

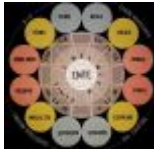


CONFERENZA
EPISCOPALE
ITALIANA



CENTRO
INTERNAZIONALE
DI STUDI ROSMINIANI
STRESA

PONTIFICIA
UNIVERSITÀ
LATERANENSE
Cattedra di Teologia Fondamentale



Ventiduesimo Corso dei “Simposi Rosminiani”:
Antonio Rosmini e le ontologie contemporanee
STRESA, PALAZZO DEI CONGRESSI, 23-26 AGOSTO 2022

Ontologie semantiche e ontologie sintattiche nel rapporto tra filosofia e teologia

Giulio Maspero
Pontificia Università
della Santa Croce, (Roma)

Umberto Muratore

[La presente bozza di relazione deve ancora essere rivista e corretta dall'Autore per gli Atti. NDR].



1. Introduzione

La domanda che ha ispirato questo contributo non è nuova: la *Teosofia* di Rosmini è teologia o filosofia?¹ E nemmeno la risposta sarà nuova, perché si sosterrà che la proposta del sacerdote di Rovereto è essenzialmente ontologico trinitaria². Nel far questo siamo consci che tale soluzione è apparente, in quanto significa solo spostare la questione. Infatti, in questo caso dobbiamo chiederci se l'ontologia trinitaria è filosofia o teologia, entrando in un campo altrettanto complesso, dove l'aggettivo stesso che qualifica il sostantivo sembra escludere in partenza che dal punto di vista epistemologico ci si possa muovere in un campo autenticamente filosofico.

La proposta qui avanzata è, allora, quella di rileggere la questione dell'ontologia trinitaria alla luce di una distinzione tra ontologie semantiche e ontologie sintattiche, distinzione che verrà chiarita nel corso del contributo. È importante, però, premettere fin da subito che l'ontologia trinitaria è qui intesa non solo come ontologia *della* Trinità, ma anche come ontologia *dalla* Trinità, cioè con-

1. Nell'ambito filosofico, si veda, ad esempio, S. M. TADINI, *Il problema di Dio nella metafisica rosminiana*, Vita e Pensiero, Milano 2015; I. MANCINI, *Il problema metafisico nello sviluppo del pensiero rosminiano*, in AA.VV., *Antonio Rosmini nel centenario della morte*, Vita e Pensiero, Milano 1955, 464-529 e M. KRIENKE, *Filosofia e teologia in Antonio Rosmini. Riflessioni sulla possibilità di una filosofia cristiana*, “Filosofia e teologia,” 27 (2013), 54-69. Sul fronte teologico, alcuni esempi: A. STAGLIANÒ, *La “teologia” secondo Antonio Rosmini. Sistematica – critica – interpretazione del rapporto fede e ragione*, Morcelliana, Brescia 1988; G. LORIZIO, *Teologia e metafisica della carità nel pensiero di Antonio Rosmini*, in L. SARTORI, S. NASH-MARSHALL (a cura di), *Per una metafisica dell'amore*, I.S.E., Venezia 2005, pp. 129-150; Id., *Antonio Rosmini Serbati. Cristologia, ontologia trinitaria e metafisica della carità*, in S. ZUCAL (a cura di), *Cristo nella filosofia contemporanea*, vol. I: Da Kant a Nietzsche, San Paolo, Milano 2000, pp. 509-552.
2. Cfr. M. F. SCIACCA, *Ontologia triadica e trinitaria. Discorso metafisico teologico*, Marzorati, Milano 1972 ed E. PILI, *Se l'uno è l'altro. Ontologia e intersoggettività in Antonio Rosmini*, Edizioni di pagina, Bari 2020.

siderazione dell'essere del mondo creato alla luce che promana dalla rivelazione trinitaria³. La prospettiva della distinzione tra semantica e sintassi applicata all'ontologia introduce l'elemento della relazione ontologica, e non solo logica, elemento storicamente offerto al pensiero proprio dall'elaborazione teoretica suscitata dalla rivelazione trinitaria, come discriminante fondamentale tra una concezione puramente filosofica ed una aperta alla teologia.

irreconciliabilità

Ma perché la distinzione tra ontologia semantica e sintattica è legata a doppio filo alla questione dell'attribuzione della *Teosofia* di Rosmini al campo della teologia o filosofia? Ciò deriva dalla constatazione che la concezione del primo principio si riflette necessariamente su quella del suo rapporto con il mondo. E tale constatazione assegna un valore fondamentale e imprescindibile alla relazione. Controprova storica di tale ruolo essenziale della relazione è la critica scettica ai “dogmatici” nella tradizione che si rifà a Pirro, la quale potremmo dire fa “esplodere” le aporie del pensiero metafisico classico di fronte alla sfida introdotta dalla posizione di Parmenide. Il “parricidio” realizzato da Platone nel “Sofista” ha permesso di fondare la possibilità del pensiero di fronte al nichilismo degli avversari di Socrate: c'è una forma di essere, infatti, che non è l'Essere ma che non è non-essere, in modo tale che la dialettica può procedere di causa in causa, risalendo quella catena causale che fonda il reale nel primo principio.

Eppure Sesto Empirico afferma che tutto è relativo, non come i sofisti, ma partendo dall'irreconciliabilità dell'uno e dei molti, questione nucleare dell'ontologia trinitaria. E qui è proprio la relazione che fa saltare il banco. Infatti, la domanda degli scettici è se i relativi differiscono o meno da quelle realtà che sono per differenza (κατὰ διαφοράν), cioè che hanno un'identità sostanziale e non meramente accidentale. Se la risposta è negativa, allora tutto è relativo, se invece è positiva, allora la differenza tra i relativi e ciò che è per differenza sarà una relazione, rendendo ancora una volta tutto relativo⁴. Lo stesso ragionamento si può applicare al segno, come spiega Diogene Laerzio, mettendo radicalmente in crisi la possibilità della ricerca del vero⁵.

Qualcosa di simile avviene con l'aporia epistemologica della metafisica aristotelica. Qui, infatti, l'episteme è presentata come relativa, perché è sempre scienza di qualcosa. Ma il Primo Principio non può essere relativo, perché è puro atto, eppure il πρῶτον κινουῦν ἀκίνητον, che è ἡ νόησις νοήσεως νόησις⁶, cioè pensiero di pensiero, è espresso da una formula in genitivo, segno caratteristico del relativo secondo Aristotele stesso⁷. Il punto è, dunque, che il pensiero non può essere relativo, ma la scienza è relativa, con uno scarto tra il fondamento ontologico e l'attività del pensiero. Gli alessandrini cristiani se ne renderanno conto immediatamente, come dimostra l'affermazione di Clemente che la fede è episteme⁸ e la negazione da parte di Origene che questa sia relativa⁹.

Ciò ha da subito evidenziato che i Padri della Chiesa, nello sforzo di prendere sul serio la rivelazione trinitaria, non potevano esimersi dal confronto con le categorie aristoteliche e con la questione metafisica più in generale. In questo furono aiutati grandemente dall'onestà intellettuale dei pensatori greci, i quali non nascosero le insufficienze dei risultati da essi raggiunti. Si potrebbe parlare di un'interpretazione “tragica” di Platone¹⁰, evidenziando come la conclusione aporetica di molti suoi dialoghi non ha altro scopo che mostrare le insufficienze della posizione dualista da lui sostenuta¹¹. Il parricidio di Parmenide era inevitabile, ma Platone stesso non poteva esimersi dal ri-

3. Cfr. P. CODA, *L'ontologia trinitaria: cos'è?*, “Sophia” 4 (2012), pp. 159-179.

4. Cfr. SESTO EMPIRICO, *Pyrrhoniae hypotyposes*, I, 137.3-138.1.

5. Cfr. DIOGENE LAERZIO, *Vitae philosophorum*, IX, 96.

6. ARISTOTELE, *Metaphysica*, 1074b.35.

7. Cfr. ID., *Categoriae*, lb 29-2a 1.

8. Cfr. CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromata*, II, 4, 13,4-14,1 (SCh. 38, p. 43).

9. Cfr. ORIGENE, *Contra Celsum* V, 28,10-15 (SCh. 147, p. 82).

10. Ha scritto Vladimir Solov'ëv: La tragedia qui non è né personale né soggettiva, non sta nel distacco del discepolo dal maestro, del figlio dal padre. Socrate, comunque, aveva ormai pochi giorni da vivere. La tragedia sta nel fatto che la migliore società umana del tempo, Atene, non aveva potuto sopportare il principio nudo e semplice della giustizia; che la vita sociale si era rivelata incompatibile con la coscienza personale” (V. SOLOV'ËV, *Il dramma della vita di Platone*, in *Opere I: Il Significato dell'amore ed altri scritti*, Milano 1988, p. 195).

11. Si veda l'acuta lettura in A. ROSMINI, in *Teosofia*, Città Nuova, Roma 1998-2002, n. 324.

schio di cadere vittima del suo stesso pensiero. Per questo, come nel caso di Antigone, l'insufficienza della soluzione di Creonte, che antepone la legge della *polis* a quella del *genos*, quindi tradotto in termini metafisici antepone l'uno ai molti, non è nascosta, ma dichiarata, dopo esser stata rivestita di una bellezza eterna, che le permette di solcare il mare del tempo come magnifico (e terribile) messaggio in una bottiglia. Se Sofocle aveva avvolto l'aporia dell'uno e dei molti nella bellezza, Platone negli anni successivi la rivestì di vero, nascondendola alla vista del volgo perché ne conosceva la portata sovversiva.

Quanto segue sarà, dunque, strutturato in un iniziale, forse sconcertante, cambio di prospettiva, nel presentare il rapporto tra filosofia e Sacra Scrittura, per poi passare ad una ricostruzione del passaggio dalla metafisica greca al pensiero patristico a partire dalla quale sarà possibile introdurre la distinzione tra ontologie semantiche ed ontologie sintattiche. Quindi tale distinzione sarà applicata a Vladimir Solov'ëv e ad Antonio Rosmini, nel tentativo di mostrare la presenza di una vera e propria ontologia trinitaria nella loro impostazione. Da qui emergerà il valore di queste posizioni per il mondo contemporaneo.

2. Metafisica e Scrittura

Al posto di imbarcarsi in una discussione sull'attribuzione della *Teosofia* al campo della teologia o della filosofia, qui si muove da una posizione, come detto, sconcertante. Si prenderà, infatti, come punto di partenza la prospettiva, scandalizzante per la modernità, ma profondamente patristica, che non si può leggere la Scrittura se non confrontandosi con la domanda metafisica. Quindi non solo non ci si può esimere dal rapporto con la teologia quando ci si muove dal lato della filosofia, ma ancora più radicalmente la Bibbia stessa rinvia ad un confronto con l'ontologia. Nel contesto contemporaneo, tali affermazioni suonano blasfeme e la responsabilità per questo ricade sia sui teologi sia sui metafisici: i primi hanno iniziato a trascurare il rapporto con la filosofia, perdendo radicalmente la capacità di mostrare la significatività della fede per chi non crede, i secondi hanno rinchiuso la loro disciplina in un formalismo tecnico che ha deluso e tradito coloro che si avvicinavano ad essi spinti dalle grandi domande sul senso. Così la teologia si è ridotta alle sue innumerevoli (e a volte ideologiche) varianti in genitivo, mentre la filosofia si è lasciata scivolare su questioni interstiziali e domande seconde. Con una coppia di metafore provocatorie, dal clown il quale cerca inutilmente di chiedere aiuto, che Ratzinger riprende da Kierkegaard¹², i teologi sono passati ad essere come le hostess e gli steward che sugli aerei presentano le norme di sicurezza, che nessuno ascolta, perché la rilevanza del messaggio non è percepita in atto. I metafisici, invece, sono forse paragonabili maggiormente ai guardiani dei musei, che passano tutto il giorno davanti ad opere meravigliose e rischiano di non essere più consci della loro forza come vie alla trascendenza del bello e del vero.

È chiaro che proporre, in tale contesto, un approccio di tipo patristico che accosta Scrittura ed ontologia non è banale, perché tale operazione dei Padri è stata seriamente criticata, particolarmente in ambito riformato, in base al principio che il linguaggio biblico sarebbe stato soppiantato da quello della filosofia pagana greca¹³. Ma la posizione di rifiuto dialettico nei confronti della componente metafisica del pensiero cristiano prendeva le mosse da un approccio alla filosofia tecnicistico, segnato dalla tardo-scolastica e dal nominalismo¹⁴.

La prospettiva dalla quale qui si parla di metafisica è, invece, quella che da Aristotele ai Padri della Chiesa si indica con l'espressione "le nozioni comuni" (αἱ κοινὰ ἔννοιαι). Si tratta dell'insieme di conoscenze di base condivise dall'uomo nel suo vivere comune. La metafisica, infatti, si usa costantemente, nell'esistenza quotidiana. Si pensi, ad esempio, al ristorante, quando si ordina carne piuttosto che pesce. Se il cameriere sbaglia a portare il piatto, le proteste sono sempre fondate su un giudizio metafisico, per quanto elementare. E lo stesso si può dire della teologia: anche se un essere

12. Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 2005, pp. 31-39.

13. Un esempio su tutti: A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I Mohr Siebeck, Freiburg i.B. 1888), pp. IX-X.

14. Il *resourcement* teologico del secolo scorso può essere connesso al lavoro per superare tale approccio dialettico: cfr. PH. G. RENCZES, *La patristica e la metafisica nel secolo XX*, "Gregorianum" 90 (2009), pp. 76-85.

umano non la studia a livello scientifico, le scelte concrete che ciascuno compie nella propria esistenza implicano una posizione teologica. Se si investe tutta la propria vita per cercare di guadagnare denaro, facendo di esso il senso della propria esistenza, allora il denaro stesso sarà di fatto considerato come il proprio dio, un idolo in questo caso, anche se non si è consci di tale opzione teologica.

Da questa prospettiva, la Bibbia, e il Vangelo in particolare, si giocano tutti su una questione metafisica. Dal momento in cui Adamo è chiamato a dare il nome ai diversi animali creati da Dio senza trovare qualcuno a cui dare del *tu*, fino all'incontro di Mosé al roveto ardente e alla manna nel deserto, tutto l'Antico Testamento parla di una questione metafisica. Non a caso la domanda fondamentale di tale scienza è "cosa è?", significato proprio di *man hu* (Ex 16:15). Israele deve cogliere praticamente che Dio è una realtà totalmente altra rispetto al mondo, cioè che è unico e assolutamente trascendente, a differenza delle divinità pagane, che erano personificazioni di forze naturali.

Nel Nuovo Testamento il problema è ancora più acuto, perché Gesù dice di essere proprio Dio, l'unico Dio. In tutte le lingue indo-europee esistono due radici fondamentali per riferirsi al padre: *pater* e *atta*¹⁵. In italiano si tratta dei termini *padre* e *papà*. Il primo implica solo origine e si può quindi predicare di realtà metafisiche differenti: Adamo poteva chiamare così il Creatore, gli ebrei potevano dire che Dio era il Padre del popolo, così come oggi si può dire che il fondatore di un'azienda è il padre di essa o che un politico è il padre della patria. Il secondo termine, più familiare, implica invece non solo origine, ma anche consanguineità immediata. Così, mentre *Pater* poteva essere riferito al capo-tribù, agli antenati, e, in primo luogo, agli dèi, l'*atta*, invece, è solo il proprio papà. Ciò rivela che quanto Gesù chiama *abbà* l'unico Dio Creatore del cielo e della terra sta ponendo un serissimo problema metafisico, il più serio ad essere mai stato posto. La croce stessa è conseguenza di questo scandalo metafisico, dettato dal fatto che Gesù, il quale è perfettamente uomo, dice di essere Dio, cioè un'altra *cosa*. La risurrezione sarà, così, la prova della necessità di modificare la metafisica classica, accostando alla domanda sul *che cosa*, quella sul *chi*. Gesù, infatti, è la stessa *cosa* del Padre, ma è un *chi* diverso, un'altra persona. Il Mistero Pasquale può essere considerato, da tale prospettiva, il più grande e fondamentale giudizio metafisico della storia. La Scrittura stessa pone, dunque, i suoi lettori di fronte ad una sfida filosofica, perché il Dio uno e trino è un'unica sostanza, infinita ed eterna, ma in tre Persone: tre *chi* differenti che sono una sola *cosa*.

Allora, se la questione metafisica non è una sovrastruttura rispetto alla Scrittura, ma è ad essa intrinseca, è naturale che le dispute trinitarie dei primi quattro secoli siano caratterizzate da un forte sviluppo del pensiero *ontologico*. Con questo termine non ci si riferisce a Heidegger e all'accezione introdotta dalla sua ermeneutica, piuttosto con esso si indica secondo etimologia "il *logos* sull'essere" per distinguerlo dalla metafisica greca stessa. Questa può essere considerata un caso particolare di ontologia essenzialmente caratterizzata come ricerca della realtà che fonda causalmente *ta physika*, cioè la natura. Platone ed Aristotele, infatti, inaugurano una seconda navigazione, che si stacca dai primi risultati filosofici dei presocratici, perché spinge la ricerca del primo principio al di là del cosmo visibile stesso, per rinvenire l'*arché* nell'ambito della dimensione intellegibile. Le idee platoniche o la forma aristotelica sono sempre principi metafisici che fondano il mondo visibile nell'invisibile. Platone dice che gli uomini sono alberi con le radici in alto, riconducendo lo sguardo metafisico alla memoria¹⁶. Aristotele evidenzia, invece, l'atto, sviluppando l'intuizione platonica nella sequenza di motori che risale la scala metafisica verso la purezza attuale assoluta costituita dal Motore Immobile, pensiero di pensiero¹⁷.

Così, sia Platone sia Aristotele si sono protesi con il pensiero fino all'*arché* procedendo di causa in causa. Il termine greco che indica queste ultime è proprio *logos*. E la possibilità di tale ascesa va individuata in una struttura comune al pensiero di entrambi i grandi pensatori, secondo i quali il primo principio e il mondo risultano essere collegati da una serie di nessi causali necessari, indicati

15. Cfr. E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I, Munit, Paris 1969, pp. 210-211.

16. Cfr. PLATONE, *Timaeus*, 90.a.

17. Cfr. ARISTOTELE, *Metaphysica*, XII, 7: 1072.a.21-26.

dal termine *logos* appunto, in modo tale che dio e il cosmo costituiscono un unico livello metafisico, articolato in una scala di densità ontologica discendente a partire dalla perfezione dell'*arché* stesso. In tale quadro filosofico, il principio di individuazione è sempre legato ad un elemento di imperfezione, poiché solo l'universale può essere identificato con la perfetta intelligibilità. Così in Platone è la materia, plasmata dal demiurgo a partire dall'archetipo ideale, ad introdurre il determinato, mentre in Aristotele ciò si gioca nell'interazione della coppia potenza-atto. Si tenga presente che quest'ontologia che abbraccia in unico livello sia il primo principio sia il mondo è caratterizzata da finitezza ed eternità.

Dalla prospettiva biblica questi due elementi metafisici dovevano essere radicalmente superati, perché il Creatore del mondo è infinito ed eterno, mentre il mondo è finito e temporale. Ciò spinse ad un lungo processo, iniziato da Filone e portato avanti dai Padri anche in interazione con il neopitagorismo, lo stoicismo e il medio- e il neo-platonismo, per passare ad una concezione ontologica a due livelli. Tra Dio e il mondo era necessario, infatti, introdurre un autentico *gap* metafisico, uno iato infinito che distinguesse l'unica ontologia caratterizzata da infinitezza ed eternità, cioè la Trinità, rispetto all'ontologia del mondo creato, segnato radicalmente da un inizio nel tempo e dalla finitudine¹⁸.

Proprio questo passaggio è fondamentale nella posizione del problema dell'ontologia trinitaria. Infatti, l'introduzione di due diverse ontologie per il primo principio e per il mondo rende inevitabile la discussione del rapporto tra le due. Il punto è che in un certo senso tale rapporto è già espressione della concezione dell'*arché*: se quest'ultimo è inteso a partire dalla necessità, è perfettamente coerente che il mondo sia ad esso necessariamente connesso e che ne sia distinto solo attraverso una degenerazione. L'unica forma di identità possibile è, infatti, quella ideale e la sua negazione dialettica. Se l'essere è *sic et simpliciter* identificato con l'intelligibile, allora *tertium non datur*. Ma se l'essere è eccedente rispetto alla conoscenza dell'uomo, allora si ha una terza possibilità che è proprio quella della relazione, in base alla quale due realtà possono essere distinte per la stessa ragione che le unisce. Il *gap*, infatti, implica che il rapporto tra il primo principio e il mondo debba essere inteso in senso relazionale, senza introdurre un'opposizione tra creatura e Creatore, quindi senza svalutare la prima per affermare il secondo.

Quanto sia radicale la novità ontologica è mostrato proprio dalla pretesa di Gesù, della cui veridicità è prova la risurrezione, di essere una *cosa* sola con il Padre, essendo un *chi* diverso da Lui. Dalla "paternità", legata al *pater*, si passa alla "papaità", se ci possiamo permettere questo neologismo. Esso richiama, infatti, una forma nuova di identità, che non era mai stata conosciuta prima, poiché il Figlio non può essere detto *dio* in quanto appartenente alla stessa categoria del Padre, come avviene a livello categoriale per una specie. Nel caso del primo principio assoluto, per definizione, questa conta un solo elemento. La *tag* "dio" non può essere attribuita a più membri secondo una identità di tipo platonico, per la quale un elemento è identificato dalla sua appartenenza alla categoria che sottostà ad un'idea, ad esempio un determinato cavallo che è tale perché corrisponde all'idea di "cavallinità". Né nel caso di Dio si può applicare l'identità dialettica, in quanto il *gap* impedisce di definire ciò che è Dio per contrasto rispetto ad altro. Il mondo, infatti, non è più necessariamente connesso al primo principio e non è da sempre.

Invece, Gesù di Nazareth afferma "prima che Abramo fosse, io sono" (Gv 17,5), cioè dice di essere Figlio eterno del Padre eterno, il quale non è Dio se non in Lui. Dice "Io sono nel Padre e il Padre è in me" (Gv 14,11) ponendo una sfida immensa alla metafisica classica per la quale l'accidente e la partecipazione erano legate proprio all'inerire ad una sostanza altra, cioè all'essere *in alio*. Ma qui il Padre stesso è *in Filio*, ragion per cui si impone la conclusione che il Figlio è eterno, cioè è l'assoluto, come poi si ripeterà per lo Spirito Santo, che in quanto Spirito del Padre e del Figlio è in loro, come la prima e la seconda Persona sono in Lui.

Questa nuova forma di identità richiederà lo sviluppo di una nuova ontologia, che chiamiamo

18. Cfr. G. MASPERO, *Patristic Trinitarian Ontology*, in G. MASPERO – R. J. WOZNIAK (Edd.), *Rethinking Trinitarian Theology: Disputed Questions And Contemporary Issues in Trinitarian Theology*, T&T Clark, London-New York 2012, pp. 211-229.

trinitaria proprio perché affronta il problema del rapporto tra il primo principio e il mondo alla luce del *gap* o iato ontologico introdotto dai Padri della Chiesa nello sviluppo del dogma trinitario. A poco a poco essi giunsero ad una comprensione relazionale dell'identità delle tre Persone divine a partire dal dato scritturistico dei loro nomi propri rivelati, i quali dicono relazione. Padre, Figlio e Spirito-Amore fanno, infatti, riferimento l'uno all'altro.

Ma ciò ha richiesto un percorso che sinteticamente si può far iniziare da Giustino, il quale come buon filosofo è ben conscio della sfida. La sua stessa biografia lo porta a spiegare la distinzione tra il Padre e il Figlio in termini di *logos*, riprendendo il prologo giovanneo. Il Padre da sempre pensa il mondo in modo tale che tale pensiero è suo, è in Lui, ma è distinto da Lui. Così, ogni verità conosciuta dall'uomo prima dell'incarnazione può essere riletta come espressione del *logos* e, quindi, patrimonio cristiano¹⁹. La soluzione presentava due lati oscuri principali: a) l'esistenza del Figlio, per quanto eterna, veniva legata necessariamente al cosmo, a causa dell'identificazione con il *Logos*; b) la piena divinità rimaneva esclusiva solo del Padre, il quale per questo non era detto Persona, in quanto il termine indicava limitazione e veniva predicato solo del Figlio²⁰. Per Giustino si può dire che non è il mondo ad essere per il *Logos*, ma esattamente il contrario. La distinzione tra le Persone divine è ancora platonicamente veicolo di subordinazione. È estremamente significativo come la distinzione intratrinitaria e quella tra il primo principio e il mondo appaiano qui sovrapposte e non perfettamente distinte. Il *gap* non è, infatti, ancora stato formulato in tutta la sua forza.

Per questo si rivelerà essenziale il contributo di Origene, il quale supera la teologia del *logos* degli apologisti²¹ per formulare la chiara appartenenza ad un unico livello ontologico del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo²². Afferma, infatti, che nella Trinità non si dà il più e il meno, formula metafisicamente riservata alla pienezza sostanziale²³. Il *gap* è qui perfettamente espresso. Eppure proprio nel contesto della teologia trinitaria di Origene apparve con forza la necessità di un ulteriore sviluppo metafisico che portasse ad una vera e propria ontologia trinitaria. Infatti, l'Alessandrino cerca di distinguere le tre Persone divine dal creato attribuendo solo a loro la pura spiritualità²⁴. Sia gli angeli sia gli uomini, invece, sarebbero caratterizzati da un elemento corporale, tanto più sottile quanto più la creatura è prossima alla perfezione. Come si nota immediatamente, mancava una concezione della *physis* forte come quella che sarà sviluppata da Atanasio nel IV secolo. Così, secondo Origene, il Figlio è Dio di secondo grado rispetto al Padre e né Lui né lo Spirito si identificano con gli attributi divini del Padre, ma solo ne partecipano²⁵. Si può dire che l'Alessandrino avverte con forza la necessità di distinguere l'ontologia della Trinità da quella del creato, ma i suoi tentativi, per quanto geniali, continuano in parte a proiettare in Dio la metafisica sviluppata in ambito categoriale. La strutturazione del primo principio, infatti, evidenzia un'insufficienza ontologica a livello della distinzione immanente delle tre Persone divine ancora riferita ad una deficienza metafisica. Senza che si dia una vera e propria subordinazione, il Padre, il Figlio e lo Spirito appaiono ancora disposti in una scala ontologica di grado decrescente.

La crisi ariana prenderà le mosse proprio da tale tensione espressiva. Sia Ario sia Eunomio si appelleranno alle espressioni di Origene, portando la gradazione ontologica fuori dall'immanenza divina. Se il Figlio è un *dio* di seconda categoria, allora, in nome del *gap*, che la dottrina della creazione esige, Egli deve essere una creatura, e quindi originato nel tempo. Ma allora ci deve essere stato un tempo in cui la seconda Persona non era e, quindi, Dio non era Padre. Atanasio risponde con l'introduzione della teologia delle nature, in base alla quale la Trinità si identifica con l'unica

19. Cfr. GIUSTINO, *Apologia* I, 46, 2,1-3,6.

20. Cfr. ID., *Dialogus cum Tryphone*, 127.

21. Cfr. D. PAZZINI, *In principio era il Logos: Origene e il prologo del Vangelo di Giovanni*, PAIDEIA, Brescia 1983; ID., *L'interpretazione del Prologo di Giovanni in Origene e nella patristica greca*, "Annali di storia dell'esegesi" 11 (1994) 45-56.

22. Cfr. I. RAMELLI, *Origen's anti-Subordinationism and its Heritage in the Nicene and Cappadocian Line*, "Vigiliae christianae" 65 (2011) 21-49.

23. Cfr. ORIGENE, *De principiis*, I, 3,7.

24. Dal punto di vista di Origene, Giovanni 4,24 ("Dio è pneuma") era fondamentale perché implicava la necessità di affermare la pura spiritualità di Dio contro l'interpretazione stoica del pneuma come corporeo: cfr. ORIGENE, *Commentarii in evangelium Joannis*, XIII, 21, 140, 1-12.

25. Cfr. Ivi, *Commentarii* ..., II, 10, 76, 2-7.

natura eterna ed infinita, che un *gap* assoluto separa da tutte le altre nature create nel tempo e finite. In altri termini, l'Alessandrino esclude che ci possano essere zone grigie all'interno del *gap* stesso. La trasmissione della perfetta divinità nell'immanenza divina è, invece, assicurata da una proporzionalità perfetta per la quale il Figlio-*Logos* è in rapporto con il Padre proprio come lo Spirito è in rapporto con il Figlio-*Logos*²⁶. Si tratta già dell'elaborazione di una grande novità ontologica che riesce a rispondere agli argomenti ariani proprio a partire dalla funzione proporzionale del *logos* anche nella tradizione platonico-pitagorica e geometrica. Tuttavia tale soluzione riceverà le critiche degli pneumatomachi, cioè di quel gruppo eterodosso che accettava la divinità del Figlio, a partire dal fatto che fosse generato e, quindi, della stessa natura del Padre, ma che negava la divinità della terza Persona, proprio perché questa non è *figlio*. Le critiche cercavano di mettere in crisi il pensiero trinitario affermando un *aut-aut*: o la seconda Persona non è l'Unigenito, perché ha nello Spirito un fratello, oppure il Padre deve essere nonno dello Spirito stesso, in quanto genitore di chi lo ha generato. La dimostrazione era per assurdo, in quanto entrambe le conclusioni erano manifestamente inaccettabili²⁷.

Entra qui in scena il pensiero cappadoce, che avrà la forza di presentare, in particolare con i due Gregorii, una vera e propria ricomprensione dell'ontologia in chiave relazionale²⁸. Il punto è proprio legato alla necessità di distinguere le Persone divine nell'immanenza solo a partire dalla differenza delle loro relazioni di origine²⁹. Ma questo richiedeva di rivedere la metafisica aristotelica su un punto capitale: per lo Stagirita la relazione non solo era un semplice accidente, ma addirittura era il minimo tra di essi, in quanto per sussistere non solo aveva bisogno di una sostanza, ma ben di due, tanto da escludere che la sostanza stessa potesse appartenere ai relativi³⁰. La relazione era concepita come escrescenza della sostanza, la cui perdita in nulla poteva modificare la sostanza stessa. Per i Cappadoci, invece, i nomi propri delle Persone divine dicono relazione, introducendo una distinzione all'interno dell'unica sostanza eterna ed infinita. La novità radicale di tale distinzione consisteva nel fatto che essa implicasse la perfetta identità di ciascuno dei distinti con gli attributi divini, di per sé unici. Il Padre, il Figlio e lo Spirito sono, dunque, la stessa cosa, Dio, ma l'uno non è l'altro perché le relazioni insite nei loro stessi nomi li distinguono.

La novità è formulata in termini formalmente metafisici da Gregorio di Nissa, il quale si trova a fronteggiare l'uso di *schesis* da parte di Eunomio proprio al fine di mostrare la presunta differenza sostanziale delle tre Persone divine³¹. Così il fratello di Basilio afferma chiaramente che il *Logos* appartiene ai relativi (*ta pros ti*) e che la caratteristica che distingue ogni Persona dalle altre è il *pôs einai*, cioè il suo modo di sussistenza, la relazione attraverso la quale possiede eternamente e perfettamente l'essere infinito ed eterno che è Dio. Il seguente testo di Gregorio di Nissa mostra con chiarezza la novità ontologica: «Troviamo il non generato per mezzo del contrasto (*πρός*) con il generato; l'incorruttibile è conosciuto se è giustapposto a (*πρός*) il corruttibile, e la sostanza è vista nella sua differenza rispetto a (*πρός*) l'insostanziale. [...] Pertanto, la sostanza è intesa come tale nell'essere qualcosa (*ἐν τῷ εἶναι τι*), mentre il corruttibile o l'incorruttibile è inteso come essere di una certa natura (*ἐν τῷ ποδαπὸν εἶναι*), e l'ingenerato e il non ingenerato sono compresi nell'essere in un certo modo (*ἐν τῷ πῶς εἶναι*)»³². In una sorta di approccio comparativo, la ripetizione dei *pros* mostra tre livelli ontologici distinti dall'opposizione relazionale. Il primo è la differenza personale tra il Padre e il Figlio nell'immanenza dell'unica sostanza del Dio unitrino, potremmo dire, orizzontalmente, in termini di *pôs einai*, termine coniato da Gregorio di Nissa a partire dallo stoico *pôs echein* per esprimere la relazione non come accidente, ma come pienezza ontologica assoluta della *schesis*

26. Cfr. ATANASIO, *Epistula ad Serapionem* II, 10,2.

27. Cfr. Ivi, *Epistula* ..., III, 1,3.

28. Si vedano, in particolare, G. MASPERO, *Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 2013 e I. VIGORELLI, *La relazione: Dio e l'uomo. Schesis e antropologia trinitaria in Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 2021.

29. Cfr. GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio* 31 (*De Spiritu Sancto*), 9.

30. Cfr. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, 1096a 21-22.

31. Cfr. Eunomio, in GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium*, I, 151,1-152,1.

32. Id., *Contra Eunomium* II, 1, 386, 1-4.9-11: GNO I, 338, 27-30; 339, 3-5.

nella natura divina. Segue la differenza metafisica tra la natura divina increata e le creature, che si ha verticalmente tra essere assoluto e contingente (*podapon einai*). Infine si ha anche la differenza metafisica classica orizzontale nella sfera creata tra sostanza (*einai ti*) e accidenti, che non viene negata della nuova elaborazione cappadoce.

La novità ontologica si pone proprio a livello di *pôs einai*, nel quale il *pôs echein* stoico è portato dal livello dell'essere, cui etimologicamente si richiama anche la *schesis*, a quello dell'essere. Così, il fatto che il Figlio è nel Padre come il Padre è nel Figlio viene letto ora non più come prova a partire dalla metafisica aristotelica della loro differenza sostanziale, ma piuttosto come affermazione della loro consustanzialità a partire da una nuova ontologia nella quale la relazione può abitare l'immanenza della sostanza divina³³. Per questo il *Logos* prima, e lo Spirito dopo, passeranno dall'essere figure di mediazione ontologica che collegano i diversi livelli ontologici di Dio e del mondo, ad abitare e definire l'immanenza divina. Gregorio di Nissa dovrà spingersi a presentare la terza Persona come la potestà regale comunicata dal Padre al Figlio nell'atto della generazione per il quale il Figlio è Re proprio come il Padre è Re. Di più, la seconda Persona restituisce alla prima eternamente e perfettamente tale potestà che può anche chiamarsi Gloria³⁴. Analogamente anche Gregorio di Nazianzo presenta lo Spirito *tra* il Padre e il Figlio, in modo tale da superare ogni possibile critica da parte degli pneumatomachi che riconoscevano la divinità delle prime due Persone divine³⁵. Il Padre, il Figlio e lo Spirito sono così presentati in modo correlativo l'uno all'altro, in quanto ciascuno di essi si identifica con l'unica eterna ed infinita sostanza divina, distinguendosi dagli altri solo a livello di relazione.

Che si tratti di un'autentica novità ontologica può essere evidenziato confrontando tali affermazioni con il pensiero di Plotino e Porfirio secondo i quali l'essere generato implicava necessariamente inferiorità metafisica del generato rispetto al generante, insieme all'impossibilità che la relazione potesse essere elevata a livello sostanziale³⁶. Il primo principio doveva, per loro, essere assolutamente privo di relazioni³⁷. Il punto qui in gioco è la distinzione tra ontologia e gnoseologia. Nella prospettiva patristica, infatti, l'essere non si identifica con l'intelligibile, ma è mistero di profondità infinita. La convertibilità degli universali è mantenuta in quanto il *Logos* è conoscenza ed espressione assoluta dell'Essere, ma come Persona divina, perché ora solo Dio può dire Dio. La conoscenza diventa relazione. E ciò vale anche per il mondo creato ed eminentemente per l'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio. Solo la relazione con il Dio uno e trino può rivelare in pienezza la vera identità della creatura. Qui l'ontologia trinitaria appare in tutta la sua forza: la ricomprensione in chiave relazionale del primo principio induce, infatti, una rilettura del mondo a partire dal nuovo statuto ontologico della relazione stessa.

3. Semantica e sintassi

Quanto detto fino ad ora permette di introdurre l'elemento di novità proposto dal presente contributo, cioè la distinzione tra ontologie semantiche e ontologie sintattiche. Di per sé la terminologia appartiene all'ambito grammaticale, ma può essere riletto da una prospettiva utile per il presente discorso. Infatti, la semantica può essere considerata come scienza che studia la corrispondenza tra il significante e il significato, come nel caso di una nota scritta sul pentagramma rispetto al suono che rappresenta, ad esempio il *la* dell'ottava centrale e i 440 Hz prodotti dal diapason. La sintassi, invece, riguarda i rapporti tra i significanti e, quindi, per quanto visto, anche tra i significati. Il punto fondamentale è che una nota non fa da sola una musica, mentre questa è costituita dal rapporto tra diverse note. Così è possibile intonare una melodia più in alto o più in basso senza che essa di fatto cambi come melodia, mentre tutti i significanti mutano.

33. Sulla presenza delle categorie aristoteliche nella patristica, cfr. M. EDWARDS, *Aristotle and Early Christian Thought*, Routledge, London 2019.

34. Cfr. G. MASPERO, *Dio trino perché vivo*, Morcelliana, Brescia 2018, pp. 110-113.

35. Cfr. GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio 31 (De Spiritu Sancto)*, 2.

36. Cfr. PORFIRIO, *Sententiae ad intelligibilia*, 13.

37. Cfr. ID., *In Platonis Parmenidem commentaria*, III, 32-IV, 4.

La distinzione tra un'ontologia semantica ed una sintattica è sostanzialmente legata al *gap* o allo iato metafisico introdotto dai Padri della Chiesa a partire dalla rivelazione. Se l'essere è identificato con l'intelligibile, allora ci si trova di fronte ad un'ontologia semantica, perché la realtà più profonda di ogni ente è identificata con l'idea o la forma intelligibile che lo costituisce, come nel caso rispettivamente di Platone e di Aristotele. Per quest'ultimo, ad esempio, l'astrazione si dà in modo infallibile, mentre l'errore può essere introdotto solo dal giudizio, cioè da come le diverse forme intelligibili vengono combinate. Nella terminologia precedente, la semantica è data di per sé, perché coincide con l'ontologia stessa, mentre l'imperfezione può derivare esclusivamente dalla sintassi. Ma ogni approccio metafisico che identifica l'essere con l'intelligibile cade necessariamente sotto i colpi della critica scettica, perché non può uscire dall'antinomia tra l'identità e la dialettica.

Invece, quando si introduce il *gap*, allora si deve affermare un'eccedenza del reale rispetto al pensiero. Ciò è quello che i Padri della Chiesa hanno definito apofatismo. Esso non implica che l'essere non si converta più con il vero, ma semplicemente afferma che l'intelligibilità dell'ente non è scontata o automatica, ma si dà in pienezza e perfezione solo in Dio, cioè proprio in quel *Logos* di cui ha parlato Giovanni, la seconda Persona divina³⁸.

Questo mette in gioco a livello ontologico due elementi fondamentali nella revisione delle categorie aristoteliche da parte dei Padri della Chiesa: la relazione e la volontà. Infatti, se il Primo Principio, oltre ad essere pensiero, è anche volontà, allora il *gap*, cioè lo iato metafisico che separa il Creatore unitrino dal mondo creato, è relazionale, nel senso che esprime sintatticamente e non semanticamente l'essere stesso di Dio, senza confondersi con Esso. Infatti la relazione unisce per la stessa ragione per cui distingue, come nel caso del padre e del figlio. Ma il mondo non è figlio unigenito di Dio, come voleva Platone nel *Timeo*³⁹, perché non si ha una scala continua necessaria e finita che connette in due livelli ontologici. Invece il mondo è voluto, per amore, dal Primo Principio stesso. Ma tale atto di volontà non è arbitrario, perché trinitariamente Dio stesso è pensiero e volontà, per la stessa ragione per la quale è in sé relazione. Secondo Aristotele, infatti, Dio non poteva avere facoltà, perché queste implicano potenzialità. Invece, nel pensiero cristiano, la Trinità è atto puro, ma nello stesso tempo ha, anzi è, facoltà che si potrebbero definire relazionali, così come la causalità del Padre rispetto al Figlio e allo Spirito non implica passaggio dalla potenza all'atto, ma è pura causalità relazionale.

Dunque, la sintatticità del Dio unitrino, evidenziata dai Cappadoci a partire da Basilio proprio in riferimento allo Spirito Santo⁴⁰, è espressione della relazionalità immanente e, quindi, di questa Vita inaudita, che è Pensiero eterno, perfetto ed assoluto, come è Amore. Ciò permette di rileggere in senso relazionale l'immagine impressa da Dio attraverso la Sua libera volontà nell'atto creativo, senza dove abbassare la creatura per difendere la grandezza di Dio. Infatti, nella scala ontologica graduata della metafisica greca la continuità e la necessità dei legami tra i diversi livelli implicava che la distinzione rispetto al primo principio si potesse dare solo in senso dialettico, proprio per la dimensione semantica dell'ontologia, indotta dall'identificazione dell'essere con l'intelligibile. La metafisica platonica e quella aristotelica potevano contare sul loro dualismo metafisico per dare stabilità alla loro costruzione, ma il passaggio ad un autentico monismo con i neopitagorici e con Eudoro e Moderato potrà, come rivela l'impianto di Plotino, ad una vera e propria negazione del mondo⁴¹. La distinzione rispetto al primo principio, infatti, non poteva darsi se non come svilimento.

La radice di questa difficoltà a leggere la bontà dell'immagine è proprio la questione metafisica del rapporto tra l'uno e i molti, che invece il pensiero patristico dovette sviluppare nel percorso che

38. Si vedano su questo punto le precisazioni di Rosmini sulla traduzione di *logos* nell'*incipit* del Prologo, con i riferimenti patristici, in A. ROSMINI, *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*, XVI, UTET, Torino 1882, pp. 36-39.

39. Cfr. PLATONE, *Timaeus*, 92.c.

40. Proprio Basilio introduce il termine *syntaxis* per contrastare l'*hypotaxis* di Eunomio ed affermare che le tre Persone divine devono ricevere gloria in modo coordinato: BASILIO, *De Spiritu Sancto*, X, 24-25 e XXV, 58-60: SCh 17bis, pp. 332-334 e 546.

41. Cfr. C. H. KAHN, *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, Hackett PC, Indianapolis 2001, pp. 98-99.

ha dato origine ai primi sette concili ecumenici. Infatti, la rivelazione trinitaria richiese un ripensamento delle categorie metafisiche che, mediante l'introduzione della relazione nell'immanenza della sostanza divina, permetteva di dire l'uno e il molteplice senza contraddizione, ma nello stesso esigeva che tale nuova prospettiva fosse declinata anche riguardo al mondo, perché il Cristo è perfetto Dio e perfetto uomo. I concili cristologici sono proprio frutto del lavoro intellettuale per comprendere come applicare la terminologia sviluppata in ambito trinitario al Cristo e, quindi, alla natura umana⁴². Da tale prospettiva si può dire che l'ontologia trinitaria è una questione non aggirabile in ambito cristiano. Il vertice di tale percorso fu il secondo concilio di Nicea, dove si trattò l'iconoclasmo. La questione può sembrare a prima vista meramente liturgica e senza un valore autenticamente metafisico. Invece la proposta di lettura qui avanzata rinviene nel lavoro dei Padri per fondare il culto delle icone una sintesi di tutto il lavoro ontologico-trinitario sviluppato nel tentativo di permettere che la rivelazione cristiana fecondasse il pensiero umano.

Basti l'esempio di Giovanni Damasceno. Il nucleo della sua teologia in difesa delle immagini può infatti essere riletto in termini di ontologia sintattica. Evidentemente l'immagine stessa rinvia alla semantica, perché la discussione riguarda il rapporto tra il significante, cioè l'icona, e il significato, che qui è Dio stesso, infinito, eterno e non rappresentabile per definizione. Eppure sorprendentemente il Damasceno fonda il culto delle icone di Cristo e della Madre di Dio in una espressione che Basilio scrisse a proposito dell'immanenza trinitaria. Infatti, per dimostrare che la distinzione tra il Padre e il Figlio che è la sua Immagine eterna non implica subordinazione ontologica perché sono un unico Dio, il vescovo di Cesarea aveva scritto che persino a livello umano anche l'immagine dell'imperatore (significante) non è detta essere un altro imperatore rispetto all'imperatore (significato) perché l'onore dato all'immagine passa al prototipo⁴³. In apparenza sembrerebbe che Giovanni di Damasco passi in modo improprio dal rapporto tra Dio e il mondo all'immanenza trinitaria. Invece, la sua spiegazione dettagliata nelle *Orationes de imaginibus tres*, composte tra il 726 e il 730, fornisce una preziosa prospettiva, se la si confronta con la catena dei motori in Aristotele e con quella degli amici in Platone⁴⁴ o l'architettura plotiniana.

In particolare, in *Orationes de imaginibus*, III,18-23, l'immagine, definita in termini di contemporanea identità e differenza, quindi in senso relazionale⁴⁵, è articolata su sei livelli. Il primo è quello fondamentale, cioè l'immagine connaturale che è il Figlio rispetto al Padre e, nello stesso modo, anche lo Spirito rispetto alle altre due Persone divine. Si tenga presente che il Damasceno segue ancora la dottrina cappadoce che esprime la distinzione delle Persone divine in termini di differenza dei modi di sussistenza fondati sulle relazioni mutue e immanenti alla sostanza divina delle Ipostasi (τῆς πρὸς ἀλλήλα σχέσεως καὶ τοῦ τῆς ὑπάρξεως τρόπου)⁴⁶.

Ma questa relazionalità immanente è la sorgente delle altre immagini, che da Dio sgorgano per amore e sono articolate in cinque ulteriori livelli ontologici. Dopo l'immagine connaturale intratrinitaria viene il pensiero e le idee di Dio riguardo alla creazione⁴⁷. Quindi, come terza forma di immagine si ha l'uomo stesso secondo quanto rivelato in Gn 1,26-27. A questo punto il Damasceno è testimone della tradizione monastica dell'analogia psicologica, presente nel mondo greco prima di Agostino, già dal Nazianzeno e sviluppata da Anastasio Sinaita⁴⁸. Infatti, l'unità sintattica delle tre Persone divine è presentata come fondamento dell'unità dell'uomo, la cui mente, il cui *logos* e il cui spirito sono una cosa sola pur nella loro distinzione. E proprio tale corrispondenza fonda la libertà dell'essere umano. Scrive il Damasceno: «Infatti, come può la creatura essere della stessa natura di

42. Cfr. D. O'BYRNE, «For us and for our salvation». The «Christological» councils and Trinitarian anthropology, Urbaniana University Press, Roma 2018.

43. Cfr. GIOVANNI DAMASCENO, *Orationes de imaginibus tres*, I,21, 31-43: Kotter, p. 108.

44. Cfr. PLATONE, *Lysides*, 219, bd.

45. Cfr. GIOVANNI DAMASCENO, *Orationes de imaginibus tres* III,16.2-8: Kotter, p. 125.

46. Cfr. ID., *De Fide Orthodoxa*, 10,2-6: Kotter, p. 32.

47. Cfr. ID., *Orationes de imaginibus tres*, III, 19,7-8: Kotter, p. 127.

48. Cfr. G. MASPERO, *Le analogie trinitarie di Anastasio Sinaita: la I omelia in creazione hominis*, in *La teologia dal V all'VIII secolo fra sviluppo e crisi. XLI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana*, "Studia Ephemeridis Augustinianum" 140, Roma 2014, pp. 781-801.

Colui che è increato, se non per imitazione (κατὰ μίμησιν)? Perché come la Mente (νοῦς), cioè il Padre, e il *Logos*, cioè il Figlio, e lo Spirito Santo sono un solo Dio, così anche la mente, il *logos* e lo spirito sono un unico uomo, sia nella libertà sia nel potere»⁴⁹. Qui viene ripresa la teologia cappadocia, in particolar modo la corrispondenza sintattica, e non semantica, tra la Trinità e l'uomo. Aveva, infatti, scritto Gregorio di Nazianzo: «Ciò che noi pensiamo e riteniamo è di riservare quello che riguarda la relazione reciproca e l'ordine (ταῦτα πρὸς ἀλλήλα σχέσεώς τε καὶ τάξεως) alla sola Trinità e a coloro che sono già purificati ai quali la Trinità stessa lo riveli ora o dopo. Ma noi conosciamo l'unica natura di Dio, a noi nota nell'essere senza principio, nella generazione e nella processione, come in noi la mente, il pensiero e lo spirito (ὡς νῶ τῶ ἐν ἡμῖν, καὶ λόγῳ, καὶ πνεύματι), per quanto si possa congetturare sulle realtà intelleggibili a partire da quelle sensibili, sulle grandi a partire dalla piccole, poiché nessuna immagine coglie la verità»⁵⁰. È, infatti, la dimensione relazionale che permette di riconoscere una corrispondenza tra l'immanenza infinita ed eterna del Dio unitrino e l'immanenza dell'essere umano finito e temporale, riconosciuta, appunto, come immagine sintattica e non semantica grazie al *gap* ontologico.

Quindi la quarta forma di immagine individuata dal Damasceno è la Sacra Scrittura, che esprime in termini storici e corporali ciò che è puramente eterno e spirituale⁵¹. Intimamente connessa a questa forma di immagine ontologica è l'ulteriore forma costituita dalla tipologia, che collega sintatticamente, e non semanticamente, le figura dell'Antico Testamento con il Nuovo⁵². Questo passo conferma quanto detto all'inizio del presente contributo sull'inseparabilità di esegesi e metafisica. Si giunge così alla sesta ed ultima classe di immagine che è la memoria degli eventi passati, in particolare quelli di grazia. Questa sesta forma di immagine è duplice, a seconda che la narrazione avvenga per iscritto o mediante rappresentazioni sotto forma di icone⁵³.

Se si confronta la costruzione gerarchica del Damasceno con quella di Aristotele e Platone si nota immediatamente una differenza radicale: mentre per loro tutto è retto da necessità e le distinzioni sono dialettiche, nel caso patristico, invece, il passaggio da un livello all'altro è frutto della infinita libertà di Dio ed espressione della Sua relazionalità immanente. In questo senso l'ontologia che l'epoca dei primi sette concili lascia in eredità al medioevo è sintattica e non meramente semantica. Questa infatti è negata nettamente dall'apofatismo, che da Giustino⁵⁴ al Damasceno⁵⁵, passando per i Cappadoci, è una vera e propria costante: Dio non è esprimibile in concetti, perché è infinito ed eterno, mentre ogni nostra rappresentazione ha un'origine categoriale, nel senso che è stata forgiata nella relazione con il cosmo finito e temporale. Gregorio di Nissa addirittura ammonisce che i concetti possono diventare idoli, se li si confonde con Dio⁵⁶.

Così, si può affermare che (a) i Padri della Chiesa hanno sviluppato una nuova ontologia per descrivere il Dio uno e trino modificando la metafisica classica in modo tale da attribuire alla relazione un valore non meramente accidentale e che (b) a partire da ciò hanno riletto il creato, oggetto dell'indagine filosofica classica, in una luce nuova, evidenziando il ruolo del *gap* e dell'apofatismo.

Ma questa non è stata una scelta arbitraria, dettata dalle contingenze. Piero Coda ha, infatti, acutamente osservato che le dispute trinitarie del sec. IV possono essere lette come discussione riguardo all'esegesi del prologo giovanneo⁵⁷. In effetti il movimento relazionale che dal Dio unitrino scende in una rilettura del mondo creato e della storia ha il suo fondamento ultimo proprio nel Prologo di Giovanni, cui il pensiero dei Padri continuamente rinvia.

Se si leggono i primi diciotto versetti del quarto vangelo, si può notare che hanno una struttura chiasmica. Come nella figura della lettera greca *chi*, si osserva che il testo può essere diviso in due

49. GIOVANNI DAMASCENO, *Orationes* ..., cit., III, 20,2-7: Kotter, p. 128.

50. GREGORIO DI NAZIANZO, *Oratio 23 (De pace)*, 11, 1-9: SCh 270, p. 302.

51. Cfr. GIOVANNI DAMASCENO, *Orationes* ..., cit., III, 21,1-6: Kotter, p. 128.

52. Cfr. *Ibidem*, III, 22,1-7: Kotter, p. 129.

53. Cfr. *Ibidem*, III, 23,1-22: Kotter, pp. 129-130.

54. Cfr. GIUSTINO, *Apologia secunda*, 6,1,1-2,39.

55. Cfr. GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, I,1: Kotter, p. 7.

56. Cfr. GREGORIO DI NISSA, *De vita Moysis*, II, 165,4-9: Simonetti, p. 156.

57. Cfr. P. CODA, *Per una lettura trinitaria del prologo di Giovanni*, Bompiani, Milano 2007, pp. 85-94.

grandi parti che si incontrano nell'affermazione in Gv 1,11-13 che chi accoglie il *Logos* che si fa carne diventa figlio di Dio. Nella prima metà il protagonista è il *Logos* che (a) è nell'*arché* (Gv 1,1-2), (b) è responsabile della creazione che però viene turbata dal peccato (Gv 1,3-5), (c) è annunciato dal Battista il quale rende testimonianza alla luce (Gv 1,6-8) e (d) alla fine viene nel mondo come luce vera (Gv 1,9-10). Il movimento è qui dall'alto verso il basso, dall'immanenza all'economia. Nella seconda metà, invece, il percorso si ripete all'inverso, traducendo le stesse tappe della prima parte in termini storici e concreti, per svelare alla fine l'identità del *Logos*. Così (d') il *Logos* non solo viene nel mondo come luce, ma si fa carne (Gv 1,14), (c') e il Battista rende testimonianza proprio a questa identità (Gv 1,15), in modo tale che (b') il senso della creazione può essere letto pienamente nella nuova creazione che nel dono della grazia sostituisce la legge mosaica (Gv 1,16-17), per concludere con la rivelazione che l'*arché* è il seno del Padre e il *Logos* è l'Unigenito (Gv 1,18). Nella lettura le dieci parole della Legge sono poste in parallelo alle dieci parole con le quali Dio crea il mondo all'inizio della Genesi. E tale operazione sembra fedele all'intenzione dell'autore che omette l'articolo nell'espressione *en arché*, come grammaticalmente sarebbe stato meglio in greco, per richiamare il *be rescit* di Gn 1,1. Inoltre il *Logos* stesso richiama il *dabar* con il quale Dio ha creato ogni cosa⁵⁸.

I Padri hanno preso metafisicamente sul serio il testo giovanneo e lo hanno posto a fondamento di una nuova ontologia, nella quale l'*arché* ricercato dai filosofi rivela in Cristo di avere un'immanenza abitata dal *Logos* stesso. Questi, allora, è *nel* primo principio in quanto è rivolto a Lui (*pros ton*). Quest'ultima espressione greca può essere letta come riformulazione del *pros ti*⁵⁹. La seconda Persona della Trinità è pura relazione perché è Figlio eterno del Padre stesso e da sempre abita il Suo seno. Quindi sia l'*arché* sia il *logos* della metafisica devono essere riletti alla luce di una concezione della relazione che non è più mero accidente ma sussiste nell'unica infinita ed assoluta sostanza divina.

Tale ricomprensione relazionale implica che solo l'Unigenito può rivelare Dio, farne l'esegesi (cfr. Gv 1,18), sbarrando la strada ad ogni riduzione semantica dell'ontologia. Da tale prospettiva la posizione teologica dei Padri, caratterizzata da *gap* ed apofatismo, può essere ricondotta proprio al Prologo e, pertanto, essere considerata definitoria dell'epistemologia (sintattica) cristiana⁶⁰. All'Essere stesso, nella sua profondità, si può accedere solo attraverso la relazione personale con il Figlio incarnato, perché l'essere stesso è relazione. L'apofatismo non appare più come negazione, ma come affermazione positiva dell'inesauribile profondità ontologica di Dio. L'approccio teologico non può, così, essere considerato contraddittorio rispetto a quello filosofico, perché i Padri vedono l'essere *da dentro*, attraverso una relazione concreta senza la quale non potrebbero aver accesso a tale profondità. L'apofatismo non nega il valore della ragione, ma solo segnala che il suo limite può anche essere una soglia, cioè che là dove il pensiero metafisico entra in crisi si spalancano come finestre nuove possibilità. La *ratio*, infatti, si compie così in *relatio*⁶¹.

Si noti che il Prologo può essere letto nello stesso tempo come riferimento sia agli elementi biblici del *be rescit* e del *dabar*, sia alle categorie metafisiche dell'*arché* e del *logos*, e forse persino alla riconfigurazione ontologica del *pros ti* come *pros ton* personale.

Attraverso la mediazione del Damasceno, tale ontologia sintattica caratterizza anche il pensiero di Tommaso d'Aquino, che nel suo *ressourcement* aristotelico mantiene l'impostazione patristica, preservando apofatismo e *gap*. La forza della costruzione tomista sarà, quindi, proprio la sua capacità di costruire un ponte relazionale tra l'ontologia divina e quella creata, rispettando le differenze

58. Cfr. G. MASPERO, *Uno perché trino*, Cantagalli, Siena 2011, pp. 33-35.

59. Cfr. ARISTOTELE, *Categoriae*, 1b26-2a1 e 6a36-37.

60. In questa prospettiva, il metodo dei Padri della Chiesa, che hanno utilizzato gli elementi di verità presenti nella cultura pagana, come ha fatto anche l'arte cristiana, è radicato nello stesso Prologo di Giovanni. Il metodo dei Padri è magistralmente presentato in CH. GNILKA, *Chrêsis: die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur: Der Begriff des "rechten Gebrauchs"*, Schwabe, Basel 2012.

61. Questo punto è molto importante anche per gli studi interdisciplinari, cfr. G. MASPERO, *Trinitarian ontology and interdisciplinary research*, in DONATI – A. MALO – G. MASPERO (Eds.), *Social Science, Philosophy and Theology in Dialogue: A Relational Perspective*, Routledge, London 2019, pp. 74-93.

tra di esse. Da tale prospettiva si può riconoscere come il metodo dell'Aquinate, al di là della forma scolastica con la sua tendenza alla dialettica⁶², possa essere considerato autenticamente relazionale e, quindi, espressione di un'ontologia sintattica.

Va in questa direzione l'osservazione di Alasdair Macintyre che la *Summa* ha una vera e propria struttura narrativa⁶³. Tommaso non dimostra semplicemente la propria posizione, ma avverte come una vera e propria necessità di sciogliere le tensioni rispetto agli autori che lo hanno preceduto. La forza dei *sed contra* è proprio l'essere traccia che consegna al lettore non solo il risultato ma anche il percorso compiuto nella storia per giungervi. Ciò può essere considerato un elemento metodologico intrinsecamente relazionale sul quale si fonda anche la possibilità che caratterizza la dottrina tomista di risultare utile anche laddove le conclusioni siano state superate dalla ricerca successiva. È, infatti, sempre possibile risalire il percorso teologico compiuto fino a comprendere perché ad un certo bivio l'Aquinate abbia seguito una strada diversa.

Tale storicità intrinseca al metodo teologico spiega anche perché egli abbia preso posizione contro Anselmo e Riccardo di San Vittore in ambito trinitario. Rispetto alla teologia abaziale, tutta tesa a cercare una sintesi tra filosofia e teologia per offrire quella visione unica d'insieme che era la vera aspirazione dello spirito medioevale, Tommaso è sempre attento a distinguere natura e soprannatura, non per separarle, ma per riconoscere il loro rapporto come relazione libera di dono. Così, nonostante le *vestigia Trinitatis* presenti nel mondo, risulta chiaro che esse non possono mai fondare una dimostrazione dell'essere unitrino di Dio⁶⁴. Alla Trinità si arriva solo *a posteriori*, attraverso la storia della salvezza e l'incontro personale con Cristo e il Suo Spirito⁶⁵.

Tale apertura ermeneutica e attenzione narrativa si rinvergono nello stesso sviluppo del pensiero dell'Aquinate. Ad esempio, un'analisi diacronica delle risposte alla domanda, a prima vista tecnica, sulla possibilità che *Logos* fosse un nome sostanziale e/o nozionale di Dio offre un dato estremamente significativo. Gilles Emery ha evidenziato, infatti, come nel Commento alle Sentenze la risposta indicasse entrambe le possibilità⁶⁶: *Verbum* sarebbe nome applicabile sia alla sostanza divina in sé sia alla seconda Persona della Trinità⁶⁷. Eppure nella *Summa* la posizione è radicalmente mutata, perché Tommaso nega che il nome possa essere inteso in senso nozionale⁶⁸. Che non si tratti di un cambiamento di posizione marginale è dimostrato dal fatto che tra il 1270 e il 1271 i maestri di teologia di Parigi si riunirono per condannare come contraria ai Padri e ad Agostino la posizione che considerava *Verbum* nome anche sostanziale⁶⁹. E Tommaso aveva già iniziato a modificare la sua posizione nella *Summa contra gentiles*, precedente all'ultimo periodo parigino.

Ma cosa ha a che vedere tale questione teologica con l'apofatismo e il *gap*? Nonostante l'apparente tecnicismo, il punto è molto pratico, perché se *Verbum* fosse nome anche sostanziale ciò vorrebbe dire che la sostanza divina è espressa non solo in sé, ma anche semanticamente rispetto alla creazione. Il velo apofatico sarebbe così squarciato. Invece, se *Verbum* è nome solo nozionale, rimane perfettamente chiaro che l'unica possibilità di conoscenza di Dio e della Paternità eterna passano attraverso la dimensione personale e, quindi sintatticamente attraverso la storia e l'incarnazione. Inoltre, la dottrina trinitaria evita ogni rischio di affermare che sia la sostanza divina e non la Persona del Padre a generare il Figlio, posizione chiarita dal Concilio Lateranense IV del 1215 a

62. In effetti, la dialettica moderna può essere attribuita a un'estrapolazione impropria della tendenza scolastica a risolvere ogni questione introducendo distinzioni concettuali. Gradualmente, questo metodo è tornato a un'identificazione tra essere e pensiero i cui risultati saranno evidenti nei secoli successivi.

63. Cfr. A. MACINTYRE, *Three Rival Versions of Moral Inquire*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1990, pp. 130-135.

64. Cfr. TOMMASO D' AQUINO, *Summa Theologiae*, q. 32, a. 1, ad. 2 e *In Boetium*, q. 1, a. 4.

65. Per comprendere gli eccessi raggiunti dal pensiero scolastico, cfr. R. L. FRIEDMAN, *Medieval Trinitarian Thought from Aquinas to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

66. Cfr. G. EMERY, *La Théologie Trinitaire de Saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2004, pp. 217-231.

67. Cfr. TOMMASO D' AQUINO, *In I Sentiarum*, d. 27, q. 2, a. 2^{ca}, 1 co.

68. Cfr. ID., *Summa Theologiae*, I, q. 34, a. 1c.

69. Cfr. M. SCHMAUS, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, II, Aschendorff, Münster 1930, pp. 613-614, n. 40 e F. PELSTER, *Roger Marston O.F.M. (+1303), Ein englischer Vertreter des Augustinismus*, "Scholastik" 3 (1928) p. 545.

proposito della polemica tra Gioacchino da Fiore e Pietro Lombardo. La conclusione proposta è coerente con altre letture che evidenziano l'apofatismo di Tommaso, per il quale la sostanza divina è inconoscibile⁷⁰.

Quindi l'Aquinate accoglie l'eredità filosofica di Aristotele, ora riscoperta grazie alla mediazione araba, ma inserisce la metafisica greca in una nuova ontologia sintattica a due livelli, che è quella dei Padri. Ciò gli permette di sviluppare in senso relazionale l'architettura teologica. Non solo l'inabitazione è il punto di convergenza di tutta la costruzione trinitaria nelle qq. 27-43 della *I pars* della *Summa*, ma la risignificazione delle categorie metafisiche riguardo la definizione di persona permette di apprezzare come proprio la chiara distinzione tra natura e soprannatura serve nel contesto dell'ontologia patristica a costruire un ponte tra il creato e l'increato, analogamente a quanto fatto dal Damasceno.

Tale distinzione tra natura e soprannatura è stata criticata aspramente, così come da parte tomista si sono levate voci contro un'ontologia trinitaria, in quanto presunta violazione dello spirito tomista stesso⁷¹. Eppure, per quanto si è visto, proprio l'ontologia relazionale dei Padri implica la questione dell'ontologia trinitaria, in quanto l'introduzione del *gap* tra i due livelli ontologici richiede che la teologia si faccia carico di articolare il loro rapporto.

La ridefinizione del concetto di persona in Tommaso serve ad illustrare il punto. Se si considera la storia delle definizioni di persona⁷², si osserva uno sviluppo estremamente interessante per la questione in esame. Il legame con l'ontologia trinitaria è evidente, perché proprio la rivelazione cristiana ha reso possibile percepire appieno per la prima volta questa dimensione del *chi* rispetto al semplice *cosa* della metafisica greca.

Una definizione classica è quella di Severino Boezio, nel VI secolo: *rationalis naturae individua substantia*⁷³. La persona sarebbe la sostanza individuale di natura razionale. È evidente che tale scelta abbia una matrice filosofica classica che ben si adatta alla definizione dell'uomo e dell'angelo. Tuttavia, se applicata al Dio unitrino, essa presenta un serio inconveniente, perché le tre Persone divine dovrebbero essere tre sostanze.

L'impossibilità di adattarsi sia al primo principio sia alla creatura contraddice lo spirito del Medio Evo che cerca sempre di presentare in termini unitari il mondo e il suo Creatore, come nella discussione sull'immagine del Damasceno. La sintesi tra filosofia e teologia sviluppata con originalità in ambito abbaziale porta Riccardo di San Vittore, nel XII secolo, a proporre una nuova definizione di persona divina, non più basata sul concetto di sostanza, ma su quello di esistenza: *divinae naturae incommunnibilis existentia*⁷⁴. Se il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo non possono essere distinti al livello sostanziale, sarà necessario muoversi sul piano dell'esistenza, in quanto il loro *sistere* è distinto dal punto di vista della relazione indicata dalla preposizione *ex*. Il progresso è significativo, perché si giunge a una elaborazione che permette di descrivere più propriamente l'essere del Dio unitrino. È essenziale notare, però, che non si tratta ancora di ontologia trinitaria, ma solo di ontologia della Trinità. Quello che si vuole dire è che il risultato si applica solo al primo principio ma per definizione non può scendere a livello creato, per illuminare con la luce della Trinità il nostro mondo.

Per questo Tommaso avvertirà la necessità di modificare la definizione di Boezio in modo tale da renderla valida in entrambe le ontologie, sia quella eterna sia quella creata. Così l'Aquinate defi-

70. Cfr. M. PÉREZ DE LABORDA, *La preesistenza delle perfezioni in Dio. L'apofatismo di san Tommaso*, "Annales Theologici" 21 (2007) pp. 279-298.

71. Ma la ricerca di William Norris Clarke offre una prospettiva molto interessante per l'ontologia trinitaria anche sul versante tomista: cfr. W. NORRIS CLARKE, *The one and the many: a contemporary Thomistic metaphysics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 2001 e *Explorations in metaphysics: being, god, person*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1994.

72. Una narrazione magistrale si può leggere in J. DANIELOU, *La notion de personne chez les Pères grecs*, "Bulletin des Amis du Card. Daniélou" 19 (1983) pp. 3-10.

73. BOEZIO, *De duabus naturis*, 3.

74. RICCARDO DI SAN VITTORE, *De Trinitate*, IV, 22.

nisce la persona *subsistens in rationali natura*⁷⁵. Si tratta di un'operazione geniale che sostituisce la sostanza con il sussistente. Come in Riccardo, l'esigenza è quella di muoversi al livello del soggetto, che qui, però, è definito mediante il participio presente del verbo sussistere, che significa esistere realmente in sé e non in un altro. In questo modo Tommaso otterrà come risultato che la Persona divina sarà definita *distinctum subsistens in natura divina*⁷⁶ e, quindi, poiché l'unica distinzione in Dio può essere solo quella relazionale, concluderà che la Persona divina è la *relatio subsistens*⁷⁷.

Dal punto di vista dell'ontologia relazionale dei Padri questo costituisce uno sviluppo davvero fondamentale, perché formalmente l'*Ipsum Esse Subsistens* è identificato con tre relazioni eterne e perfette. Di più, l'Aquinate arriva ad affermare che *abstracta relatione in Deo nihil manet*⁷⁸. Sicuramente tale risultato non viene esteso all'ontologia creata, rispetto alla quale si mette sempre in risalto la differenza nei confronti della Trinità. Eppure la costruzione della definizione di persona come sussistente di natura razionale in modo tale da passare verticalmente tra l'ontologia della Trinità e quella creata sembra possa essere considerato un vertice e un modello di ontologia trinitaria.

Tommaso, infatti, riconosce che il compito della teologia è proprio quello di elaborare un pensiero che non solo possa formulare il mistero divino, preservandone sempre l'eccedenza per offrirlo all'adorazione, ma che in più possa illuminare il modo creato e mettere in evidenza la relazione tra le due ontologie. L'atto teologico si può dire compiuto, allora, quando riesce ad offrire parole ed espressioni che permettono di muoversi dalla Trinità al mondo e viceversa, cioè di esplorare la loro relazione, sintatticamente.

È vero che l'indagine della relazionalità della creatura non è stata sviluppata dall'Aquinate. Ma il profondo radicamento dell'atto creativo nelle processioni eterne permette di affermare che la vera *ratio* del mondo con la sua molteplicità è la *relatio* intratrinitaria⁷⁹.

Si noti che il fondamento di tale possibilità di muoversi da Dio al mondo e dal mondo a Dio può essere ricondotto alla stessa architettura teologica del Prologo di Giovanni e alla sua lettura da parte del pensiero patristico. In particolare, la discussione di Giovanni Damasceno sui sei diversi tipi di immagine, permette di cogliere come l'apofatismo e il gap hanno escluso una concezione ontologica di tipo semantico, che riduca l'essere ad un elemento concettuale e categoriale. Invece, il quadro di riferimento introdotto dal Damasceno è propriamente un'ontologia sintattica, perché i diversi livelli sono distinti ma non separati, uniti ma non confusi, secondo la formula di Calcedonia. Questa di fatti è il cuore di ogni ontologia e antropologia trinitaria perché il doppio movimento che descrive abbraccia l'uno e i molti nello stesso tempo, in un approccio che può essere letto come relazionale ad un livello ontologico e non meramente logico. Sarà questa la base che permetterà lo sviluppo filosofico e teologico nel medioevo con la fondazione di quell'istituzione così preziosa ed essenziale per la società che è l'università, realtà purtroppo oggi pesantemente in crisi proprio per la perdita della matrice cristiana e trinitaria, senza la quale si assiste ad un suo svilimento in termini di *praxis*.

4. Solov'ëv e Rosmini

Vladimir Solov'ëv offre una prospettiva critica ma preziosa secondo la quale il principio di tale decadimento era già presente prima della modernità. Nella sua tesi di dottorato intitolata *La crisi della filosofia occidentale* del 1874, egli rilegge la parabola medioevale che ha condotto al nominalismo e poi alla secolarizzazione come ritorno ad una concezione dialettica del rapporto tra *auctoritas* e *ratio*⁸⁰. In poche geniali pagine, nell'introduzione alla sua opera, il filosofo e teologo

75. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, in c.

76. ID., *De potentia*, q. 9, a. 4.

77. ID., *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 4, in c.

78. ID., *In I Sentiarum*, d. 26, q. 1, a. 2, in c.

79. ID., *In I Sentiarum*, d. 14, q. 1, a. 1, co.: «*Processiones personarum aeternae sunt causa et ratio totius productionis creaturarum*».

80. V. SOLOV'ËV, *La crisi della filosofia occidentale e altri scritti*, La Casa di Matriona, Milano 1986, pp. 35-52.

russo dimostra come, dopo un iniziale primato dell'*auctoritas* sulla *ratio*, frutto dalle grandi sintesi patristiche, che permettono di muoversi con il pensiero in un sistema di riferimento armonico rispetto alla rivelazione, l'epoca d'oro della Scolastica torna ad un rapporto pienamente relazionale tra i due elementi, caratteristico di quell'epistemologia patristica che aveva reso possibili le grandi sintesi. Questo rapporto, però, si corrompe a poco a poco con l'avanzare di una corrente già presente fin dall'inizio del Medio Evo, ad esempio in Scoto Eriugena e amplificata dal *Sic et non* di Pietro Abelardo. Ciò può essere riletto in termini di relazione tra filosofia e teologia. Se questo è vero, infatti, i problemi della modernità (e della post-modernità) sarebbero radicati nella perdita di quella concezione relazionale dell'articolazione di *auctoritas* e *ratio* che il pensiero patristico aveva elaborato in dialogo con la metafisica greca, perché in ultima analisi la coppia di termini di origine agostiniana rinvia proprio alla questione ontologica del rapporto tra l'uno e i molti.

Tale crisi avrebbe prodotto come effetto un riduzionismo dell'ontologia in termini semantici, con tratti anche pericolosi, come gli esiti sia della destra che della sinistra hegeliana dimostrano, perché la *ratio* moderna, rispetto al *logos* greco, secolarizza la tensione all'infinito che la rivelazione aveva innestato sulla concezione finita classica e richiude il soggetto nella propria immanenza. Se con Cartesio si ha l'affermazione che noi pensiamo l'essere, con Kant si ha il passaggio riduzionista al noi non pensiamo altro che i concetti, per concludere con Hegel secondo il quale l'essere si identifica con il concetto e l'idea. Ma nella linea empirista il percorso è convergente. Infatti, se Bacon sostiene che la vera essenza delle cose si manifesta alla nostra esperienza, Locke afferma di seguito che alla nostra esperienza si presentano solo stati di coscienza isolati, per concludere con Mill che la vera essenza delle cose, cioè la realtà, consiste in stati di coscienza.

Così, con grande lucidità, Solov'ëv mostra come sia la linea idealista sia quella positivista nel pensiero moderno alla fine convergono nel rinchiudere il soggetto nelle proprie idee o nella propria percezione, identificando l'essere stesso con l'idea o la percezione, quindi con la dimensione semantica. Questo è il compimento abissale dell'ontologia semantica, che non ha più il pregio di una certa apertura, che può essere letta come promessa di una possibile continuazione sintattica, come nel caso delle metafisica greca⁸¹.

Per contro, Solov'ëv presenta un'ontologia trinitaria sintattica che muove dall'essere vivente. Nel suo *La Russia e la chiesa universale*⁸², egli discute dell'unità della Chiesa a partire proprio dalla questione ontologica che da Parmenide attanaglia il pensiero dell'uomo. Il percorso è teologico, ma inestricabilmente anche filosofico. Infatti, se l'unità della Chiesa è fondata nell'unità di Dio, non può trattarsi di un'unità «negativa, solitaria e sterile, che si limita ad escludere ogni pluralità», ma deve essere «l'unità autentica, che non è opposta alla pluralità, che non la esclude e, anzi, nel quieto godimento della propria superiorità, domina il suo contrario e lo sottopone alle proprie leggi»⁸³. Si tratta di un'unità positiva, viva e feconda, che i cristiani nella loro professione di fede chiamano Padre onnipotente. È l'unitotalità, che si identifica con Dio, ma di cui partecipa anche la ragione umana e di cui deve partecipare anche la Chiesa per la sua capacità di abbracciare in sé tutta l'umanità e il mondo intero.

La dimensione sintattica di tale impostazione emerge immediatamente dall'affermazione: «La verità è una ed unica, nel senso che non vi possono essere due verità assolutamente indipendenti l'una dall'altra e, a maggior ragione, contrarie l'una all'altra»⁸⁴. E ciò è confermato dall'analisi ontologica dell'essere vivente che il grande pensatore russo propone.

Egli scrive, infatti: «Quando diciamo di un essere vivente che esso è, gli attribuiamo necessariamente un'unità, una dualità e una trinità. V'è unità poiché si tratta di un essere. V'è dualità poiché non possiamo affermare che un essere è senza affermare nello stesso tempo che esso è qualcosa,

81. Si comprende, così, il duro giudizio sulle metafisiche non creazioniste di Sciacca, nel suo già citato *Ontologia triadica e trinitaria*.

82. V. SOLOV'ËV, *La Russia e la chiesa universale e altri scritti*, La Casa di Matrona, Milano 1989.

83. *Ibidem*, p. 171.

84. *Ibidem*.

che esso ha cioè un'oggettività determinata. Le due categorie fondamentali di ogni essere sono dunque: la sua esistenza come soggetto reale e la sua essenza oggettiva, o idea (la sua ragion d'essere). V'è infine, nell'essere vivente una trinità: il soggetto dell'essere si collega in tre modi diversi all'oggettività che gli appartiene essenzialmente; in primo luogo la possiede per il fatto stesso della sua esistenza, come realtà in sé, come sua sostanza intima; in secondo luogo la possiede nella sua *azione* propria, che è necessariamente la manifestazione di questa sostanza; in terzo luogo e da ultimo la possiede nel sentimento vivo o nel *godimento* del proprio essere e della propria azione, in quel ritorno su se stesso che procede dall'esistenza manifestata nell'azione»⁸⁵.

Per Solov'ëv, questi tre modi d'esistenza sono assolutamente necessari per un essere vivente, che, in assenza anche solo di uno di essi sarebbe morto ed inerte, in quanto privo della facoltà di agire e sentire.

Ma quando si osserva l'ente finito si constata che esso non può mai essere perfettamente *in sé*, perché la sua esistenza non gli appartiene come propria; allo stesso modo non può agire completamente *da sé*, perché il suo agire non sarà mai la perfetta manifestazione del sé stesso interiore, ma dipenderà dalle circostanze esterne; per questo, l'ente finito nemmeno potrà tornare completamente *a sé* nel godimento di sé. Così l'essere vivente finito rinvia sintatticamente all'essere assoluto, per il quale i tre modi di esistenza devono essere predicati dopo essere stati purificati da ogni nozione di contingenza e non pura positività e attualità. Si giunge così ad affermare che: «Nei tre modi costitutivi del suo essere, Dio si rapporta esclusivamente alla propria sostanza. 1) La possiede *in sé* nell'atto primo (*fatto* assoluto). 2) La possiede *per sé* manifestandola o producendola da sé nell'atto secondo (*azione* assoluta). 3) La possiede nel ritorno a sé ritrovandovi, con l'atto terzo, l'unità perfetta del proprio essere e della propria manifestazione (*godimento* assoluto). Non può goderne senza averla manifestata e non può manifestarla senza averla in sé. Così, questi tre atti, questi tre stati o questi tre rapporti (in questo caso si tratta di termini coincidenti), indissolubilmente legati tra di loro, sono espressioni diverse ma equivalenti della Divinità presa nel suo complesso»⁸⁶.

L'ontologia qui presentata da Solov'ëv è sintattica perché specifica che l'unica distinzione tra il produttore e il prodotto è il rapporto che si instaura tra di loro, così come il godimento stesso di Dio, il godimento che è Dio, non si distingue dal produttore e dal prodotto dai quali procede, se non relazionalmente⁸⁷. In tal modo si presenta il cammino ontologico che risale dall'essere vivente finito alle tre Ipostasi divine infinite.

Indipendentemente da una ricostruzione storica del possibile influsso dell'Ipponate, che eccede i limiti del presente lavoro, si nota che la costruzione filosofica del grande pensatore russo è esattamente complementare rispetto all'impostazione teologica di Agostino. Questi, commentando la frase di Ilario «L'eternità è nel Padre, la forma nell'Immagine, la fruizione (*usus*) nel Dono»⁸⁸, che può essere considerata la formula di un'ontologia trinitaria abbreviata, scrive: «Dunque quell'ineffabile abbraccio (*ineffabilis complexus*) del Padre e dell'Immagine non è senza godimento, senza carità, senza gioia. Perciò quel diletto, piacere, felicità o beatitudine, se una qualche parola umana la indica in modo degno, è in breve chiamata da lui [Ilario] fruizione, e nella Trinità è lo Spirito Santo, il Quale non è generato, ma è la soavità del Genitore e del Generato che con grande larghezza e generosità riempie tutte le creature secondo le loro capacità, affinché mantengano il loro ordine e riposino nei luoghi che loro corrispondono»⁸⁹.

L'Ipponate presenta il mondo e la storia come il trascinamento dell'Amore del Padre e del Figlio, cioè di quell'abbraccio ineffabile e stracolmo di godimento, che è lo Spirito Santo. L'essere del mondo e quello del Dio unitrino sono qui presentati insieme, mostrando il fondamento del primo nel secondo, cioè nella stessa dinamica immanente delle tre Persone divine.

85. *Ibidem*, p. 172.

86. *Ibidem*, p. 174.

87. Cfr. *ibidem*.

88. ILARIO DI POITIERS, *De Trinitate*, II, 1,1: Sch. 443, p. 276.

89. AGOSTINO, *De Trinitate*, VI, 10,11: CCL 50, p. 242.

Vale la pena di accostarsi alla *Teosofia* di Rosmini su questo sfondo accomunato dal riferimento alla *sapientia*, che Agostino distingue dalla *scientia* e che Solov'ëv identifica con la *Sophia*, anche qui senza entrare nella questione dei possibili influssi e delle mediazioni. Ciò permetterà di riconoscere un'ontologia sintattica compiuta, che ha il grande pregio di evitare ogni rischio di confusione tra la natura e la soprannatura.

Per prima cosa la *Teosofia* è dedicata a quella che il sacerdote di Rovereto chiama "l'ardua questione" cioè il rapporto ontologico tra l'uno e i molti che da Parmenide a Plotino ha travagliato il pensiero metafisico greco⁹⁰. La *Teosofia* stessa è concepita come "una e trina", perché «L'Ontologia, la Teologia (razionale), e la Cosmologia sono tre parti d'una sola scienza, a ciascuna delle quali manca il tutto e l'esistenza propria: rientrando di continuo l'una nell'altra, esse confondono, quasi direi, le loro acque nel mare dell'essere»⁹¹.

Si potrebbe dire che la *Teosofia* è "viva" perché è pensiero dell'essere come vita, che, come in Solov'ëv, rifiuta quella che con termine provocatorio si potrebbe chiamare la necrofilia del pensiero secolarizzante moderno: «Laonde la Teosofia ha questo suo proprio carattere d'essere sommamente organica. Ché a quella guisa che le membra ossia gli organi d'un vivo animale cospirano a formare un solo ente; né alcuna delle membra separate dal tutto può far conoscere quell'indivisibile che da tutte risulta; così riesce impossibile squarciare le membra della Teosofia, senza che incontante ci sfugga di mano e ci svanisca la stessa scienza vivente che noi cerchiamo; come appunto accade nell'anatomico, che divide le fibre d'un cadavere col coltello per considerarle a parte, a cui non si presenta mai l'organico vivente, che nella unione armonica e animata di tutte insieme consisteva»⁹².

La forza espressiva di questo testo è pari a quella speculativa. Infatti tale esser vivo del vero, attraverso l'organicità, chiama in causa la relazione. Infatti, «il tutto e le parti sono correlative»⁹³, in modo tale che l'esplorazione di Rosmini equivale a navigare in uno stagno, secondo la sua stessa definizione⁹⁴, per la ciclicità dell'impresa. Dopo la seconda navigazione della metafisica platonica, che sostituisce la prima navigazione dei presocratici, si ha qui una terza navigazione che è costituita dalla *Teosofia* stessa. La grandezza di tale impresa si fonda proprio sulla coscienza di quello che a proposito del pensiero ontologico dei Padri della Chiesa è stato poc'anzi definito il *gap*. Infatti, Rosmini, il cui pensiero sull'essere deve molto ad Agostino⁹⁵, riconosce perfettamente che l'essere finito non solo è distinto in modo assoluto da quello infinito, ma rinvia ad esso: «non essendo l'ente finito intelligibile per se stesso, non ha la stessa condizione per riguardo alla mente che lo pensa, dell'ente infinito, il quale se si percepisse, si percepirebbe con lui stesso senza bisogno d'altro lume»⁹⁶. Ecco che l'identificazione di essere e intellegibile, tipica del pensiero greco e causa delle sue aporie, è qui radicalmente rivista, rinviando l'intelligibilità dell'ente finito a quello infinito, cioè fondandolo nella relazione con Dio. Qui la relazionalità è il ponte che permette di passare dall'ordine ontologico del Dio unitrino al creato finito e temporale, perché la relazione è riconosciuta presente nelle stesse viscere dell'essere. Infatti, l'essere ideale non può sussistere da solo, in quanto ciò che si conosce suppone una realtà anteriore alla propria conoscibilità, perché questa è sempre «conoscibilità di qualche cosa e non di nulla»⁹⁷. Si tocca qui il cuore dell'aporia epistemologica greca, che il Rosmini supera grazie alla sua concezione relazionale della persona, fondata sulla sua concezione relazionale dell'essere. Nella sua *Teosofia* il ragionamento parte dalla seguente definizione: «Quando la mente, confrontate due entità insieme, vede una entità, che non si potea vedere in una sola di esse, lasciata l'altra intieramente da parte; allora quest'entità dicesi relazione». Tale approccio è in prima battuta gnoseologico, ma Rosmini spiega immediatamente che la definizione non va-

90. Cfr. A. ROSMINI, *Teosofia*, nn. 66-69.

91. *Ibidem*, n. 30.

92. *Ibidem*, n. 31.

93. *Ibidem*, n. 91.

94. Cfr. *ibidem*, n. 96.

95. Si veda l'analisi di Antonio Quacquarelli nel suo "Le radici patristiche dell'idea dell'essere di Antonio Rosmini", in A. QUACQUARELLI, *Le radici patristiche della teologia di Antonio Rosmini*, Edipuglia, Bari 1991, pp. 1-17.

96. A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 37.

97. *Ibidem*, n. 174.

le solo a livello concettuale, «ma esiste anche tra cose reali e sussistenti»⁹⁸. Anzi, proprio tale relazione è il ponte tra la dimensione ontologica e quella gnoseologica, perché il senziente e il sentito, così come pure l'intelligente e l'inteso, di trovano realmente in tale rapporto. Giunge, così, a identificare l'essere umano con la relazione sussistente, applicando quanto detto alla sua definizione di persona «un individuo sostanziale, in quanto contiene un principio attivo, supremo e incomunicabile». Infatti, se la persona non si può pensare senza riferimento a un principio attivo, che agisce come intelligente e senziente, pur essendo di per sé incomunicabile, allora ci si trova di fronte ad una realtà che nella sua sussistenza è definita dalla relazionalità. In altri termini, la sostanza personale è caratterizzata da un'immanenza relazionale e, ricalcando l'espressione tomista citata in precedenza, si potrebbe dire secondo analogia che *in homine abstracta relatione nihil manet*.

Tale concezione relazionale permette a Rosmini di riformulare la questione delle categorie in termini triadici, che rinviano al fondamento trinitario. Ancora una volta l'elemento essenziale del suo approccio è l'identificazione della pienezza dell'essere con la vita, che ora, però, non è solo vita del pensiero, come per Aristotele, ma è vita sia del pensiero sia dell'amore⁹⁹, proprio perché la relazione non è solo logica, ma ontologica. In quanto tale essa rinvia ad un'eccedenza, che permette di contemplare l'essere, potremmo dire, dall'alto: «L'essere dunque nella forma di assolutamente essente è vita e intelligenza, e così pure nella forma di assolutamente per sé noto. Ora l'essere non sarebbe perfetto se nelle due forme egli fosse in modo che in quanto è sotto l'una non avesse comunicazione con sé in quanto è sotto l'altra, anzi la deve aver massima, e senza questa né pure sarebbe identico. Le due forme dunque l'una delle quali non è l'altra, ma ciascuna è tutto l'essere, devono avere una comunicazione tra loro senza confondersi. Questa comunicazione suppone che l'essere sia per sé amato, cioè a dire che quell'essere che è assolutamente essente e che è anche per sé noto, sia anche per sé amato. Ma in quanto è per sé amato non è per sé assolutamente essente, né per sé noto, dunque l'essere per sé amato è una terza forma in cui è lo stesso essere. Ed appunto, perché l'essere per sé amato è lo stesso essere che è nelle due prime forme, perciò né pure questa terza forma toglie l'unità perfettissima dell'essere. V'ha dunque nell'essere necessariamente un'unità perfettissima d'essenza ed una trinità di forme»¹⁰⁰.

La spiegazione di come alla forma oggettiva e a quella soggettiva dell'essere vada accostata quella morale merita di essere citata per esteso, ricordando sia il riferimento di Solov'ëv al godimento, sia quello dei Cappadoci alla funzione sintattica dello Spirito Santo nella Trinità beatissima: «Ma se l'essere è identico nella forma obbiettiva, e nella subbiettiva, queste due forme sono congiunte nell'identità dell'essere. Se dunque sono congiunte, c'è tra di esse un vincolo. Ma questo vincolo non risulta dalla considerazione di ciascuna delle due forme presa l'una in separato dall'altra. Dunque questo vincolo costituisce una terza forma, nella quale l'essere è. Poiché questo vincolo non è nulla, dunque è egli stesso l'essere. E poiché in ciascuna delle due forme c'è l'essere intero, l'unione di esse deve abbracciare tutto l'essere sotto una forma, e unito a tutto l'essere sotto l'altra forma: dunque c'è tutto l'essere sotto la forma d'unione, poiché non c'è nessuna particella dell'essere, che ne vada immune, e però non si dà distinzione tra il subbietto che ammette l'unione, e ciò che rimane unito, ma tutt'è unito, e tutt'è unione»¹⁰¹.

Il punto è fondamentale perché la struttura triadica dell'essere che così emerge non mette a rischio il *gap* e lo iato ontologico tra l'essere finito e quello infinito. Rosmini è molto chiaro su questo, offrendo un approccio tanto rigoroso quanto prezioso: «il mistero dell'augustissima Trinità, che rivelato da Dio agli uomini noi cristiani professiamo di credere sulla parola di Dio rivelante, è cosa infinitamente diversa dalle nostre tre forme dell'essere, benché in queste risplenda una certa analogia con quell'altissimo dogma»¹⁰². Il punto di differenza fondamentale viene proprio dalla dimen-

98. *Ibidem*.

99. Questo punto è direttamente connesso al *gap* ontologico e al ruolo della volontà, che Rosmini richiama a partire anche dalla testimonianza patristica, in particolare Giovanni Damasceno: cfr. *ibidem*, n. 51.

100. *Ibidem*, n. 166.

101. *Ibidem*, n. 148.

102. *Ibidem*, n. 191.

sione personale, che in Dio si dà come distinzione reale delle ipostasi divine, eterne ed infinite¹⁰³. Ma la mutua immanenza triadica delle forme dell'essere, che si può definire "pericoretica" in senso analogico, è vero riflesso della dimensione immanente della Trinità¹⁰⁴.

Il punto è fondamentale, perché significa che la corrispondenza tra il primo principio unitrino e il creato non è semantica, come nella metafisica classica priva del *gap*, ma sintattica: «l'essere illimitato e l'essere limitato non possono essere mai un medesimo ente, ma due enti. Tuttavia se nel primo si distinguono le tre forme, anche il secondo deve parteciparne, perché anch'esso è in qualche modo ente. Ma essendo questo un ente posteriore al primo, conviene che anche la partecipazione delle forme sia posteriore alle forme. Laonde la partizione dell'essere in due enti, l'uno illimitato e l'altro limitato è la prima varietà che si trova nell'essere, ma posteriore a quella delle forme»¹⁰⁵. Questo è il passaggio cruciale, perché permette di mantenere l'affermazione dell'eccedenza ontologica senza perdere la possibilità di riconoscere relazionalmente una corrispondenza tra limitato e illimitato. In questo modo si riesce a sfuggire alla critica scettica ad esempio di Sesto Empirico, come dimostra la negazione della possibilità di una classificazione semantica dell'essere: «Se dunque si pretende d'avere una classificazione dell'essere si pretende l'impossibile, perché converrebbe che l'essere fosse ad un tempo ed il subietto unico che si divide, e la qualità moltiplice secondo cui si divide, come se si volesse divider l'uomo secondo l'uomo, cioè secondo l'umanità, qualità costitutiva di ogni uomo»¹⁰⁶. Tale impossibilità è legata proprio alla relazione¹⁰⁷, come Rosmini acutamente riconosce, in quella che può rileggersi come critica serrata e definitiva ad ogni ontologia semantica¹⁰⁸.

Per questo il passaggio dalle tre forme dell'essere finito alla Trinità può avvenire solo per via negativa o per assurdo. Qui diventa evidente come l'approccio di Rosmini è estremamente più raffinato ed elaborato della costruzione ontologico-trinitaria di Solov'ëv, che è stato qui accostato alla costruzione rosminiana proprio perché si potesse evidenziare la potenza di quest'ultima¹⁰⁹. La prova deontologica, e non ontologica, mostra, infatti, proprio la dimensione sintattica della dottrina metafisica della *Teosofia*, dimensione che nel grande pensatore russo rimane in ombra.

Ciò permette anche di sfuggire all'aporia epistemologica che attanaglia le ontologie semantiche, a partire da Aristotele. Infatti, come spiega Rosmini: «L'essere concepito come l'atto dell'esistenza è semplice ed uno. Laonde, se lo speculatore si fermasse a questo concetto non potrebbe dare movimento al suo pensiero, e tutta la scienza finirebbe in una parola, nella parola: essere. Il movimento dunque del pensiero e quella copia di dottrina che ne deriva, abbisogna d'una molteplicità. E questa si trova nell'essere, quando non lo si arresta col pensiero nostro al principio della sua attività, ma lo si lascia andare fino al termine. L'essere uno dunque non è l'oggetto d'una scienza, se non quando si considera in relazione alla molteplicità. L'Ontologia dunque non può trattare dell'essere

103. Cfr. *ibidem*, n. 192.

104. «L'insidenza dunque reciproca delle tre forme è la ragione per la quale la trinità delle forme non pregiudica punto alla perfetta unità dell'essere, il quale nella sua assoluta perfezione è sempre né più né meno le tre forme, quasi direi organato in un trino ordine». (*Ibidem*, n. 188).

105. *Ibidem*, n. 150.

106. *Ibidem*, n. 111.

107. Cfr. *ibidem*, n. 39.

108. «L'essere dunque non può per se stesso divenire il subietto d'una divisione che lo riduca in classi, stanteché per sé solo considerato è uno e uguale a sé medesimo. Convien dunque dire, che il problema propostoci, se ha una soluzione possibile, dee essere inteso in un altro modo; e quest'altro modo ci si renderà manifesto, se porremo mente che alla stessa parola essere la mente nostra attribuisce diversi valori. Ma prima dobbiamo penetrare ancora più a fondo la difficoltà della nostra impresa. Ripensiam dunque: che cosa si tratta di fare? di classificare tutte le entità, che possono presentarsi al pensiero umano. Se dunque tutte queste entità devono ridursi in alcune classi, queste classi devono avere 1°. qualche differenza tra loro 2°. qualche cosa di comune che è il tutto che si divide, o, come dicevamo poco fa, il subietto della divisione. Ma se quelle classi devono avere tra loro qualche differenza, questa stessa differenza non è ella un'entità, e però non deve ella entrare nella divisione, non deve anch'ella esser classificata? Ma come la differenza che distingue una classe da un'altra può entrare nelle stesse classi? Ecco un altro imbarazzo. Un simile discorso possiam fare del subietto della divisione e conseguente classificazione. Se le classi devono avere qualche cosa di comune, questo elemento comune: qualunque sia, non sarà anch'esso un'entità davanti al pensiero umano? e in tal caso non dovrà essere anch'esso riposto in alcune delle dette classi? e se appartiene ad una delle dette classi, come sarà comune alle altre? Ciò che è comune alla divisione e alla classificazione, rimane di necessità escluso da queste, ed è a queste anteriore. Gl'imbarazzi dunque ci stanno da tutte le parti» (*Ibidem*, 112).

109. Cfr. *ibidem*, n. 194.

uno se non in questa relazione»¹¹⁰.

La rilettura storica e l'analisi delle precedenti soluzioni alla questione dell'uno e dei molti proposte da Rosmini meriterebbero davvero un attento esame alla luce dell'operazione dei Padri della Chiesa per riformulare le categorie aristoteliche. Ma ciò trascende lo scopo del presente lavoro. Basti qui mostrare come l'ontologia sintattica elaborata dal sacerdote di Rovereto permette di mostrare come la teologia, quando osa essere fedele al suo mandato, offre una risposta potente alla questione dell'uno e dei molti, come risposta d'amore (*agape*) al desiderio (*eros*) che attraversa il cuore di ogni uomo: «Escluso dunque il sistema degli unitari come impossibile rimane che ci sia qualche molteplicità coeterna all'essere. Ma questa non deve togliere la perfetta unità e semplicità dell'essere e quindi la difficoltà, quell'antinomia toccata di sopra che ha fatto delirare se mi si permette di così esprimermi la filosofia in tutti i secoli, a cui Cristo ha soddisfatto, ma rivelando il mistero. Dal qual mistero però venne un rinforzo di luce alla stessa intelligenza umana che si mise all'opera di rispondere in qualche modo a quel problema più istruita e cautelata contro gli errori. Ed ecco in quali investigazioni ella può mettersi con buon successo»¹¹¹.

5. Conclusioni

Alla fine di questo lungo percorso abbiamo visto che la domanda metafisica è ineludibile nella ricerca teologica, perché essa sorge dalla stessa necessità di leggere la Scrittura. Infatti il rapporto ontologico tra l'uno e i molti non è aggirabile, ma è necessariamente presente in ogni lettura del mondo, *a fortiori* quando il mistero rivelato dice insieme unità e molteplicità, come avviene sia per la Trinità sia per il Cristo. Il lavoro dei Padri della Chiesa per ripensare le categorie metafisiche classiche non è stato, dunque, frutto di un'indebita ellenizzazione, ma era in un certo senso richiesto dal testo sacro stesso. Da qui è sorta la percezione del valore della rivelazione cristiana per "l'ardua questione" che il mistero di Cristo "ha soddisfatto".

Ma tale percorso ha mostrato la necessità di introdurre il *gap* o iato ontologico, per distinguere l'essere infinito da quello finito, facendo così saltare l'identificazione automatica e necessaria dell'ente con l'intelligibile. L'essere si converte sempre con il vero, ma l'ente finito non è intelligibile se non nella relazione ontologica, e non meramente logica, con l'essere infinito. Tale "rinforzo di luce" permette a Rosmini di sviluppare una vera e propria ontologia sintattica, che (I) formula in modo compiuto il *gap* ontologico; (II) riconosce la volontà come coprincipio dell'essere insieme al pensiero; e per questo (III) assegna alla relazione una funzione ontologicamente primaria insieme alla sostanza.

La domanda da cui ha preso le mosse la presente ricerca è se la *Teosofia* è una filosofia o una teologia. Si è ora in grado proporre una risposta partendo dal riconoscimento della proposta di Rosmini come ontologia sintattica perché trinitaria. Come si è detto all'inizio, ciò in apparenza sposta solo la questione, ma la distinzione tra ontologie semantiche e ontologie sintattiche rende possibile mostrare come la proposta rosminiana sfugga sia alla critica radicale di Sesto Empirico sia all'aporia epistemologica di Aristotele, che dagli scettici è stata appunto messa in evidenza. L'introduzione di un'ulteriore distinzione permette di giungere alla conclusione cercata: si è visto, infatti, che la *Teosofia* può essere definita ontologia sintattica negativa, nel senso che il passaggio dalla dimensione triadica dell'essere finito a quella trinitaria dell'essere infinito è affermata in negativo, o in obliquo se si preferisce. Rosmini arriva alla Trinità dall'essere per assurdo, mostrando che se l'essere infinito non fosse trinitario, l'essere finito sarebbe assurdo. In tal senso la *Teosofia* è filosofia, ma filosofia aperta. Invece la teologia dei Padri, in particolare quella cappadoce, che attraverso il Damasceno poi fonda l'impostazione di Tommaso, può essere definita ontologia sintattica positiva, perché la rivelazione permette di esplorare l'immanenza della sostanza divina, riconoscendone la dimensione personale e relazionale, per rileggere il creato a partire da questa luce.

110. *Ibidem*, n. 197.

111. *Ibidem*, n. 166.

Come in Solov'ëv, la filosofia parte dal basso e ascende, mentre la teologia, per la rivelazione, parte dall'alto. Ma sia la filosofia, dopo essere ascesa, può ridiscendere, sia la teologia dopo essere discesa deve riascendere, seguendo il movimento del Prologo di Giovanni, che non è altro che la traduzione del movimento del Figlio che si è fatto carne per poi ascendere al Cielo. L'utilità del confronto tra Rosmini e Solov'ëv è mostrare come il primo distingue in modo molto più chiaro e netto i diversi movimenti, aderendo più fedelmente a livello epistemologico alla prospettiva filosofica. In particolare il rigore con cui il sacerdote di Rovereto lavora sulle categorie o forme dell'essere, evidenziandone poi la differenza rispetto alla Trinità e il salto ontologico al quale esse rinviano, rappresenta un contributo davvero prezioso per la ricerca in ambito ontologico trinitario e, quindi, sia per la metafisica, sia per la teologia.

Forse, lo strumento della distinzione tra ontologie semantiche e sintattiche, nel permettere di ripensare la domanda sull'attribuzione della *Teosofia* al campo della filosofia o della teologia, rende anche possibile cogliere come la domanda stessa non possa essere assolutizzata, se non si vuole correre il rischio di fare la figura dello sciocco, come quando un adulto domanda a un bimbo se vuole più bene al papà o alla mamma. Se ha ragione Rosmini, infatti, e se l'essere è sintattico, l'identità della filosofia, almeno di una filosofia che aspiri a rispondere alle grandi domande di senso dell'uomo, passerà per l'apertura alla teologia e, quindi, per la relazione con questa. E viceversa, in modo correlativo.

Così, si può introdurre un'ulteriore conclusione: la forza di un'ontologia sintattica (negativa), come è il caso della *Teosofia*, è che essa può fondare una metantropica¹¹², e non solo una metafisica, nel senso che il riferimento alla libertà, alla volontà e alla relazione, reso possibile dal *gap*, permette la ricerca del fondamento che sta *meta ta anthrôpika*, e non solo *meta ta physika*. Per questo il pensiero di Rosmini è prezioso per ridare un fondamento ontologico al post-moderno, il quale, dopo la critica moderna al sostanzialismo, rischia di affondare nella palude del relazionalismo, con il conseguente perdersi dell'umano nel relativismo contemporaneo.

112. Cfr. G. MASPERO, *Life as relation: Classical Metaphysics and Trinitarian Ontology*, "Theological Research" 2 (2014) pp. 31-52.