

RAGIONE PLURALE

3

Direttore

Philippe NOUZILLE
Pontificio Ateneo Sant'Anselmo

Comitato scientifico

Andrea DE SANTIS
Pontificio Ateneo Sant'Anselmo

Andrea GRILLO
Pontificio Ateneo Sant'Anselmo

Emmanuel FALQUE
Institut Catholique de Paris

RAGIONE PLURALE



...λέγεται πολλαχῶς

— ARISTOTELE, *Metafisica*, lib. IV, 1003b5

Espressione del lavoro della Facoltà di Filosofia del Pontificio Ateneo S. Anselmo di Roma, la collana “Ragione plurale” si propone di riflettere sulle forme di razionalità che operano tanto nella filosofia contemporanea quanto nella storia della filosofia, muovendo dalla convinzione che la struttura plurale della realtà sia essa stessa razionale, rappresentando per la ragione filosofica uno stimolo e un compito nello stesso tempo. Le sfide che scaturiscono dalla pluralità dei mondi che costituiscono il mondo odierno richiedono questo sforzo del pensiero nel confronto e nel dialogo con le ragioni degli altri.

Il *nihil* nell'Alto Medioevo

Atti di Convegno
28–29 maggio 2015
Pontificio Ateneo Sant'Anselmo

a cura di
Pierfrancesco De Feo

Contributi di

Armando Bisogno
Giovanni Catapano
Marta Cristiani
Giulio d'Onofrio
Pierfrancesco De Feo
Renato de Filippis
Paul Gilbert
Ernesto Sergio Mainoldi
Philippe Richard
Pascaline Turpin
Luisa Valente





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXVII
Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.giacchinoonoratieditore.it
info@giacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-0257-2

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: maggio 2017

Indice

- 9 Introduzione
Pierfrancesco De Feo
- 19 Aspetti del *nihil* agostiniano
Giovanni Catapano
- 45 *Nequitia*. Analisi e fenomenologia del nichilismo
etico nel *De libero arbitrio* di Agostino d'Ipbona
Marta Cristiani
- 71 La meontologia dello pseudo–Dionigi areopagita
e la sua collocazione nella tradizione patristica e
filosofica
Ernesto Sergio Mainoldi
- 133 Il *nihil* tra *Verbum* e *verba*
Armando Bisogno
- 149 Un néant très voyant
Philippe Richard

- 171 «Quel nome che (non) è *nihil*»
 Giulio d'Onofrio
- 201 *Nihil* e negativo nella produzione teologico–filosofica
 Renato de Filippis
- 231 «Et tout ce qui est sans Lui n'est rien»
 Pascaline Turpin
- 253 Il significato del termine *nihil* nell'opera di S. Anselmo
 Paul Gilbert
- 277 Il *nihil* nel *Metalogicon* di Giovanni di Salisbury
 Pierfrancesco De Feo
- 307 «Deus non est aliquid, ergo nihil est Deus?»
 Luisa Valente

Introduzione

PIERFRANCESCO DE FEO*

La riflessione sul *nihil* nasce come provocazione della logica e della storia rivolta a una visione del mondo caratterizzata dall'affermazione dell'esistenza di un *ordo rerum*, specchio dell'*ordo idearum* presente nel Λόγος di Dio, per mezzo del quale tutte le cose sono state create. Se Dio “ha fatto bene ogni cosa” (Mc 7,37), se il *bonum* è convertibile con l'*ens*, che posto ha in questo ordine il *nihil*? La questione si pone contemporaneamente a livello logico (come può esistere una *vox significativa* il cui significato è l'assenza di ogni significato?), ontologico (è il nulla una creatura di Dio? Cosa vuol dire che Dio ha creato le cose dal “nulla”? Se e quale modalità di esistenza può avere il nulla tra le idee–modello con le quali il Padre ha plasmato per mezzo del Verbo il mondo sensibile?), gnoseologico (come si può conoscere il nulla?), etico (se tutto il creato, in quanto è da Dio, è *bonum*, quali implicazioni etiche presenta porre il *nihil* come *non bonum* o il male come *nihil*?).

Aprire la rassegna degli atti il contributo di Giovanni Catapano, che riflette sul *nihil* in Agostino a partire da un'attenta analisi semantica, funzionale alla disamina dell'impiego del termine dal punto di vista logico e, nell'evoluzione del pensiero dell'Ipponate, ontologico: la pensabilità per

* Docente presso il Pontificio Ateneo Anselmianum.

privazione del termine *nihil* diventa un'opzione che sarà adottata lungo tutto il corso del pensiero altomedievale. La valenza significativa di tale porsi della privazione viene esplicitata in ambito aletico e ontologico, perché nell'orizzonte agostiniano l'essere possiede il carattere dell'immutabilità che è il contrassegno del vero, per cui la deficienza nell'essere implica un allontanamento dalla verità. Andando alle sorgenti di tale connubio, il rapporto tra Dio e il nulla trova una propria dimensione applicativa particolarmente significativa nel tema della creazione *ex nihilo*, che evidenzia la dipendenza totale dell'essere delle creature dall'atto creativo divino. In analogia alla riconduzione dell'essere al vero, tipicamente agostiniana è anche l'identificazione tra l'essere e il bene: la dimensione etica del *nihil*, il peccato, ad esso evidentemente accostabile, consiste in un *deficere*, un diminuire nell'essere, ossia un tendere al nulla. Lo sviluppo argomentativo del saggio mostra come il peccato non possa portare, tuttavia, fino all'annichilazione del peccatore.

La valenza etica del termine *nihil* nel pensiero agostiniano è al centro della disamina di Marta Cristiani, che rende la densa e affascinante complessità del termine *nequitia*. Si tratta di una radicale negazione della vita che, pur germinando nel complesso intricato delle passioni giovanili, non trova nella passione stessa la componente metafisicamente decisiva. L'autrice testimonia la veridicità di tale asserzione attraverso una fenomenologia del nichilismo etico. Se Agostino mostra come sia possibile evitare le *viae nequissimae* ed essere reintegrati nell'ordine divino, vuol dire che la corruzione è reintegrabile nel recupero di una stabilità che è misura e armonia. Se una qualsiasi realtà potesse corrompersi fino alla privazione di ogni bontà sarebbe, paradossalmente, resa incorruttibile dal-

la stessa corruzione. Seguendo coerentemente la propria angolatura prospettica, l'autrice giunge dunque alla medesima conclusione della salvaguardia dell'essere dalla sua totale distruzione. Su questa strada si coglie come la radice ultima della distruzione sia in una cattiva volontà che, opponendosi superbamente alla divina onnipotenza, si pone al di fuori della prospettiva dell'ordine divino nell'atto con cui nega a se stessa la propria misura dell'essere.

Il decisivo contributo agostiniano alla riflessione sulla tematica del *nihil*, soprattutto inteso come eredità per i secoli successivi, viene integrato nel senso di una proposta speculativamente forte di teologia negativa. L'imprescindibile punto di riferimento, il *Corpus* dello pseudo-Dionigi, è oggetto dell'accurato studio di Ernesto Mainoldi. La meontologia viene intesa in senso comprensivo come disciplina non solo del non-essere, ma anche del sovra-essere, a partire dall'esplicitazione dell'inscindibilità tra la dimensione negativa e quella superlativa della teologia dionisiana. Lo pseudo-Dionigi ribadisce costantemente anche la correlazione tra meontologia e agnosia. Il cardine intorno a cui ruota una siffatta impalcatura teologica, includendo naturalmente anche il momento positivo del discorso su Dio, è costituito dalla distinzione tra Dio in sé e le sue operazioni provvidenziali. Su questa base è possibile parlare anche di una deificazione dell'uomo, in cui rientra quella tematica del *reditus* neoplatonico cristiano che integra la prospettiva agostiniana del superamento del nichilismo etico. La deificazione non può comportare alcuna analogia tra l'uomo e Dio, ma è tuttavia in virtù di un principio analogico che può essere intesa come partecipazione alla vita di Dio considerato nelle sue processioni-energie.

Il contributo di Armando Bisogno analizza le valenze semiologiche e teologiche della coppia *esse-nihil* nella spe-

culazione altomedievale tra V e IX secolo. Se Dio, in quanto essere, è stabilità, l'uomo è segnato da una deficienza ontologica che si esprime tanto nell'instabilità linguistica dei termini del linguaggio umano quanto nella precarietà delle sue produzioni. Anche le parole della Scrittura soggiacciono al limite creaturale, dal quale è completamente immune solo l'insegnamento del Verbo di Dio. Bisogno può agevolmente mostrare il nesso tra linguistica e cristologia, perché la modalità di concepire l'unione ipostatica delle due nature presenta le sue inevitabili ripercussioni anche su questo aspetto. Il confronto tra la stabilità del Verbo di Dio, unica parola che permane e per mezzo di cui Dio crea efficacemente ogni cosa, e la precarietà dei *verba* dell'uomo, rende possibile anche un'efficace illustrazione della *creatio ex nihilo*. Dio crea dal nulla, cioè dall'originaria assenza di essere, grazie alla forza produttiva del suo Verbo; questa duplice caratterizzazione di forza produttiva e di deficienza spiega la genesi della compresenza di *esse* e *nihil* nel creato. Lo studioso accenna, tra le varie posizioni, a quella di Fridegiso di Tours, in piena età carolingia.

L'opera di Fridegiso, il *De substantia nihili et tenebrarum*, testimonia ulteriormente l'interesse sempre molto vivo per la *creatio ex nihilo* e per le prime pagine della Genesi, non solo dal punto di vista esegetico, ma anche speculativo. D'altro canto, non sarebbe azzardato affermare che la filosofia dell'epoca è spesso una forma di esegesi speculativa. Lupo di Ferrières, appartenente alla generazione successiva a quella di Fridegiso, riprende la questione. Il contributo di Philippe Richard legge la tematica del *nihil* affrontata dai due autori carolingi con una sensibilità ontologica affine a suggestioni contemporanee. Il nulla di cui parla Fridegiso, nell'ottica di Lupo, non è eliminazione di esistenza quanto attestazione di qualcosa puramente impensabile: se niente

significa qualcosa, è significazione di una cosa esistente appunto come impensabile. Legando questa visione del *nihil* all'immagine genesiaca delle tenebre primordiali, il testo evoca non solo l'inaccessibile che permette l'apparizione del giorno, ma anche la fonte originaria che schiude l'apparire del mondo. La sostanza del nulla e delle tenebre, dunque, non è semplicemente assenza di realtà; non è *res extensa* ma *res fabricatrix*, orizzonte e matrice come condizione di epifania della stessa realtà.

In Giovanni Scoto Eriugena il patrimonio occidentale e orientale dell'era patristica si fondono dando vita a una *summa* del neoplatonismo cristiano che costituisce il vertice della produzione di età carolingia. Giulio d'Onofrio ripercorre le stimolanti prospettive che la riflessione erigeniana apre sul *nihil*, cominciando a soffermarsi sulla distinzione tra cose che sono e cose che non sono. Considerate nel loro insieme, le cose *quae sunt* e *quae non sunt* significano un oggetto unico, caratterizzato dalla massima inclusività possibile, corrispondente a quel termine "natura" che il monaco irlandese pone a fondamento della quadripartizione dialettica del reale. Dal punto di vista teologico, la riflessione erigeniana sul *nihil* rivela la sua fecondità maggiore nello sviluppo della prospettiva pseudo-dionisiana. Solo Dio, così come fa essere l'essere pensandolo e lo fa essere possibile pensandolo come pensabilità, è in grado di pensare anche l'impossibilità dell'essere come non-pensabilità. E dal momento che il Verbo è l'eccellenza della potenzialità come pienezza di ogni potenzialità, egli conosce il non essere delle cose ancora non create, ed anche il non essere delle cose che non sarebbero mai state create. E tutte le realtà *quae sunt* e *quae non sunt* sono vere perché sono in Dio.

All'epoca carolingia succede la cosiddetta "teologia di ferro", fase di gestazione che pone le premesse per una rinnovata vitalità culturale a partire dalla metà del secolo XI. All'interno di un panorama ancora tutto sommato poco esplorato si muove il contributo di Renato De Filippis. Il lemma *nihil* è di fondamentale importanza in almeno quattro "luoghi" della riflessione dei secoli IX–XI, laddove venga utilizzato in modo teologicamente e filosoficamente consapevole. In primo luogo, *nihil* è il creato ontologicamente dipendente dal Creatore, completamente dipendente dalla sua onnipotenza e infinitamente distante dalla sua trascendenza. In secondo luogo, a dimostrazione di questa stessa onnipotenza, il concetto di *creatio ex nihilo* diventa anche un esempio della necessità di limitare fortemente l'uso della dialettica di fronte alla sublimità dei misteri divini; in terzo luogo, il *nihil* si pone come ciò che è senza causa, e si lega al male come deficienza ontologica. In quarto luogo, all'interno della disputa eucaristica, la creazione dal nulla è a garanzia dell'onnipotenza divina, che può operare il miracolo eucaristico di un mutamento di sostanza. Se i primi tre luoghi ripropongono problematiche tradizionali legate al *nihil*, le dispute eucaristiche permettono di concepire queste tematiche alla luce del confronto tra teologi tradizionali, legati all'orizzonte agostiniano e carolingio, e teologi moderni, maggiormente propensi a sottolineare i limiti della dialettica.

Tra questi ultimi spicca certamente la figura di Pier Damiani, oggetto d'indagine del contributo di Pascalín Turpin. Con uno stimolante confronto con Anselmo, la Turpin mette particolarmente in risalto il legame tra le due forme di "nichilismo" costituite dall'insipiente e dal malvagio. Nel malvagio, infatti, è riscontrabile un'ambiguità che si spinge fino alla contraddizione; analogamente, lo stolto anselmiano che nega l'esistenza di Dio cade in contraddizione. La studiosa

collega dunque la questione del *nihil* a quella più nota dell'onnipotenza divina. Rispetto al principio di non-contraddizione, Pier Damiani sviluppa la tesi della vanità esistenziale e dell'inconsistenza ontologica del malvagio. Dio, con il diluvio, non ha distrutto nulla dell'essere del malvagio, perché il malvagio non è. Dio non crea il nulla, ma piuttosto fa dal nulla qualcosa. Il problema della contraddizione non tocca dunque l'onnipotenza di Dio, dal momento che Dio può trarre un bene da una contraddizione. Le realtà contraddittorie, infatti, che sono e non sono, in verità sono più vicine al non-essere che all'essere. Dio allora, pur essendo superiore al principio di non-contraddizione, vi si attiene, perché la contraddizione è un male. Se l'*insipiens* anselmiano, contraddicendosi, vede il suo discorso annientarsi, l'essere malvagio, per Damiani vive una contraddizione interna che lo lacera.

Giungiamo così ad Anselmo d'Aosta, di cui si occupa il contributo di Paul Gilbert. A partire dalla distinzione tra uso significativo e uso appellativo di un termine, presente nel *De grammatico*, lo studioso si chiede quale modalità di espressione sia più conveniente, all'interno del pensiero anselmiano, per comprendere il sintagma *ex nihilo*, che significa qualcosa che non ha causa. La risposta più interessante viene dal *De casu diaboli*. Il termine *nihil* non rappresenta niente, non ha quindi alcuna *intentio*. Ha però qualche significato. Ci sarebbe quindi almeno un termine, *nihil*, che ha un significato senza intenzione oggettiva, cioè senza alcuna rappresentazione corrispondente. Se bisogna ammettere che questo termine abbia un significato, non si può dire che significhi qualcosa; significa invece "non-qualcosa". Su questa riflessione tradizionale, Anselmo elabora la sua risposta non priva di originalità, a cui lo studioso conduce ripercorrendone il rigore argomentativo, senza trascurarne le potenzialità anche per la semiologia

e la logica contemporanea. Gilbert ritiene opportuno non limitare il discorso anselmiano alle dinamiche ontoteologiche, ma ricordare la distinzione, essenziale nel panorama altomedievale, tra *ratio* e *intellectus*, che consente un approccio più proficuo alle dimensioni della significatività e della discorsività.

Chiudono la serie di contributi due saggi dedicati al XII secolo, in cui la problematica si innesta nel divampare della disputa sugli universali, oltre che in uno sviluppo rilevante della metodologia teologica.

Il contributo di Pierfrancesco De Feo riguarda l'impiego del termine *nihil* nel *Metalogicon* di Giovanni di Salisbury. Giovanni si propone di sconfiggere il nichilismo della scuola cornificiana, movimento non meglio identificato, operante nella scuole parigine della metà del XII secolo. Se, come sostiene questa corrente, non è possibile trovare una connessione tra il pensiero e il linguaggio, lo studio del trivio è inutile; ne deriva un rifiuto della grammatica, *ars* in grado di connettere e coordinare le unità atomiche del linguaggio. Ma il nichilismo grammaticale diventa anche nichilismo etico; esiste infatti uno stretto collegamento tra la vanità, intesa come instabilità, e l'errore che porta a formulare giudizi falsi; la vanità e la falsità inclinano al nulla. D'altronde, solo Dio possiede quel grado di conoscenza stabile e vera che consente di determinare perfettamente il falso come contrario del vero. La conoscenza umana invece deve sottostare a quella "vanità" del peccato, intesa come potenza nullificante e oscurante che determina la falsità, la mancanza di chiarezza dell'oggetto. Gli universali aiutano a fare luce, ma soltanto nella misura in cui, in una stretta dipendenza dalla prospettiva teologica, fanno risalire l'uomo alla conoscenza della gerarchia del creato.

Lo studio di Luisa Valente riflette sugli esiti, per il di-

scorso teologico, della conseguenza logica *Deus non est aliquid, ergo nihil est Deus*. Nella prima metà del XII secolo era molto sentita l'esigenza di una *transsumptio vocabulorum* dalla filosofia alla teologia e la necessità di doversi misurare con l'equivocità e l'improprietà del discorso teologico. Per questo motivo, sentendosi in qualche modo costretti, dalla costatazione di tale improprietà, ad affermare *Nihil est Deus*, i teologi di quelle generazioni distinguevano un senso proprio, secondo cui detta proposizione è vera ma non implica la negazione dell'esistenza di Dio, da un senso usuale, secondo cui essa implica la negazione dell'esistenza di Dio e dunque non va accolta nel novero delle proposizioni teologiche. Tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo si arriva, invece, in modo sempre più chiaro, alla definizione di termini generali al di là delle categorie, decisivi per l'elaborazione, nel corso del XIII secolo, della nozione di trascendentale. Proprio l'assoluta indeterminazione di questi termini li rende applicabili alle creature e a Dio in modo da poter affermare in senso proprio *Deus est aliquid*. In tal modo diventa possibile evitare di affermare che, poiché Dio *non est aliquid*, allora *nihil est Deus*.

Sforzandosi di rispondere a quesiti ad alta densità speculativa, la cui pretesa veritativa sembra in parte sfuggire, per la sensibilità moderna, a un tentativo di risposta adeguata, i pensatori dell'Alto Medioevo hanno aperto vasti campi d'indagine il cui fascino rimane oggi intatto, concretizzandosi in tematiche quali la pensabilità di ciò che non è a livello logico e matematico, il nulla mistico, la trascendenza come indisponibilità ontoteologica, le varie forme di nichilismo e del suo superamento.

Roma, 30 giugno 2016