

## Dire l'indicibile. Negazione e trascendenza nel *Periphyseon* di Giovanni Scoto Eriugena

GIOVANNI ZUANAZZI\*

Sommario: 1. Il quadro generale: la creazione come teofania. 2. Verità metaforica. 3. Apofatica e iperfatica. 4. Una teologia "superaffermativa"? 5. Eccelso nulla. 6. La divina ignoranza è vera sapienza.



Rappresentante di spicco della cultura tardo-carolingia, Giovanni Scoto, detto Eriugena per le sue origini irlandesi, è certamente, dal punto di vista della ricerca filosofica e teologica, il frutto più maturo della sua età. Com'è noto, si deve alla versione da lui eseguita del *Corpus dionysiacum* la prima vera diffusione in Occidente del pensiero e del linguaggio di Dionigi pseudo-Areopagita, e indirettamente, attraverso Dionigi, della filosofia di Proclo e di Plotino<sup>1</sup>. Al maestro palatino va anche riconosciuto il merito d'aver trasmesso alla cultura latina le dottrine di Gregorio di Nissa (del quale tradusse il *De hominis opificio*<sup>2</sup>) e di Massimo il Confessore (di cui volse in latino il difficile testo degli *Ambigua ad Iohannem*

\* Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia, Pontificia Università Lateranense, Piazza S. Giovanni in Laterano, 4, 00120 Città del Vaticano

<sup>1</sup> La traduzione eriugeniana degli scritti di Dionigi, *Patrologiae cursus completus [...], Series latina [=PL]* di J.P. Migne, 122, Migne, Paris 1853, col. 1031-1194, è edita anche in P. Chevallier, *Dionysiaca. Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage [...]*, Desclée de Brouwer, Paris 1937-1950, 2 vol., in parallelo con il testo greco e le altre versioni medievali. Giovanni Scoto ci ha lasciato anche un commentario alla prima opera del corpus dionisiano: *Iohannis Scoti Eriugenaë Expositiones in Ierarchiam coelestem* (d'ora in poi, *Ier.*), a cura di J. Barbet, Brepols, Turnhout 1975 (*Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis [=CCCM]*, 31).

<sup>2</sup> Trascrizione di M. CAPPUYNS, «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 32 (1965), pp. 205-262.

e le *Quaestiones ad Thalassium*<sup>3</sup>). Queste e numerose altre influenze, tutte variamente riconducibili alla tradizione del platonismo cristiano<sup>4</sup>, si ritrovano nel suo capolavoro sistematico, quel *Periphyseon* che costituisce — come è stato spesso rilevato — l'unica grande sintesi speculativa dell'altomedioevo<sup>5</sup>.

Il pensiero erigeniano può essere interpretato come uno dei tentativi più coerenti e rigorosi di pensare ed esprimere il Principio assolutamente primo, in se stesso trascendente e, dunque, impensabile e inesprimibile. Nella prospettiva di Giovanni Scoto, Dio si rivela soltanto nella misura in cui si nasconde, dato che è separato da tutte le cose e nondimeno vi è presente come loro fondamento o causa. È questo il duplice paradosso, sul piano gnoseologico e su quello ontologico, della *teologia negativa o apofatica*, che, senza rinunciare a “dire” Dio, preferisce svilupparsi attraverso le negazioni anziché attraverso le affermazioni<sup>6</sup>.

L'aggettivo *apofatica*, in greco ἀποφατική (da ἀπόφημι, «io nego»), ricorre soprattutto nel primo libro del *Periphyseon* ove qualifica una delle due vie «dionisiane», la teologia negativa, accanto alla teologia affermativa o *catafatica* (dal greco καταφατική)<sup>7</sup>. Ma la “negazione” (*abdicatio, negatio, ἀπό-φασις*), intesa in un senso globale come via d'accesso privilegiata al sovraessente Nulla è un concetto chiave per comprendere l'impianto teoretico di tutto il *Periphyseon* e un

<sup>3</sup> *Maximi Confessoris Ambigua ad Iohannem iuxta Iohannis Scotti Eriugena latinam interpretationem* (d'ora in poi, *Ambigua*), a cura di É. Jeauneau, Brepols, Turnhout 1988 (*Corpus Christianorum Series Graeca* [=CCSG], 18); *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium*, a cura di C. Laga e C. Steel, Brepols, Turnhout 1980 e 1990 (CCSG, 7 e 22), con il testo greco a fronte.

<sup>4</sup> Oltre agli autori ricordati, quali fonti di Giovanni Scoto vanno ricordati Origene, Epifanio, Basilio e Gregorio di Nazianzo tra i greci, Agostino, Ambrogio, Girolamo, Ilario, Isidoro e Gregorio Magno tra i latini. Sulle fonti di Giovanni Scoto cfr. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Abbaye du Mont César, Louvain – Desclée de Brouwer, Paris 1933, pp. 387-392 (*Appendice. Les auteurs cités par Jean Scot*); G. MADEC, *Jean Scot et ses auteurs. Annotations érigéniennes*, Paris, 1988. Secondo G. D'ONOFRIO, *La concordia di Agostino e Dionigi. Per un'ermeneutica del dissenso fra le fonti patristiche nel Periphyseon di Giovanni Scoto Eriugena*, «Medioevo», 19 (1993), pp. 1-26, l'originalità di Giovanni Scoto consiste nel superare la pluralità delle tradizioni da cui dipende realizzando una sintesi innovatrice della teologia greca con quella latina.

<sup>5</sup> Per il *Periphyseon* (d'ora in avanti, *Periph.*) si veda l'edizione critica di É. JEAUNEAU, Brepols, Turnhout 1996-2000, libri I-IV (CCCM, 161-164); per il libro V si farà ricorso all'edizione curata da H.J. FLOSS in PL, 122, col. 861-1022.

<sup>6</sup> La teologia negativa risale alla tarda antichità e in particolare al neoplatonismo. In ambito cristiano è stata orchestrata tanto dalla patristica quanto dalla teologia medievale. Sulla storia della tradizione apofatica ci limitiamo a segnalare i seguenti contributi di carattere generale: R. MORTLEY, *From Word to Silence, II: The way of negation, Christian and Greek*, Hanstein, Bonn 1986; M.A. SELLS, *Mystical Languages of Unsayings*, University of Chicago Press, Chicago 1994; D. CARABINE, *The unknown God. Negative theology in the platonic tradition: Plato to Eriugena*, Peeters, Louvain 1995.

<sup>7</sup> Cfr. *Periph.* I, 458 A, 26, 682-683; 461 B, 30, 815; 461 C, 31, 829; 461 D, 31, 839; 522 B, 109, 3423. Si vedano le indicazioni di G.H. ALLARD, *Periphyseon. Indices generales*, Institut d'études médiévales, Montréal – Vrin, Paris 1983, s. v.

tema che percorre l'intera produzione eriugeniana. Per quanto Giovanni Scoto intenda riallacciarsi alla lunga tradizione della teologia apofatica, non è azzardato affermare che egli è stato il primo filosofo occidentale a sviluppare, con una radicalità sconosciuta allo stesso Dionigi, tutte le implicazioni della "via negativa", fornendole al tempo stesso un posto centrale nella formulazione del proprio pensiero.

Nelle pagine che seguono cercheremo di puntualizzare, nei suoi aspetti salienti, il contributo offerto da Giovanni Scoto all'elaborazione di questo importante stile teologico<sup>8</sup>.

## 1. Il quadro generale: la creazione come teofania

Il primo libro del *Periphyseon* propone l'esame della prima specie di «natura», la natura *che crea e non è creata*, Dio considerato come principio primo, eterno e immutabile di tutte le cose. Il discepolo (*alumnus*) introduce la materia del dialogo con le seguenti parole:

«Quel che è stato detto sin qui mi sembra probabile. Ma vorrei sapere che cosa insegni la teologia di questa ineffabile e incomprensibile natura creatrice e causa di tutte le cose, vale a dire che cos'è, quali sono le sue qualità e come si possa definire»<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Sulla concezione della teologia negativa in Giovanni Scoto cfr. R. LÓPEZ SILONIS, *Paradojas del conocimiento de Dios en Escoto Erígena*, «Pensamiento», 23 (1967), pp. 21-49; IDEM, *Sentido y valor del conocimiento de Dios en Escoto Erígena*, *ibidem*, pp. 131-165 (specialmente pp. 154-161); T. TOMASIC, *Negative Theology and Subjectivity. An Approach to the Tradition of the Pseudo-Dionysius*, «International Philosophical Quarterly», 9 (1969), pp. 406-430; D. DUCLOW, *Pseudo-Dionysius, John Scottus Eriugena, Nicholas of Cusa: An Approach to the Hermeneutic of the Divine Names*, *ibidem*, 12 (1972), pp. 206-278; B.J. MCGINN, *Negative Theology in John the Scot*, «Studia Patristica», 13 (1975), pp. 232-238; D. F. DUCLOW, *Divine Nothingness and Self-Creation in John Scottus Eriugena*, «The Journal of Religion», 57 (1977), pp. 109-123; W. TEASDALE, «Nihil» as the Name of God in John Scottus Eriugena, «Cistercian Studies», 19 (1984), pp. 232-247; D. CARABINE, *Apophysis and Metaphysics in the Periphyseon of John Scottus Eriugena*, «Philosophical Studies», 32 (1988-1990), pp. 63-82, ripreso in IDEM, *The unknown God*, cit., pp. 301-322; D. CARABINE, *Eriugena's use of the Symbolism of Light, Cloud and Darkness in the Periphyseon*, in *Eriugena: East and West*, a cura di B. McGinn e W. Otten, Notre Dame University Press, Notre Dame-London 1994, pp. 141-152; W. BEIERWALTES, *Eriugena. I fondamenti del suo pensiero* [1994], trad. it. di E. Peroli, Vita e Pensiero, Milano 1998; R. SCHMITZ-PERRIN, «ΘΕΩΣΙΣ hoc est deificatio»: *dépassement et paradoxe de l'apophase chez Jean Scot Érigène*, «Revue des sciences religieuses», 72 (1998), pp. 420-445.

<sup>9</sup> «Hactenus quae dicta sunt uidentur esse probabilia. Sed uelim audire quid de hac ineffabili atque incomprehensibili creatrice omnium causalique natura theologia edocet, id est quid sit uel qualis, et quomodo diffinitur» (*Periph.* I, 455 B, 22, 559-561).

Nella sua risposta il maestro (*nutritor*) pone sin dall'inizio una distinzione fondamentale per la teologia della conoscenza di Dio, quella tra l'«esistenza» e l'«essenza» di Dio:

«E non è proprio la teologia, da te appena menzionata, la quale si occupa esclusivamente o massimamente della natura divina, quella che insegna a tutti coloro che considerano sufficientemente e chiaramente la verità che della natura divina si può conoscere soltanto l'esistenza, partendo dalle cose create, e non l'essenza? Come abbiamo detto più volte, infatti, essa trascende non solo la capacità della ragione umana, ma anche la purissima intelligenza delle creature celesti»<sup>10</sup>.

Di fatto nel corso del libro si affronta soprattutto il problema dell'applicabilità alla comprensione di Dio delle categorie aristoteliche, le dieci originarie divisioni dell'essere alle quali si riporta ogni termine della proposizione<sup>11</sup>. Questa apparente digressione non è casuale ma costituisce, nelle intenzioni dell'autore, un utile banco di prova per saggiare le potenzialità della teologia affermativa e negativa nella descrizione della natura divina. Il punto d'avvio dell'intera trattazione è offerto dal concetto di definizione, una delle quattro parti della dialettica e premessa indispensabile di ogni conoscenza. Definire significa ricondurre una cosa al genere prossimo tramite la differenza. La definizione, infatti, come insegnava Aristotele, è il discorso che concerne l'essenza, il «che cos'è» (*quid est*) di una cosa; la definizione presuppone dunque una forma, un limite, il suo ambito di applicazione essendo segnato dalla finitudine<sup>12</sup>.

Ne segue l'assoluta impossibilità per un'intelligenza creata di definire e conoscere l'essenza divina; Dio non è in alcun modo un "qualcosa" di finito e determinato incluso in un genere, ma è al di sopra di tutti i generi. Inserendosi nel solco della tradizione neoplatonica, Giovanni Scoto ha ben viva la consapevolezza dell'immensa distanza del divino, pensato nella sua purezza, nei confronti di ogni realtà finita. La definizione e la conoscenza saranno dunque possibili solo per quanto si riferiscono alle realtà create, le cose che giungono all'essere in virtù di un processo che Giovanni Scoto non esita a descrivere in termini ploti-

<sup>10</sup> «Nonne ab ipsa quam nunc nominasti theologia, quae aut solummodo aut maxime erga diuinam naturam uersatur, satis ac plane ueritatem intuentibus suasum est ex his quae ab ipsa creata sunt solummodo ipsam essentialiter subsistere, non autem quid sit ipsa essentia intelligi? Nam non solum, ut saepe diximus, humanae ratiocinationis conatus uerum etiam essentiarum caelestium purissimos superat intellectus» (*Periph.* I, 455 B-C, 22, 562-568).

<sup>11</sup> *Periph.* I, 463 A-524 B, 32-111, 887-3496.

<sup>12</sup> *Periph.* I, 483 C-487 A, 58-63, 1757-1910; II, 587 A; 589 C-590 A, 88, 2079-2094; 591 B, 90, 2121-2131. Cfr. ARISTOTELE, *Analytica posteriora*, II, 3, 91 a 1: «Dunque la definizione mostra ciò che è»; Boezio traduce: «Definitio enim quid est ostendit» (*PL* 64, 746 A). Per Giovanni Scoto vale anche il principio neoplatonico secondo cui chi definisce dev'essere superiore a ciò che è definito: «Maius enim est quod diffinit quam quod diffinitur» (*Periph.* I, 485 B 60, 1830; cfr. IV, 766 A-B, 36, 973-974).

niani, come una *de-terminazione*, una *de-limitazione* che racchiude una materia informe entro l'ambito della forma e, perciò, della definibilità<sup>13</sup>.

A questo proposito, tuttavia, si deve subito distinguere tra una definizione o comprensione limitata alle determinazioni categoriali, e una definizione o comprensione più vera, la *definitio substantialis* (οὐσιώδης), in grado cioè di cogliere la sostanza o essenza (*essentia*, οὐσία) delle cose<sup>14</sup>. Una definizione di questo secondo tipo, a giudizio di Giovanni Scoto, resta del tutto improponibile non soltanto nell'ambito dell'originaria natura divina, ma anche in quello delle realtà create; il pensiero e il linguaggio umani vi potranno tendere solo per un'impossibile e, insieme, indispensabile approssimazione. Le essenze delle cose create, infatti, sono atti del pensiero divino, cause primordiali esistenti nel Verbo; pertanto, se si conoscessero nella loro purezza, si conoscerebbe insieme l'intelligenza di cui sono pensieri e dunque l'essere stesso di Dio di cui sono partecipazioni (l'inconoscibilità delle cose non è, in fondo, che la stessa inconoscibilità di Dio). Perciò, seguendo i padri cappadoci — che nella polemica antieunomiana riprendevano motivi scetticeggianti diffusi nella tarda cultura ellenistica — e Massimo il Confessore, Giovanni Scoto ritiene che neppure l'essenza di qualsiasi essere creato possa essere definita o conosciuta; solo le «circostanze» (*circumstantiae*), ossia le determinazioni categoriali di una cosa — la quantità, la qualità, la relazione, il luogo, il tempo e gli altri accidenti — sono accessibili al concetto; il pensiero e il linguaggio sono in grado di cogliere il «che» (il *quia est*) dell'ente, con le caratteristiche che gli sono proprie, non la sua «essenza» (il *quid est*)<sup>15</sup>.

In questo quadro che salda una noetica rigorosamente negativa all'analisi metafisica del divino, anzi dell'intera realtà (che per Giovanni Scoto, come sappiamo, comprende Dio e il mondo), le due vie, l'*affirmatio* e la *negatio*, assumono un significato nuovo e una portata più vasta rispetto alla prospettiva dionisiana. I due metodi del pensiero teologico non sono più soltanto dei procedimenti «tecnici», altamente formalizzati, che consentono di stabilire che cosa si può predicare (o non si può predicare) dell'essenza divina, ma diventano gli elementi cooperanti di una *logica universale*, nella quale è in gioco la stessa apertura «trascendentale» della mente, la sua capacità di conoscere la totalità delle cose<sup>16</sup>. Ogni cosa, e la natura nel suo complesso, potrà essere conosciuta solo indirettamente, mediante similitudini e negazioni. Giovanni Scoto radicalizza, così, l'istanza apofatica, giungendo a contestare ogni pretesa da parte di un'intelligenza finita di adeguare conoscitivamente la realtà. Allo stesso tempo ciò che sembra destinato a entrare in crisi è il modello ontoteologico classico (al quale peraltro Gio-

<sup>13</sup> *Periph.* II, 589 D-590 B, 88-89, 2079-2099.

<sup>14</sup> *Periph.* I, 483 C-484 A, 58, 1764-1773; IV, 772 A-B, 45-46, 1124-1242.

<sup>15</sup> *Periph.* I, 443 B-C, 5, 65-73; 487 A-B, 63, 1911-1918; II, 586 D-587 A, 83-84, 1971-1980; III, 665 C-D, 67, 1930-1935. Anche la conoscenza della natura umana ci è preclusa, in quanto la sua essenza risiede nella mente divina che è inconoscibile (*Periph.* IV, 768 A-B, 39-40, 1064-1073; 770 B, 43, 1147-1151; 771 B-C, 44-45, 1196-1204).

<sup>16</sup> Cfr. W. BEIERWALTES, *Eriugena*, cit., p. 221.

vanni Scoto è ancora per molti versi legato), che lascia il posto a un' *ontologia negativa*, a una *me-ontologia*, ove il fondamento stesso dell'essere si configura ultimamente come *non essere*, al di là di tutte *le cose che sono e di quelle che non sono*<sup>17</sup>.

Nel pensiero di Giovanni Scoto questo processo di limitazione delle capacità del pensiero e della conoscenza dell'uomo, e quindi anche del suo linguaggio, è il risultato di un'interpretazione della realtà che trova il suo fondamento nel duplice movimento dell'*exitus*, o *descensio*, e del *reditus*, o *reversio*, che regola il dinamismo di tutta la natura. Illustrando i primi versetti della *Genesi* con un linguaggio ispirato alla metafisica neoplatonica, Giovanni Scoto descrive l'intero svolgersi della creazione come il progressivo venire alla luce dell'Uno che «emerge» da uno stato di iniziale oscurità per fondare il molteplice<sup>18</sup>. Nell'*exitus* tutte le cose diventano visibili nella loro molteplicità e distinzione, in primo luogo come cause primordiali (la natura *che crea ed è creata*), poi come universo determinato, visibile e invisibile, nel regno della finitudine e della dispersione (la natura *che è creata e non crea*). Indi l'incarnazione del Verbo nella dimensione spazio-temporale segna l'inizio del *reditus* di tutta la natura creata alla sua originaria condizione. Alla differenziazione e frammentazione spazio-temporale, nella vanità dell'esistenza empirica, corrisponde così il movimento opposto del ritorno alla realtà fondante dell'essere (la natura *che non crea e non è creata*). Nel suo vasto ciclo cosmico, la creazione — passaggio *ex nihilo in aliquid*<sup>19</sup> — è dunque il processo dell'autorivelazione di Dio in virtù del quale egli «esce» in qualche modo da sé per ritornare in sé richiamando in sé tutte le cose<sup>20</sup>. Ricordiamo ancora come tale processo non riguardi la *sostanza* della realtà, che è originariamente ed essenzialmente tutta ricompresa nel piano dell'essere, ma il suo *apparire*, il molteplice diveniente quale manifestazione limitata nelle dimensioni spazio-temporali.

Si può così comprendere come, muovendo da queste premesse, Giovanni

<sup>17</sup> Sul significato di questa prima enigmatica “divisione” — «ea quae sunt/ea quae non sunt» — con la quale si apre il *Periphyseon* (I, 441 A, 3, 4) e sulla sua relazione con il problema della trascendenza di Dio, cfr. G.A. PIEMONTE, *Más allá de la contemplación. Observaciones sobre el capítulo I de la Vox spiritualis de Eriúgena*, «Patristica et Mediaevalia», 4-5 (1983-1984), pp. 3-22; IDEM, *Las realidades que superan toda inteligencia. Observaciones sobre el capítulo I de la Vox spiritualis de Eriúgena* (segunda parte), *ibidem*, 6 (1985), pp. 19-41.

<sup>18</sup> *Periph.* II, 551 A-552 A, 34-36, 775-820. Sull'esegesi eriugeniana dei primi versetti della *Genesi* cfr. R. ROQUES, *Genèse, I, 1-3 chez Jean Scot Érigène*, in IDEM, *Libres sentiers vers l'érigénisme*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1975, pp. 131-194.

<sup>19</sup> *Periph.* III, 681 C, 89, 2573.

<sup>20</sup> «Nam cum dicitur [scil. divina natura] se ipsam creare, nil aliud recte intelligitur nisi naturas rerum condere. Ipsius namque creatio, hoc est in aliquo manifestatio, omnium existentium profecto est substitutio» (*Periph.* I, 455 A-B, 22, 554-557). L'identificazione di «processione» (πρόοδος) e «manifestare» o «manifestazione» (ἐκφαίνειν ο ἔκφανσις) è motivo caratteristico della tradizione neoplatonica: cfr. ad es. PROCLUSO, *Elementatio theologica*, prop. 125; DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus* I, 4, 589 D-592 D; II, 4, 641 A-C.

Scoto possa affermare che ogni creatura non ha un valore in sé ma è sempre e solo una «teofania» (*theophania*), nel senso letterale di “manifestazione di Dio”:

«ogni creatura visibile e invisibile può essere chiamata una *teofania*, ossia una manifestazione divina»<sup>21</sup>.

Nella nozione erigeniana di teofania è facile scorgere un duplice aspetto: da un lato l'assoluta lontananza di Dio da ogni ente e, di conseguenza, il suo essere costantemente oltre tutte le immagini che lo rappresentano; dall'altro il legame indissolubile che Dio ha con il mondo, in qualità di causa, e quindi il fatto che egli si rivela partecipandosi variamente in tutte le cose. In un passo molto celebre del *Periphyseon* la rivelazione teofanica è descritta come:

«apparizione di ciò che non appare, manifestazione di ciò che è nascosto, affermazione di ciò che è negato, comprensione di ciò che è incomprendibile, parola di ciò che è ineffabile, accesso di ciò che è inaccessibile, intelligenza di ciò che è inintelligibile, corpo di ciò che è incorporeo, essenza di ciò che è sovraessenziale, forma di ciò che è informe, misura di ciò che è immensurabile, numero di ciò che è innumerabile, peso di ciò che è privo di peso, fisicità di ciò che è spirituale, visibilità di ciò che è invisibile, localizzazione di ciò che è senza luogo, temporalità di ciò che è senza tempo, definizione di ciò che è infinito, circoscrizione di ciò che è incircoscivibile»<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> «[...] omnis uisibilis et inuisibilis creatura theophania (id est diuina apparitio) potest appellari» (*Periph.* III, 681 A, 88-89, 2553-2555; cfr. I, 446 C-447 A, 9-10, 179-203; 448 B-450 B, 11-15, 252-347; *Ier.* IV, 3, 77, 479-482. Sul concetto di teofania, centrale nel pensiero di Giovanni Scoto, cfr. J.M. ALONSO, *Teofanía y visión beata en Escoto Erígena*, «Revista española de teología», 10 (1950), pp. 361-389 e 11 (1951), pp. 255-281; T. GREGORY, *Note sulla dottrina delle «teofanie» in Giovanni Scoto Eriugena*, «Studi medievali», 3<sup>a</sup> serie, 4 (1963), pp. 75-91; J. TROUILLARD, *La notion de «théophanie» chez Érigène*, in *Manifestation et révélation*, a cura di S. Breton et alii, Paris, 1976, pp. 15-39; J.C. FOUSSARD, «Non apparentis apparitio»: *le théophanisme de Jean Scot Érigène*, «Cahiers de l'Université Jan de Jérusalem (Paris)», 12 (1986), pp. 120-148; M. VON PERGER, *Wie Maximus Confessor und Augustinus die Theophania verstanden. Zu Eriugena, Peri physeon I 449 A-450 B*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 46 (1999), pp. 35-51. Nella tradizione della patristica greca il concetto di teofania era legato al concetto dell'assoluta trascendenza e inaccessibilità di Dio. Inaccessibile nella sua natura, Dio si rende conoscibile solo in quanto si manifesta alle intelligenze con simboli intelligibili e sensibili, e soprattutto con le “energie” increate e create. Anche in Giovanni Scoto il tema delle “teofanie” è costantemente legato a quello della conoscenza di Dio, nella prospettiva del ritorno e della visione beatifica; ma proprio perché la teofania è un'iniziativa di Dio, viene a inserirsi già nel processo della discesa, e può perciò connettere i due momenti come fasi complementari e inscindibili di un unico dinamismo processuale.

<sup>22</sup> «[...] non apparentis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmatio, incomprehensibilis comprehensio, ineffabilis fatus, inaccessibilis accessus, inintelligibilis intellectus, incorporealis corpus, superessentialis essentia, informis forma, immensurabilis mensura, innumerabilis numerus, carentis pondere pondus, spiritualis incrassatio, inuisibilis uisibilitas, illoca-

La lunga serie di ossimori vuole mettere in risalto il carattere dialettico e paradossale di ogni teofania, quale disvelamento di una realtà che, pur manifestandosi, rimane nascosta e inintelligibile, ed anzi si nasconde proprio nel suo rivelarsi e si rivela proprio sottraendosi a ogni sguardo («e mentre sta in silenzio proclama ad alta voce, e mentre proclama ad alta voce sta in silenzio»<sup>23</sup>). Dio è dunque, in pari tempo, il più vicino e il più lontano, colui che è presente e assente, simile e dissimile, identico e totalmente altro, *in omnibus omnia et in nullo nullum*<sup>24</sup>.

Utilizzando i principali testi scritturali sul carattere trascendente, invisibile e incomprendibile di Dio<sup>25</sup>, Giovanni Scoto non ammette che una siffatta conoscenza di questa prima forma, una conoscenza proporzionata alla capacità delle intelligenze che la ricevono<sup>26</sup>. Il conoscere “teofanico” è l’unico modo in cui l’Invisibile può entrare nella trama di immagini e di concetti che costituisce l’esperienza umana delle cose e divenire in qualche misura pensabile e dicibile, tradursi in parola o in gesto. Stabilire un nesso concettuale tra questi due aspetti — la trascendenza di Dio rispetto al mondo e il suo legame con il mondo — è appunto il compito che l’articolazione della teologia affermativa e di quella negativa intendono risolvere.

## 2. Verità metaforica

Il problema potrebbe essere così formulato: sono il pensiero e il linguaggio umano effettivamente in grado di “rappresentarsi” un principio che è, a un tempo, infinitamente lontano, perché “al di là di tutto”, e infinitamente prossimo, perché causa dell’essere di ogni cosa? La risposta a questo interrogativo costitui-

---

lis localitas, carentis tempore temporalitas, infiniti diffinitio, incircumscripti circumscriptio» (*Periph.* III, 633 A-B, 22, 589-597).

<sup>23</sup>«Et dum sic extrinsecus apparet, semper intrinsecus inuisibilis permanet; dumque in uarias figuras sensibus comprehensibiles prosilit, semper statum suae naturae incomprehensibilem non deserit; et priusquam exterius patefactus fiat, intra se ipsum mouet. Ac per hoc, et silet et clamat, et dum silet clamat, et dum clamat silet. Et inuisibilis uidetur, et dum uidetur inuisibilis est. Et incircumscriptus circumscribitur, et dum circumscribitur incircumscriptus perseuerat» (*Periph.* III, 633 B-C, 22-23, 603-610).

<sup>24</sup>«Qua nihil secretius, nihil praesentius, difficile ubi sit, difficilius ubi non sit, lux ineffabilis omnibus intellectualibus oculis semper praesens, et a nullo intellectu cognoscitur quid sit, per omnia diffusa in infinitum, et fit in omnibus omnia et in nullo nullum» (*Periph.* III, 668 C, 71, 2040-2044; cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *De diuinis nominibus*, VII, 3, 872 A; *Epistula IX*, 3, 1109 C).

<sup>25</sup>Cfr. in particolare *Is* 40, 13; *Rm* 11, 33-36; *1 Cor* 2, 16; *Fil* 4, 7; *1 Tm* 6, 16, citati in *Periph.* I, 446 B, 9, 173-174; 448 C, 12, 266-268; 458 A, 26, 677-678; 522 C, 110, 3443-3444; II, 551 C, 35, 803-805; III, 623 D, 9, 205-206; 671 A, 75, 2128-2129; 681 B, 89, 2565-2566; IV, 763 C, 32, 867; V, 845 C; 905 C; 951 A; 963 C; 1012 C-D; cfr. anche *Ier.* XIII, 4, 245 B, 179, 480-481.

<sup>26</sup>Per es. *Periph.* I, 446 A-447 A, 8-10, 154-203.

sce la posta in gioco nella dottrina eriugeniana sulla conoscibilità di Dio. Due ordini di preoccupazioni sembrano imporsi sin dall'inizio: da un lato, Giovanni Scoto riconosce al pensiero e, quindi, in qualche misura anche al linguaggio una certa capacità di raggiungere il loro referente; dall'altro, tuttavia, egli pone una forte enfasi sul carattere sempre inadeguato di ogni concetto, parola o immagine che voglia descrivere l'essenza divina. Giovanni Scoto si destreggia tra queste due esigenze almeno a prima vista inconciliabili e trova un primo punto di equilibrio in ciò che potremmo chiamare la «verità metaforica» del discorso su Dio<sup>27</sup>.

Poiché l'essenza divina trascende radicalmente tutte le capacità umane, nessun pensiero o discorso che la concerne può essere *propriamente* vero; le parole non potranno che alludere a ciò che vogliono esprimere, senza mai poterlo significare direttamente e in maniera adeguata. Eppure, per un'impossibile approssimazione tale «essenza» *deve* poter essere designata, se la *theologia*, il discorso sull'«oggetto» ultimo del desiderio e dell'intelligenza, non vuole ridursi all'assoluto silenzio. Ma come dire l'*indicibile*? Le parole stesse sembrano qui entrare in conflitto, dando luogo a quella *pugna verborum* di fronte alla quale esitava anche Agostino<sup>28</sup>. Giovanni Scoto, non diversamente da Gregorio di Nissa e da Dionigi, affronta questa difficoltà in stile apofatico. Se è vero che non possiamo parlare in modo appropriato di Dio e che, quando ne parliamo, usiamo parole umane, è altresì vero che siamo autorizzati a farlo da Dio stesso, che ha usato il nostro linguaggio per rivelarsi a noi<sup>29</sup>. Il discorso teologico mira a esprimere proprio questo paradosso: Dio si è consegnato alle parole della finitudine perché noi lo dicessimo, pur senza pretendere di catturarlo entro un sistema di pensiero. Possiamo allora pronunciare ciò che è impronunciabile, nominare ciò che rimane innominabile e «comprendere» ciò che supera ogni comprensione<sup>30</sup>. E tutto ciò, secondo Giovanni Scoto, per una triplice esigenza: istruire le menti semplici, confutare le eresie e, infine, invocare e lodare la divina essenza<sup>31</sup>.

D'altronde già Plotino, come si sa, aveva evidenziato che dell'Uno — in se stesso assolutamente inconoscibile — possiamo parlare in base ai suoi effetti, in quanto cioè l'Uno si rivela in certo qual modo negli esseri che provengono da

<sup>27</sup> Sul significato e sul ruolo della metafora nel pensiero di Giovanni Scoto rimandiamo agli studi di W. Beierwaltes raccolti in *Eriugena*, cit.: si veda soprattutto *Linguaggio e realtà*, pp. 71-74.

<sup>28</sup> *De doctrina christiana* I, 6, 6. I paradossi dell'indicibile erano peraltro ben noti alla tradizione neoplatonica.

<sup>29</sup> Cfr. *Periph.* I, 509 A-B, 92-93, 2873-2890; 518 B-D, 105, 3271-3288.

<sup>30</sup> «Quis enim de creatis causis recte quid dicet, nisi prius unicam omnium causam per se subsistentem et a nulla praecedenti se creatam pure perspiciat, in quantum de ineffabili datur fari, deque incomprehensibili comprehendendi, de superante omnem intellectum intelligi?» (*Periph.* III, 619 C, 3-4, 24-28).

<sup>31</sup> *Periph.* I, 509 B, 93, 2883-2892; 511 B-C, 96, 2975-2986; 518 C, 105, 3279-3284; II, 614 C, 122, 3084-3095.

lui<sup>32</sup>. E Dionigi sosteneva che Dio può essere conosciuto «dall'ordinamento di tutti gli esseri», e che pertanto «ci eleviamo» in virtù di «una conoscenza analogica verso la causa di tutto, per quanto è possibile»<sup>33</sup>. Alla stessa conclusione giunge Giovanni Scoto, per il quale è possibile parlare di Dio a partire dai suoi effetti, dato che la sua attività creatrice si svolge nello spazio e nel tempo, e assume perciò quantità, qualità e relazioni. Se dunque non si intende osservare un assoluto silenzio rimettendosi, come suggerisce lo stesso Giovanni Scoto, «alla semplicità della fede ortodossa», il modo migliore di accostarsi alla comprensione della divina essenza passa attraverso le due principali vie della teologia, cioè la teologia catafatica e l'apofatica<sup>34</sup>.

«La prima, cioè la teologia *apofatica*, nega che l'essenza o sostanza divina sia una delle cose che sono, ossia una delle cose che si possono esprimere o concepire; la seconda invece, la teologia *catafatica*, predica dell'essenza divina tutte le cose che sono, e perciò si chiama teologia affermativa»<sup>35</sup>.

Nel predicare di Dio ogni realtà, la teologia affermativa non contraddice la teologia negativa, che viceversa nega di lui ogni realtà, perché intende solo designare Dio, causa, per mezzo delle «cose che sono», suoi effetti. Questo designare Dio mediante gli effetti non significa affermare che Dio è uguale o come essi, giacché il dire è positivo:

«non nel senso che provi che l'essenza divina sia una delle cose che sono, ma perché sostiene che si può predicare dell'essenza divina *tutto ciò che procede da lei*. È ragionevole infatti che *gli effetti significhino la causa*»<sup>36</sup>.

Il linguaggio affermativo può così dire che Dio è essere, vita e pensiero<sup>37</sup>; es-

<sup>32</sup> PLOTINO, *Enneadi* V, 3, 14; V, 5, 6; VI, 9, 3.

<sup>33</sup> DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus* VII, 3, 869 D; V, 9, 825 A.

<sup>34</sup> «Aut enim de huiusmodi causa per omnia tacendum est et simplicitati orthodoxae fidei committendum, nam exsuperat omnem intellectum, sicut scriptum est: "Qui solus habes immortalitatem et lucem habitas inaccessibilem" [1 *Tm* 6, 16]. Aut si quis de ea disputare coeperit, necessario multis modis multisque argumentationibus uerisimile suadebit, duabus principalibus theologiae partibus utens, affirmatiua quidem, quae a graecis ΚΑΤΑΦΑΤΙΚΗ dicitur, et abnegatiua, quae ΑΠΟΦΑΤΙΚΗ uocatur» (*Periph.* I, 558 A, 26, 675-682).

<sup>35</sup> «Vna quidem, id est ΑΠΟΦΑΤΙΚΗ, diuinam essentiam seu substantiam esse aliquid eorum quae sunt, id est quae dici aut intelligi possunt, negat; altera uero, ΚΑΤΑΦΑΤΙΚΗ, omnia quae sunt de ea praedicat, et ideo affirmatiua dicitur» (*Periph.* I, 458 A-B, 26, 682-686).

<sup>36</sup> «[...] non ut confirmet aliquid esse eorum quae sunt, sed omnia quae ab ea sunt de ea posse praedicari suadeat. Rationabiliter enim per causatiua causalis potest significari» (*Periph.* I, 458 B, 26, 686-689). Cfr. *Iohannis Scotti De divina praedestinatione liber* (d'ora in poi, *Praed.*), a cura di G. Madec, Brepols, Turnhout 1978 (CCCM, 50), IX, 1, 390 C, 56, 18-21).

<sup>37</sup> *Periph.* I, 455 C, 22-23, 568-578.

sere, potenza e sapienza<sup>38</sup>; principio, mezzo e fine di tutto<sup>39</sup>; luce<sup>40</sup>; amore<sup>41</sup>; colui che tutto vede e perciò tutto crea, penetra e conserva nell'essere, secondo l'etimologia stessa della parola θεός, che deriva da θεωρῶ (*video*) e da θέω (*curro*)<sup>42</sup>. Può inoltre attribuire a Dio molti altri predicati, perché tutto scaturisce da lui, anche ciò che apparentemente è più lontano dalla sua infinita perfezione.

«La teologia affermativa dice infatti che l'essenza divina è *verità, bontà, essenza, luce, giustizia, sole, stella, soffio, acqua, leone, orso, verme* e innumerevoli altre cose. E non solo la illustra partendo dalle cose che sono secondo natura, ma anche da quelle che sono contro natura, quando dice che l'essenza divina *si inebria ed è stoltezza* e diviene *folle*»<sup>43</sup>.

La teologia catafatica ottiene, così, piena legittimità nel pensiero eriugeniano. Il suo fondamento risiede nella *causalità universale* di Dio e nel principio della *somiglianza tra la causa e i suoi effetti*. Ma, si accennava in apertura, le enunciazioni della via affermativa hanno senso soltanto se si fondano sul riconoscimento della loro intrinseca e radicale inadeguatezza. Parlare infatti di Dio quale origine delle cose o fine ultimo del loro divenire vuol dire parlare di lui attraverso la sua relazione con gli enti. Il Dio che in questo modo viene a parola è conosciuto non quale realmente è in se stesso, incomprendibile e assolutamente indicibile, ma *quale si manifesta* nel suo agire come principio, dunque quale appare alle creature, nei molteplici modi in cui le teofanie naturali e scritturali ce lo rivelano<sup>44</sup>. La

<sup>38</sup> *Periph.* II, 586 B-C, 83, 1955-1959; 587 C, 85, 1995-1999.

<sup>39</sup> *Periph.* I, 451 D, 17, 408-412; 517 B, 103, 3227-3230; III, 688 A, 98, 2855-2856; V, 866 A; *Ier.* IV, 3, 78, 534-538.

<sup>40</sup> *Periph.* I, 520 C-521 B, 108, 3366-3387; III, 681 B, 89, 2562-2566; cfr. anche GIOVANNI SCOTO, *Il prologo di Giovanni* (d'ora in poi, *Prologo*), a cura di M. Cristiani, Fondazione Lorenzo Valla - A. Mondadori, Milano 1987, XIII, 40, 21-22.

<sup>41</sup> *Periph.* I, 519 D-520 C, 107-108, 3329-3365.

<sup>42</sup> *Periph.* I, 452 B-D, 17-19, 430-453. Cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus* XII, 2, 969 C; cfr. R. ROQUES, *Structures théologiques de la Gnose à Richard de Saint-Victor. Essais et analyses critiques*, Puf, Paris 1962, p. 151.

<sup>43</sup> «Dicit enim esse ueritatem, bonitatem, essentiam, lucem, iustitiam, solem, stellam, spiritum, aquam, leonem, ursum, uermem, et caetera innumerabilia. Et non solum ex his quae sunt secundum naturam eam edocet, sed ex his quae contra naturam, quando eam inebriari stultitiamque esse et insanire dicit» (*Periph.* I, 458 B, 26, 689-693; cfr. 511 C-512 B, 96, 2982-3006). Ritroviamo qui il paradosso dionisiano in virtù del quale è lecito designare il fondamento divino, in sé ἀνόνημον («senza nome») come πολυώνημον («dai molteplici nomi»), quindi come ὑπερώνημον («oltre ogni nome») (DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus* I, 6, 596 A-597 A; VII, 1, 865 C).

<sup>44</sup> Anche per Proclo l'Uno è conoscibile e nominabile solo nella misura in cui è in noi, in quanto nostra concezione dell'Uno: intrinseca unius intelligentia (*In Platonis Parmenidem* VII, 54, 12, 3 ss.; cfr. W. BEIERWALTES, *Proclo. I fondamenti della sua metafisica* [1979<sup>2</sup>], trad. it. di N. Scotti, Vita e Pensiero, Milano 1988, pp. 397-411. Allo stesso modo, secondo Dionigi, la teologia affermativa non può giungere a una conoscenza di Dio così come egli è

conclusione è perentoria: se Dio viene posto nel conoscibile, ciò avviene solo grazie al senso *metaforico* del discorso<sup>45</sup>. Di Dio non è dunque possibile dire *nulla in senso proprio*<sup>46</sup>, giacché *tutti* i nomi e i termini attraverso i quali possiamo designarlo sono ottenuti *per traslazione*, dall'ambito della realtà finita disponibile al linguaggio ordinario a ciò che eccede questo stesso linguaggio<sup>47</sup>.

Talvolta Giovanni Scoto unisce a *proprie* il termine *vere* e parla di una predicazione «propria e vera», alla quale si oppone la predicazione metaforica o «per certo modo di dire» (*modo quodam loquendi*)<sup>48</sup>. La predicazione o significazione

in se stesso; ciò che possiamo comprendere è soltanto quanto viene illuminato dal raggio divino, per contro il raggio stesso, che è sovrastanziale, si sottrae a ogni conoscenza (DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus* I, 4, 592 C-593 A; cfr. *De divinis nominibus*, V, 1, 816 B; cfr. *De mystica theologia*, I, 3, 1000 C-1001 A).

<sup>45</sup> «translatiue, modo quodam translationis, figurate, metaphorice, per metaphoram, symbolice, non proprie: tutti questi termini sono frequentemente impiegati da Giovanni Scoto e hanno un significato equivalente» (cfr. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, cit., p. 321, nota 3); *Periph.* I, 456 A, 23, 596-597; 458 C, 27, 703-704; 460 C, 29, 787; 461 C, 31, 831-833; 463 B-D, 33, 910-924; 480 B, 54, 1620-1621; 504 A, 86, 2655-2657; 512 A-D, 96-97, 2994-3030; II, 574 B, 66, 1512; ecc. Nel *De praedestinatione* ricorre, con identico significato, l'antitesi abusive/proprie: *Praed.* 390 A-C, 55-56, 5-24; le parole translatiue e *per translationem* sono ispirate da ALCUINO, *De fide Trinitatis*, I, 15, PL 101, 22 (cfr. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, cit., p. 320, nota 1).

<sup>46</sup> «[...] nil proprie de deo aut dici aut intelligi posse (*Periph.* I, 465 A, 35, 974); [...] nil de deo proprie posse dici, quoniam superat omnem intellectum omnesque sensibiles intelligibilesque significationes» (*Periph.* I, 510 B, 94, 2934-2936).

<sup>47</sup> *Periph.* I, 453 B, 19, 468-469; 458 C, 27, 700-704; 480 B, 54, 1620-1622; IV, 757 D-758 A, 25, 654-666. Su questo punto si riscontra un'evoluzione nel pensiero e nel linguaggio di Giovanni Scoto, dovuta con ogni probabilità all'approfondimento dello studio di Dionigi e di Massimo il Confessore (cfr. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, cit., pp. 321, 323). Nel *De praedestinatione* Giovanni Scoto, dopo aver affermato che quasi tutti i nomi e i verbi hanno un significato improprio quando sono applicati a Dio (*Praed.* IX, 1, 390 A-C, 55-56, 5-24), distingue poi due classi di segni linguistici più o meno adeguati alla predicazione teologica: (1) i concetti «quasi propri» (quasi propria), cioè quelli che esprimono una perfezione della nostra natura e dunque sono trasferibili a Dio, principio di ogni bene (per esempio, le forme verbali del verbo essere e i nomi essenza, verità, virtù, sapienza, ecc.); (2) i concetti «estranei, cioè traslati» (aliena, hoc est translata), che sono applicabili a Dio in base a tre criteri principali, ossia per similitudine (per esempio, braccia, mani, occhi, ecc.), per differenza (per esempio, ira, furore, indignazione, ecc.), e per opposizione, che è il procedimento più illuminante (per esempio, insipienza per sapienza, ecc.). Per essere attribuite in senso quasi proprio a Dio le denominazioni del linguaggio ordinario perdono il loro significato naturale. Giovanni Scoto si sofferma in particolare sul caso del verbo essere: Dio solo è veramente; le altre realtà di cui si afferma «nec omnino sunt, quia non sunt quod ipse est, nec omnino non sunt, quia ab ipso sunt qui solus est esse» (*Praed.* IX, 2-5, 390 C-392 B, 56-59, 25-104). Nel *Periphyseon*, radicalizzando in senso apofatico l'inadeguatezza del linguaggio umano, Giovanni Scoto elimina completamente le espressioni verbali quasi proprie: tutte le designazioni catafatiche dovranno perciò essere accolte in senso esclusivamente metaforico.

<sup>48</sup> *Periph.* I, 453 A-B, 19, 458-478; 457 D-458 A, 25-26, 666-673; 464 A, 33, 935-936; 480 B, 54, 1620-1622; 504 A-B, 86, 2654-2670; 504 D, 87, 2684-2685; 512 B-C, 97, 3015-3020; cfr. *Ier.* II, 3, 155 C, 34, 521-535.

propria è la predicazione o significazione vera, ossia quella in cui il significato del nome corrisponde con ogni verità, senza necessità di distinzione, alla cosa nominata. Dinanzi a questa, la predicazione o significazione metaforica, che suppone la traslazione del nome o predicato dalla creatura al creatore, è una predicazione soltanto *probabile o verosimile*, nella quale il nome non si dice con ogni verità, ma in certo senso, in virtù di un'approssimazione. Si può peraltro rilevare come qui entri in gioco una sottile ambiguità o, se si preferisce, una tensione concettuale. Se da un lato infatti le metafore, in quanto segni simbolici, non possono pretendere di attingere direttamente l'essenza di Dio, e dunque appartengono alla significazione e predicazione impropria, dall'altro tale carattere non impedisce loro di esprimere una traccia del vero, essendo esse fondate pur sempre sulla logica della causalità universale. Si comprende allora come, in altri passi erigeniani, l'aggettivo «metaforico» non si opponga a «vero»<sup>49</sup>. Se per un verso l'«improprio» che si esprime nella metafora, in virtù della sua funzione disvelante e allusiva basata sul nesso di somiglianza-dissomiglianza tra la creatura e il creatore, non può essere assunto come il «proprio», per un altro verso esso non può neppure essere svalutato come falso, in quanto rivela quello che concetti e immagini non possono esprimere, e possiede quindi un qualche grado di «verità». Senza tradire il senso del dettato erigeniano, potremmo forse dire che la predicazione metaforica è a un tempo *non vera* (perché non adeguata all'essenza divina) e *vera* (perché capace in qualche misura di esprimere il suo effettivo manifestarsi nella realtà creata).

Il criterio della metaforicità dei nomi vale anzitutto per *le immagini della teologia simbolica*, che consente di applicare, come voleva Dionigi, «al divino le metonimie del sensibile», purificando al tempo stesso l'immagine di ogni inevitabile materialità<sup>50</sup>. Quanto all'uso delle *similitudini dissimili*, cioè dei simboli più grossolani, o persino vili, mostruosi o immorali, a torto li si considera meno adatti a significare Dio dei simboli appartenenti alla sfera della bellezza. Al contrario, secondo Giovanni Scoto, che qui riprende ancora una volta l'insegnamento di Dionigi, i simboli teratologici svolgono meglio il ruolo anagogico che è proprio di ogni immagine, giacché suggeriscono con maggiore efficacia l'infinita trascendenza di Dio e comportano quindi per l'intelligenza una minore tentazio-

<sup>49</sup>L'espressione erigeniana che più si avvicina al concetto di verità metaforica è *diuina metaphora* (*Periph.* I, 453 B, 19, 469), su cui giustamente insiste Beierwaltes (*Eriugena*, cit., pp. 73; 137-138). Nel commentario a Dionigi, Giovanni Scoto chiama i nomi divini (per esempio *essentia, bonitas, uita*, ecc.) «diuine altitudini atque subsistentie conuenientissima» (*Jer.* II, 3, 154 C, 33, 491); nel *Periphyseon* li definisce «non solo divini, ma diuinissimi» («non solum diuina sed etiam diuinissima»: I, 458 C, 27, 701-702).

<sup>50</sup>DIONIGI AREOPAGITA, *De mystica theologia* III, 1032 D-1033 B. Su questo punto cfr. J. PÉPIN, *Aspects théoriques du symbolisme dans la tradition dionysienne. Antécédents et nouveautés*, «Simboli e simbologia nell'alto Medioevo», Spoleto, Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1976, I, pp. 33-66.

ne di cedere all'«idolatria» del sensibile<sup>51</sup>. Vanno considerati come puramente metaforici anche *i nomi intelligibili*, come essere, bene, vita, sapienza e simili, che presentano, a uno stadio superiore, gli stessi inconvenienti del simbolismo per affinità, perché rischiano di definire l'assoluto nei limiti della finitudine degli enti. Persino *i nomi e i termini usati nella Scrittura*, non sfuggono all'intenzionalità metaforica: queste formule significano tutte la divina essenza, che è semplice e immutabile, ma fanno uso di parole comprensibili a un'intelligenza finita<sup>52</sup>.

Con tutto ciò Giovanni Scoto è ben lungi dal misconoscere la funzione delle immagini e del linguaggio affermativo in ambito teologico. Senza dubbio l'intera sua prospettiva è percorsa da una profonda vena contestatrice nei confronti di ogni interpretazione letterale della Scrittura; similmente l'universo visibile, in quanto *diuina apparitio* o teofania, è considerato sempre come simbolo di una realtà che rimane nascosta e inintelligibile al di là del suo apparire e manifestarsi. Ma proprio in virtù di quell'intreccio di sottili ambiguità che è tipico di ogni neoplatonismo, a questa esigenza di «demitizzazione» si accompagna anche il pieno riconoscimento della necessità della mediazione dei simboli. Per tutto il periodo della vita mortale gli uomini dipendono dalle manifestazioni sacramentali della Bibbia e della chiesa; per quanto siano secondarie, esse costituiscono un mezzo indispensabile alla salvezza. E ciò che vale per la Scrittura e per la liturgia è estensibile alla natura e a ogni forma di linguaggio, in quanto oggettivazione di un significato che trascende le forme definite attraverso le quali si rende conoscibile<sup>53</sup>. Come è stato giustamente osservato, è per questa via che il mondo visibile — conseguenza sì della tragica caduta dell'uomo ma a un tempo carico anche di un carattere positivo — viene in Giovanni Scoto quasi «sacralizzato» nella sua funzione di rinvio («codesta pietra o questo legno per me sono luce»<sup>54</sup>).

### 3. Apofatica e iperfatica

La peculiare verità dell'immagine teofanica consiste nel non potere stare in sé, nell'essere cifra e non soggiorno, rinvio e non chiusura; essa presuppone un'eccedenza del referente rispetto ai modi del significare. Di questa ulteriorità

<sup>51</sup> Giovanni Scoto espone questa dottrina dei simboli dissimili nel suo commentario a Dionigi (*Ier.* II, 3, 155 B-156 A, 33-35, 514-577): cfr. R. ROQUES, *Tératologie et théologie chez Jean Scot Érigène*, in *Mélanges offerts à M.-D. Chenu*, Paris, 1967, pp. 419-437, ripubblicato in IDEM, *Libres sentiers vers l'érigénisme*, cit., pp. 13-43.

<sup>52</sup> *Periph.* I, 508 D-512 B, 92-96, 2869-3006; 518 B-C, 105, 3271-3284.

<sup>53</sup> Cfr. *Periph.* III, 723 B-C, 148-149, 4336-4350.

<sup>54</sup> «[...] lapis iste uel hoc lignum mihi lumen est; [...] eum quippe animaduerto subsistere bonum et pulchrum, secundum propriam analogiam esse, genere specieque per differentiam a ceteris rerum generibus et speciebus segregari, numero suo, quo unum aliquid fit, contineri, ordinem suum non excedere, locum suum iuxta sui ponderis qualitatem petere. Hec horumque similia, dum in hoc lapide cerno, lumina mihi fiunt, hoc est me illuminant» (*Ier.* I, 1, 129 B, 4, 108-117). Cfr. M. CRISTIANI, in *Prologo*, pp. 115-117.

di significato si fa carico il movimento della negazione, la via dell'afairesi. Nell'impostazione eriugeniana, come già in Dionigi e in tutta la tradizione neoplatonica, l'«ascesa attraverso le negazioni»<sup>55</sup> ha lo scopo fondamentale di negare le limitazioni inevitabilmente contenute in ogni definizione dell'assoluto. Si tratta apparentemente di un movimento opposto rispetto alla via analogica, ma in realtà, come vedremo, ad essa complementare: l'apofasi non va infatti intesa come un venir meno della catafasi, ma come la piena realizzazione della sua verità, che è appunto il richiamare oltre se stessa.

Nella *via negativa* Giovanni Scoto non applica un metodo sistematico, a differenza di Dionigi che muoveva dalle designazioni più basse per giungere alle più alte, e tuttavia segue la sua guida nel negare persino i nomi più elevati che i filosofi e i padri della Chiesa hanno assegnato a Dio. Nessuna immagine, nessuna nozione, nessuna determinazione categoriale (come sostanza, quantità, qualità, relazione, ecc.) può essere applicata a Dio<sup>56</sup>. Dio non è, in senso stretto, né essenza, né bontà, né divinità, né verità, né eternità, né sapienza, né vita, né luce<sup>57</sup>. Come vedremo, l'essere di Dio, confrontato con l'essere delle cose finite, si configura, in ultima analisi, come nulla. Di conseguenza di Dio non può esserci nessuna definizione, né conoscenza, né ragionamento, né intelligenza, né nome<sup>58</sup>.

Il senso della teologia negativa si rafforza se prestiamo attenzione alla ragione per la quale Dio non è, secondo Giovanni Scoto, conoscibile né dicibile. La ragione è la seguente: a ciascuno dei termini che possiamo attribuire alla divina essenza, come ad esempio essere, bene, bellezza, verità, vita e così via, è legato un termine opposto (non essere, male, bruttezza, falsità, morte). Se Dio fosse propriamente essenza si opporrebbe a lui il nulla, se fosse bontà gli si opporrebbe la malvagità, se fosse verità gli si opporrebbe la falsità, ecc. Ma l'opposizione, nelle sue diverse forme (*per priuationem*, *per contrarietatem*, *per relationem*), appartiene all'ambito della finitudine, concerne cioè l'essere determinato. Nessuna opposizione potrà dunque essere presente nell'essenza divina, che è una realtà assolutamente infinita<sup>59</sup>. Ritorniamo tra breve su quest'ultimo punto, ma sin d'ora va almeno rilevato lo sforzo compiuto da Giovanni Scoto di travalicare la logica dell'opposizione, che secondo il maestro carolingio vale solo nella dimensione del finito. È precisamente questa la ragione per cui non si può dire che Dio è, in senso proprio, essenza, bontà, verità o vita: perché tutti questi nomi sono esposti all'opposizione dei loro contrari, e quindi si negano di Dio, a cui nulla è opposto (*cui nil oppositum*<sup>60</sup>). Ma di questo dopo.

<sup>55</sup> DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus* XIII, 3, 981 B.

<sup>56</sup> «Nulla igitur kategoria proprie deum significare potest (*Periph.* I, 463 C, 33, 919-920); [...] nullam kategoria in deum cadere [...]» (I, 518 B, 3269-3270).

<sup>57</sup> *Periph.* I, 459 D-460 B, 28-29, 748-775.

<sup>58</sup> «Cuius [i.e. dei] neque ratio est neque intelligentia, neque dicitur, neque intelligitur, neque nomen eius est neque uerbum » (*Periph.* I, 510 C, 95, 2948-2950).

<sup>59</sup> *Periph.* I, 458 C-459 B, 27, 699-731.

<sup>60</sup> *Periph.* I, 459 B-C, 28, 735-736.

Intanto dobbiamo ancora insistere sul senso preciso che va ascritto alla predicazione negativa. Il contributo più significativo che Giovanni Scoto fornisce alla riflessione sullo statuto dell'apofatismo va infatti individuato nella rigorosa determinazione del valore e del ruolo della negazione nell'economia del discorso teologico. Possiamo dire, in termini ancora del tutto generali, che per il maestro carolingio la negazione non deve essere intesa come una parte autonoma e in sé conclusa della teologia (in tal caso la negazione si configurerebbe come un'affermazione rovesciata, con le medesime pretese categoriche), bensì come un momento strettamente correlato all'affermazione e posto entro un processo dialettico tendenzialmente inesauribile, che mira a superare ogni opposizione. Che l'apofasi vada intesa in questo senso ci sembra suggerito, nel dettato eriugeniano, da tre preziose indicazioni.

La prima riguarda il primato dell'apofasi sulla catafasi, che è l'assunto principale dell'intera tradizione dionisiana. L'autore del *Periphyseon* ripete insistentemente che la via negativa giunge più vicino alla verità dell'essenza di Dio e dunque, da questo punto di vista, è «più vera» della via affermativa<sup>61</sup>. Come sappiamo, il linguaggio dell'affermazione si fonda sul fatto che Dio è la causa di tutto e ha valore solo se inteso in senso traslato. Per contro il linguaggio della negazione risulta più appropriato al suo oggetto, giacché corrisponde per quanto è possibile all'essere del fondamento inteso come nulla. Giovanni Scoto si spinge al punto di asserire che, se l'affermazione ha un senso metaforico, la negazione ha un valore letterale, proprio. È più esatto negare di Dio tutte le cose conosciute che affermare alcune di esse. Di Dio pertanto si comprende di più quando si dice che non è essenza, né bontà, né verità ecc. che quando si dice che è essenza, bontà o verità. Dio non è nulla di ciò che possiamo sapere o conoscere in quanto supera ogni comprensione e tutti i concetti delle cose sensibili e intelligibili. Perciò, quando neghiamo che Dio sia questo o quello, ci avviciniamo di più alla verità, perché Dio non è nulla di ciò che possiamo immaginare.

È vero che il nulla divino è a un tempo tutte le cose o l'essere di tutte le cose, ma dire che Dio è questo o quello (per esempio, essenza, sapienza, vita, ecc.) ci può indurre nell'errore di credere che egli sia *propriamente* una di queste cose da noi conosciute. Ecco allora un secondo motivo di superiorità della negazione sull'affermazione. Il limite dell'affermazione consiste nel fatto che questa, considerata solo per se stessa, suggerisce, in qualche modo, che il Principio è, sì, la realtà suprema ma all'interno della stessa dimensione del finito, e dunque sembra porre Dio al livello delle cose, per così dire in linea con le cose. La negazione invece mira a separare completamente il principio dalla dimensione del finito, dalle creature, elevandolo al di sopra di tutte. La negazione elimina insomma ogni

<sup>61</sup> *Periph.* I, 510 B-C, 94-95, 2937-2948; 522 B, 109, 3424-3425; III, 684 D, 93, 2716-2718; IV, 757 D-758 A, 25, 654-666; *Ier.* II, 3, 155 B-D, 34, 517-540. La superiorità della teologia negativa sulla teologia affermativa è spesso ribadita da Dionigi (*De divinis nominibus* XIII, 3, 981 A-B; *De mystica theologia* I, 2-3, 1000 A-1001 A).

possibile rischio di «abbassamento» dell'infinito nei modi della finitudine. Ciò dipende dal fatto che l'affermazione poggia sulla *somiglianza* tra Dio e le cose e trasferisce in lui quanto vi è di più eccelso nella dimensione del finito, mentre la negazione ha il suo fulcro nella *dissomiglianza*, e dunque rileva la radicale alterità o trascendenza dell'Origine rispetto a tutto ciò che è finito e delimitato<sup>62</sup>.

Il primato della negazione sull'affermazione non deve però essere frainteso. È importante infatti osservare come neppure il linguaggio della negazione sia, da un punto di vista formale, del tutto adeguato. Considerata per se stessa, infatti, anche la negazione rientra nella medesima logica oppositiva che vale nell'ambito della finitudine, e quindi neppure la negazione, separata dall'affermazione, corrisponde all'assoluta semplicità del principio, che è al di là non solo di tutte le affermazioni, ma anche di tutte le negazioni<sup>63</sup>. Possiamo perciò dire che, secondo Giovanni Scoto, sia le metafore sia le negazioni sono forme improprie di riduzione (da non intendersi in senso necessariamente peggiorativo) della manifestazione del non manifesto<sup>64</sup>. Ma con ciò la teoria erigeniana si apre una strada destinata a condurre oltre ogni discorso *di tipo assertivo*, o *apofantico*, verso cioè una pienezza di significato che non si lascia trascrivere nei termini dell'unione (*affermazione*) e della divisione (*negazione*), e va invece riconosciuta, come vedremo, nel silenzio della preghiera e nell'inno di lode<sup>65</sup>.

La seconda indicazione sullo statuto della negazione appare anche come una conseguenza della precedente ed è che per Giovanni Scoto si tratta non tanto di dire o pensare il non essere, e neppure di togliere qualcosa all'essenza di Dio, quanto piuttosto di rimuovere il limite che è proprio di *ogni* enunciazione (affermativa o negativa che sia). Se dunque la catafasi trova la sua compiuta realizzazione nell'apofasi, l'apofasi a sua volta non ha un significato puramente negativo, non si esaurisce nell'eliminazione di tutti gli attributi finiti, ma svolge anche un ruolo «costruttivo». Comporta, infatti, come suo secondo aspetto, la con-

<sup>62</sup>«[...] deum omnino absolutum ab omnibus quae et dici et intelligi possunt nec non omnibus quae nec dici nec intelligi possunt» (*Periph.* II, 574 A, 65, 1508-1510; cfr. IV, 758 A, 25, 664-666; V, 898 B; 994 B).

<sup>63</sup>Cfr. ad es. *Periph.* I, 461 B-D, 30-31, 823-843. Anche Dionigi sostiene che di Dio non si può né affermare né negare alcunché: la Causa di tutto non è «né tenebra né luce, né errore né verità; di lei non si dà, in senso assoluto, né affermazione né negazione», perché «supera ogni affermazione» ed «è al di là di ogni negazione» (DIONIGI AREOPAGITA, *De mystica theologia* V, 1048 A-B). Dio è al di sopra del conoscibile ma anche dell'inconoscibile (ὑπεράγνωστον) (*Ibidem* I, 1, 997 A). Per il concetto di ipernegazione, o negazione della negazione, si veda l'approfondimento degli elementi teologici negativi di Plotino compiuto da Proclo, soprattutto nel suo commentario al *Parmenide* platonico e nel secondo libro della sua *Teologia Platonica*; cfr. W. BEIERWALTES, *Proclo*, cit., pp. 371-396; 426-428.

<sup>64</sup>Cfr. W. BEIERWALTES, *Eriugena*, cit., pp. 72-73; 138.

<sup>65</sup>Secondo Aristotele, come si sa, il discorso dichiarativo o enunciativo (λόγος ἀποφαντικός) è quello che connette (affermazione) o disgiunge (negazione) soggetto e predicato, in modo vero e falso (proprietà che altri tipi di discorso significativi ma non apofantici, come per esempio una preghiera, non possiedono): cfr. *De interpretatione* 4-5, 17 a 1-10.

siderazione, sviluppata appunto dalla negazione, della *sovraabbondanza divina* in virtù della quale Dio è «al di là di» (*super, supra, ultra*), o «più che» (*plus quam*) tutto ciò che possiamo conoscere o pensare<sup>66</sup>.

Con ciò è introdotta una precisazione importante, che è certamente decisiva sia sotto il profilo logico, sia sotto il profilo metafisico. Giovanni Scoto distingue chiaramente un non essere (o negazione dell'essere) *per eccellenza* e un non essere (o negazione dell'essere) *per privazione*; quando afferma che Dio non è, si tratta di un non essere in ragione della sua eccellenza (*per* o *secundum excellentiam*), in virtù della quale Dio supera tutte le cose<sup>67</sup>. La natura divina può, allora, essere detta «essenza» (*essentia*), perché è la causa dell'essere di tutte le creature, ma parlando più propriamente è «non essenza», perché l'essere sta in opposizione al non essere; sarà, perciò, sovraessenziale (*superessentialis*, ὑπερούσιος), cioè pienezza assoluta dell'essere oltre ogni essenza; allo stesso modo, Dio può essere detto «bontà», «non bontà» e «più che bontà», «verità», «non verità» e «più che verità». Questo procedimento è applicato a tutti i nomi divini e Giovanni Scoto segue da vicino Dionigi quando tra questi include anche il termine *deus*, perché Dio è, a rigore, *plus quam deus*<sup>68</sup>.

Non è qui necessario seguire il testo nel suo sviluppo e nel prossimo paragrafo avremo modo di interrogarci sull'esito iperfatico della teologia eriugenia. Nel frattempo vale la pena di insistere su un'ultima osservazione, che è importante per comprendere il senso complessivo del discorso sulla conoscenza di Dio. Alla luce delle considerazioni svolte fin qui — gli stessi predicati vengono affermati e contemporaneamente negati di Dio<sup>69</sup> — è facile comprendere come il metodo catafatico e quello apofatico non possano in nessun modo risultare in contraddizione tra loro; le due teologie si conciliano piuttosto in una «armonia ineffabile» nella quale l'una presuppone l'altra, e anzi coincide in radice con essa<sup>70</sup>.

«Osserva dunque più attentamente. Una volta infatti che sarai giunto allo sguardo

<sup>66</sup>I testi che si potrebbero citare sono moltissimi: cfr. ad esempio *Periph.* I, 443 A-D, 5-6, 53-83; 459 D-460 B, 28-29, 749-776; 510 C, 95, 2947-2948; 516 B, 101, 3174-3175; 517 B, 103, 3224-3227; 522 B, 109, 4426-3428; II, 527 B, 6, 89-92; 551 B-C, 35, 793-807; V, 963 C; *Ier.* VIII, 2, 198 B-C, 122, 164-178; XIII, 4, 245 B, 179, 475-477. Giovanni Scoto riprende da Dionigi l'uso della preposizione ὑπέρ (in latino *super* o *plus quam*) per significare la trascendenza di Dio.

<sup>67</sup>*Periph.* I, 443 A-C, 5-6, 53-83; III, 634 A-C, 23-24, 626-649; IV 757 D-758 A, 25, 654-666. Cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus* II, 3, 640 B; VII, 3, 872 A; *De mystica theologia* V, 1048 B.

<sup>68</sup>*Periph.* I, 459 D-460 B, 28-29, 748-775. Cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus* II, 3-4, 640 B-641 B; *De mystica theologia* I, 1, 997 A.

<sup>69</sup>«Quicquid [...] de ipsa [omnium causa] praedicatur et firmari et negari potest, quia super omne quod dicitur et intelligitur et non intelligitur est» (*Periph.* I, 500 B, 2486-2488).

<sup>70</sup>«Haec enim omnia pulchra ineffabilique armonia in unam concordiam colligit atque componit» (*Periph.* I, 517 C, 103, 3232-3234).

di un ragionamento perfetto, vedrai in maniera sufficientemente chiara che queste due vie, che sembrano essere tra loro opposte, *non si contraddicono affatto*, quando si riferiscono alla natura divina, *ma si accordano l'un l'altra pienamente su tutto*»<sup>71</sup>.

Vediamo come si armonizzano, nel pensiero di Giovanni Scoto, l'affermazione e la negazione. La teologia affermativa dice che Dio si può chiamare con il nome di verità in un senso metaforico o traslato, che si fonda sul fatto che Dio è la causa di ogni verità; la teologia negativa nega che Dio sia in senso proprio verità, perché non è come la verità che si realizza nelle cose da noi conosciute. L'affermazione è posta solo in *senso metaforico*, non in senso proprio; la negazione toglie questa stessa determinazione, ma la toglie solo in *senso proprio*.

«Infatti la teologia catafatica che dice “Dio è verità” non afferma che la sostanza divina sia in senso proprio verità, ma che può essere chiamato con un tale nome per metafora dalla creatura al creatore. [...] Invece la teologia apofatica che dice “non è verità” non nega che la divina natura sia verità, ma nega che possa essere o essere chiamata in senso proprio verità, riconoscendo chiaramente che è incomprendibile e inespriabile. [...] Una dunque dice “si può chiamare così”, ma non dice “è propriamente così”; l'altra dice “non è così”, benché si possa chiamare anche così»<sup>72</sup>.

La coincidenza degli opposti in Dio si riferisce qui chiaramente all'ordine logico della predicazione e del discorso; in altri testi sembra doversi interpretare anche nell'ordine ontologico, nella maniera che sarà più tardi sviluppata da Nicolò Cusano<sup>73</sup>. Se infatti nella dimensione del finito l'affermazione e la negazione risultano incompatibili (qualora si riferiscano al medesimo oggetto nello stesso tempo e sotto lo stesso rispetto), nella sfera dell'infinito possono e devono es-

<sup>71</sup> «Intende igitur diligentius. Nam cum ad perfectae ratiocinationis contuitum perueneris, satis clarum considerabis haec duo quae videntur inter se esse contraria nullo modo sibimet opponi dum circa diuinam naturam uersantur, sed per omnia in omnibus sibi inuicem consentiunt» (*Periph.* I, 461 B-C, 30-31, 823-827).

<sup>72</sup> «Nam quae dicit “ueritas est” non affirmat proprie diuinam substantiam ueritatem esse sed tali nomine per metaphoram a creatura ad creatorem uocari posse. [...] Ea uero quae dicit “ueritas non est” merito diuinam naturam incomprehensibilem ineffabilemque clare cognoscens non eam negat esse, sed ueritatem nec uocari proprie nec esse. [...] Vna igitur dicit “hoc uocari potest”, sed non dicit “hoc proprie est”; altera dicit “hoc non est”, quamuis et hoc appellari potest» (*Periph.* I, 461 C-D, 31, 831-843). Sull'unità delle due vie cfr. anche I, 522 A-B, 109, 3418-3428; IV, 757 C-758 A, 24-25, 641-666; *Epistula ad Karolum Regem*, in *Ambigua*, 1196 A, 4, 42-47.

<sup>73</sup> Cfr. ad es. *Periph.* I, 510 D-511 A, 95, 2953-2955; 517 B-C, 103-104, 3227-3237. Sui numerosi punti di raccordo tra Cusano e Giovanni Scoto cfr. C. RICCATI, “*Processio*” et “*explicatio*”. *La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues*, Bibliopolis, Napoli 1983; W. BEIERWALTES, *Eriugena*, cit., pp. 295-344 (Eriugena e Cusano).

sere concepite nella loro identità, proprio perché Dio trascende ogni opposizione. È in questa unità di entrambe le forme del linguaggio che Giovanni Scoto individua il vero metodo del pensiero teologico. Egli non avverte affatto tale tensione come «tragica», giacché non è l'azzeramento del pensiero nel vuoto nulla, bensì la sua elevazione al *sovraessere* di Dio. Soltanto nel mutuo correlarsi dei diversi gradi della teologia — *positivo, negativo, ipernegativo* — si può tentare di avvicinarsi a colui che rimane abissalmente lontano da ogni immagine, concetto o discorso.

#### 4. Una teologia “superaffermativa”?

Rimane ora da affrontare una questione che è della massima importanza, dato che può prestarsi a interpretazioni divergenti. Abbiamo visto come, in Giovanni Scoto, la negazione non possa essere intesa senza un momento costruttivo nel quale entrambe le possibilità del discorso, l'affermazione e la negazione, sono ultimamente trascese. In questo modo la teologia apofatica è venuta storicamente a risolversi in una teologia dell'eminenzza<sup>74</sup>. Il problema che allora si pone, e di cui una ricerca sul significato preciso dell'*apophasis* nel pensiero erigeniano non può non tener conto, è se tale cadenza porti effettivamente al di là della catafasi, o se contribuisca piuttosto a ristabilire nella *via eminentiae* ciò che la negazione aveva apparentemente escluso. In altre parole, e più brutalmente: non potrebbe la teologia negativa essere solo una teologia affermativa dissimulata<sup>75</sup>?

Si tratta di una domanda seria, che investe in pieno la teologia negativa, minacciandone la stessa coerenza interna. L'obiezione non sembra però tenere sufficientemente conto del fatto che, come si è visto, il momento dell'eminenzza si fonda pur sempre sulla negazione, in Dio, di qualsiasi determinazione. È vero che l'affermazione viene in qualche misura recuperata nell'iperbole paradossale,

<sup>74</sup>L'articolazione dell'ascesa a Dio in tre momenti, denominati rispettivamente via dell'analogia, via delle negazioni e via dell'eminenzza, si fa tradizionalmente risalire a Dionigi (*Divinis nominibus* II, 4, 641 A; VII, 3, 869 D-872 A; *De mystica theologia*, I, 2, 1000 B; V, 1048 B). In Dionigi, tuttavia, l'eccellenza (ὑπεροχή) si configura come un aspetto particolare della via negativa piuttosto che come un momento a sé stante (cfr. K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, I: *Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo* [1990], trad. it. di M. Fiorillo, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. 49, nota 21). In ogni caso la dottrina delle tre vie risale alle fonti stesse della teologia apofatica, ossia alla scuola medioplatonica; cfr. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV. *Le dieu inconnu et la gnose*, Gabalda, Paris 1954, pp. 92-140 (con testi di Alcino, Apuleio, Massimo di Tiro, Celso, Numenio, degli Oracoli caldaici).

<sup>75</sup>Un'obiezione di questo tipo contro la teologia apofatica si trova ad esempio in J. DERRIDA, *Il segreto del nome* [1993], a cura di G. Dalmaso e F. Garritano, Jaca Book, Milano 1997. Per una risposta a Derrida cfr. J.-L. MARION, *Au nom. Comment ne pas parler de «théologie négative»*, «Laval Théologique et Philosophique», 55 (1999), pp. 339-363.

ma, di nuovo, è opportuno ribadire che tale recupero avviene solo in quanto l'affermazione risulta *già superata* dalla negazione. Il punto di approdo della dialettica eriugeniana non smentisce dunque il carattere essenzialmente afairetico, negativo, dell'intero processo. La «terza via» non nasconde un'affermazione sotto l'apparenza di una negazione, perché intende precisamente oltrepassare l'opposizione tra l'affermazione e la negazione.

Da questo punto di vista si potrebbe anche osservare che l'espressione «teologia superaffermativa», tradizionalmente utilizzata per indicare il grado dell'eminenza, non sembra molto felice: essa suggerisce l'idea di un discorso posto semplicemente «al di sopra» di tutte le possibili affermazioni (una specie di affermazione rafforzata), laddove per Giovanni Scoto, come abbiamo detto, si tratta di oltrepassare ogni opposizione e quindi non solo le affermazioni ma anche le negazioni, e con esse ogni forma di sapere di tipo assertivo. Al riguardo sono perciò senz'altro preferibili le formule «teologia della trascendenza» o «teologia iperfatica», che meglio sottolineano lo sforzo di spingere il pensiero oltre ogni limite del linguaggio. In effetti, nella concezione eriugeniana è dato scorgere tutta la radicalità di una prospettiva nella quale il rapporto tra la creatura e la sua causa divina, lungi dal ricoprire quello tradizionale di un ente rispetto all'essere supremo, rinvia piuttosto alla medesima povertà del «non essere» sovraessenziale. Nello stesso tempo il carattere me-ontologico e iper-ontologico della causa creatrice indica l'oltrepassamento dell'opposizione finito-infinito, nella quale rimane confinato il pensiero che pone la trascendenza come oggetto radicalmente altro rispetto al finito (secondo il modello ontoteologico classico), mentre Giovanni Scoto pensa l'assoluto a un tempo come trascendente e immanente, in quanto non-oppo (o «non-altro», come dirà il Cusano).

Una conferma di quanto veniamo dicendo si può rinvenire nell'analisi che Giovanni Scoto dedica alle espressioni della teologia eminentiale. Sappiamo infatti che, per quanto tutti i termini siano esclusi, parlando strettamente, dalla predicazione teologica, l'essenza divina può tuttavia essere significata dai termini preceduti da *super* o *plus quam*, ai quali anche Dionigi ricorreva secondo il duplice procedimento dell'affermazione e della negazione. Qual è dunque il significato di queste formule?

Nel *Periphyseon* il problema della portata semantica dei superlativi in *super* o *plus quam* è posto in base alla consueta alternativa *proprium/translatum*: le dizioni iperfatice hanno un valore letterale o metaforico?<sup>76</sup> Qui urtiamo nel dilemma che aveva angustiato Agostino, dato che se questi termini sono detti *proprie* della divina essenza, siano essi semplici oppure composti, allora Dio stesso non è, dopo tutto, ineffabile<sup>77</sup>. E un un po' più avanti, discutendo questa dif-

<sup>76</sup> *Periph.* I, 460 C-D, 29, 785-794.

<sup>77</sup> «Quoquo modo enim diuina substantia, seu simplicibus orationis partibus seu compositis seu solutis graece seu latine tantum ut proprie proferatur, non ineffabilis esse videbitur [Deus]. Non enim ineffabile est quod quodam modo fari potest» (*Periph.* I, 461 A, 29-30, 802-806).

ficoltà, Giovanni Scoto precisa che le espressioni dionisiane configurano un linguaggio apparentemente affermativo, ma negativo secondo il significato e nella realtà:

«Infatti, quando considero che le denominazioni enumerate qui sopra mancano della particella negativa “non”, esito ad annetterle alla parte negativa della teologia. Ma se le annetto alla sua parte affermativa, devo riconoscere che il loro senso non corrisponde più. Infatti, quando si dice “Dio è sovraessenziale”, nient’altro mi si lascia intendere che una negazione dell’essenza. Colui che dichiara “Dio è sovraessenziale”, nega esplicitamente che Dio sia essenza. E di conseguenza, sebbene la negazione non si traduca nella formulazione dei termini, il suo senso non sfugge tuttavia a coloro che pensano bene. Così dunque, a mio avviso, sono costretto a riconoscere che le denominazioni sopra enumerate, che a prima vista non implicano negazione, per quanto è dato intendere, appartengono più alla parte negativa della teologia che alla sua parte affermativa»<sup>78</sup>.

Per spiegare tale apparente anomalia dei nomi divini, Giovanni Scoto riprende da Gregorio di Nissa un’interessante teoria sul linguaggio e distingue tra l’espressione linguistica di una parola e il suo significato concettuale. Nella formulazione dei termini (*in pronuntiatione uocum*) le costruzioni con *super-* e *plus quam* hanno una forma affermativa, ma nel significato (*intellectu*) veicolano la forza della negazione. In tal senso le dizioni iperfatiche esprimono, per quanto è possibile, la segreta armonia delle due vie.

«Sia dunque, se vuoi, la soluzione del nostro problema in questi termini: questi nomi che si predicano di Dio con l’aggiunta delle particelle “sovra” o “più che” [...] contengono compiutamente in sé le due parti della teologia precedentemente menzionate. Sicché *nell’espressione hanno la forma dell’affermazione, nel significato invece il valore della negazione*. E concludiamo con questo breve esempio: “Dio è essenza”, affermazione; “Dio non è essenza”, negazione; “Dio è sovraessenziale”, affermazione e, nello stesso tempo, negazione. Se all’apparenza la negazione fa difetto, nel significato è la negazione a valere. Infatti chi dice “Dio è sovraessenziale” non dice *che cosa Dio è*, ma *che cosa non è*. Dice che Dio non è essenza bensì più che essenza, ma che cosa sia ciò che è più che essenza non lo

<sup>78</sup>«Nam cum praedictas significationes negatiua carere particula considero, quae est “non”, negatiuae parti theologiae adiungere eas pertimesco; si uero affirmatiuae parti easdem adiunxero, intellectum earum mihi non consentire cognosco. Nam cum dicitur “superessentialis est”, nil aliud mihi datur intelligi quam negatio essentiae. Qui enim dicit “superessentialis est” aperte negat quia essentialis est. Ac per hoc quamuis in pronuntiatione uocum negatio non appareat, occulte tamen ipsius intellectus bene considerantes non latet. Proinde, ut arbitror, fateri cogor has praedictas significationes quae negatione uidentur carere, quantum datur intelligere, plus negatiuae theologiae parti quam affirmatiuae conuenire» (*Periph.* I, 462 A-B, 31, 854-866).

esprime. Dice che Dio non è alcuna delle cose che sono bensì più di tutte le cose che sono, ma che cosa sia tale essere non lo definisce in alcun modo»<sup>79</sup>.

In conclusione, i prefissi *super* o *plus quam* non implicano una logica dell'eminenza che reintrodurrebbe surrettiziamente l'affermazione nel cuore stesso della negazione; quando si enuncia che Dio è *sovraessenza*, non si suggerisce in alcun modo che Dio è un'essenza situata al vertice della gerarchia delle essenze, ma piuttosto che Dio è nulla d'essere, oltre ciò che è e ciò che non è. Dire infatti che Dio è sovraessenziale significa negare che Dio sia un essere di qualsiasi specie, anche il più originario o elevato. Pertanto le enunciazioni iperfatiche non possono essere considerate come definizioni della divina essenza; lungi dal ricostituire l'affermazione, esse non dicono che cosa Dio è, ma soltanto che cosa non è: un tema, questo, carico di tanti e distinti echi in Filone di Alessandria, Plotino, Gregorio di Nissa, Dionigi e anche Agostino.

## 5. Eccelso nulla

Il movimento iperfatico, nel suo arduo superamento di ogni determinazione e di tutto ciò che è dicibile, ci ha condotti infine alla designazione più universale e meno inadeguata di Dio: Dio è nulla, formula con la quale Giovanni Scoto eleva la teologia negativa al massimo grado. Non si tratta peraltro di una novità: nella tradizione neoplatonica il nulla è il nome per eccellenza di Dio, il nome che meglio ci permette di avvicinarci, per quanto è possibile alla misura umana, alla sua imperscrutabile essenza<sup>80</sup>. L'originalità di Giovanni Scoto sta soprattutto nel *metodo*, nell'aver cioè ripreso e ripensato a fondo questa dottrina ponendola nel cuore della sua concezione di Dio. In tale approdo apparentemente «nichilistico» trova conferma l'istanza di fondo che anima tutta la prospettiva eriugeniana, ove il nulla non va infatti inteso come mera negatività, bensì come pienezza d'essere,

<sup>79</sup> «Fiat igitur, si placet, praesentis huius quaestionis solutio hoc modo: ut haec nomina quae adiectione “super” uel “plus quam” particularum de deo praedicantur [...] duarum praedictarum theologiae partium in se plenissime sint comprehensura, ita ut in pronuntiatione formam affirmatiuae, intellectu uero uirtutem abdicatiuae obtineant. Et hoc breui concludamus exemplo: “essentia est”, affirmatio; “essentia non est”, abdicatio; “superessentialis est”, affirmatio simul et abdicatio, in superficie etenim negatione caret, intellectu negatione pollet. Nam quae dicit “superessentialis est” non quid est dicit sed quid non est. Dicit enim essentiam non esse sed plus quam essentiam, quid autem illud est quod plus quam essentia est non exprimit. Dicit enim deum non esse aliquod eorum quae sunt sed plus quam ea quae sunt esse, illud autem esse quid sit nullo modo diffinit» (*Periph.* I, 462 C-D, 32, 869-884).

<sup>80</sup> Giovanni Scoto si rifà direttamente a Dionigi: il divino è «nulla», in quanto «separato da tutti gli esseri in modo sovraessenziale» (*De diuinis nominibus* I, 5, 593 C; cfr. anche I, 1, 588 B; I, 6, 596 C). A sua volta Dionigi attinge questo concetto da Proclo, cfr. ad esempio *In Platonis Parmenidem* 1075, 33 e 1076, 31 (Cousin). Ma già Plotino cercava di pensare l'Uno stesso come nulla di tutto (cfr. ad esempio *Enneadi*, III 8, 10; VI 7, 32).

oltre ogni affermazione e ogni negazione. Abbiamo quindi a che fare con una dizione volutamente paradossale e antifrastica, al pari di tutti i «nomi divini». Se infatti la concezione dell'unità degli opposti ha una radice apofatica, va tuttavia oltre l'apofatismo considerato come semplice negazione, essendo piuttosto l'esito del superamento di ogni opposizione e, dunque, di ogni logica del finito<sup>81</sup>.

Nel libro secondo del *Periphyseon* Giovanni Scoto giustifica la sua affermazione secondo la quale non si può comprendere che cos'è Dio nel modo seguente:

«Tutto ciò di cui si può predicare o comprendere che cos'è non può eccedere il numero delle cose che sono [...] e ciò è molto lontano dalla semplice e infinita verità della natura divina, che *non è nessuna delle cose che sono*. Non è infatti tutto né parte: tuttavia si dice tutto e parte, perché da lei sono stati fatti ogni tutto e ogni parte, e tutti i tutti e tutte le parti. Similmente non è né genere, né forma, né specie, né numero, né sostanza [...]; eppure tutte queste cose si predicano di lei, perché da lei ricevono la facoltà di esistere. E ancora si dice la totalità di tutte queste cose, mentre supera la totalità di tutto il creato per l'infinitudine della sua eccellenza, perché la totalità universale è stata creata da lei. In che modo dunque la natura divina potrebbe comprendere di se stessa che cos'è, *non essendo nulla*? Supera infatti tutto ciò che è, dal momento che *non è neppure essere*, ma da lei viene tutto l'essere, e oltrepassa ogni essenza e sostanza in virtù della sua eccellenza»<sup>82</sup>.

È appena il caso di notare come per Giovanni Scoto l'affermazione secondo cui Dio è nulla (o non essere) non voglia dire che Dio *non è* o *non esiste*, giacché Dio è nel modo più assoluto, è l'essere pieno e incondizionato, non già la realtà suprema (o la più perfetta), ma in certo senso la *sola vera realtà*<sup>83</sup>. Il nulla non

<sup>81</sup> Per le origini dionisiane di questa dottrina cfr. A. GHISALBERTI, *Medioevo teologico. Categorie della teologia razionale nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 23-42 (Il nome dell'assente. Alle radici della teologia negativa di Dionigi Areopagita).

<sup>82</sup> «Omne enim, de quo potest praedicari uel intelligi quid sit, eorum quae sunt numerum non potest excedere [...] quod longe distat ex diuinae naturae simplici infinitaque ueritate, quae nihil horum quae sunt subsistit. Non enim totum est neque pars; totum tamen et pars dicitur, quoniam ab ea omne totum et omnis pars et omnia tota et omnes partes condita sunt. Similiter neque genus est neque forma neque species neque numerus neque OYCIA [...]; et tamen haec omnia de ea praedicantur, quoniam ab ea subsistendi facultatem accipiunt, nec non uniuersitas horum omnium dicitur, dum totius creaturae uniuersitatem infinitate suae excellentiae superat, quoniam ab ea uniuersalis uniuersitas creata est. // Quomodo igitur diuina natura se ipsam potest intelligere quid sit, cum nihil sit? Superat enim omne quod est, quando nec ipsa est esse sed ab ipsa est omne esse, quae omnem essentiam et substantiam uirtute suae excellentiae supereminet» (*Periph.* II, 588 D-589 B, 86-87, 2044-2064).

<sup>83</sup> «Nulla è contrario a Dio, se non il non essere, in quanto solo Egli è, Egli che disse: "Io sono colui che sono" [*Es* 3, 14]» (*Praed.* IX, 4, 391 C, 58, 76-77: «nec mirum cum nihil deo contrarium sit, nisi non esse, quoniam ipse solus est qui dixit: Ego sum qui sum». Cfr. IX, 1, 390 C, 56, 23-24). Nel *De praedestinatione* Giovanni Scoto concepisce Dio come *vere*

andrà dunque inteso come *puro nulla*, il vuoto e astratto niente (*omnino nihil*), e neppure come *nulla in senso privativo* (*per priuationem*), del tutto incompatibile con l'infinità di Dio<sup>84</sup>. Il nulla riferito a Dio indica piuttosto la negazione e l'assenza di qualsiasi essenza e di qualsiasi sostanza, di tutto ciò che è stato creato nella realtà delle cose<sup>85</sup>, la negazione di ogni essere determinato e circoscritto, di ogni «qualcosa», e persino la negazione di ogni essere qualcosa di uno<sup>86</sup>. Si tratta di negare tutto ciò che l'intelligenza può in qualche modo e a qualsiasi titolo determinare, e dunque non solo ciò che conosce come qualcosa «che è», ma anche ciò che conosce come qualcosa «che non è»: *nihil eorum quae sunt et quae non sunt*<sup>87</sup>. Dire che Dio è nulla è dire in termini equivalenti che Dio è puro e infinito essere al di là di ogni ente determinato, non reale negatività, ma totale e assoluta compiutezza.

L'essere infinito è altresì quel nulla da cui Dio trae tutte le creature. Nel libro III, Giovanni Scoto, trattando il problema della creazione dal nulla, ne dà un'interpretazione molto personale e particolarmente significativa<sup>88</sup>. Il nulla da cui scaturiscono le cose non va inteso come una materia preesistente, coesistente e coeterna a Dio, e neppure come un principio a lui opposto, nel senso del dualismo manicheo<sup>89</sup>. Il nulla da cui sono create tutte le cose è Dio stesso, la Nega-

*esse e non pensa ancora che si possa parlare di lui come del non essere* (cfr. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, cit, p. 323). Nel *Periphyseon* i testi che affermano che Dio è nulla si alternano a quelli in cui si dice che Dio è essere, eccellenza d'essere e l'essenza di tutte le cose (cfr. ad esempio III, 5: *divinae superessentialitatis excellentia*; II, 29: *divina natura deus est excellentia essentiae*). Altri testi mostrano un'altra antinomia simile: Dio non è ed è, oppure non è essere ed è essere (cfr. ad esempio III, 681 B-C, 89, 2569-2575).

<sup>84</sup> *Periph.* III, 634 B-C, 24, 638-649; 663 C, 64, 1846-1847.

<sup>85</sup> «Eo igitur nomine, quod est nihilum, negatio atque absentia totius essentiae vel substantiae, immo etiam cunctorum, quae in natura rerum creata sunt insinuatur (*Periph.* III, 635 A, 24, 655-657). Si uero quis dixerit neque priuationem habitudinis neque absentiam alicuius praesentiae nihili nomine significari, sed uniuersalem totius habitudinis et essentiae vel substantiae uel accidentis et simpliciter omnium quae dici et intelligi possunt negationem, concludetur sic. Eo igitur uocabulo deum uocari necesse est, qui solus negatione omnium quae sunt proprie innuitur, quia super omne quod dicitur et intelligitur exaltatur, qui nullum eorum quae sunt et quae non sunt est, qui melius nesciendo scitur» [cfr. AGOSTINO, *De ordine* II, 16, 44] (*Periph.* III, 686 C-687 A, 96, 2793-2801).

<sup>86</sup> «Et illud unum multiplex uirtute est, non numero, et non aliquid unum est, sed uniuersaliter et infinite unum, et super omne unum quod dici uel intelligi potest» (*Periph.* III, 687 D, 97, 2837-2840).

<sup>87</sup> *Periph.* III, 687 B, 97, 2816; cfr. I, 510 C, 95, 2943; II, 574 A, 66, 1511; 599 C, 101, 2452; III, 683 B, 91-92, 2655-2656; 686 D-687 A, 96, 2799-2800; ecc.

<sup>88</sup> *Periph.* III, 634 A-638 C, 23-29, 626-808; 680 D-688 A, 88-97, 2541-2843. Giovanni Scoto avverte di non voler respingere l'interpretazione tradizionale (*Periph.* III, 684 C-D, 93, 2712-2716). La concezione erigeniana della creatio ex o de nihilo era già stata preparata da Agostino (*Confessiones* XI, 5, 7-9, 11). Cfr. G.A. PIEMONTE, *Notas sobre la creatio de nihilo en Juan Escoto Eriúgena*, «Sapientia», 23 (1968), pp. 38-58; 115-132; É. JEAUNEAU, *Néant divin et théophanie. Érigène disciple de Denys*, in *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, a cura di A. de Libera, Paris, 1997, pp. 331-337.

<sup>89</sup> *Periph.* III, 634 C, 24 (glossa marginale); 663 C-D, 64, 1839-1852.

tività assoluta, già descritta come pienezza d'essere sovraessenziale o al di là dell'essere e del non essere (*super omnia quae sunt et quae non sunt*)<sup>90</sup>.

Si giunge qui a un passaggio logico decisivo e conviene soffermarvisi. Dio è nulla rispetto all'essere (finito) delle cose, ma è un nulla *per sovrabbondanza d'essere*, un «nulla per eccellenza» (*per excellentiam, per infinitatem, per excessum*) rispetto al nulla *per privazione o per assenza d'essere*, che è invece semplicemente opposto all'essere. Infatti, alla domanda del discepolo, se il nulla dal quale Dio crea tutte le cose significhi privazione di ogni essenza, sostanza o accidente (*privatio totius essentiae uel substantiae uel accidentis*), o piuttosto l'eccellenza della sovraessenza divina (*diuinae superessentialitatis excellentia*)<sup>91</sup>, il maestro così risponde:

«Non concederei facilmente che la divina sovraessenza sia *nulla*, o che si possa chiamare con tale *nome di privazione*. Benché infatti i teologi dicano che essa *non è*, tuttavia non sostengono che sia *nulla*, ma *più che essere*. [...] Pertanto se la natura divina si dice *non essere per la sua ineffabile eccellenza e incomprendibile infinitudine*, segue forse che sia *totalmente nulla*, quando per nessun'altra causa si chiama *non essere sovraessenziale* se non perché la vera ragione non permette che sia enumerata tra le cose che sono, quando si intende che è *al di sopra di tutte le cose che sono e che non sono?*»<sup>92</sup>.

È facile scorgere l'acrobazia logica e linguistica dell'espressione «non essere sovraessenziale», che riprende il linguaggio dionisiano, segnato da analoghe arditzze<sup>93</sup>. Queste formule e altre consimili vogliono saldare l'estrema purezza concepibile solo per via negativa, mediante la rinuncia a tutto ciò che è determinazione o individuazione, con l'oltrepassamento della pura negazione, sì da ave-

<sup>90</sup> *Periph.* II, 598 A, 99, 2379; III, 634 C, 24, 648-649; 681 B-C, 89, 2570-2571 («*ultra omnia quae sunt et quae non sunt*»); ecc.; Prologo, I, 9, 5-6 («*ultra omnia quae sunt et quae non sunt*»). Cfr. anche *Periph.* I, 500 B, 80, 2487-2488 («*super omne quod dicitur et intelligitur et non intelligitur*»); 512 C-D, 3025-3029 («*Qui omnem essentiam, substantiam, omneque accidens [...], et quodcunque de talibus dicitur et intelligitur, et quodcunque nec dicitur nec intelligitur et tamen eis inest incomprehensibili ineffabilique suae naturae excellentia superascendit*»); III, 689 B, 99-100, 2904-2905 («*super omne quod potest intelligi et non potest*»).

<sup>91</sup> *Periph.* III, 634 A-B, 23, 636-637; cfr. IV, 825 C, 120, 3595-3597.

<sup>92</sup> «Non facile concesserim diuinam superessentialitatem nihil esse, uel tali nomine priuationis posse uocari. Quamuis enim a theologis dicatur non esse, non eam tamen nihil esse suadent, sed plus quam esse. [...] Si igitur propter ineffabilem excellentiam et incomprehensibilem infinitatem diuina natura dicitur non esse, nunquid sequitur omnino nihil esse, dum non aliam ob causam praedicetur non esse superessentialis, nisi quod in numero eorum quae sunt numerari uera non sinit ratio, dum super omnia quae sunt et quae non sunt esse intelligatur?» (*Periph.* III, 634 B-C, 24, 638-649). Sulla negazione per eccellenza cfr. inoltre 680 D, 88, 2545-2546; 681 A, 88, 2549-2550; 681 D-683 B, 90-92, 2584-2657; 686 D-687 A, 96, 2798-2801; V, 897 D.

<sup>93</sup> DIONIGI AREOPAGITA, *Divinis nominibus* V, 816 B; 817 C-820 A; 821 D-824 B, ecc.

re un concetto complessivamente *iper-ontologico* e *iper-teologico* del divino. Completando la risposta alla domanda del discepolo circa il nulla divino, il maestro infatti aggiunge:

«Credo che con questo nome sia significata l'ineffabile e incomprensibile e inaccessibile chiarezza della bontà divina, sconosciuta a tutte le intelligenze, sia umane sia angeliche — è infatti sovraessenziale e sovranaturale — la quale, quando la si pensa per se stessa, *non è né era né sarà*. Infatti non la si intende in nessuno degli esseri esistenti, poiché li supera tutti. [...] Pertanto la divina bontà [...] si dice *nulla perché non si trova in nessuna essenza, ma al di là di tutte le cose che sono e che non sono*»<sup>94</sup>.

Il nulla è dunque il sovraessere esistente in sé e da se stesso: *superessentialis* e *per excellentiam nihil* significano la stessa cosa<sup>95</sup>. Dio è oltre gli opposti essere e non essere, e li ricomprende in sé. La sovraessenzialità non esclude infatti né l'essere né il non essere, se è vero — come s'è visto — che nulla è opposto o estraneo a Dio, e Dio può essere indicato soltanto per negazione-oltrepassamento di *tutto ciò che è* e di *tutto ciò che non è*. Dio non è un qualcosa che possiamo intendere con le nostre categorie (non è genere né forma né specie né numero né tutto né parte), né lo possiamo nominare in base alle categorie; Dio non è qualcosa che si possa annoverare in alcun genere di esseri temporali (che *sono*, *erano* o *saranno*), né si può collocare nel numero delle cose che sono o di quelle che non sono. In questo senso il nulla è l'immagine dell'assoluta trascendenza noetica e ontologica di Dio rispetto agli enti.

D'altra parte Giovanni Scoto afferma anche che il nulla divino è *tutte le cose*, o *l'essenza di tutte le cose*, perché è la causa da cui tutte le cose procedono<sup>96</sup>. Se l'affermazione che Dio è nulla significa l'eccellenza di Dio, l'affermazione che è tutte le cose equivale alla pienezza dell'essere divino. Si può notare che la coin-

<sup>94</sup> «Ineffabilem et incomprehensibilem diuinae bonitatis inaccessiblemque claritatem omnibus intellectibus siue humanis siue angelicis incognitam — superessentialis est enim et supernaturalis — eo nomine significatam crediderim, quae, dum per se ipsam cogitatur, neque est, neque erat, neque erit. In nullo enim intelligitur existentium, quia superat omnia. [...] Diuina igitur bonitas [...] quae propterea nihilum dicitur quoniam ultra omnia quae sunt et quae non sunt in nulla essentia inuenitur» (*Periph.* III, 680 D-681 C, 88-89, 2541-2571).

<sup>95</sup> In un testo del commentario a Dionigi Giovanni Scoto offre la stessa spiegazione del nulla sovraessenziale dal quale Dio crea tutte le cose: *Ier.*, IV, 1, 67, 55-82.

<sup>96</sup> Sull'idea eriugeniana di Dio come l'essenza e l'essere di tutte le cose cfr. G.A. PIEMONTE, *Acerca de la fórmula eriugeniana «Deus est omnia» y sus fuentes neoplatónicas*, «Patristica et Mediaevalia», 13 (1992), pp. 23-60. Giovanni Scoto giunge alla concezione secondo cui Dio è tutte le cose fondandosi sull'universale causalità di Dio (*Periph.* III, 642 C-D, 36, 983-996; 645 C, 40, 1119-1123; 677 C-D, 83, 2400-2413; 681 A, 88-89, 2549-2558; 681 D, 89-90, 2582-2590; 682 D, 91, 2629-2632) e sul principio: «Causa [...] omnia perfectissime quorum causa est in se ipsa praeambit (II, 547 A, 29 [glossa marginale]). Applicato a Dio il principio porta alla conclusione: [...] ipse qui causalis est essendi et bene essendi omnia et in omnia procedit et in omni creatura fit et continet omnia» (III, 646 A, 41, 1132-1134).

cidenza paradossale della formula secondo cui Dio è nulla ed è tutto contiene tutte le possibili affermazioni e tutte le possibili negazioni che si possono fare di Dio. È dunque una conferma della suprema conciliazione tra la teologia affermativa e quella negativa.

## 6. La divina ignorantia è vera sapienza

Con la considerazione del divino come “sublime nulla” la teologia negativa eriugeniana giunge alle sue estreme possibilità concettuali ed espressive. Giovanni Scoto è ben consapevole dei molti paradossi che questa tesi inevitabilmente comporta. Torniamo così al punto da cui siamo partiti. Dio non può essere definito né da un altro né da se stesso, perché per poter essere definito dovrebbe essere un oggetto, un “qualcosa” di determinato, di finito, riconducibile a un genere. Ma Dio non è un “qualcosa”, è infinito, illimitato, e come tale non possiede nessuna delle condizioni necessarie alla definizione<sup>97</sup>. Parimenti Dio, in quanto assoluto nulla, non conosce (o ignora) che cosa egli stesso sia, la sua *essenza*. Se Dio potesse pensare o conoscere se stesso diventerebbe un’*essenza*, un *quid*, una forma determinata. Siccome Giovanni Scoto ha già stabilito che Dio non è un “qualcosa”, ne viene che egli è *assolutamente* impensabile e inconoscibile (e non solo per i limiti dell’intelligenza delle creature).

«In che modo dunque la natura divina potrebbe comprendere di se stessa *che cosa è*, non essendo *nulla*?»<sup>98</sup>.

Non si tratta per Giovanni Scoto, così come non si trattava per Plotino, di ammettere una vera ignoranza, un’assenza o una privazione di conoscenza in Dio, o nell’Uno. Ciò costituirebbe effettivamente un limite inconciliabile con l’infinità del primo principio. Al contrario si deve dire che in Dio il non comprendersi nei termini di una realtà determinata, cioè il non comprendere «che cosa» egli sia, equivale alla consapevolezza di essere al di sopra di tutte le realtà determinate. In altri termini: la soluzione di questo difficile problema è da trovare ancora una volta nella concezione eriugeniana del conoscere attraverso la negazione. Non sapere ciò che Dio è (o sapere ciò che egli non è) significa sa-

<sup>97</sup> *Periph.* 586 B-C, 83-84, 1955-1992.

<sup>98</sup> «Quomodo igitur diuina natura se ipsam potest intelligere quid sit cum nihil sit?» (*Periph.* II, 589 B, 87, 2061-2062). Sul tema dell’ignoranza di Dio cfr. *Periph.* II, 586 A-598 A, 82-99, 1936-2386. La tesi secondo la quale Dio non può conoscere se stesso non è originale di Giovanni Scoto, ma proviene dalla critica neoplatonica, e in particolare di Plotino, alla concezione aristotelica di Dio quale pensiero che pensa se stesso. Secondo Plotino, se l’Uno pensasse se stesso, avrebbe in sé una dualità, in quanto sarebbe ad un tempo soggetto e oggetto di pensiero, ma ciò è incompatibile con la sua assoluta semplicità (cfr. *Enneadi* III, 8, 9, 15).

pere che Dio è oltre tutto ciò che è, al di là degli enti nella loro finitudine. Solo in questo caso, infatti, possiamo dire di comprendere veramente qualcosa della divina natura, quando non comprendiamo che cos'è (o comprendiamo ciò che non è), e quindi neghiamo di lei ogni cosa. Ecco perché Giovanni Scoto afferma che la *divina ignorantia*, il non sapere che è proprio di Dio e in virtù del quale egli ignora che cosa egli stesso sia, è la forma più alta di sapere, una «ineffabile intelligenza», precisamente perché Dio sa di non essere nessuna delle cose della creazione<sup>99</sup>.

Il discepolo accetta la spiegazione del maestro e dichiara:

«Le cose che hai detto di questa *mirabile ignorantia divina*, secondo la quale Dio non comprende che cosa egli è, per quanto oscure, nondimeno non mi sembrano false ma vere e verosimili, lo riconosco. Non suggerisci, infatti, che *Dio ignori se stesso*, ma soltanto che *ignora che cosa egli sia*, e con ragione, perché *Dio non è qualcosa*. Egli è, infatti, infinito rispetto a se stesso e a tutte le cose che dipendono da lui»<sup>100</sup>.

E come in Dio così anche nell'uomo il non sapere, relativamente alla divina essenza, coincide con la forma suprema di conoscenza. Questa consiste nel riconoscere che la causa di tutte le cose non è da comprendere nell'orizzonte delle realtà create, e perciò nel negare di lei ogni possibile determinazione. Giovanni Scoto ha ereditato da Agostino e da Dionigi un principio, espresso in diverse formule («Dio si conosce meglio non conoscendolo», «l'ignoranza di Dio è vera sapienza»): principio paradossale, e proprio per questo fondamentale per capire il significato e il valore della teologia negativa.

«Quello che i santi padri, Agostino e Dionigi, affermano veracemente di Dio — Agostino: “lo si conosce meglio non conoscendolo”, e Dionigi: “la sua ignoranza è vera sapienza” — *non solo si deve intendere delle intelligenze che lo cercano con devozione e impegno, ma anche di se stesso*, per quanto credo. Come infatti coloro che indagano per il retto cammino del raziocinio non possono intenderlo in alcuna di quelle cose che sono incluse nella natura, ma lo conoscono innalzato al di sopra di tutte le cose, e per questo *la loro ignoranza è vera sapienza*, e non conoscendolo nelle cose che sono lo conoscono meglio al di sopra di tutte le cose che sono e di quelle che non sono; così anche di lui, non senza ragione, si dice: in

<sup>99</sup> «Ipsius enim ignorantia ineffabilis est intelligentia» (*Periph.* II, 593 C, 93, 2208-2209). Cfr. *Periph.* II, 590 B-D, 89, 2095-2115; 594 A, 94, 2213-2214; 596 D, 98, 2334-2336; 597 D-598 A, 99, 2369-2386.

<sup>100</sup> «De hac mirabili diuina ignorantia, qua deus non intelligit quid ipse sit, quae a te dicta sunt, quamuis caliginosa, non tamen falsa sed uera uerique similia mihi uideri fateor. Non enim suades deum se ipsum ignorare, sed solummodo ignorare quid sit, et merito, quia non est quid. Infinitus quippe est et sibi ipsi et omnibus quae ab eo sunt» (*Periph.* II, 590 C-D, 89, 2110-2115).

tanto egli comprende di essere al di sopra di tutte le cose, in quanto non comprende di esistere nelle cose da lui create, e per questo *la sua ignoranza è vera intelligenza*; e in tanto egli sa di essere esaltato al di là di tutte le cose, in quanto non sa di essere compreso nelle cose che sono, e pertanto, non conoscendo se stesso, meglio egli si conosce. È meglio infatti sapere di essere separato da tutte le cose che sapere di rientrare nel novero di tutte le cose»<sup>101</sup>.

Il non sapere proprio di Dio diviene in tal modo la misura di quel non sapere consapevole di sé che l'uomo deve custodire come la sua suprema possibilità conoscitiva. Possiamo dire che l'ignoranza di Dio è vera sapienza precisamente perché comprendere che egli non è nessuna delle cose che conosciamo è già conoscere qualcosa di caratteristico ed esclusivo di Dio, cioè che egli trascende infinitamente «tutte le cose che sono e quelle che non sono»; dire pertanto che Dio non è alcuna delle cose significa affermare che Dio le supera tutte.

Ma allora la ricerca di Dio che scaturisce da questa dotta ignoranza non potrà mai pretendere di esaurire e ancor meno di “sequestrare” il proprio “oggetto”, di appropriarsene. Occorre invece approssimarsi a Dio senza violarne l'abissale indicibilità nell'assurda pretesa di catturarla nella rete del proprio argomentare. Il compito dell'uomo consisterà, anzitutto, nel risalire al Dio nascosto attraverso le teofanie (*per theophanias*), ossia i simboli rinvenibili in tutti i fenomeni della natura, nella Scrittura e nei gesti della vita cristiana illuminata dalla grazia. Decifrando questi segni il credente percorrerà a ritroso il processo discensivo della creazione. Si tratta di un cammino eminentemente anagogico, purificatore di ogni immagine e concetto — un'*ascensio mentis in diuina mysteria*<sup>102</sup>, per usare il linguaggio di Dionigi — nel quale s'impone una preci-

<sup>101</sup> «Nam quod sancti patres, Augustinum dico et Dionysium, de deo uerissime pronuntiant — Augustinus quidem: “Qui melius”, inquit, “nesciendo scitur”, Dionysius autem: “Cuius ignorantia uera est sapientia” — non solum de intellectibus qui eum pie studioseque quaerunt, uerum etiam de se ipso intelligendum opinor. Sicut enim qui recto ratiocinandi itinere inuestigant in nullo eorum quae in natura rerum continentur ipsum intelligere possunt, sed supra omnia sublimatum cognoscunt, ac per hoc eorum ignorantia uera est sapientia, et nesciendo eum in his quae sunt melius eum sciunt super omnia quae sunt et quae non sunt, ita etiam de se ipso non irrationabiliter dicitur: In quantum se ipsum in his quae fecit non intelligit subsistere, in tantum intelligit se super omnia esse, ac per hoc ipsius ignorantia uera est intelligentia; et in quantum se nescit in his quae sunt comprehendendi, in tantum se scit ultra omnia exaltari, atque ideo nesciendo se ipsum a se ipso melius scitur. Melius enim est se scribere ab omnibus remotum esse, quam si sciret in numero omnium se constitui» (*Periph.* II, 597 D-598 A, 99, 2369-2386). Cfr. *Periph.* I, 510 B-C, 94-95, 2932-2950; II, 593 C, 93, 2208-2209; 594 A, 94, 2213-2214; III, 686 D-687 A, 96, 2797-2801; IV, 771 C, 45, 1207-1211; *Commentarius in euangelium Iohannis* I, 25, 98-99, 302 B, a cura di É. Jeuneau, Cerf, Paris 1972, p. 126. Per la citazione di Agostino cfr. *De ordine* II, 16, 44; quanto a Dionigi cfr. *De diuinis nominibus* VII, 3, 872 A-B; *De mystica theologia*, II, 1025 B; *Epistula* I, 1065 A-B. Il motivo della *docta ignorantia* sarà centrale nella riflessione di Niccolò Cusano.

<sup>102</sup> *Ier.* I, 2, 132 D, 8, 262-263.

sa gerarchizzazione delle funzioni spirituali, fondata su una corrispondente purificazione dello sguardo<sup>103</sup>.

Sulla scorta delle sue fonti, Giovanni Scoto insiste in particolare sul carattere inesauribile, trascendentale e non superabile del vedere *per theophanias*. Il cammino attraverso i simboli risulterà per sua natura asintotico rispetto a Dio perché il suo punto di approdo resterà sempre oltre il conosciuto, anche se le teofanie lo avranno manifestato in mille modi e sotto infiniti nomi. L'ascesa non avrà dunque mai termine e dovrà fondarsi sulla consapevolezza che Dio è sempre oltre tutto ciò che l'intelligenza può in qualche modo comprendere. Dio resta inaccessibile anche alle intelligenze angeliche più vicine a lui; così, il conoscere nelle teofanie non configura soltanto una condizione propria della natura umana decaduta, ma una condizione universale, comune a tutte le intelligenze create<sup>104</sup>.

È noto, poi, come l'apofatismo condiziona tutto il discorso eriugeniano sulla visione beatifica. Secondo il maestro palatino, infatti, il velo della teofania, insormontabile nello stato presente (*adhuc*), non cadrà neppure nella visione beatifica. Nella finale *resolutio*, nella quale l'universo intero sarà ricondotto in Dio, né gli uomini né gli angeli potranno comprendere la divina essenza svelata, ma sempre attraverso una teofania, proporzionata alle capacità e ai meriti di ciascuno<sup>105</sup>. E persino la fase suprema della deificazione (*deificatio*, *θέωσις*), la forma suprema di conoscenza riservata ai soli giusti che conduce un intelletto creato al limite ultimo concesso alla creatura, rimane una visione teofanica<sup>106</sup>. Nell'autentica tradizione neoplatonica la beatitudine si traduce non in uno statico vedere, ma nella tensione assoluta dell'intelletto, in un progresso inesauribile, sempre più perfetto e beatificante, nell'infinita realtà di Dio. È il tema dell'*ἐπέκτασις*, l'approssimazione infinita dell'irraggiungibile unione, che è centrale nell'antropologia e nella spiritualità di Gregorio di Nissa.

<sup>103</sup> In primo luogo il *sensus interior* (o *διάνοια*) coglie la molteplicità degli effetti; la *ratio* (o *λόγος*), poi, contempla questi effetti nella semplicità delle loro cause; e infine, al di là di ogni causa, l'*intellectus* (o *νοῦς*) si approssima al Dio ineffabile e trascendente, non perché possa conoscere ciò che egli è, ma solo perché può affermare che egli è (*Periph.*, II, 578 C-D, 71-72, 1649-1666; cfr. 570 A-C, 60-61, 1388-1399). Cfr. R. ROQUES, *Remarques sur la signification de Jean Scot Érigène*, Miscellanea André Combes, I, «Divinitas», 11 (1967), pp. 245-329 (pp. 312-315).

<sup>104</sup> *Ier.*, I, 2, 134 A-B, 9, 314-323; VII, 4, 190 B-194 B, 113-117, 820-987; Cfr. *Periph.*, I, 448 C, 12, 265-269; V, 905 B-C; V, 919 C.

<sup>105</sup> *Periph.* I, 447 A-448 D, 10-12, 204-280; IV, 773 C-D, 48, 1275-1286; V, 905 C; 920 A e 926 C.

<sup>106</sup> «Ministri igitur ipsius super omnia sunt, coeteri vero, qui virtutem purae contemplationis (de ordine theophaniarum) non attingunt, inferiores ordines obtinent [...] quoniam nec intellectuales nec rationales naturae eodem modo veritatem contemplatae sunt, sed unicuique earum secundum propriam analogiam altitudo theoriae distribuitur atque definitur. Hoc autem dicimus, non quod ulla creatura prater Verbi humanitatem, ultra omnes theophanias possit ascendere [...] sed quod theophaniarum quaedam tantae altitudinis sunt, ut supra omnem creaturam proxima Deo contemplatione intelligatur exaltari, ac veluti theophaniarum theophaniae creduntur esse» (*Periph.* V, 905 B-C).

Il punto di approdo di questo complesso itinerario, in Giovanni Scoto come già in Dionigi, non potrà che guardare oltre la teologia, intesa come sforzo d'indagine da parte di un'intelligenza guidata dalla fede, per tendere alla venerazione silenziosa di una verità che travalica ogni tentativo di esprimerne e scrutarne il nome. È solo nello spazio della preghiera, sia essa d'invocazione o di lode, che è legittimo attribuire dei nomi a Dio<sup>107</sup>. Non si tratta di cercare definizioni della sua essenza, quanto piuttosto di trasformare il riconoscimento della natura ineffabile del fondamento divino in celebrazione e glorificazione di ciò che si mostra come sovrabbondanza<sup>108</sup>. Il carattere evocativo o allocutorio della preghiera riconduce la verità come adeguazione, tipica del discorso assertivo, alla verità come manifestazione, come dono. Giovanni Scoto può così riscoprire, con accenti nuovi e profondi, il motivo agostiniano del *quaerere/invenire Deum*, che certo non casualmente ritorna nella bella orazione posta quasi al termine del *Periphyseon*:

«Sempre ti cercano, e sempre ti trovano e non ti trovano. Ti trovano nelle tue teofanie, nelle quali ti mostri in molteplici modi e come in specchi alle menti che ti comprendono, nella maniera in cui tu permetti che ti si conosca: non in ciò che tu sei, ma in ciò che non sei e nella tua esistenza; non ti trovano nella tua sovraessenzialità, in virtù della quale tu oltrepassi e superi ogni intelligenza che si muove e si eleva per conoscerti. Tu offri dunque loro la tua presenza, nella maniera ineffabile della tua apparizione; tu sfuggi loro in virtù dell'incomprensibile eccellenza e infinità della tua essenza»<sup>109</sup>.

\* \* \*

<sup>107</sup> Tutta la tradizione neoplatonica, in ambito sia pagano che cristiano, insisteva sulla stretta connessione tra discorso non-predicativo e discorso di lode. Per Proclo la preghiera di lode è il culmine del pensiero; cfr. W. BEIERWALTES, *Proclo*, cit., pp. 347-361; 422-425. La ricerca di Dionigi è finalizzata all'invocare e al lodare Dio e ha il suo centro nella celebrazione; cfr. K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, I, cit., p. 48.

<sup>108</sup> «Verius enim negatur deus quid eorum quae de eo predicantur esse quam affirmatur esse. Deinde super omne quod de eo praedicantur superessentialis natura, quae omnia creat et non creatur, superessentialiter superlaudanda est» (*Periph.* I, 522 B, 109, 3424-3428). Cfr. II, 614 C-D, 122, 3092-3095; III, 682 A-D, 90-91, 2595-2632 (cfr. DIONIGI AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, V, 4-5, 817 C-820 A; V, 8, 821 D-824 B).

<sup>109</sup> «Quaeris enim ab eis semper, et semper invenis, et non invenis semper: invenis quidem in tuis theophaniis, in quibus multipliciter, veluti in quibusdam speculis, occurris mantibus intelligentium te, eo modo quo te sinis intelligi, non quid es, sed quid non es, et quia es; non invenis autem in tua superessentialitate, qua transis et exuperas omnem intellectum volentem et ascendentem comprehendere te. Ministras igitur tuis praesentiam tuam ineffabili quodam modo apparitionis tuae; transis ab eis incomprehensibili excelsitudine et infinitate essentiae tuae» (*Periph.* V, 1010 C-D). Cfr. V, 919 C.

**Abstract:** *The thought of John Scotus Eriugena can be interpreted on the whole as one of the most rigorous efforts to express that which in itself is absolutely transcendent, and therefore unthinkable and inexpressible. “Negation” (negatio, ἀπόφασις), understood in the global sense of a way of access to the super-existent nothing, is a key concept for understanding the theoretical framework of the Periphyseon, Eriugena’s principle work; and it is a theme that runs throughout his writings. However tied he is to the long tradition of apophatic theology, it is safe to say that Eriugena is the first Western philosopher to draw out all of the implications of the “via negativa”, and in a more radical way than even the ps.-Dionysius, giving it a fully central place in the presentation of his thought.*