventura: «Dicendum quod haec veritas est: mundus in esse productus est, et non solum secundum se totum, sed etiam secundum sua intrinseca principia, quae non ex aliis, sed de nihilo sunt producta»³. Bonaventura dice del mondo: *productus in esse*, perché è stato portato all'esistenza ciò che prima non esisteva. Il mondo è stato fatto e ha ricevuto forma non a partire da realtà preesistenti, ma dal nulla.

Non è dato di comprendere come la creazione sia possibile. Né la filosofia né le scienze hanno alcun criterio per intendere l'evento dell'esistenza posta *ex nihilo*. Di fronte a questo aspetto della Rivelazione la ragione resta in silenzio e altro non resta al credente se non misurare il proprio limite al cospetto dell'infinita sapienza e potenza di Dio. Bonaventura lo riconosce e osserva che questa verità, che è stata data chiaramente per mezzo della fede, rimase nascosta ai filosofi: «Latuit prudentiam philosophicam»⁴. La teologia accoglie il dato rivelato e costruisce prospettive di senso coerenti, ma riconosce e accetta l'impossibilità di comprendere. Dante Alighieri non ha trascurato di mettere in evidenza la grande distanza che intercorre tra quanti possono abbracciare una verità rivelata e quanti non vi poterono accedere:

State contenti, umana gente, al *quia*;
ché se possuto aveste veder tutto,
mestier non era parturir Maria;
e disiar vedeste senza frutto
tai che sarebbe lor disio quietato,
ch'eternalmente è dato lor per lutto:
io dico d'Aristotile e di Plato
e di molt'altri; e qui chinò la fronte,
e più non disse, e rimase turbato.⁵

Nella tradizione del pensiero filosofico, metafisico e teologico occidentale i percorsi razionali e le vie della fede non coincidono. Ma dobbiamo pur ricordare che la Rivelazione è data all'intelligenza. Non c'è soltanto un intendere che pretende di spiegare razionalmente e compiutamente il dato rivelato; è possibile anche entrare all'interno di prospettive di senso che pur restano asintotiche. Possiamo con il Cusano proporre «congetture».

La congettura non è una verità definitivamente dimostrata né perfettamente compresa, ma indica un preciso orientamento *in infinitum*. Per chiarire il senso delle prospettive congetturali propongo l'immagine della stella polare: nessun navigante ha mai nemmeno immaginato di raggiun-

² Pio X, *Catechismo Maggiore*, I, n. 28, Libreria Poliglotta Vaticana, Roma 1905, p. 13. Cfr. anche il nuovo *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 296-297, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012, p. 18.

³ *Il Sent.*, d. 1, p. 1, q. 1 (II, p. 16ab).

⁴ *Ibid.*

⁵ Dante Alighieri, *Divina Commedia: Purgatorio*, III 37-45, a cura di N. Sapegno, Ricciardi, Milano-Napoli 1957, pp. 419-420.

gerla con la sua nave, ma da sempre la si assume come riferimento per orientarsi nel viaggio in mare. La stella polare è una presenza significativa benché «non-raggiungibile».

Irraggiungibile, certo. Ma essa è per noi il vertice cui orientarci. La virtù della fede non è credere l'assurdo, ma entrare in risonanza con la parola che attrae con la forza irresistibile della verità. Oh! La risonanza! Ciò che gli angeli pensano e dicono in vibrazioni di inimmaginabili frequenza e ricchezza, noi lo riceviamo, lo riprendiamo su timbri del tutto inferiori. Ma se accetteremo di entrare in armonia tra il loro dire e il nostro udire, il mondo che è al di là dei nostri cieli ci apparirà qual è, trasparente e accogliente: *supra rationem* e per niente affatto *contra rationem*.

2. *In Principio.*

L'espressione «in principio» è stata per lo più intesa nel senso di un inizio assoluto dell'esistenza dell'universo riferibile all'attimo di tempo iniziale a seguire il quale sarebbero venuti i giorni, gli anni e i secoli. Si è cercato anche di definire il numero agli anni dell'universo e, con ancor maggiore incertezza, si sono formulate ipotesi circa i miliardi di anni a venire prima di una possibile morte cosmica per estenuazione o altro. Si tratta di interpretazioni diffuse, legittime, ma ancora molto controverse. Inutile qui ricordare ciò che è evidentissimo: i calcoli riferiti alla lettera biblica sono mal posti. Inopportuno si è tentato di trasporre in misure storiche o addirittura cosmologiche le indicazioni numeriche bibliche perché il loro valore è del tutto simbolico, riferibile alle tappe di una storia spirituale, non fisica. Basti ricordare, ad esempio, che il «sette» che numera i giorni della creazione e del suo compimento nel riposo, è il simbolo della totalità. Esso sembra essere riconoscibile nei tre colori fondamentali dell'iride, da cui derivano i tre colori intermedi (con innumerevoli sfumature e gradazioni). Tali «3 + 3» coesistono nell'unico raggio di luce bianca che tutti li comprende, che in essi si apre e si manifesta. Il «sette sapienziale» è dato dal molteplice «sei» in quanto «compreso nell'uno». Il «sette» indica quel compimento che lo spirito malvagio non raggiunge mai, nonostante che moltiplichi sempre di nuovo il «sei, sei, sei» del suo insonne e vano affanno. Il Malvagio è incapace di riposo, cioè di pace, proprio perché ha respinto l'Uno e vuole sostituirlo con l'immensità vacua del suo fare e rapire.

La cosmologia contemporanea ha avanzato diverse ipotesi circa l'origine e lo stato dell'universo. La tentazione di creare ponti tra la fisica e la metafisica è stata in passato molto forte e ha condotto a imprudenti, fallaci ipotesi di convergenza. Ancora oggi è legittimo il desiderio di trovare possibili corrispondenze tra il dettato biblico e la cosmologia; ma noi siamo ormai avvertiti di difficoltà che appaiono insuperabili. Posta la domanda circa l'inizio assoluto del cosmo, diverse risposte si presentano, talvolta in contrasto reciproco, come è normale e giusto che accada in una fase della ricerca che ancora è lontana da prove definitive. Tommaso avverte

che la questione dell'inizio dell'universo non può essere affrontata nei termini della sola razionalità scientifica e filosofica. La fede soltanto può dare attestazione della creazione del mondo: «Respondeo dicendum quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest»⁶. Egli aggiunge poi:

Potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem, cui fides innititur. Unde mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile. Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebeant materiam irridendi infidelibus, existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere quae fidei sunt.⁷

L'autorità di san Tommaso ci richiama alla consapevolezza del nostro limite. Ma non possiamo rinunciare alla ricerca: la fede non si rapporta alla «disperazione» della ragione. Possiamo, io credo, «pensare la creazione», cioè assumere responsabilità nei confronti di ciò che è stato rivelato. Se infatti non potesse aprirsi una via di intelligibilità, pur solo prospettica, non avremmo più la Rivelazione, avremmo soltanto un dettato da assumere in una sorta di «positivismo» della lettera, avremmo solo formule da ripetere con spirito inadeguato e stordito. Ma noi non abbiamo ricevuto parole incomprensibili da ripetere in deplorabile incoscienza. «Pensare» la Rivelazione non significa ridurla a ciò che è *secundum rationem*, ma lasciarsi attrarre nel vortice ascensionale della «gravità alta» del mistero e intravedere la luce che filtra dal mondo dello spirito. Gli esempi sono facili al punto da diventare banali: non si risolvono equazioni complesse giocherellando con un pallottoliere. La distanza tra il calcolo razionale riferito all'esperienza e, dall'altro lato, il mistero rivelato è grande infinitamente, molto più di ogni esempio che si possa addurre. L'avvertimento che ci è dato da Tommaso e Bonaventura è irrinunciabile. In effetti la fede ancorata alla Rivelazione giunge molto oltre la ragione. D'altra parte, proprio nell'opera di Tommaso vi sono passaggi nei quali egli stima che il mondo sia non solo finito, ma anche «evidentemente» non sufficiente alla propria esistenza. Proprio a partire da questa riconoscibile «insufficienza» egli suggerisce un argomento volto a dar prova dell'essere necessario nella sua trascendenza. Nella sua «terza via», in risposta alla domanda *Utrum Deus sit*, san Tommaso assume come evidente il riferimento alla insufficienza delle realtà dell'universo: «Si igitur omnia sunt possibilis non esse, aliquando nihil fuit in rebus»⁸. Se esistessero le sole realtà del mondo, cioè solo quelle realtà che possono non essere, ci sarebbe stato un momento in cui nulla esisteva. E poiché da nulla, nulla può mai venire, il mondo ora

⁶ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I, q. 46, a. 2, concl., in *Opera Omnia iussu impensa aequae Leonis XIII P.M. edita*, cura et studio Fratrum praedicatorum, t. IV, Ex Typographia polyglotta S.C. De Propaganda Fide, Romae 1888, p. 481b.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ivi*, q. 2, a. 3, concl., p. 31b.

non ci sarebbe. Ma il mondo c'è: ed è allora evidente che dobbiamo aprirci alla consapevolezza dell'essere necessario, dell'essere che «non può non essere». Il tema della non autosufficienza dell'universo è assunta in questo caso quale premessa per sé evidente di un'argomentazione metafisica. Il mondo ha avuto un inizio. Solo la fede lo attesta? Quell'inizio è forse l'istante-zero? Ma come può esserci un istante che non sia preceduto da un altro istante? Senza difficoltà pronunciamo le parole: «attimo zero»; ma possiamo pensare veramente ciò che diciamo? Dobbiamo evidentemente cercare vie diverse.

In Principio: non è necessario volgersi all'irraggiungibile attimo iniziale. È ragionevole intendere che il testo rivelato indichi non tanto l'inizio, ma il «Principio» inteso quale «Fondamento» in cui tutte le cose esistono. Il fondamento delle realtà della natura non è conoscibile mediante i riferimenti concettuali validi entro l'orizzonte della fisica. «Principio» e «causa» sono non opposti, ma restano certamente distinti: tra loro è riconoscibile una relazione di analogia. La causa è l'analogato inferiore rispetto al principio. La differenza è nel fatto che ogni causa si pone in una relazione «ontica» con l'effetto. L'effetto, una volta provocato, può proseguire per una sua via autonoma. È questo il caso molto evidente della generazione: i genitori sono certamente la causa dell'esistenza del figlio; ma una volta nato, il figlio può continuare a esistere indipendentemente dalla eventuale scomparsa dei genitori. Nel caso del principio, invece, ogni fenomeno che ne deriva perdura alla sola condizione della presenza attuale del principio stesso. Valga l'esempio della luce, da sempre opportunamente ripetuto ed esplicitamente presente anche nell'opera di san Bonaventura: la visione è possibile grazie alla luce; se la luce viene meno, la visione non c'è più. Essere consapevoli della luce non è lo stesso che vedere le cose illuminate. Le realtà della natura sono i termini cui si volge la conoscenza. Il «principio» coinvolge *in unum* sia l'oggetto conosciuto che il soggetto conoscente. Il nostro rapporto al «principio» è allora inevitabilmente diverso rispetto al rapporto che abbiamo nei confronti delle realtà che ci stanno di fronte.

La maggiore difficoltà viene dal diffuso «naturalismo» contemporaneo: abbiamo conoscenza degli enti naturali e poiché ne facciamo parte, siamo tentati di interpretare il soggetto conoscente come un caso particolare che si trova tra gli oggetti conosciuti. Il conoscente e il conosciuto si chiudono così in circolo. Ma questo circolo, io credo, deve rimanere aperto. L'io conoscente non è oggetto: ha rapporto al principio, che è l'essere nella sua essenziale «manifestatività». L'essere in cui soggetto e oggetto sono con-presenti non può essere raggiunto dalla conoscenza che riguarda gli oggetti soltanto. Certo, possiamo «parzialmente» conoscere noi stessi come «oggetti», ma l'atto conoscente è irriducibile alla oggettualità conosciuta. L'espressione mosaica «In principio» appare problematica, più di quanto non si ammetta solitamente.

Gli antichi filosofi si opponevano alla visione biblica della creazione perché, dicevano, essa implica un mutamento in Dio, cioè il passaggio

dalla sua «possibilità» di creare alla «attualità» della creazione. La risposta geniale di sant'Agostino a questa opposizione all'idea di creazione fu, per l'appunto, la netta distinzione tra l'«eterno» e il «tempo». L'eterno non è un fluire «da sempre e per sempre». Il fluire del tempo non precede l'esistenza del mondo. Il Principio dal quale deriva il mondo non è «nel» tempo e non è «nello» spazio, ma ne è al di là: «Tu sei prima di tutti i tempi»⁹. Che ne possiamo intendere?

3. La questione del tempo e dello spazio.

Il tempo è dato dal divenire e può essere sperimentato in ragione del «diverso» nello stesso punto. Scrive Aristotele: «Il tempo non è movimento, ma neppure senza movimento»¹⁰. Lo Stagirita, tuttavia, non si limita a parlare del tempo in relazione al mutamento, ma parla anche di una «misura», cioè di un numero del tempo: «il tempo è il numero del movimento secondo la prima e il poi»¹¹.

Su questo sorgono interrogativi: la misura può essere data solo da fenomeni ciclici che possano essere numerati? No, certo: c'è anche il tempo-mutamento come compimento, cioè passaggio dalla potenza all'atto. E soprattutto, è possibile una «misura del tempo» del tutto diversa, data in ragione degli atti di libertà: è il *καρρός*, il tempo di una libera elezione che, se pur attuata in un momento particolare del *χρόνος*, si distende nei giorni e negli anni rimanendo un presente attuale.

Bonaventura riprende da Aristotele il concetto di tempo e con lui afferma che dove non c'è mutamento, non c'è tempo. In questo egli ha ragione sotto il profilo puramente teorico, perché la fisica del suo tempo non poteva avvertirlo del fatto che non c'è in natura nessuna cosa che sia immobile, ovvero che non sia costituita in un continuo avvicinarsi di stati. I cristalli sembrano all'occhio non-divenienti e, a quanto sembra, i diamanti non invecchiano; ma oggi è ben noto che gli atomi e le molecole di cui essi sono composti ruotano e vibrano in rapidissimi moti. Diremo forse che l'eterno è il non diveniente e che per questo, è il «non-tempo»? No, per nulla affatto. Si deve pensare esattamente il contrario. Proprio perché Dio elegge nell'attimo infinitesimo l'infinitamente possibile, proprio perché il suo atto è intensissimo *καρρός*, tutto l'insondabile passato e tutto l'imprevedibile futuro si con-implicano nel presente del suo *Sum qui sum* (Es 3, 14). L'eterno non è semplicemente «non-tempo», ma è al di so-

⁹ Cfr. Agostino Ipp., *Conf.*, XI, 30, 40 (NBA I, p. 402): «Quid faciebat Deus, antequam faceret caelum et terram?» [...] Da illis, Domine, bene cogitare, quid dicant, et invenire, quia non dicitur numquam, ubi non est tempus. Qui ergo dicitur numquam fecisse, quid aliud dicitur nisi nullo tempore fecisse? Videant itaque nullum tempus esse posse sine creatura et desinant istam vanitatem loqui. Extendantur etiam in ea, quae ante sunt, et intellegant te ante omnia tempora aeternum creatorem omnium temporum».

¹⁰ Cfr. Aristotele, *Fisica*, IV 11, 219a, testo greco a fronte, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2011, p. 385.

¹¹ Ivi, 219b, p. 389.

pra del tempo: è l'attualità «compientesi-compiuta» del puro presente. Il *nunc* eterno è assoluto *καίρως*. È l'attimo «misurato» in ragione dell'atto in cui si compie ed è compiuta l'elezione dell'infinito essere stesso. L'eterno abbraccia così ogni *aevum* e l'insondabile *tempus*. L'«eterno» non è l'assenza di tempo dell'immobilità (se mai c'è qualcosa di immobile), ma è il *nunc* che trascende il tempo e tutto in sé lo comprende in ragione della libera elezione dell'essere infinito.

Quanto allo spazio, il tema può svolgersi in evidente corrispondenza con quanto si è detto a proposito del tempo. Si lega abitualmente lo spazio alla corporeità. I corpi possono essere gli uni «accanto» agli altri, ma non possono occupare lo stesso spazio. Nella tradizione metafisica e teologica si è parlato spesso con pretesa immediata evidenza della spazialità dei corpi e della «non spazialità» degli spiriti in quanto incorporei. Ma spazio è non solo un'esperienza riferibile alla corporeità, è anche un concetto. Se il concetto di tempo è dato in ragione del diverso nello stesso punto, il concetto di spazio è dato dalla con-presenza del diverso nello stesso attimo. Anche gli spiriti, dunque, possono nella loro reciproca alterità, individuare una spazialità meta-corporea.

Secondo Bonaventura anche gli spiriti creati, che pur sono incorporei¹², hanno una certa loro «materia»¹³. Sembra che il Dottore Serafico cada in contraddizione: come può affermare che gli spiriti creati sono incorporei, e che hanno, tuttavia, materia?

Ritengo che si possa trovare la risposta nel fatto che noi intendiamo con la parola «corpo» la realtà materiale che, vivendo, sostiene la fiammella del nostro spirito. Al contrario, negli spiriti alti la *mens* sostiene e vivifica la materia (diversa dalla nostra che è, come Origene diceva, più greve: egli parlava infatti di «τὰ παχύτερα τῶν σομάτων»)¹⁴. La materia è negli spiriti alti l'evidenza del limite del loro esserci e del loro sapere, è il loro essere, per certi aspetti, in «potenza, il loro non essere atto puro. Gli spiriti creati, in quanto non sono puri spiriti, in quanto hanno rapporto con una certa «materialità», non sono «perfettamente» trasparenti e non raggiungono il puro *nunc* eterno. Essi vivono l'*aevum*, cioè un tempo che sorge in una intensità di esperienza diversa da quella possibile e nota nell'ambito della nostra fisicità. Allo stesso modo, gli spiriti alti creati, se pur non soggiacciono alle leggi della spazialità nella quale noi ci muoviamo, non raggiungono tuttavia l'assoluta meta-spazialità di Dio. In effetti, non basta dire che Dio non è nello spazio, o che è «non-spazio». Così come Egli è l'eterno *καίρως* assoluto in cui tutto il *χρόνος* è compreso, altret-

¹² Cfr. *II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 1, concl. (II, p. 211a): «Sed Nunc satis certitudinaliter tenetur, et Richardus affirmat, quod Angeli sunt naturaliter incorporei, nec habent corpora naturaliter sibi unita».

¹³ Cfr. *ivi*, d. 8, p. 1, a. 1, q. 1, concl. (p. 91a): «Et ideo illa positio videtur verior esse, scilicet quod in angelo sit compositio ex materia et forma».

¹⁴ Cfr. Origene, *Contra Celsum libri VIII*, IV, 92, ed. M. Marcovich, Brill, Leiden-Boston-Köln 2001, p. 309, 9-10; trad. it. *Contro Celsus*, a cura di P. Ressa, presentazione di C. Moreschini, Morcelliana, Brescia 2000, p. 369.

tanto egli è ἡθροῦς assoluto, la dimora¹⁵ cui nulla è esterno (esterno è solo chi liberamente vuole rendersi straniero). Bonaventura lo mostra in modo molto chiaro e decisamente efficace nel capitolo quinto dell'*Itinerarium mentis in Deum*, dove egli suggerisce motivi che indicano la trascendenza di Dio rispetto al tempo e allo spazio. Da Alano di Lilla egli riprende il simbolo ermetico:

Perché [Dio, l'essere purissimo e assoluto è] eterno e presentissimo, abbraccia e penetra ogni istante del tempo, quasi fosse insieme suo centro e circonferenza. Poiché assolutamente semplice e massimo, è totalmente in tutte le cose e tutte le trascende, e perciò "è una sfera intelligibile, il cui centro è dappertutto e la circonferenza in nessun luogo".¹⁶

A queste affermazioni segue un passo che è chiaramente riconoscibile come citazione di Gregorio Magno:

Perché è perfettissimo e immenso, per questo è in tutte le cose ma non circoscritto da alcuna; fuori di esse ma non escluso; sopra tutte le cose ma non separato; sotto tutte le cose ma non oppresso. Poiché è sommamente uno e ogni cosa, per questo è *tutto in ogni cosa*, benché le cose siano molte ed egli non è che uno; e ciò perché, nella sua semplicissima unità, limpidissima verità e sincerissima bontà, possiede ogni potenza, ogni esemplarità e ogni comunicabilità; e quindi *da lui, per lui e in lui sono tutte le cose*.¹⁷

¹⁵ A proposito di Dio-dimora cfr. ad esempio Teresa d'Avila, *Il castello interiore*, X, 3, ed. it. a cura di G. della Croce, introd. di G. Humphreys, trad. di L. Falzone, Paoline, Milano 2005⁴, p. 407: «Questo palazzo, ripeto, è lo stesso Dio». Non è certo questo il caso di temere cadute panenteistiche. Si parla infatti di essere accolti per grazia, nello spirito della redenzione. E l'avvertimento è dato proprio al peccatore: «Può forse il peccatore, per commettere le sue iniquità, uscirne fuori? No certamente» (ivi, pp. 407-408). È terribile, evidentemente, la responsabilità che si assume quando si agisce con determinazione malvagia.

¹⁶ *Itin.*, V, 8 (V, p. 310a): «Quia aeternum et praesentissimum, ideo omnes durationes ambit et intrat, quasi simul existens earum centrum et circumferentia. Quia simplicissimum, ideo totum intra omnia et totum extra, ac per hoc "est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam"» (trad. OSB V/1, p. 553); cfr. Alano di Lilla, *Sulle tracce di Dio. Regule celestis iuris. Sermo de sphaera intelligibilis*, a cura di M. Rossini, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 78-79.

¹⁷ *Ibid.* (p. 310ab): «Quia actualissimum et immutabilissimum, ideo "stabile manens moveri dat universa". Quia perfectissimum et immensum, ideo est intra omnia, non inclusum, extra omnia, non exclusum, supra omnia, non elatum, infra omnia, non prostratum. Quia vero est summe unum et omnimodum, ideo est omnia in omnibus. quamvis omnia sint multa et ipsum non sit nisi unum; et hoc, quia per simplicissimam unitatem, serenissimam veritatem et sincerissimam bonitatem est in eo omnis virtuositas, omnis exemplaritas et omnis comunicabilitas; ac per hoc, ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia» (trad. OSB V/1, pp. 553-555). Cfr. Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, II, 12 (PL 75, col. 565C): «Quia enim ipse manet intra omnia, ipse extra omnia, ipse supra omnia, ipse infra omnia; et superior est per potentiam, et inferior per sustentationem; exterior per magnitudinem, et interior per subtilitatem: sursum regens, deorsum continens; extra circumdans, interius penetrans; nec alia ex parte superior, alia inferior, aut alia ex parte exterior, atque ex alia manet interior: sed unus idemque totus ubique praesidendo sustinens, sustinendo praesidens, circumdando penetrans, penetrando circumdans; unde superius praesidens, inde inferius sustinens; et unde exterius ambiens, inde interius replens: sine inquietudine superius regens, sine labore inferius sustinens; interius sine extenuatione penetrans, exterius sine extensione circumdans. Est itaque inferior et superior sine loco, est amplior sine latitudine, est subtilior sine extenuatione».

4. Prospettive congetturali.

Il Cusano ha sviluppato numerose congetture al fine di chiarire attraverso simboli matematici il convergere *in unum* degli opposti quando essi siano pensati in prospettiva infinita: minimo e massimo, cioè infinitesimo e infinito sono in Dio *unum*. È importante ricordare che l'identità degli opposti è tutt'altra rispetto all'identità del contraddittorio. Nella logica di Hegel si afferma che «essere» e «nulla» sono lo stesso e proprio in questa identità egli indica l'inarrestabile divenire, cioè il passaggio dall'essere al non-essere e viceversa. Ma essere e nulla non sono lo stesso che infinito e infinitesimo. Le argomentazioni cusaniane, pur suggestive, non possono tuttavia persuadere pienamente. Il fatto è che solo in ragione dell'infinita intensità dell'Atto si può intendere come il punto infinitesimo possa abbracciare l'infinito. La geometria euclidea dalla quale Cusano assume i suoi riferimenti, non ha nulla a che fare con i concetti di «intensità», e per questo la pagina del Cusano, che pur guida significativamente verso l'Uno-unico, non solleva del tutto dalle incertezze. Nelle parole di Es 3, 14: «Ego sum qui sum», l'essere stesso si compie e si apre in se stesso a sé quale perfetta verità. Egli «è», «sa» ed «elege» sé secondo verità e in questo è perfetta virtù. Nell'atto della singolarità assoluta, nel puro *sum* dell'*Esse ipsum* è saputa ed è accolta l'infinità stessa dell'essere. In quanto l'*esse ipsum* è perfetta trasparenza in sé a sé, per questo la singolarità assoluta è anche purissimo spirito.

5. Il mistero più grande.

La perfetta trasparenza dello Spirito è l'essere stesso della Santissima Trinità: tre le Persone divine nella perfetta Unicità dell'essere. Si è detto che quando ci volgiamo al concetto di «creazione» dobbiamo fare riferimento alla fede. A maggior ragione, se parliamo del mistero di Dio Unico e Trino la ragione deve tacere. Entriamo in una prospettiva il cui *terminus* è *absconditus*, inattingibile eccesso di Sole: è assolutamente *supra rationem*. Ma, ancora una volta, ci sono parole che noi pensiamo in preghiera e che preghiamo pensando. San Bonaventura entra nella prospettiva del mistero trinitario con prudenza, con attento e critico accorgimento del limite umano; e tuttavia non rinuncia a pensare, secondo lo spirito agostiniano e anselmiano, nella entusiasmante reciprocità del *credo ut intelligam* e dell'*intelligo ut credam*¹⁸. Egli scrive: «Nisi credideritis, non intelligetis»¹⁹. La fede, infatti, è il donarsi in trasparenza al manifestarsi dell'*Esse ipsum*. Intende-

¹⁸ Cfr. Anselmo d'Aosta, *Proslog*, I (PL 158, col. 227B): «Non tento, Domine, penetrare altitudinem tuam; quia nulla teus comparo illi intellectum meum, sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia "nisi credidero, non intelligam"».

¹⁹ Cfr. Is 7,9 e *Hexaem.*, XIV, 7 (V, p. 394b). La *lectio* «Nisi credideritis non intelligetis» è presente in Tertulliano, Origene, san Girolamo, sant'Agostino, sant'Anselmo e altri.

re, già si diceva, non è lo stesso che rinchiudersi entro categorie puramente razionali, ma è aprirsi in asintotiche prospettive di senso. Dio è certamente uno e unico nella inimmaginabile chiarezza del suo essere verità: egli è la Singolarità assoluta, Egli solo può dire *Ego sum qui sum*. La Rivelazione neo-testamentaria annuncia che Dio si dona come Padre all'Unigenito Verbo che riceve l'infinità stessa di Dio. L'eccesso dell'amore-dono infinito e totale è ricambiato nello stesso amore: il Verbo-Figlio si rende totalmente al Padre. Dal donarsi reciproco procede l'infinito Spirito del loro amore. La reciprocità dell'amore delle tre Persone è nella trasparenza pura, senza ombra, senza limiti, senza nulla che ne sia remora. La trasparenza spirituale, infatti, è la libertà stessa di donarsi. Dio è puro spirito perché è assoluta trasparenza; Egli è luminosissima trasparenza perché è l'amore che nulla trattiene. Il *Genitus* sorge nell'«Eccomi in te» del Padre. Il Padre riceve l'«Eccomi in te» del Verbo-*Genitus*. L'intimità delle Persone è suggerita dal loro essere Comunione nel punto infinitesimo, nel *nunc* eterno, nella singolarità assoluta del puro *sum*. L'intensità dell'amore abbraccia l'infinito e l'infinitamente possibile. Il Verbo è «generato, non creato». Ciò significa che il Verbo non è *ex nihilo*, ma è *Deus de Deo* e *lumen de lumine* perché è «della stessa sostanza» del Padre²⁰: è l'essere stesso del Padre.

Il Verbo-Figlio è forse «altro» dal Padre? Prima di pensare «se e come» la parola «altro» possa essere proposta, leggiamo san Bonaventura:

Infatti, nella beata Trinità, la somma comunicabilità è unita alla proprietà delle Persone: la somma consustanzialità alla pluralità delle ipostasi; la somma configurabilità alla distinzione personale; la somma coeguaglianza all'ordine; la somma coeternità all'emanazione; la somma cointimità alla processione dell'una dall'altra.²¹

E ancora:

E siccome è il tutto, non una parte, che si comunica: infatti, si dà ciò che si ha e totalmente, ne segue quindi che colui che emana e colui che produce si distinguono per le proprietà, ma nell'essenza sono una cosa sola.²²

²⁰ Si veda il Simbolo niceno-costantinopolitano: «Πιστεύομεν εἰς ἓνα Θεόν, / Πατέρα, Παντοκράτορα, / ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, / ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων. // Καὶ εἰς ἓνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, / τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, / τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων // [Θεὸν ἐκ Θεοῦ,] φῶς ἐκ φωτός, / Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, / γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, / ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ, / δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο» «Credo in unum Deum, / Patrem omnipotentem, / factorem caeli et terrae, / visibilium omnium et invisibilium. // Et in unum Dominum Iesum Christum, / Filium Dei Unigenitum, / et ex Patre natum ante omnia saecula. / Deum de Deo, // lumen de lumine, / Deum verum de Deo vero, / genitum, non factum, / consubstantialem Patri: / per quem omnia facta sunt».

²¹ *Iin.*, VI, 3 (V, p. 311a): «ibi est summa *communicabilitas* cum personarum proprietate, summa *consustantialitas* cum hypostasum pluralitate, summa *configurabilitas* cum discreta personalitate, summa *coaequalitas* cum ordine, summa *coeternitas* cum emanatione, summa *cointimitas* cum emissione» (trad. OSB V/1, p. 559).

²² *Ibid.*: «quia totum communicatur, non pars; ideo ipsum datur, quod habetur, et totum; igitur emanans et producens et distinguuntur proprietatibus, et sunt essentialiter unum».

A chi chiede se il Verbo sia altro «dal» Padre, la risposta è certamente: «No». Il Verbo non è «altro dal» Padre e lo Spirito non è «altro dal» Padre e «altro dal» Figlio perché il Padre non ha voluto l'«Altro da sé», ma l'«Altro in sé». Nella luminosa trasparenza del puro Spirito, l'«Altro» è eternamente accolto, è perfettamente interno alla trasparenza. Il Padre dimora nel Verbo, e il Verbo dimora nel Padre; il Padre e il Verbo dimorano nello Spirito Santo, lo Spirito Santo dimora nel Padre e nel Figlio. Nella nostra opaca penombra, noi pur sappiamo che «Io» e «Tu» tendono essenzialmente alla trasparenza reciproca. A noi non basta nemmeno la più cara amicizia né l'amore sponsale per raggiungere una intimità senza riserve. In Dio, i Volti sono distinti, ma sono «tre nell'attimo-punto», nella Singolarità assoluta del *sum* omni-abbracciante. Dante suggerisce parole audaci a proposito della possibile reciproca trasparenza spirituale; essa infatti riguarda, per qualche limitato aspetto, anche le creature. A Beatrice egli dice «Dio vede tutto, e tuo veder s'inluia»²³. E similmente si rivolge a Beatrice dicendo: «Già non attendere' io tua dimanda / s'io m'intuassi come tu t'inmii»²⁴. Il Poeta ha creato parole inusuali per suggerire la comunione spirituale. Egli vuol dire: se io entrassi nel «tu» come tu entri nell'«io»; e anche: il tuo vedere entra in Dio e vede in Dio. Gesù dice, nel vangelo di Giovanni: «Chi ha visto me, ha visto il Padre» (Gv 14,9). Il Verbo non è «altro dal» Padre», ma è «altro nel» Padre; e similmente, l'«altro» Paracleto inviato dopo l'ascensione di Gesù, non è altro «dal» Padre e «dal» Figlio ma è altro «nel» Padre e «nel» Figlio.

Al termine ultimo del suo viaggio nel Paradiso, Dante ha contemplato un riflesso del mistero trinitario in una uni-trina trasparenza:

Nella profonda e chiara sussistenza
dall'alto lume parvemi tre giri
di tre colori e d'una contenenza;
e l'un da l'altro come iri da iri
parea riflesso, e 'l terzo pareo foco
che quinci e quindi igualmente si spiri.²⁵

Si teme a ragione che il tentativo di pensare il mistero Trinitario sia non soltanto inadeguato, ma anche imprudente. Del mistero non possiamo trovare nulla più che riflessi. «Nessuno ha mai visto Dio» (1Gv 4,11) se non nella forma della sua libera κένωσις, cioè nel suo annuncio commisurato alla nostra piccolezza. Ma si è detto con insistenza che la fede non è un «pacchetto ideologico» che debba essere accettato senza la responsabilità di pensare. La fede non porta alla «disperazione della ragione», non impone il silenzio all'intelligenza; l'«accende» piuttosto e la apre su scenari nuovi. L'umiltà è necessaria. Non per questo è lecito sottrarsi alla responsabilità dell'assenso della libera intelligenza. Osiamo dire che il Pa-

²³ Dante Alighieri, *Divina Commedia: Paradiso*, IX 73, ed. cit., p. 895.

²⁴ Ivi, 80-81.

²⁵ Ivi, XXXIII 115-120, p. 1195.

dre si dona ed è donato «ora», il Verbo si rende e si è reso «ora», lo Spirito Santo compie e ha compiuto l'unità «ora». Dio è atto assoluto; non c'è in Dio un «prima» e un «dopo» nel tempo. Per la sua infinitamente intensa attualità il passato insondabile e il futuro imprevedibile si raccolgono in un infinitesimo *nunc*: «tota simul»²⁶.

6. *Dall'eterno vengono l'«aevum» e il «tempus».*

Che diremo allora dell'inizio del mondo che ora c'è e che, in quanto tratto *ex nihilo* non c'era? Posta in questi termini (inadeguati), la questione non ha alcuna risposta possibile. Prima che il mondo fosse, non c'era alcun passato, non c'era alcun «prima» che possa essere pensato secondo l'abituale comprensione del tempo. Prima che il mondo fosse, ecco l'«eterno ora» in cui non solo il passato, ma anche il futuro del mondo è compreso: il χρόνος è interno al καιρός assoluto. La priorità del Principio rispetto alle realtà spazio-temporali dell'universo deve essere pensata in termini logici e ontologici, non secondo le categorie che hanno senso nel cosmo. La creazione in quanto *actio* è eterna nell'eterno καιρός; la creazione in quanto *passio* (si intende il creato) è derivata e ha inizio²⁷. Il mondo ha inizio nel Principio dal quale e nel quale sorge per un atto di libertà.

7. *Factus ex nihilo.*

Blondel ha tentato di pensare il momento primo della creazione. Se non intendo male, sembra che egli si volga alla notizia del «nulla» come se fosse l'abisso dal quale il creato è stato tratto; ma ovviamente non c'era alcun vuoto assoluto «prima della creazione». La creazione *ex nihilo* è possibile perché il primo atto di Dio Creatore – così scrive Blondel nella sua opera postuma – fu la κένωσις:

Osons dire que, selon la parole de saint Paul, Dieu s'est en quelque sorte retiré et vidé pour créer le néant, faire place à l'être virtuel, et lui procurer le moyen de refaire, de ressusciter Dieu. C'était l'impossible, selon les apparences métaphysiques, comme semble impossible une sorte de suicide de Dieu; et pourtant, c'est la vérité vraie, *Deus seipsum exinanivit*, et nous avons à le restaurer en son être nécessaire: d'où l'énormité du péché, la haine de Dieu pour ce refus de lui reconnaître la générosité de son amour et les exigences de son être.²⁸

²⁶ Cfr. A.M.S. Boezio, *De Philos. cons.*, VI, prosa 6 (PL 63, col. 858A): «Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio».

²⁷ *II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 3, q. 2, concl. (II, p. 34a).

²⁸ M. Blondel, *Exigences philosophiques du christianisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1950, p. 258.

In questa pagina, con espressioni forse volutamente paradossali, Blondel riprende non solo san Paolo, ma anche un'intuizione di Itzhak Luria (1534-1572): si tratta del libero ritrarsi di Dio che, come si dice in linguaggio simbolico, «trattiene il respiro» per dare spazio alle creature. Dio è la verità ed è la pienezza dell'amore; ma si fa silenzio per donare la libertà, accetta rischio della nostra libertà, si fa «mormorio di un vento leggero» (1Re 19,12) perché il cuore dell'uomo possa intendere e credere liberamente, senza essere mai e in nulla forzato. Si deve accogliere più lo spirito che non la lettera paradossale del Maestro di Aix. Non possiamo certamente pensare il nulla come se fosse il vuoto che attende di essere colmato; non è lecito pensarlo in questi termini nemmeno seguendo il suo suggerimento, come se il nulla fosse stato «creato» quale vuoto aperto dalla κένωσις. Che significa allora *ex nihilo*?

8. *Precisazioni.*

Si è sopra ricordato che la finitezza dell'universo nel tempo è questione di fede. Si è ricordata, tuttavia, una difficoltà che emerge dai testi teologici, perché se da un lato proprio san Tommaso scrive che non è prudente proporre argomenti relativamente alla finitezza dell'universo, dall'altro lato la non «autosufficienza» di tutte le realtà dell'universo (anche dell'universo intero?) ci induce a volgerci all'essere necessario che non può non essere. La difficoltà è presente anche in un altro passo di Tommaso. Infatti, con riferimento a Gregorio Magno, egli afferma: «Omnia in nihilum tenderent, nisi ea manus conditoris teneret»²⁹. Il discorso è stato letto in rapporto all'estenuazione dell'universo che, se è finito e se cade in entropia illimitatamente crescente, potrebbe perdere ogni sua forma e struttura interna. Ma la citazione di Tommaso dev'essere opportunamente completata. Proseguendo nella sua riflessione, l'Aquinate fa riferimento ai «beati». Sono gli spiriti dei santi e gli angeli, che se non sorretti dalla mano di Dio cadrebbero *in nihilum*. Dio, infatti, «Non enim est tantum causa fieri, se esse rerum; et hoc modo beati egent Deo»³⁰. In effetti, la citazione di Gregorio Magno può consentire entrambe le interpretazioni: «Cuncta quippe ex nihilo facta sunt, eorumque essentia rursum ad nihilum tenderet nisi eam Autor omnium regiminis manu retineret»³¹. San Gregorio indica anche a che cosa egli faccia riferimento dicendo, appunto, *cuncta*: angeli, uomini, cielo, terra, aria mare, volatili, quadrupedi, rettili. La medesima citazione si trova anche in Bonaventura, una volta in senso generico e un'altra volta in senso specifico: «Cuncta in nihilum redirent nisi divina potentia ea manu teneret»³². In un altro luogo, il Serafico fa

²⁹ Thomas Aquinas, *Scriptum super I Sententiarum magistri Petri Lombardi Episcopi Paris.*, d. 1, q. 4, a. 1, ad 6, ed. P. Mandonnet, t. I, Lethiellieux, Paris 1929, p. 44.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, XVI, 37 (PL 75, col. 1143C).

³² *Serm. tempore: Dominica XX post Pentecosten*, Sermo I (IX, p. 431b).

esplicito riferimento alle creature spirituali, non al cosmo: «Deus manibus suis tenet, scilicet angelos bonos; quia enim ex nihilo sunt, ideo in nihilum tenderent nisi manus Dei teneret eos»³³. Molti cosmologi ritengono che sia impossibile dimostrare l'insufficienza dell'universo a motivo del principio della conservazione dell'energia. Si sostiene, di conseguenza, che sarebbe una pericolosa imprudenza sviluppare argomentazioni metafisiche a partire dal rilievo della inevitabile estenuazione dell'universo *in nihilum*. Se fosse provato che il mondo cade progressivamente *in nihilum* apparirebbe immediatamente l'evidenza della sua finitezza nel tempo, lo si potrebbe porre entro limiti estremi e sarebbe dunque necessario il passaggio a un altro ordine ontologico. Ma l'ipotesi stessa di un arco temporale definito è controversa.

Dobbiamo riflettere a partire dall'annotazione che Tommaso e Bonaventura incontrano e riprendono da Gregorio Magno: la questione della caduta degli enti finiti *in nihilum* è pensata soprattutto riferimento all'esistenza delle anime e degli spiriti beati. In effetti, san Gregorio distingue *esse* e *principaliter esse*³⁴. Ritorna un'osservazione importante dell'opera di Platone che indicava l'idea come «maggiormente ente», «μᾶλλον ὄν» (*Rep.*, IX, 585d). Aristotele vi si oppose: «anche delle sostanze prime l'una non è in nulla maggiormente sostanza di un'altra, gicché in nulla un certo uomo è maggiormente sostanza di un certo bue»³⁵. Ma forse, proprio tenendoci legati all'insegnamento platonico e interpretando il *principaliter esse* di Gregorio Magno sarà possibile pensare il senso della creazione dal nulla: lo vedremo, infatti, proprio in rapporto alla singolarità indeclinabile delle *mentes*, cioè delle realtà, o meglio, dei volti spirituali.

È impossibile comprendere «come» Dio possa trarre le cose dal nulla, impossibile intendere come Dio possa fare tutte le cose *ex nihilo* senza avvalersi di una materia (informe?)³⁶ preesistente. Ma che significa «nulla»? È una parola che spesso ripetiamo senza adeguata consapevolezza. Riprendiamo il testo bonaventuriano: «Poiché il non-essere è assenza di essere, non si fa presente all'intelletto se non mediante l'essere»³⁷. Queste parole rinnovano l'antichissima e fondamentale intuizione di Parmenide: impossibile che il *νοεῖν* possa volgersi all'assolutamente nulla, al puro nulla. Possiamo pronunciare la parola «nulla» e possiamo dire: «nulla assoluto» senza nessuna difficoltà. Ma non è possibile «pensare con partecipe assenso» il «nulla assoluto»: infatti il «pensiero partecipe» dell'assolutamente nulla sarebbe contraddittorio in ragione dell'attualità del pensante stesso. Non si accende la candela per vedere il buio! Vedere è partecipare

³³ Ivi: *In ascensione Domini*, Sermo I (IX, p. 316a).

³⁴ Cfr. Gregorio Magno, *loc. cit.*

³⁵ Aristotele, *Categorie*, V, 2b, in *Opere filosofiche*, III. *Organon*, I (*Categorie - Dell'interpretazione - Analitici primi*), a cura di M. Zanatta, UTET, Torino 1996, p. 185.

³⁶ Può mai esistere una materia informe? L'argilla è certo informe rispetto al vaso che ne è tratto, ma per certo non è informe affatto. La «materia informe» è soltanto un concetto-limite.

³⁷ *Itin.*, V, 3 (V, p. 308b): «Cum autem non-esse privatio sit essendi, non cadit in intellectum nisi per esse».

della luce; analogamente, il pensare è atto nell'essere. Il nulla può essere pensato solo come negazione a partire dalla preliminare presenza coinvolgente e fondante dell'essere. È vero quanto Parmenide intuì: la via dell'assolutamente nulla è impercorribile. Non possiamo fraintendere il *nihil* dal quale Dio trae ogni cosa immaginando una sorta di vuoto abissale che le cose create colmerebbero almeno in parte; e non possiamo nemmeno immaginare la straordinaria potenza per la cui forza le cose sono *productae in esse* a partire dal nulla. Non possiamo nemmeno «pensare veramente», ovvero pensare in partecipe coinvolgimento, il nulla dal quale Dio trae tutte le cose «visibili e invisibili». È possibile, tuttavia, aprirsi in prospettive congetturali nell'«intellectus fidelis»³⁸. Ritorniamo per un momento a considerare l'esperienza comune. Essa è, infatti, per molti aspetti irrinunciabile perché il nostro linguaggio ne trae origine; occorre tuttavia anche molta accortezza nel portare il linguaggio corrente nelle prospettive metafisiche. Partiamo dalla osservazione banale, che qui, sul mio tavolo «non c'è» un vaso di fiori; oppure, con un esempio più radicale, riconosciamo che l'ippogrifo «non esiste» affatto né qui, né altrove. Affermare che «non c'è qui» e che «non esiste affatto» non è lo stesso che pensare il nulla. Il «non c'è» è pensato come negazione in rapporto a concetti che sono tratti o fantasiosamente elaborati a partire dall'esperienza. «Nulla assoluto» è detto semplicemente come negazione dell'esistenza, di tutta l'esistenza. Anche in questo caso si dice «nulla» soltanto a partire dalla positività dell'esistenza in cui siamo coinvolti. Restano decisive le annotazioni di Schopenhauer: «Il concetto del nulla è essenzialmente relativo e si riferisce sempre ad alcunché di determinato che esso nega. Codesta relatività fu attribuita (specie da Kant) soltanto al *nihil privativum*, indicato con il segno – in opposizione al segno +; il quale segno –, capovolgendo il punto di vista, poteva diventare +; e in contrasto con quel *nihil privativum*, si stabilì un *nihil negativum* che fosse il nulla sotto tutti i rapporti, per esempio, del quale si cita la contraddizione logica, distruggente se stessa»³⁹. Schopenhauer giunge allora a una conclusione che ritengo condivisibile: «Un vero e proprio *nihil negativum* non si può nemmeno immaginare; ogni *nihil negativum*, guardato più dall'alto o sussunto in un più alto concetto, rimane pur sempre un *nihil privativum*»⁴⁰. Il «nulla» è pensabile sempre e

³⁸ *Myst. Trin.*, q. 3, a. 1, concl. (V, p. 71a).

³⁹ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, a cura di L. Berndt, 2 voll., Georg Müller Verlag, München 1912, I, pp. 489-490: «Hierüber muß ich zuvörderst bemerken, daß der Begriff des Nichts wesentlich relativ ist und immer sich nur auf ein bestimmtes Etwas bezieht, welches er negiert. Man hat (namentlich Kant) diese Eigenschaft nur dem *nihil privativum*, welches das im Gegensatz eines + mit – Bezeichnete ist, zugeschrieben, welches –, bei umgekehrtem Gesichtspunkte zu + werden könnte, und hat im Gegensatz dieses *nihil privativum* das *nihil negativum* aufgestellt, welches in jeder Beziehung Nichts wäre, wozu man als Beispiel den logischen, sich selbst aufhebenden Widerspruch gebraucht» (trad. di P. Savj-Lopez e G. De Lorenzo, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, introd. di C. Vasoli, Laterza, Roma-Bari 2016¹⁷, pp. 532-533).

⁴⁰ *Ivi*, p. 490: «Näher betrachtet aber ist kein absolutes Nichts, kein ganz eigentliches *nihil negativum*, auch nur denkbar; sondern jedes dieser Art ist, von einem höhern Standpunkt aus betrachtet, oder einem weitem Begriff subsumiert, immer wieder nur ein *nihil privativum*» (trad. cit., p. 533).

soltanto come negazione a partire dall'essere. «Nulla» è «alterità assoluta» rispetto all'«identità dell'essere».

L'«altro» è il «non identico». «Altro» rispetto a questo albero è ogni cosa che «non è» questa particolare pianta; l'«altro» rispetto a individui determinati è ogni diverso individuo. Si può pensare, al limite estremo, l'«alterità assoluta» rispetto all'esistenza stessa. Resta fermo il fatto che il nulla è pensato sempre come negazione a partire dalla preliminare positività dell'essere, a partire dall'essere cui appartiene l'atto stesso del pensare. Se questo è vero, possiamo forse intravedere una luce in ordine all'opera di Dio? Il «nulla» dal quale Dio trae le esistenze non è un vuoto, insondabile abisso, ma è l'«alterità» radicale rispetto all'Identico assoluto e perfetto che Egli stesso è. Dio è l'Identico assoluto perché «è» e «sa» se stesso, la creatura è il non-identico al cospetto di Dio, è l'«altro da» Dio.

Prima di proseguire, una precisazione è necessaria: le persone della Santissima Trinità, in ragione dell'assoluta trasparenza del dono reciproco, sono reciprocamente «altre in...», ovvero «altre l'una nell'altra». Ogni persona della Santissima Trinità è infatti l'Unico Dio. La creatura è, invece, «altra da Dio», non è Dio. E poiché Dio è l'*esse ipsum*, la singolarità assoluta, il punto infinitesimo-indivisibile di intensità infinita e onni-abbracciante, è ragionevole definire la creatura finita «esistenza *ex nihilo*» in quanto è «altra da» l'*Esse ipsum*, in quanto non è e non può essere una «parte» della Singolarità assoluta Indivisibile.

Le considerazioni qui addotte non sciolgono il mistero. Si tratta soltanto di un tentativo volto a entrare in una prospettiva ascensionale dove il mistero appaia quale è: «accogliente» e nient'affatto il muro invalicabile che chiude e tiene a distanza. Ma ancora bisogna proseguire: la notizia della *creatio ex nihilo* può essere pensata alla sola condizione che si rifletta opportunamente sul senso dell'«identico» in rapporto al quale si dice: «altro da...». L'esperienza abituale suggerisce un modo di intendere che non è errato, ma «approssimato» e per questo dobbiamo precisare, per quanto è possibile, il linguaggio. Accade infatti che, su scala cosmica, un'approssimazione pur minima nel puntamento del telescopio fa sì che si veda una galassia diversa e lontana da quella che si voleva traguardare. In prospettiva metafisica e teologica, cioè in una prospettiva congetturale infinita, un piccolo errore nel percorso analogico potrebbe divenire devastante. L'analogia di proporzionalità, in ambito ontologico, si presenta come una sorta di «strumento dei passaggi», il dispositivo ottico usato non per ingrandire l'immagine dei corpi celesti, ma per individuare esattamente l'asse del loro passaggio rispetto al punto dell'osservazione. Si tratta ora di pensare il senso della creazione facendo riferimento all'esistenza degli spiriti, cioè a ciò che possiamo intendere come «maggiormente ente».

Noi tutti ci rapportiamo alle cose dell'esperienza quotidiana con sicura determinazione. Al figlio che chiede un pane, il padre non dà una pietra (cfr. Lc 11,11): pane e pietra non sono affatto la stessa cosa. Il pane non è la pietra, ovvero è «altro dalla pietra». Ma il pane e la pietra, se pur inconfondibili nell'esperienza corrente, non sono «identità» assolute, sono

tali solo nella relazione. Per quanto pane e pietra siano inconfondibili, dal punto di vista ontico sono realtà tra loro vicinissime. Oggi conosciamo le cose in modo molto diverso da come erano intese nel Medioevo, quando ogni *res* era intesa quale espressione di un'essenza particolare e inconfondibile. Oggi sappiamo che ogni ente è costituito, secondo quanto ci dice la fisica, da «flussi di particelle» e la differenza, pur rilevante e ovvia, come nell'esempio addotto, è data semplicemente da una diversa combinazione di particelle che, per altro, sono tutte della medesima natura. Un pane «non è» una pietra. Ma né il pane né la pietra si costituiscono in rapporto a un loro «centro-essenziale». La porzione di atomi e particelle che costituiscono le cose può trasformarsi e passare da una forma a un'altra, essere quindi coinvolta in realtà e qualità diverse. Tutto ciò che esiste nel nostro mondo ha le sue radici nel fluire di parti minime di materia e di energie che sono omogenee tra loro e che diversamente si aggregano. Si può allora concludere che il pane e la pietra costituiscono «identità deboli» a tal punto che sembra non ragionevole parlare di un autentico e definitivo «in sé» del pane o della pietra.

Diversa è la questione dell'identità del vivente. Il vivente esiste in un processo di sviluppo e di autodifesa programmato. Il fiore del campo nasce, vive e muore come tale e non si trasformerà mai in un albero. In ogni vivente sono presenti codici che regolano il perdurare di una vita nella sua specie. Una realtà vivente è evidentemente diversa rispetto alle cose inorganiche. La fluidità delle particelle, tuttavia, è ancora una volta presente ed è evidente. Ciò che viene organizzato nel vivente è una «identità» più alta, più significativa e quindi, in certo senso, più «forte» rispetto all'identità di una pietra, che è determinata nel suo stato da forze esterne. Il programma del vivente è tuttavia inscritto in molecole che, alla loro volta, sono soltanto flussi di particelle diversamente combinate. Dove pure non si voglia rendere ragione delle differenze dei codici genetici a partire dal caso, resta il fatto che se si cerca un «in sé» del vivente, alla fine sembra di non poter andare al di là di quel flusso che, in determinate condizioni e combinazioni dà luogo forme diverse, cioè a codici adeguatamente differenziati e quindi a espressioni viventi diverse. Nell'ambito della natura circostante, in risposta a ogni «che cosa è?» troviamo sempre flussi di parti omogenee in combinazioni diverse.

L'identità dell'ente quale «sostanza prima», diviene più evidente nell'animale che non solo vive, ma anche sente sé. Se osserviamo, tuttavia, l'inscindibile relazione tra l'animale e l'ambiente, troveremo che l'«identità» dell'individuo animale resta ancora molto debole, in certo senso sfumata o sfocata perché dipende da altro, cioè dipende dalle dinamiche interne all'ambiente e da quei codici genetici che sono pur sempre costituiti da diverse combinazioni delle medesime particelle.

L'«identità» diviene finalmente molto più forte e quindi altamente significativa nell'uomo che, se pure per molti aspetti appartiene alla medesima natura degli animali, può porsi in libertà quale dominatore dell'ambiente: è identità «forte» più di ogni altro vivente della terra. L'uomo

esiste quale «flusso di particelle» non meno di tutti i viventi (e morendo ritorniamo *in pulverem*). Tuttavia, l'uomo non solo sente, ma anche «sa» se stesso. La sua identità è nuova, è più alta rispetto a ogni altra realtà naturale e proprio per questo l'uomo può trasformare le cose con le opere del suo libero progetto. In ragione della «novità» della *mens*, è possibile il trascendimento dell'ambiente verso il «mondo», o più esattamente, per assumere il linguaggio heideggeriano, verso la *Weltlichkeit* del mondo.

Il mondo non è lo stesso che l'ambiente nel quale si stemperano le molteplici deboli *identitates* delle cose, dei vegetali e degli animali; il mondo è il *cogitatum* di una *mens* che conosce gli oggetti a partire dalla coscienza di sé. La mente è «altra» rispetto all'ambiente e ne assume il dominio, e in questo si può riconoscere il comando divino del *Genesis*: «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate» (Gn 1,28). Nel superamento dell'ambiente, in ragione del rapporto con il mondo, si manifesta la possibilità della civiltà che dà prova della forza nuova, della «identità» di ogni uomo. La civiltà scaturisce non dal *quantum* della capacità cerebrale, ma essenzialmente dalla qualità della *mens*. L'intelligenza è data dalla libertà di guardare al di là delle determinazioni della natura, al di là dell'ovvio. Il fatto che nelle opere nostre si verificano storture dolorose, che nella storia delle civiltà più celebrate si inseriscano malvagità insopportabili, non toglie senso al rilievo della capacità di trasformazione che è propria della «identità forte» dell'uomo.

I dominatori di questo mondo, poveri più ancora dei poveri per la ristrettezza del loro cuore, ambiscono impadronirsi della terra per il vantaggio che ne traggono e non si peritano di turbare la giustizia. Anche in questo è data la prova della nostra libertà di scegliere il bene o il male, di costruire le città e di distruggerle, di renderle luoghi di pace o inferni di guerra civile. Nel bene e anche nel male è confermato il prevalere della nostra responsabilità, e quindi della nostra identità che trascende le determinazioni ambientali. Una vipera non ha colpa se morde e uccide; e una chiocchia non ha merito se copre con le ali i suoi pulcini perché la natura determina l'una e l'altra nel loro comportamento. Ma l'uomo, come efficacemente avvertiva Pico della Mirandola, può scegliere liberamente se vivere come gli angeli o come i bruti e ne ha il merito o il demerito (*Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari*)⁴¹. Possiamo riprendere l'espres-

⁴¹ Cfr. Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate* (1486), §§ 4-5: «Iam sum[m]us Pater architectus Deus hanc quam videmus mundanam domum, divinitatis templum augustissimum, archanae legibus sapientiae fabrefecerat. Supercelestem regionem mentibus decorarat; aethereos globos aeternis animis vegetarat; excrementarias ac feculentas inferioris mundi partes omnigena animalium turba complebat. Sed, opere consumato, desiderabat artifex esse aliquem qui tanti operis rationem perpenderet, pulchritudinem amaret, magnitudinem admiraretur. Idcirco iam rebus omnibus (ut Moses Timeusque testantur) absolutis, de producendo homine postremo cogitavit. Verum nec erat in archetipis unde novam sobolem effingeret, nec in thesauris quod novo filio hereditarium largiretur, nec in subselliis totius orbis, ubi universi contemplator iste sederet. Iam plena omnia; omnia summis, mediis infimisque ordinibus fuerant distributa. Sed non erat paternae potestatis in extrema factura quasi effeta defecisse; non erat

sione platonica sopra ricordata e affermare che l'«identità» di ogni uomo è *μᾶλλον ὄν*, «maggiormente ente» rispetto alle identità deboli che sono mera espressione dell'ambiente o di flussi, forse occasionali, di particelle diversamente congregate.

L'uomo è identità forte che in sé si rapporta a sé. L'ambiente porta e offre gli elementi utili alla vita. Il «mondo» conosciuto propone all'identità forte dell'uomo il grande alfabeto per intendere e per raccontare il *λόγος*, per sviluppare e realizzare «progetti». La libertà è atto di trascendenza della *mens* rispetto all'ambiente ed è il principio che consente la costruzione di dimore date all'incontro reciproco. Il mito del «buon selvaggio» è una favola che ha ottenuto qualche credito solo come denuncia delle malvagità dovute agli egoismi consolidati nelle stratificazioni sociali. In realtà, la civiltà è l'opera dell'intelligenza, che è tale in quanto è libera. Il dominio conoscitivo e la conseguente operatività tecnica (sia nel bene che nel male) dà prova della «differenza» delle «identità forti» rispetto alle identità deboli o appena apparenti.

L'identità dell'uomo, se pur più alta e significativa rispetto all'identità appena abbozzata degli animali, è tuttavia, ancora una volta non definitiva, non assoluta. Infatti, origine e fine sfuggono alle certezze dell'esperienza e della ragione. L'identità dell'uomo è una soglia: sembra un'aurora tra l'opacità della natura corporea nella quale siamo ancora immersi e la trasparenza dello spirito che si apre al sorgere della luce. Il pensiero appartiene all'essere la cui essenza è il suo stesso manifestarsi: l'*Esse ipsum* è «Solarità originaria». Ogni pensante appartiene all'*esse in quo sumus cogitantes*. Come la luce non è nessuno dei colori né delle cose viste, ma è la condizione di possibilità del vedere stesso, così l'essere è l'evidenza del manifestarsi originario. La libertà del pensiero è possibile in ragione della irriducibile «differenza» delle opposte appartenenze, il cielo e la terra, cioè la natura-ambiente da un lato e il Principio-Luce dall'altro. L'esito della nostra libertà è l'orientamento della nostra esistenza e quindi del nostro agire.

La *mens* è costituita «nell'essere» ed è giusto che questa appartenenza fondante sia riconosciuta come una espressione dell'essere quale «*veritas praexistens*»⁴². D'altro lato, la *mens* è volta ai *cogitata* che si determinano

sapientiae, consilii inopia in re necessaria fluctuasse; non erat benefici amoris, ut qui in aliis esset divinam liberalitatem laudaturus in se illam damnare cogeretur. Statuit tandem optimus opifex, ut cui dari nihil proprium poterat commune esset quicquid privatum singulis fuerat. Igitur hominem accepit indiscretae opus imaginis atque in mundi positum meditullio sic est alloquutus: "Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas. Definita caeteris natura intra praescriptas a nobis leges coercetur. Tu, nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam prefrines. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde comodius quicquid est in mundo. Nec te caelestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari". Citiamo dall'edizione critica con traduzione a fronte a cura di S. Marchignoli in appendice a P.C. Bori, *Pluralità delle vie. Alle origini del «Discorso» sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 102-104

⁴² *Hexaem.*, X, 6 (V, p. 378a).

a partire dalle sensazioni. L'ambiente riconosciuto come «mondo» fornisce gli elementi primi per la costruzione della civiltà. La civiltà è *ἄθροος*, è dimora di reciproco incontro e quindi è *civitas*. La città è, o deve diventare, una costellazione di *mentes* che cooperano in ragione della diversità, nella premurosa custodia della coerenza negli obiettivi di fondo. La città è prospera se vive nella memoria della Solarità originaria da cui sorgono la libera intelligenza e la vocazione all'unità.

I trascendentali *esse, unum, verum, bonum* sono in reciproca convergenza. Conoscere non è sempre lo stesso che amare la verità. Chi non ama la verità, non ama l'unità, si chiude nell'oblio dell'essere, non opera il bene e non gioisce del bello. Nelle parole di Bonaventura:

Strana, dunque, è la cecità dell'intelletto, che non considera ciò che vede prima di ogni altra cosa e senza del quale non può conoscere alcunché. Come l'occhio, attratto dalla varietà dei colori, non scorge la luce attraverso cui vede ogni altra cosa, e se la vede non l'avverte; così l'occhio della nostra mente, rivolto agli enti particolari e agli universali, non percepisce l'essere che trascende ogni genere, benché per primo si presenti alla sua mente, e tutte le altre cose per suo mezzo conosca. Sicché è purtroppo vero che "come l'occhio del pipistrello di fronte alla luce, così è l'occhio della nostra mente di fronte a ciò che è più manifesto in natura"; abituato alle tenebre degli enti creati e alle immagini sensibili, gli sembra di non veder nulla quando contempla lo splendore dell'essere sommo, non comprendendo che questa oscurità profonda è la più alta illuminazione per la nostra mente, così come resta offuscato l'occhio quando si apre alla pura luce.⁴³

Ciascuno di noi appartiene al *radius* nel quale la singolarità assoluta dell'*esse ipsum* si manifesta costituendoci come «altri da sé». Il bene in sé è l'attuazione dell'infinitamente possibile. Portare all'atto l'infinitamente possibile implica evidentemente che sia riconosciuto, voluto e compiuto come «con-possibilità». Il male infatti esclude il compimento della possibilità dell'altro. Portare in atto l'infinitamente possibile è realizzare il *λόγος* che è l'ordine e il senso di tutto ciò che esiste. Dove qualcuno esclude l'altro, l'atto dell'infinitamente possibile è già negato. Attuare l'infinitamente possibile significa portare all'atto realtà che non si escludono, che possono co-esistere. L'esercizio della *auctoritas* è riconoscimento e difesa della dignità di tutti. Se questo è il bene, viene in chiara evidenza l'estrema inadeguatezza del nostro intendere, volere e agire rispetto al

⁴³ *Itin.*, V, 4 (V, p. 309a): «Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicut oculus intentus in varias colorum differentias lucem, per quam videt cetera, non videt, et si videt, non advertit; sic oculus mentes nostrae, intentus in entia *particularia* et *universalia*, ipsum esse *extra omne genus*, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit. Unde verissime apparet, quod "sicut oculus vesperilionis se habet ad lucem, ita se habet oculus mentis nostrae ad manifestissima naturae"; quia assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilibium, cum ipsam lucem summi esse intuetur, videtur sibi nihil videre; non intelligens, quod ipsa caligo summa est mentis nostrae illuminatio, sicut, quando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre» (trad. OSB V/1, p. 549).

Bene assoluto. Identità assoluta è solo la Singolarità dell' *Esse ipsum* che, aperto in se stesso a sé, sa l'infinitamente possibile, è libero di eleggerlo ed è forte per portarlo a compimento. La singolarità assoluta è l' *Esse ipsum* che, nel suo sapersi quale *ratio sui* e nel suo volersi in perfetta virtù, cioè in pura, assoluta volontà di bene, è anche *Identitas* perfettamente in atto. Dio è l'Identico assoluto che arde nello splendore delle tre Persone che sono reciprocamente altre «nella» unicità dell'Essere-Verità-Amore.

9. «Positio» e «vocatio in unum».

Nessuna necessità determina l'Identico assoluto a rapportarsi all'«altro da» sé. Ma è ben evidente che l'«altro da» Dio, cioè ciascuno di noi, è posto nella prospettiva della *Identitas* assoluta: nell'atto stesso di costituirci, il Creatore ci convoca. La creazione è un infinito: «Venite». Noi siamo *ex nihilo* non perché tratti fuori da un vuoto insondabile, ma perché ogni *sum cogitans* che sorge nel mondo non è tutto, non è onni-abbracciante, «non-è» gli altri, è «altro da» tutti gli altri e soprattutto «non è» l' *Esse ipsum*. Il *nihil* da cui la creazione ci trae è la «non-identità» che ciascuno di noi è rispetto all'altro identico. L'identico incompiuto che ciascuno di noi è, ha memoria del suo «esserci» e ha memoria anche del «non essere stato». La materia che compone il nostro corpo era diffusa nella natura, prima del nostro sorgere. Ma nessuno di noi «era» singolarità aperta in se stessa, non «eravamo» l'atto della nostra singolarità. Noi sperimentiamo il nostro *ex nihilo* quando, nel riconoscere l'attualità del *sum cogitans*, riconosciamo a un tempo che la nostra stessa identità «non era». Le cose si formano e si dissolvono; ma l'identità forte entra in se stessa, si riconosce «centro», è atto che è e sa se stesso; non in senso assoluto, tuttavia, e non da sempre. Spinoza ha scritto: «Sentimus, experimurque, nos æternos esse»⁴⁴, nonostante che non possa esserci in noi, come egli stesso riconosce, alcun ricordo che si riferisca al «prima» rispetto alla nostra nascita. Si tratta, molto evidentemente, di una posizione panenteistica che considera «irrilevante» l'esistenza del singolo rispetto al perdurare della «sostanza unica». Ma io mi riferisco all'intelligenza, per così dire, kierkegaardiana del «singolo» che, se perde sé, per lui, tutto è perduto. Io credo nel fatto che il nostro sorgere nella esistenza è «evento» indeclinabile. Credo che sia possibile sperimentare e quindi riconoscere la nostra prossimità al nulla, il nostro *ex-sistere ex nihilo* non tanto a motivo della nostra fragilità, ma proprio per l'esperienza del nostro essere «altro da...». Le onde sorgono e s'infrangono: il loro sorgere e sparire è soltanto una manifestazione dell'unico mare. Ma ciascuno di noi è la singolarità chiamata a esistere al cospetto del Sole e a essere il suo stesso «sì» o il suo stesso «no». Ciascuno di noi è un «nome proprio», incomprensibile in termini di pura razionalità, atto

⁴⁴ B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, pars V, prop. xxiii, Scholium, in *Tutte le opere*, testi originali a fronte, a cura di A. Sangiacomo, Bompiani, Milano 2011, p. 1582.

qualitativamente irriducibile. Solo l'amore consente di «conoscere» l'«altro da...» nella misura in cui lo accoglie per trasformarlo in «altro in...».

Il creato è la totalità strutturata in ragione dell'*alter - alter*: identità che si rapportano reciprocamente nel senso della non-identità. Prima della creazione, dove il «prima» è detto nel senso della priorità logica e ontologica e non in senso cronologico, non c'era l'«altro da...»; c'era soltanto il mirabile «altro in...», cioè la Trinità beata nella Unicità di Dio. L'«altro da Dio» è costituito a partire dal «miracolo» trinitario dell'«altro in...» ed è attratto illimitatamente verso la trascendenza: divenire sempre più e meglio conforme al mistero trinitario, lasciarsi condurre per divenire «altro in Deum». L'Origine di ogni «identità» è nella Trinità Santissima dove l'«Altro» è «nella» unicità dell'essere; la nostra destinazione è desiderare e accettare di essere trasfigurati dalla «alterità da...» in «alterità in...»: l'itinerario che ci conduce a trasformarci in Deum non avrà mai termine. E non sarà mai il frutto della nostra giustizia, fosse pure la più rigorosa; non basterebbe a tanto nemmeno un nostro sacrificio estremo. Nemmeno gli angeli poterono muovere verso la loro trasfigurazione luminosa: non poterono divenire sempre più e meglio *similitudo* di Dio se non riconoscendo e accogliendo la regalità del Verbo loro rivelato e donato.

Sant'Antonio di Padova riconosce una coerenza strettissima tra il *Genesi* e il Prologo del Vangelo di Giovanni: prima ancora del beato Duns Scoto, egli afferma chiaramente che il *Fiat lux* (Gn 1,3) corrisponde a quanto scrive Giovanni: «Egli era la luce vera» (Gv 1,9): «Il Padre ha detto "Sia fatta la Luce e la luce fu"; e Giovanni più esplicitamente scrive: "Il Verbo si è fatto carne e abitò tra noi" [...] La luce che era inaccessibile e invisibile, si è fatta visibile nella carne»⁴⁵. Si intende che il Creato è stato illuminato «nel Principio», nella mistica presenza del Verbo che era la Vita e la Luce vera. Poiché il Verbo è «altro nel Padre e nello Spirito, cioè «nella» Unicità dell'*Esse ipsum*, allora tutto ciò che è redento dal Verbo incarnato si trasfigurerà: ogni identità creata, «altra da» Dio, è convocata a salire illimitatamente per divenire sempre più e sempre meglio «altra in» Dio. Sembra di intuire dai Padri che tale trasfigurazione-assimilazione non avrà mai termine, ma sarà una progressione verso la novità illimitata, come la *ἐπέκτασις* che Gregorio di Nissa ci indica: «Postquam hoc modo desperationis peplum sibi ademit, infinitamque ac nullis descriptam terminis dilecti venustatem vidit, quae per omnem saeculorum aeternitatem semper major ac major esse deprehenditur»⁴⁶.

La notizia della creazione è data nell'Antico Testamento; il Prologo del Vangelo di Giovanni la ripropone nella essenziale novità della Luce che splende nelle tenebre e che viene a noi. La luce del Verbo è entrata nella «Totalità» altra da Dio nel momento dell'amabilissimo comando: *Fiat lux*.

⁴⁵ Cfr. S. Antonii Patavini *Sermones*, I: *Dominica in septuagesima*, 4, p. 8, 10-15: «dixit Pater: *Fiat lux. Et facta est lux*, quod Ioannes apertius glossat dicens: *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis*. [...] Lux ergo, quae erat inaccessibilis et invisibilis, facta est in carne visibilis» (trad. p. 26).

⁴⁶ Gregorio di Nissa, *In Canticum canticorum Hom.* XV, XII (PG 44, col. 1038C).

«Se dunque tutto ciò che con maggior certezza noi giudichiamo, lo giudichiamo per mezzo di tali leggi, allora è chiaro che Dio è ragione di tutte le cose e regola infallibile e luce di verità, in cui tutto riluce infallibilmente, sicuramente, inconfutabilmente, irrefragabilmente, incontestabilmente, incommutabilmente, incoercibilmente, interminabilmente, indivisibilmente e intellettualmente»⁴⁷.

Non è ragionevole trascurare il nostro rapporto con il mistero della creazione. Proprio il Nuovo Testamento ci consente di pensare la creazione con una nuova intensità: l'aspetto demiurgico non è negato, ma certamente è trasceso! Si intende, infatti, che creazione si volge alle *identitates* che a partire dal loro essere «altre da Dio» sono chiamate a divenire «altre in Dio» attraverso un itinerario di illimitata «assimilazione» per dono di grazia. Dio è allora mostrato non soltanto come l'*Artifex*, ma è il *Pater* perché la sua opera è di donare nuove esistenze. Con ciò non si nega affatto che ogni forma venga da Dio stesso, che è *Forma formarum*. Chi dà alle sue creature la capacità di fare e di ordinare, la sapienza di dare forme è alto certamente più ancora dell'artefice: è non soltanto l'*Artifex* di tutte le cose, ma è *Artifex artificum*. Donandosi al suo Verbo il Padre vive la gioia infinita del «Tu» nel Figlio gloriosissimo. Donandosi a noi, «altri da Dio», se pur vocati alla trasfigurazione, la Trinità beata ha accettato la sofferenza dell'assurdo diniego e dell'ingratitude. In questo è stata rivelata quella *virtus* che, audace oltre ogni immaginazione, vince nella libertà e guadagna la vittoria dell'Amore. Lo spazio e il tempo delle creature si aprono quando il Padre dà mandato al Figlio perché torni con tutti gli angeli e con tutti gli uomini. Il suo «Vai e torna con tutti» è l'audacia del bene che si fa carico fin da principio della possibile sofferenza, che non si arresta di fronte al prezzo del riscatto. Dio non vuole la nostra sottomissione (sarebbe poca cosa), ma conquista le nostre libertà, cioè il nostro amore.

Ovviamente, quando si riconosce che la Luce increata del Verbo è misticamente presente tra cielo e terra fin dalle origini, non si parla affatto dell'Incarnazione, che è stata possibile, nella pienezza dei tempi, nel seno della Vergine, unica eletta a sì mirabile evento. Con l'Incarnazione è stato possibile riconoscere finalmente la presenza misteriosa del Verbo che è la Luce che illumina l'abisso della terra e gli dà forma, che è l'«Albero della vita» che lega tra loro il cielo e la terra. Non senza ragione, quando Bonaventura, alla fine della sua vita terrena, detta le *Collationes in Hexaëmeron* non concede nemmeno un cenno quelle questioni cosmologiche che nel *Commento alle Sentenze* erano ancora presenti. Il racconto dei sei giorni è ormai per Bonaventura la contemplazione dell'opera di Dio in senso esclusivamente spirituale. La terra è l'opaco abisso del non ancora formato; il cielo è trasparenza, apertura *in Deum*. La luce, scrive

⁴⁷ *Itin.*, II, 9 (V, p. 302a): «Si ergo omnia, quaecumque certius diiudicamus, per huiusmodi rationem diiudicamus, patet, quod ipse est *ratio omnium rerum et regula infallibilis et lux veritatis*, in qua cuncta relucunt infallibiliter, indelebiliter, indubitanter, irrefragabiliter, indiudicabiliter, incommutabiliter, incoarctabiliter, interminabiliter, indivisibiliter et intellectualiter» (trad. OSB V/1, p. 521).

Bonaventura, dà forma alle cose⁴⁸. Il Verbo incarnato è il sole stesso che dà forma e splendore ai nostri volti. Sant'Atanasio lo ha scritto chiaramente riferendosi all'Incarnazione e alle sofferenze che il Cristo ha patito per guadagnare il nostro libero assenso: «Ipse siquidem homo factus est, ut nos dii efficeremur»⁴⁹.

⁴⁸ Cfr. *Brevil.*, II, 3-4 (V, pp. 220b-221a).

⁴⁹ Atanasio Aless., *Oratio de Incarnatione Verbi*, 54 (PG 25, coll. 191B-192B): «Αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεωποιηθῶμεν».