



Christos Yannaràs  
Heidegger e Dionigi Areopagita

Città Nuova, Roma 1995

Pag. 125

22 gennaio 2025

Questo libro è di un teologo greco, Christos Yannaràs. Lui è appunto un teologo, non un filosofo, abbastanza noto nell'ambiente per i suoi studi sul neoplatonismo e sull'influenza del neoplatonismo nel pensiero. Questo scritto fa un'analisi abbastanza accurata della teologia negativa. Perché ci interessa la teologia negativa? La teologia negativa è quella che presuppone l'ineffabile: non posso dire di Dio ciò che è, posso dire ciò che non è. Pertanto, Dio non è una cassettera, non è una lampada alogena, ecc., e si va avanti per anni dicendo ciò che non è, ma alla fine, supponendo che ci sia una fine - perché mentre io dico ciò che non è si inventano altre cose, che comunque non è - alla fine dovrebbe arrivare a nulla, perché ho tolto tutto, attraverso un meccanismo - lo vedremo adesso - che lui chiama aferesi. Aferesi in realtà è una figura retorica. Lui la usa nell'accezione di sottrazione: sottrarre tutto - è questo appunto la teologia negativa - e, una volta sottratto tutto, cosa rimane? Niente. E, infatti, Dio è nulla. L'aferesi, dicevo, è una figura retorica che consiste propriamente nella sottrazione all'inizio di una parola, di una lettera o di una sillaba. La sincope è invece la sottrazione all'interno della parola di una lettera o di una sillaba; l'apocope, la sottrazione è alla fine. In poesia si usa spesso l'apocope, cioè la sottrazione dell'ultima lettera di una parola. Questo in retorica. Però, Yannaràs la usa nell'accezione, diciamo, teologica e, quindi, sottrarre tutto ciò che Dio non è, e alla fine rimane nulla. Dice così. *Il rifiuto di attribuire a Dio le predicazioni dell'ente, rifiuto di sottoporre la realtà di Dio e il modo dell'essere a schematizzazioni razionali, è stato formulato nel contesto della teologia ecclesiastica dell'Oriente greco almeno quattordici secoli prima di Nietzsche e di Heidegger; più precisamente nel corpus di scritti risalenti al V secolo d.C., che ci è stato tradito sotto il nome di Dionigi Areopagita. Possiamo riconoscere un chiaro esempio dell'atteggiamento universalmente condiviso in quei tempi nei confronti della apofatismo teologico. E, infatti, Dionigi dice in una nota: il punto di vista degli studiosi ortodossi, concernente gli influssi neoplatonici sull'Areopagita, si potrebbero riassumere nella formulazione sintetica del primo commentatore del Corpus Areopagiticum, Massimo il Confessore. Dice Massimo il Confessore. Ciò che di buono esiste presso i filosofi pagani, egli (Dionigi) lo trasforma con destrezza in pietà, attribuendo al loro linguaggio una corretta accezione semantica.* Come abbiamo già visto in Filone, oramai questa via è aperta. Questa citazione è tratta dalla Patrologia

greca, il Migne... Il Migne è una raccolta che fece un monaco francese nell'Ottocento, di nome appunto Migne, di tutti i testi della patristica greca e latina, per un totale di quattrocento volumi. *I più rappresentativi di quei teologi, che oggi vengono chiamati sistematici, concordano infatti nell'affermare che la scolastica occidentale e la teologia neoscolastica si sono basate sul Corpus Dionisiacum per prospettare una possibilità analogica...* Vi ricordate l'analogia in Proclo? ...*di conoscenza di Dio, una triplice via di conoscenza, la via dell'afèresi e, poi, delle negazioni, la via dell'eminenza e la via della causalità o delle catafasi (affermazione). La formulazione di queste tre possibilità di conoscenza trova il suo supporto teorico nell'insegnamento di Aristotele concernente l'analogia dell'ente. Aristotele adoperò il concetto di analogia per definire l'ente come unità e come logos di differenze. L'analogia è una relazione secondo il logos, ascendente o discendente, che presuppone similitudini e dissimilitudini dell'ente rispetto alla sua determinata ousia conosciuta. Il termine ente ha molte accezioni, ma si riferisce sempre ad una sola cosa o ad una sola natura, e non per omonimia. Questo è Aristotele. L'ente, in quanto unità delle differenze, viene sempre determinato in maniera analogica, rispetto ad un principio di per sé determinativo di ogni differenza concernente la qualità, la quantità, lo spazio, il tempo e la relazione, ma sempre anche in maniera analogica relativamente alla sua determinata ousia, secondo il logos della sua ousia. Gli è sfuggito questo dettaglio, ma adesso lo vedremo: secondo il logos della sua ousia – Aristotele - secondo, come si dice, la sua sostanza. Pertanto, Aristotele non ha esteso l'impiego dell'analogia per determinare anche l'entità dell'ente, vale a dire la relazione che intercorre tra ente ed essere. Furono per primi gli scolastici a compiere un tale passo, ad adoperare cioè la comparazione analogica tra gli enti e l'essere, allo scopo di definire l'essere stesso a partire dagli enti, ad arrivare alla conoscenza del creatore attraverso la conoscenza delle creature. Cioè, sta accusando Aristotele di non avere compiuto quel passo analogico dalla sostanza alla sostanza superiore. Lui, Aristotele, si è limitato a dire che la sostanza sono le categorie. E, invece, no, dice Massimo il Confessore che invece non ha fatto quello che i teologi dopo hanno fatto, e cioè partire dall'ousia per trovare... Ma già l'aveva fatto Porfirio, che aveva posto la sostanza, come quella di cui parla Aristotele, e un'altra sostanza, quella ineffabile. Ne aveva poste due, mentre ad Aristotele ne bastava una. Secondo gli scolastici il cosmo intero, in quanto creatura, ha una similitudine analogica rispetto al creatore. La similitudine, l'analogia, la somiglianza: l'analogia è una somiglianza. Tutto la costruzione teologica si fonda sulla somiglianza. Similitudine che presuppone anche una dissimilitudine analogica. Ciò che noi chiamiamo trascendentalità di Dio è una trascendenza delle categorie che determinano la realtà naturale, ma questa trascendenza presuppone comunque anche una dissimilitudine analogica tra Dio e il cosmo. Il Concilio Lateranense quarto, 1215, adottò e ufficializzò la formulazione secondo cui tra il Creatore le creature non è possibile determinare alcuna similitudine significativa, senza che allo stesso tempo venga presupposta anche una più grande dissimilitudine. Così il principio di analogia permette agli scolastici di determinare la dissimilitudine a mo'... A mo' è una forma orribile, vuole dire "a modo", "come". È un esempio di apocope, cade l'ultima sillaba. ...di differenza quantitativa negativa rispetto alla similitudine analogica e, quindi, come dimensione analogicamente comprensibile. Esiste, quindi, una relazione analogica tra Dio, in quanto creatore, e gli enti, in quanto creature, ma questa relazione non costituisce una determinazione dell'essere divino, dell'ousia, una cura di Dio, ma una raffigurazione iconica. Qui incominciamo ad avvicinarci alle sottigliezze della teologia. Iconica. La parola greca eikon (icona, immagine) ha due significati, uno greco classico e l'altro biblico-giudaico-cristiano. Il primo significato è analogico dal punto di vista etimologico; il termine deriva dal verbo eiko, che significa somiglianza, riflesso, rappresentazione, formulazione analogica della forma esteriore. Il secondo significato risale ai settanta traduttori dell'Antico Testamento che hanno reso con eikon il termine ebraico chelem, che significa manifestazione, rappresentazione, equivalenza, sostituzione. Nella letteratura patristica i termini eikon, eikonismos, vengono impiegati con questo secondo senso, quello biblico, che conserva parimenti una relazione analogica tra la figura iconizzante, la realtà ionizzata, solo che qui l'analogia non si esaurisce nella sua corrispondenza analitico-razionale o*

*formale, bensì, nella relazione di logoi, nella possibilità da parte del logos umano di incontrare e manifestare logicamente, vale a dire, a rendere partecipabile il logos della realtà, il logos dell'operazione personale di Dio, il logos cosato. che.*

*Intervento: Si può ravvedere nei traduttori della Bibbia, i settanta, un'idea platonica di fondo, perché spostano il significato di eikon da immagine a idea dell'immagine.*

Si. Infatti, qui lo dice chiaro, perché rispetto all'analogia dice che non si esaurisce nella sua corrispondenza analitico-razionale o formale. Per Aristotele l'icona è formalmente, cioè come forma, simile. Qui no, qui l'icona diventa invece il logos della realtà, cioè, manifesta la realtà. Il che è tutt'altra cosa. *Ma anche questo accendere, che si attua attraverso l'icona, deve avvenire gradualmente e con ordine, presuppone cioè un passaggio analogico in agenda, immergendosi vieppiù nell'aferei e nel superamento di tutto e nella causa che unifica ogni cosa, dal logos degli enti al logos dei paradigmi divini.* Il logos degli enti è quello formale, il logos di Dio è quello che porta a Dio. *Questo accendere analogico è una specie di sinergia del logos umano, sinergia esprime la volontà dell'uomo creato di incontrare e conoscere il logos della divina volontà.* È un'operazione demiurgica ed operazione dubbio, perché l'uomo vuole conoscere Dio. Perché? L'uomo aspira, ma questo viene da Plotino perché, se tutto quanto procede dall'Uno, ogni cosa che è proceduta dall'Uno vuole tornare all'Uno, perché conserva in sé un qualche cosa dell'Uno. Ne parlavamo rispetto alla logica, rispetto alla nozione di inferenza, di implicazione. *Parallelamente il rapporto iconico, inteso come un ascendere analogico alla diversità e unicità dell'operazione demiurgica, esclude la possibilità che Dio venga considerato come oggetto della mente, vale a dire come un ente soccombente alle determinazioni dell'umano scibile.* Tenete conto che è scritto da un teologo, parlano così i teologi. *Secondo il Corpus Areopagiticum, nessuna predicazione esistenziale, neppure se esprime una delle proprietà più spirituali della natura o ousia umana, può attribuirsi a Dio come determinante la sua ousia.* Citazione da Dionigi Areopagita. *Qualunque cosa possa essere la sovraesistenza della sovraontà, chi è amante di quella verità che sta al di sopra di ogni verità, non ritiene lecito celebrare la tearchia sovrastanzialità, né come logos o potenza, né come ente o vita, ousia.* È sempre la stessa questione: Dio è al di sopra, qualunque cosa diciamo lui è sopra. *Le categorie tramite cui definiamo una realtà concreta o le manifestazioni della stessa - ousia, esistenza, logos, potenza, bontà, mente, vita, movimento, manifestazione, ecc. - non bastano per instaurare una relazione analogica di similitudini e dissimilitudini concernenti la verità che sta al di sopra della verità.* Sta dicendo che l'analogia è quella cosa che ci avvicina a Dio. In questo senso è divina, ma non ci conduce a lui, non può condurre a lui, perché l'analogia è comunque un prodotto della mente umana, la mente umana non può raggiungere Dio. Però, può andare nella direzione giusta. *L'intelletto può concepire alcune similitudini o dissimilitudini esistenti fra gli enti, e il linguaggio discorsivo può esprimere le stesse solo finché gli enti si rivelano, si manifestano, vale a dire solo finché gli enti della lethe (oblio, nascondimento) si affacciano all'alètheia.* Sta dicendo che l'intelletto può concepire delle similitudini, cioè delle analogie, soltanto su ciò che comprende, su ciò che si mostra. Ma se Dio non si mostra, non può fare nulla. *Concepire però razionalmente ed esprimere la realtà che si colloca al di là di tutti gli enti, la realtà che non si rivela manifesta, è assurdo. Non è possibile, infatti, - questo è sempre Dionigi Areopagita - comprendere né esprimere questa realtà né in qualche modo contemplarla, perché essa si colloca al di sopra di ogni cosa, perché è del tutto inconoscibile. La ragione e il linguaggio non possono superare ma solo constatare questa impossibilità attraverso il semplice ragionamento, secondo cui quella realtà che sta al di sopra e al di là di tutti gli enti, per essere appunto al di là e al di sopra di tutti gli enti, deve essere totalmente dissimile da questa. E questa totale dissimilitudine esclude ogni conoscenza comparativa. Se, infatti, - ancora Dionigi - ogni nostra conoscenza concerne gli enti e si conclude negli enti, l'ousia che sta al di sopra sta al di sopra sta anche al di sopra di ogni conoscenza.* Quale sarebbe, quindi, il semplice ragionamento? Che c'è una realtà che sta al di sopra. Questa è la premessa maggiore: c'è una realtà che sta al di sopra, quindi, tutte le altre realtà non possono essere al di sopra ma al di sotto. Questo è il ragionamento o, meglio,

non è un ragionamento, è una petizione di principio. *Nella misura in cui gli intellegibili risultano incomprensibili e inafferrabile ai sensi, le cose semplici, prive di forma, le cose create, dotate di forma, e l'immateriale e indefinibile ... tutto ciò che ha avuto una forma corporea, così pure bisogna mettere secondo verità che la sovrastanziale indefinitezza si colloca al di là delle sostanze e l'unità, che supera ogni intelligenza, al di là di ogni mente.* Quindi, si parte dall'idea, ... dice *nella misura in cui gli intellegibili risultano incomprensibili e inafferrabili ai sensibili.* Lui non dice "se è così", ma dice "è così"; quindi, la conseguenza è che c'è qualche cosa. La forma è quasi sempre quella del post hoc ergo propter hoc, che significa "dopo di questo, e quindi, a causa di questo". Qui, è Yannaràs. *Nessuna parola può esprimere il bene che sta al di sopra di ogni parola.* Quindi, è il Bene assoluto. Ora, senza rendersene conto, dice una cosa interessante perché, se il Bene assoluto è ineffabile, cioè, è l'Uno tolti tutti i molti possibili e immaginabili, allora effettivamente non è dicibile, perché con cosa lo dico? Qualunque cosa io dica sarà una determinazione, ma non c'è nulla che possa determinarlo perché abbiamo tolto i molti, quindi rimane l'Uno, cioè nulla. È accaduto poi nella teologia di porre Dio come nulla, perché se tolgo tutte le determinazioni... *L'unità unificatrice, che si colloca al di là di ogni unità, la sostanza del tutto sovrastanziale, la mente inintelligibile, la parola inesprimibile, ed è impossibile che venga espressa e compresa e denominata perché non corrisponde ad alcunché degli enti e perché è causa di tutto, restando essa al di sopra di ogni essenza e perché essa stessa definizione precipua e propria di se stessa.* Quindi, un qualche cosa che è definizione di se stessa. Qui c'è una questione importante. Dice che è essa stessa definizione precisa e propria di se stessa, cioè, è la cosa che definisce se stessa. Con che cosa? Come fa a definire se stessa? Questo è un problema. Dice qui in una nota. *In questo brano si sostiene - il brano è di Massimo il Confessore - l'inconoscibilità dell'ousia di Dio. Se, infatti, né le cose semplici e priva di forma, come ad esempio le anime e gli angeli, benché si tratti di ousie, possono cadere alla percezione dei sensi della realtà corporali, quanto più in alto deve stare Dio, il quale non è ousia ma al di sopra della ousia, e non è semplice ma al di sopra di ogni semplicità, né è mente ma al di sopra della mente, né è enade ma al di sopra di ogni enade, e non è circoscrivibile attraverso alcun termine, ma resta libero dalla definizione di ente.* Qui in effetti, nella nota, Massimo il Confessore non spiega per nulla questo problema. Come fa una cosa a definire se stessa? Come fa l'Uno a esistere senza i molti? Perché è questo il problema che insiste incessantemente: può stare l'uno senza i molti? Tutta la teologia è stata costruita per potere rispondere di sì a questa domanda, senza riuscirci, naturalmente, però, il tentativo è stato questo. Come fa a passare l'uno senza i molti? Come fa qualche cosa a definire se stessa senza nessuna determinazione? Potrebbe essere un problema. *La sintesi semantica che deriva dall'accostamento delle determinazioni contraddittorie, sostanza sovrastanziale, intelletto inintelligibile, parola inesprimibile, ecc., non è un concetto, bensì un'icona.* Badate bene alla finezza. *Essa esprime in maniera analogica, secondo il logos dell'eminenza, la sovrastanzialità di Dio, la sua dissimilitudine rispetto all'ousia degli enti, la sua sapienza che supera ogni sapienza e la sua manifestazione che supera ogni logos, in greco iperlogos, senza che la stessa venga esaurita nell'antitesi concettuale rispetto all'ousia....* Cioè, senza che venga annullata dal paradosso, dall'antinomia. *...al nous e al logos, né alla catafasi (affermazione) dell'ousia o dell'apousia (assenza).* *L'icona che deriva dall'accoppiamento delle determinazioni contraddittorie è un'ipotiposi semantica, secondo il logos che trascende sia la catafasi che l'apofasi. Esso determina un procedimento avulso da ogni posizione o metodo di gnoseologico, una rinuncia da ogni necessità nazionale.* Dice che l'icona esprime in maniera logica il logos, la sovrastanzialità di Dio, ma come icona, icona che si rivolge a Dio; quindi, non secondo un aspetto prettamente formale come la poneva Aristotele, cioè, come una similitudine, ma come qualche cosa che allude al divino, che mostra la presenza del divino: esprime, appunto, la sovrastanzialità di Dio. Quindi, una rinuncia a ogni necessità razionale. Naturalmente, si potrebbero fare obiezioni a una cosa del genere, però, giusto per dirvi come funziona in fondo a tutt'oggi la teologia e quindi il cristianesimo, quindi il pensiero, perché il pensiero non è nient'altro che il cristianesimo. *Bisogna tener presente che la tradizione dei teologi*

è duplice: una tradizione è ineffabile e mistica, un'altra più visibile e più conoscibile. La prima è simbolica e iniziatrice, la seconda è filosofica e dimostrativa. L'ineffabile appare quindi intrecciato con ciò che si può proferire. Anche qui c'è una sorta di abilità nel cercare di aggirare i problemi. La seconda tradizione, quella filosofica persuade e fissa la verità di ciò che si dice. La prima agisce e fissa in Dio con le sue iniziazioni che non si possono insegnare. Insegnamento esoterico. Quindi, hanno trovato, in fondo, il modo per accogliere entrambe le posizioni. C'è una teologia filosofica, che rende conto argomentativamente di alcune cose, ma alla base di tutto c'è sempre la tradizione mistica, quella che muove da Dio. È ancora il problema dell'uno e dei molti: c'è l'uno, l'aspetto mistico di Dio, ineffabile, e poi c'è la teologia filosofica, che argomentativamente può discutere dei molti, ma sempre con riferimento all'uno, cioè a Dio, all'ineffabile. L'ineffabile è sempre in tutta la teologia, ancora oggi, il fondamento della conoscenza: tutta la conoscenza si fonda sull'ineffabile. L'espressione dionisiana (Dionigi Areopagita) "l'ineffabile appare quindi intrecciato con ciò che si può proferire" esprime molto chiaramente la funzione dell'espressione iconica. Il simultaneo accostamento di catafasi (approvazione) e apofasi (negazione) costituisce una vicendevole esclusione di determinazioni semantiche ben precise, la quale vieta ogni loro assolutizzazione unilaterale, mentre allo stesso tempo non smette di fungere come espressione di una conoscenza inesprimibile, conoscenza che non si esaurisce nella sua semplice formulazione normale. Come dire: catafasi e apofasi permangono entrambi. Però, l'apofasi è quella che si rivolge all'ineffabile, da cui tutto procede. Quindi, anche la catafasi, cioè la teologia affermativa, procede da quella apofatica. L'esclusione totale delle determinazioni catafatiche di Dio... Cioè, di ciò che si può dire di Dio. ...indurrebbe inevitabilmente a identificare l'apofatismo con la semplice negazione, vale a dire, con un agnosticismo teologico, con una posizione gnoseologica negativamente catafatica, affatto diverso dalla conoscenza positivamente catafatica. Cioè, se escludiamo totalmente le affermazioni di Dio (apofasi), allora la posizione apofatica, negativa, diventa semplicemente una sorta di negazione. Ma la teologia apofatica non è soltanto una negazione, non è soltanto un'aferesi, perché deve portare alla conoscenza di Dio, deve mostrare l'ineffabilità di Dio. Perciò, Dio viene conosciuto in ogni cosa e in nessuna, viene conosciuto e attraverso la conoscenza e attraverso l'ignoranza, che si ha di lui e conoscenza e intellesione e scienza e contatto e sensazione, opinione e immaginazione e definizione e tutto il resto. Epperò, egli né può essere compreso né espresso né nominato, e non è alcunché degli enti, né si riconosce in alcunché di questi, ed egli è tutto in tutti e niente affatto su alcuno. Ed egli viene conosciuto a partire da ogni cosa e da nessuna. Noi conosciamo tutto ciò correttamente nei confronti di Dio ed egli viene celebrato da tutti gli enti secondo l'analogia di tutte le cose, di cui egli è causa. Quindi, dobbiamo mantenere entrambe le due posizioni. Questo è sempre il tentativo di ricucire quello strappo che si crea tra l'uno e i molti, tra la catafasi e l'apofasi. La catafasi è ciò che si dice, è il significante; l'apofasi è il suo significato, ciò che non c'è, ma che è la condizione di quell'altro. Quindi, è sempre l'uno e i molti, di lì non si esce mai. Cosa dice Basilio il Grande, Basilio di Cesarea, nel suo commento al profeta Isaia? L'apofatismo teologico, inteso come rinuncia ad ogni necessità razionale, determina l'annichilimento di tutti gli idoli noetici di Dio. Che cos'è l'idolo noetico di Dio? È l'idea che io credo di avere di Dio. Nel caso delle negazioni noi eliminiamo tutto allorché risaliamo dalle ultime realtà fino a quella più originaria, in modo da conoscere senza veli l'ignoranza nascosta in tutti gli esseri, da tutte le cose conoscibili, e da vedere la tenebra sovra essenziale nascosta da tutte le luci presenti negli esseri. Se si leva il velo cosa si vede? La tenebra, quella sembra che è nascosta a tutte le luci degli enti. Dietro il velo c'è la tenebra, cioè, il nulla, quando io tolgo tutte le determinazioni a Dio, cosa rimane? Nulla, rimane l'indeterminato, l'apeiron. Dio risulta il non essere in quanto al di sopra di ogni essere. Se è al di sopra di ogni essere è non essere. Questo è Dionigi Areopagita, Prolegomeni alla questione di Dio. Non esistono affatto, a proposito di essa, cioè della divinità, né affermazioni. In effetti la causa perfetta e unitaria di tutte le cose è al di sopra di ogni affermazione, e l'eccellenza di colui che è assolutamente staccato da tutto e al di sopra di tutto e superiore ad ogni negazione. La graduale aferesi, cioè, la

*rinuncia di ogni categoria razionale, di ogni concezione ontica o formulazione simbolica e il superamento di ogni via metodologica, elimina l'ostacolo principale della conoscenza di Dio, l'ostacolo che costituisce la certezza antropocentrica della conoscenza naturale.* Questo era un pericolo: la conoscenza antropocentrica, quella che mette al centro l'uomo. Vi ricordate Protagora? *L'uomo è misura di tutte le cose*, cioè, l'uomo è il centro di tutto. Ma questo è un problema, il fatto che l'uomo pensi o possa pensare di essere in grado di conoscere tutto, quindi anche Dio. È la formulazione degli gnostici, che poi è rimasta nel Rinascimento ed è proseguita fino all'800 e '900, con il positivismo. Il positivismo diceva che, in fondo, gli umani, con la tecnologia di cui dispongono, possono arrivare là dove è arrivato Dio. Perché la tecnologia ha tanto potere? Perché la tecnologia mi sta dicendo: *eritis sicut dii, sarete come dèi*, fornendo a questa locuzione continui elementi di super potenziamento. La tecnologia è un super potenziamento continuo. *L'annichilimento di Dio in quanto ente non significa che egli sia il Dio dell'inesistenza o del non essere.* Perché tutto porta invece in questa direzione. *Una cosa del genere su suonerebbe parimenti come conseguenza analogica, la quale però viene esclusa nel Corpus Areopagiticum. Nel caso dell'apofatismo teologico, invece, il nichilismo non cerca di rifiutare, ma di superare la categoria dell'ente. Conseguentemente, cerca di superare anche il suo opposto, e cioè il non-ente. Parallelamente, l'apofatismo supera anche l'opposizione tra l'uno e il molteplice...* Tra l'uno e i molti. ...*facendo riferimento all'esperienza ecclesiastica della divinità trina nella monade.* Il tre ha questa funzione precipua e precisa di mantenere i due elementi in quanto identificati. Quello che sta dicendo potrebbe anche essere non una critica ma un rilievo a Hegel, che mantiene anche lui questa trinità (tesi, antitesi e sintesi). Ma se ciascuno dei due elementi è anche simultaneamente l'altro, la sintesi sintetizza che cosa? Non si sa, non c'è più niente da sintetizzare. E, infatti, dice qui, l'apofatismo supera l'opposizione dell'uno e il molteplice, ma come? Facendo riferimento alla trinità. Ecco a cosa serve la trinità, ora finalmente lo sappiamo: a mantenere la separazione tra l'uno e il due, tra l'uno e i molti. ...*fa riferimento a una vita al di sopra dell'esistenza, unica e trinitaria, che noi riusciamo ad accostare poiché si rivela come una mutua coinsessione della volontà e delle operazioni di tre ipostasi di assoluta diversità personale.* Cioè, sono tre ipostasi, perché tre devono rimanere: la tesi deve rimanere tesi, l'antitesi deve rimanere antitesi e la sintesi deve essere sintesi, non può accadere che la tesi sia l'antitesi. In Aristotele c'è questa eventualità, quando parla *dynamis* ed *energeia*: la nozione di entelechia sembra alludere fortemente al concetto di coappartenenza, in Hegel meno. Fa poi la descrizione di che cos'è la teologia apofatica. *Procedendo quindi nella nostra ascesa, diciamo che la causa universale non è né anima né intelligenza, non possiede né immaginazione né opinione, né parola, né pensiero, che essa stessa non è né parola né pensiero, e che non è oggetto né discorso né di pensiero, non è né numero né ordine, né grandezza, né piccolezze, né uguaglianza, né disuguaglianza, né somiglianza, né dissomiglianza, non sta ferma né si muove, né rimane quieta, né possiede una forza né è una forza, non è luce, non vive, non è vita, non è presenza né eternità né tempo, non ammette neanche un contatto intellegibile, non è scienza, né verità, né regno, né sapienza, non è uno né unità, né divinità, né bontà, non è neppure spirito, per quanto ne sappiamo, non è né figliolanza né paternità, né qualcosa delle cose che possono essere conosciute da noi e da qualche altro essere, non è nessuno dei non-esseri e nessuno degli esseri, né gli esseri lo conoscono in quanto esiste, e neppure essa conosce gli esseri in quanto esseri.* Questa è la descrizione della teologia apofatica. Ha dimenticato qualcosa? *Intervento: Per descrivere la teologia apofatica si potrebbe andare avanti all'infinito.* Sì, certo, perché di quante cose si può dire "non è"? Cioè, si arriva al complemento booleano, di Boole. Prendete l'universo tutto, proprio tutto, e togliete Cesare. Quello che rimane. Tolto Cesare, è il complemento booleano di Cesare. Quindi, in effetti, si può andare all'infinito.

Cosa dice Massimo il Confessore? *Dio è causa anche del nulla e ogni cosa è posteriore a lui, sia nei confronti dell'essere che del non-essere, ch  il nulla stesso   una privazione; esso, infatti, ha essere per il fatto di non essere alcunch  degli enti, e Dio   non-ente perch    e sta al di sopra di tutto, essendo egli ogni cosa e non essendo nulla in quanto trascendente, o, per dirla meglio, perch  sta al di l  di ogni trascendenza e di ogni sostanza.* Questa era la cosa che occorreva fare credere. *L'apofatismo rinvia propriamente a questa unione con Dio, che   superiore ad ogni potenza intellettuale e spirituale. Il superiore, pertanto, non esclude l'inferiore. Ecco perch  l'apofatismo non rinuncia a fare ricorso alla razionalit  e alla potenza noetica umana. L'apofatismo, perch , ritiene che la conoscenza superiore, derivante dall'unione con Dio, non si pu  esaurire a quel livello inferiore che offrono i concetti noetici e le formulazioni razionali. Il valore e l'unit  di questo livello inferiore consiste pi  precisamente nel fatto che esso rinvia all'unione superiore.   noto che ci sono cose negli umani che non possono essere dette, non possono essere spiegate... Le emozioni, le sensazioni. Heidegger analizza in maniera magistrale questo estraniamento, questa coscienza del niente, da cui sorge l'esistenza umana. E l'importanza che ha per la teologia apofatica sia la teoria filosofica di Heidegger che, pi  in generale, la filosofia nichilista contemporanea dell'esistenzialismo, consiste proprio nell'analisi dei presupposti della teognosia (conoscenza di Dio) apofatica vale a dire, nella chiarificazione dell'impossibilit , da parte dell'uomo decaduto, di conoscere Dio. Decaduto in senso plotiniano, cio ,   sceso gi  dall'Uno ed   diventato materia. Nel rifiuto ardito di ogni consolazione necessariamente razionale di ogni relativismo nell'ambito della teologia, di ogni metafisica atta ad ampliare la coscienza del vuoto esistenziale, della non relazione. Cos  la tesi di Heidegger risulta pi  rivelatrice di qualsiasi altra teologia razionale, dal momento che essa conduce alla consapevolezza che ha di s , la natura decaduta ed una tale consapevolezza costituisce il presupposto per accedere alla realizzazione della rigenerazione dell'uomo in questo. Qual   il discorso qui? Heidegger dice che l'uomo, l'“esserci”,   un progetto gettato; infatti, parla di ex-stasi, essere gettato fuori. L'essere gettato fuori per Heidegger comporta che l'uomo, l'esserci,   sempre altrove,   sempre in questa gettatezza, non   mai l , non pu  mai essere l  perch , se c' ,   in quanto preso nella gettatezza, cio , preso nel progetto gettato. Come se a questo punto questo l'esserci diventasse qualche cosa di simile a ci  che per Plotino era l'Uno, qualcosa che, quindi, non c'  se non nelle sue manifestazioni, come Dio per i cristiani: non possiamo conoscere Dio se non attraverso le sue varie manifestazioni. Quindi, l'idea di Christos Yannaràs   che anche Heidegger abbia riprodotto senza volere, senza sapere, questo preciso aspetto della teologia apofatica, e cio  possiamo definire l'esserci solo attraverso, come direbbe Christos Yannaràs, una teologia aferetica, dove con aferetica si intende la negazione. Quindi, l'esserci, l'uomo,   tale in quanto non c'  propriamente, possiamo dire dell'uomo solo ci  che non  , perch  ciascuna volta lo determiniamo in quanto gettatezza, in quanto sempre ex-stasi, cio , sempre come fuori da s , sempre come altro da s . Ora,   cos  in Heidegger? S  e no. Certo, c'  questo richiamo che pone in evidenza Yannaràs, ma il problema in Heidegger, e non solo in lui,   il fatto di tenere separati -   questo che lo rende neoplatonico - l'uno dai molti. E questo   evidente anche nel suo scritto principale, *Essere e tempo*, dove dice che l'essere e l'ente sono due istanze separate. Lui accusa tutta la filosofia occidentale di avere preso l'ente come essere, mentre l'ente non   l'essere, l'essere   un'altra cosa, una cosa   l'essere e un'altra l'ente. Ma l'essere non c' , l'essere si manifesta solo come la Lichtung. Lui tiene separati l'essere e l'ente; ci  cui non   mai giunto a intendere   che essere e ente sono due facce dello stesso: non c'  l'essere senza ente, cos  come non c'  l'ente senza essere. E qui c'  tutto un discorso che volevo fare, una questione colossale, ma lo far  dopo. *Il Corpus Areopagiticum esprime con chiarezza l'apofaticit  della rivelazione in Cristo. Per quanto riguarda l'amore per gli uomini, caratteristico di Cristo, penso che la teologia voglia alludere al fatto che questa persona sovraessenziale, assunta l'essenza umana,   venuta fuori dall'arcano per rivelarsi secondo la nostra capacit . Cio , si   abbassato al nostro livello. Nascosto perch , egli rimane anche dopo la sua apparizione... Qui c'  tutto Cusano, che arriver  dopo con il suo Dio nascosto. ...o, per esprimersi in termini pi  divini, nella sua stessa apparizione. Questo**

*mistero di Gesù rimane occulto, non può essere spiegato da nessuna parola e da nessuna intelligenza; anche se oggetto di discorsi, rimane ineffabile e, anche se oggetto di pensieri, rimane sconosciuto. Quindi, né con l'oggettività semantica della formulazione discorsiva, né attraverso categorie noetiche, è possibile spiegare il fatto concreto, razionalmente contraddittorio, dell'incarnazione di Dio. Per Kant questa cosa sarebbe falsa, perché per lui è vero ciò che non è autocontraddittorio. Se la stessa alterità del soggetto umano è accessibile attraverso l'immediatezza dell'esperienza sensibile, è impossibile che venga determinato in base a categorie razionali e oggettive, a maggior ragione non potrà essere determinata la verità esistenziale della persona teandrica del Cristo. Teandrico è il Dio fatto uomo. Se poi alcuni enti non ne partecipano (di Cristo), non dipende dall'inerzia o dalla breve durata della sua trasmissione luminosa, ma dall'incapacità degli enti stessi di ricevere la luce, non aprendosi alla partecipazione della stessa. Per quale motivo i loghia (i discorsi) garantiscono l'universalità unificatrice della conoscenza teologica? Proprio perché è un lógos ecclesiastico, lógos di comunione di persone che partecipano alla stessa esperienza di vita, lógos che istituisce e inizia questa esperienza. I detti sacri della Chiesa non sono trattati dalle finalità filosofiche e apodittiche, presuppongono per la loro comprensione, la manipolazione personale, la relazione personale con alcuni avi, i quali ci insegnano che la conoscenza è partecipazione alla vita nuova e libertà dalla morte. Senza la manipolazione non si va da nessuna parte. È la manipolazione che consente di accedere alla conoscenza. Ora, qui c'è una questione divertente. L'autore del Corpus Areopagiticum (Dionigi Areopagita) cita il seguente passo dell'Antico Testamento "l'amor tuo era per me più dolce che l'amor della donna", proprio per evidenziare i connotati del desiderio erotico. Trattasi della medesima potenza amorosa e dello stesso impeto unificatore che ispira sia l'eros verso l'uomo che l'eros verso Dio. C'è una fortissima connotazione erotica nel cristianesimo, che spiega in parte il suo successo, anche e non solo naturalmente. La passione che si sente nei confronti di una persona dell'altro sesso, quando non è maniaco-ossessiva, è passione volta ad una pienezza di vita, che è proprio questa pienezza che promette e verso cui tende ogni mutuo desiderio erotico. Qui c'è già l'idea che la pienezza venga dall'unione con un'altra persona. Perché dovrebbe essere così? Non è spiegato. Dio, in quanto persona, che trovasi in un'incontenibile bontà erotica, costituisce il Vangelo della Chiesa, il messaggio della sua esperienza. Colui che è la causa di tutto, per la sovrabbondanza della sua erotica bontà, trabocca fuori di sé, ed è come se si compiacesse della bontà, dell'amore e dell'eros, e della sua dimora che sta al di sopra di tutto e di tutti. Egli discende verso ogni cosa secondo una sua potenza sovrastanziale che non lo abbandona. Perciò, coloro che hanno una solida conoscenza delle cose divine lo chiamano amante geloso per via del suo incontenibile eros verso tutti gli enti e perché eccita l'appetito erotico nei suoi confronti gli enti in virtù del quale, sia le cose desiderate che ciò che egli accoglie nella sua provvidenza, sono oggetto di gelosia. Inafferrabile e inavvicinabile, secondo la sua ousia, colui che sta al di sopra di tutto e di tutti, Dio rivela se stesso, a mo' di operazione personale di passione erotica nei confronti di ogni sua creatura. Egli discende verso ogni cosa come sovrabbondanza in atto di bontà erotica e come amante geloso di un'esclusiva relazione personale, non solo attraverso la realtà della sua incarnazione, ma anche con lo stesso modo della sua esistenza e operazione estatica. Secondo una potenza estatica, egli trabocca fuori di sé come una capacità operativa di comunione e relazione personale. Ecco la connessione che faceva prima con Heidegger: l'ex-stasi, cioè, l'essere gettato fuori. Conclude dicendo La conoscenza apofatica delle verità divine non si può esprimere attraverso categorie noetiche, di formulazione oggettiva, ma solo attraverso espressioni di passione erotica. Ciò che la filosofia chiama sommo bene è per la chiesa bellezza partecipabile. Diciamo che kallon (buono) è ciò che partecipa al kalós, la bellezza, e per kalós intendiamo la partecipazione alla causa che rende bella ogni cosa bella. Perché c'è il bello assoluto. Ora, questo è un testo di teologia contemporanea. Cosa trarre da una questione del genere, cioè, dalla teologia apofatica? La teologia apofatica non è altro che il pensare comune, cioè, quel pensare che presuppone che ci sia qualche cosa che non può dirsi che c'è, che non può dirsi perché non ci sono le parole, perché non riusciamo a dire completamente ciò che sentiamo. L'invenzione dell'ineffabile è un'invenzione neoplatonica, non esisteva prima, non c'era*



nulla di ineffabile. Anzi, l'ineffabile sembrava quasi un'offesa all'intelligenza. La teologia apofatica, dicevo, non è altro che il pensare comune, ormai è diventato il pensare comune, non c'è un altro modo di pensare; quindi, l'idea che ci sia un bene assoluto, un giusto assoluto, un vero assoluto. Tutte cose che fanno da garanzia a ciò che non può essere detto, a ciò che non può essere dimostrato. Infatti, l'ineffabile sorge a un certo punto, nei primi secoli dopo Cristo con Plotino, proprio a fronte dell'impossibilità, da parte dei presocratici, dei sofisti e dello stesso Aristotele, dell'impossibilità della dimostrazione: non c'è la verità epistemica. Se non c'è la verità epistemica dobbiamo inventarci qualche cos'altro. E Platone qui è venuto in soccorso. Era già tutto pronto, bastava solo qualche piccolo aggiustamento e il discorso era già bell'e fatto: le cose stanno lassù, le idee stanno lassù, sono ineffabili, identiche a sé, ma non si possono dire; posso soltanto dire i sensibili, i particolari, ma l'universale non può essere detto in quanto tale. E qui veniamo alla questione cui accennavo poc'anzi. È vero che il neoplatonismo ha costruito, inventato, quantomeno modificato, la struttura dell'inferenza in modo definitivo? La struttura dell'inferenza nel neoplatonismo, da Plotino in poi, non può non tenere conto delle ipostasi. In Plotino, sappiamo, c'è l'Uno, l'Intelletto e l'Anima. Ma come si passa da una ipostasi all'altra? Nella processione, per procedere dall'Uno all'Intelletto - Proclo l'ha detto in modo preciso - occorre che non ci siano salti, occorre che ci sia un progredire continuo, un continuo e non un discreto. Questa forma di inferenza, che prende l'avvio dalle ipostasi plotiniane, cioè dalla processione, è totalmente differente dal sistema aristotelico, cioè, dal sillogismo. Prendete il sillogismo Barbara: tutte le A sono B, tutte le B sono C, tutte le A sono C. C'è forse processione fra questi tre momenti del sillogismo? No. In che modo da "tutte le A sono B" si passerebbe a "tutte le B sono C"? Dov'è il passaggio? Sono cose totalmente separate. La stessa conclusione che sorge non è qualcosa che procede dalla prima alla seconda e poi alla terza. La conclusione è costruita letteralmente dall'inserzione della premessa minore, che non procede dalla premessa maggiore, per nulla, ce l'ho messa io; perché non c'è nulla al mondo che mi possa confermare o dimostrare che da questa proposizione "tutte le A sono B" si passi alla proposizione "tutte le B sono C". Cosa c'è che mi consente questo passaggio? Niente, è l'ὑμάρχειν, lo decido io, ce lo metto io questo elemento per costruire la conclusione, che è una costruzione, una costruzione logica. Quindi, vedete immediatamente la differenza tra l'inferenza neoplatonica e il sillogismo aristotelico. Infatti, tutte le inferenze neoplatoniche non sono mai sillogismi. Consideriamo Anselmo d'Aosta e la sua prova ontologica dell'esistenza di Dio: non è un sillogismo perché manca il medio. Nella prova ontologica dell'esistenza di Dio di Anselmo si parte dall'idea "posso pensare la cosa più grande di tutte? La penso". Ma in questa cosa più grande è già implicito il fatto che non solo sia un pensiero, naturalmente, ma che ci sia anche la realtà. Se è la cosa più grande di tutte non può non esserci anche la realtà; quindi, la cosa più grande di tutte che posso pensare, che è Dio, è anche reale, ché non può non esserlo, altrimenti non sarebbe la cosa più grande. Questa è la prova ontologica dell'esistenza di Dio di Anselmo d'Aosta. Non c'è nessun sillogismo, è una processione: si procede dal pensiero di tutto quanto, e all'interno del pensiero di tutto c'è anche già la conclusione, perché è implicita. Nel sillogismo aristotelico, invece, la conclusione è una costruzione che non è affatto implicita, perché dire che "tutte le A sono C" non è affatto implicita in "tutte le A sono B", per nulla. Qui, naturalmente, occorrerebbe che qualcuno di buona volontà andasse leggersi la *Logica dei termini* di Guglielmo di Ockham. Sarebbe da andare a rileggere anche Abelardo. Solo per citarne due.

*Intervento: È costruita già sapendo qual è la conclusione.*

È già presente, esattamente come nelle tre ipostasi plotiniane. C'è l'Uno, da cui procede tutto quanto, quindi, qualunque cosa è già implicita nell'Uno, perché dentro l'Uno c'è tutto. È esattamente quello che dice Anselmo, anche se lui non si dichiarava neoplatonico rimane neoplatonico, perché essendo cristiano è anche neoplatonico: nella cosa più grande che si possa pensare, cioè nell'Uno, c'è già tutto, quindi c'è anche la realtà, c'è già tutto. Ora, riformulo la

domanda da cui sono partito: il neoplatonismo ha costruito, quantomeno modificato, il concetto stesso di inferenza, di implicazione? L'ha modificato per i propri scopi. In Aristotele non era così. In tutti i sillogismi la conclusione non è mai implicita nella premessa maggiore, perché la caratteristica del sillogismo è di costruire qualche cosa che non è presente nella premessa maggiore e nella minore. Nelle due premesse non è presente, ma costruisce una terza cosa che non c'era prima, ed è questo il guadagno del sillogismo, trova cioè qualcosa che non era presente né nella maggiore né nella minore, ma è un'altra cosa, una terza cosa. Il modo sillogistico della logica formale è presente naturalmente nel Medioevo, ma è presente soltanto là dove si parla di enunciati, di discorsi, di argomentazioni, ma mai quando si parla di Dio, perché comporterebbe - ed è questo il motivo per cui probabilmente nella logica medievale non c'è traccia di una cosa del genere, perché non deve esserci traccia di una cosa del genere, perché se ci fosse, vorrebbe dire che qualcuno ha posto l'eventualità che Dio sia il prodotto di un'inferenza, di un sillogismo. C'è ancora del lavoro da fare perché bisognerebbe saggiare altri testi. Ma ciò che mi muove a pensare che, in effetti, sia così è il fatto che non possa non essere che così, perché altrimenti comporterebbe, appunto, che Dio sarebbe il prodotto, il risultato di un'inferenza, di un sillogismo. E questo non è assolutamente ammissibile. Come dire che Dio viene dopo, per così dire, viene dopo gli astratti, direbbe Severino. Questo modo di pensare l'inferenza è quello che, in fondo, giustifica tutta la teologia negativa, tutto l'apofatismo noetico, dal momento che pensare per sillogismi va bene, ma solo fino a un certo punto, oltre i sillogismi non rendono più conto delle cose, per esempio di quello che io sento dentro. Ma la cosa si estende: la scienza non può spiegare tutto, e allora ciò che resta inspiegato, come lo spieghiamo? Con l'ineffabile. D'altra parte, come spieghiamo la teoria dei limiti? Quindi, appare necessario che tutta la logica medioevale, che poi è diventata la logica, quella che usiamo oggi, sia una logica teologica, una teologia apofatica, e cioè una logica fondata sull'ineffabile. Posso dimostrare la logica? No, come sappiamo non c'è una dimostrazione logica della logica, ci si ritrova rimbalzati da una cosa all'altra. Se ne è accorto vagamente Mendelson, che è arrivato alla stessa conclusione di Aristotele, ma senza la potenza di Aristotele: alla fine c'è l'analogia, cioè, la doxa; è con questa che ci confrontiamo, la doxa. Ora, Aristotele si rende conto che l'unica cosa cui si può arrivare, il principio primo, è la doxa, ed è inutile andare a cercare oltre perché si incontra sempre altra a doxa; per Mendelson no, lui semplicemente non ne parla più e bell'e fatto, che è il sistema più rapido e più efficace: si censura la questione. È questo che gli consente di scrivere 250 pagine di calcolo proposizionale, che, a partire da quello che lui stesso dice, non significa assolutamente niente. Dicevo che tutta la logica medioevale è una teologia. La logica medioevale è la logica contemporanea, con la quale tutti pensano, che è fondata sull'ineffabile. Che è un altro modo per giungere alla stessa questione, che avevamo posto forse qualche volta fa, e cioè che tutto il pensiero occidentale è fondato sull'ineffabile. Naturalmente, si arriva una considerazione del genere dopo una lunghissima serie di giri e di pensieri teoretici, non è un'intuizione che sorge così. Aristotele ci è arrivato, certo: tutta la logica, gli Analitici secondi, è fondata su che cosa? Sulla doxa, perché l'universale è fatto di particolari, l'universale in quanto tale non esiste senza i particolari, cioè l'uno senza molti non esiste. La logica medievale ha dovuto porre un rimedio a questo problema, che l'uno senza i molti non esiste, e affermare, invece, dimostrare che invece esiste l'uno prima dei molti e che è lui la causa dei molti. Senza riuscire a fare niente, naturalmente, perché non è pensabile una cosa del genere, tranne che con la fede. Già Plotino aveva inteso benissimo la cosa, cioè non puoi credere nell'Uno, devi avere la fede, non è credibile, così come Dio, non puoi credere in Dio. Certo, si dice così, ma non è il frutto di un pensiero, di un'argomentazione, perché l'argomentazione porta a distruggere immediatamente tutto quanto. Quindi, tutte le differenze che vengono compiute. Sono inferenze - così per il momento ci appare - inferenze neoplatoniche, cioè inferenze che muovono dall'idea - e questo lo diceva Proclo, ma era già in nuce in Porfirio: la divina analogia, è solo l'analogia che ci consente di risalire. Ma risalire dove? Perché, quali garanzie offre l'analogia? L'analogia è la

doxa, né più né meno. Occorreva - e questo è quello che ha fatto Proclo - divinizzare anche l'analogia. Perché l'ha divinizzata? Perché è quella che ci consente di avvicinarci a Dio e, avvicinandoci a Dio, è divina anche lei.

*Intervento: ...*

Certo, si arriva all'universale attraverso l'analogia, e cioè mettendo insieme una serie di particolari. Il problema rimane sempre quello: quanti e quali particolari devo mettere insieme? Quelli che decido io e, naturalmente, quelli che decido io sono quelli giusti. Ora, la questione che a noi interessa è l'implicazione. È davvero così, e cioè ogni implicazione oramai ha questa impronta neoplatonica, per cui non è pensabile una implicazione formale, sillogistica, se non per delle argomentazioni particolari? Ma quando si parla di questioni importanti, il bene, la giustizia, il vero, il bello, ecc., l'argomentazione non basta più, ci vuole la fede, ci vuole l'implicazione neoplatonica, quella che muove dall'idea che esista un bello assoluto, che esista un vero assoluto, un giusto assoluto, da cui si discende, per cui tutto ciò che discende dal bene assoluto mantiene naturalmente l'idea di bene assoluto. Non è più una costruzione ma una processione. E cambia tutto, perché la conclusione di Aristotele è una costruzione, letteralmente: ho una premessa maggiore, ci metto una minore e poi concludo un qualche cosa che non è implicito. Infatti, è proprio il fatto di essere costretto a fare un sillogismo che ci dice che non è implicito, sennò bastava enunciare la cosa ed era già tutto lì. Quindi, se si tratta di particolari si possono benissimo utilizzare i sillogismi, ma di fronte agli universali no, perché l'universale non deve essere un risultato. L'universale è il primo, è l'uno, è Dio, da cui scende l'assoluto, il bene assoluto. Il bene può essere dimostrato? No. E, allora, perché uno ci crede? A che scopo? Lo scopo è naturalmente quello retorico: se io riesco a fare in modo che le persone credano che esiste un bene assoluto, io, rifacendomi a questa idea di bene assoluto, posso farvi discendere tutto quello che mi pare. Questo è l'utilizzo, ma che esista un bene assoluto, un giusto assoluto, una verità assoluta, sono tutte invenzioni, li abbiamo inventati, così come abbiamo inventato Dio, è la stessa cosa. Dall'altra parte, Dio è la verità, è il bene, è tutto quanto. Ora, per fare un lavoro così occorrerebbe mettersi a leggere almeno La logica dei termini di Guglielmo di Ockham e Abelardo, anche lui. Abelardo scrisse un saggio, *Sic et non*, È così ma anche no, che è un testo considerato logico di Abelardo. Io ho dato un'occhiata alla logica medievale, ma di una cosa del genere non c'è traccia. D'altra parte, i logici medioevali non avevano nessuna intenzione né alcuna utilità a porre una questione del genere, perché avrebbe messo in discussione tutto quanto. Porre l'universale come risultato significa porre Dio come una costruzione. Ecco perché, rispetto all'universale, ogni inferenza deve essere neoplatonica. Lo abbiamo visto anche nella dimostrazione ontologica di Dio di Anselmo, non c'è nessun sillogismo, è una processione, che presuppone l'uno, cioè Dio; una volta presupposto l'uno, Dio, si discende, in un climax discendente, e si trovano tutte le altre cose, che sono già implicite, e devono essere già implicite, perché in Dio c'è già tutto. Se non fossero implicite vorrebbe dire che in Dio manca qualche cosa. E il sillogismo insinua questa cosa qui, perché la conclusione del sillogismo è qualche cosa che non è implicito nella premessa maggiore, cioè, nell'universale, ma viene costruito in seguito. Non è implicito, non c'è nella premessa universale, cioè nella premessa universale, cioè non c'è in Dio, ma viene costruito in seguito. E la logica medievale non poteva in nessun modo accogliere una cosa del genere. Ora, l'altra volta dicevo delle dottrine non scritte di Platone. Vediamo se troviamo qualche cosa, qualche cosa che possiamo riprendere perché utile a noi, per ciò che stiamo facendo, naturalmente. Soprattutto il Parmenide di Platone, perché lì c'è una questione, che riprenderemo, sull'Uno, come viene costruito l'Uno dal neoplatonismo. Che non è naturalmente l'uno di Parmenide, è l'uno di Parmenide platonizzato. Dopodiché leggeremo Agostino di Beierwaltes e insieme anche quell'altro testo che si chiama *Platonismo e idealismo*.