

FONDAMENTI DI UN TEISMO TRINITARIO

Summary: The Author proposes to describe the possible foundations of a Trinitarian theism that may be a philosophically adequate translation of the Johannine declaration: "God is love", introduced by some contemporary thinkers as a key to resolving some aporias within classic theism. This is done by way of analysis of Trinitarian ontology and relational ontology, for which there is an attempt to provide a shareable phenomenological basis. The paper then goes on to questions of epistemology (hyperphatic theology) linked to the ability of human reason and human language to express the categories introduced in this analysis, categories that are nothing else but a renewed philosophical appreciation of the terminology proper to Trinitarian speculation.

Sommario: L'autore si propone di descrivere i possibili fondamenti di un teismo trinitario che sia una traduzione filosoficamente adeguata dell'affermazione giovannea "Dio è amore", introdotta da alcuni pensatori contemporanei come chiave di volta per risolvere alcune aporie interne al teismo classico. Il percorso descritto passa attraverso l'analisi dell'ontologia trinitaria e dell'ontologia relazionale, alle quali si tenta di fornire una base fenomenologica condivisibile. Per poi spostarsi su questioni di epistemologia (teologia iperfatica) legate alla capacità della nostra ragione e del nostro linguaggio di esprimere le categorie introdotte nell'analisi, le quali non sono altro che la rivalutazione filosofica della terminologia propria della speculazione trinitaria.

1. Introduzione: perché un teismo trinitario?

In un recente contributo¹ ho cercato di mettere in luce come si possa giungere a pensare trinitariamente attraverso la sola ragione, sostenendo la necessità di elaborare un teismo che sia veramente cristiano: un teismo trinitario che possa interloquire con le tesi dell'*open theism*², una nuova teoria filosofico-teorica oggi in rapida diffusione. Dal percorso

¹ D. MIGLIORINI, *Trinità per filosofi? Lineamenti di un teismo trinitario*, in *Studia Patavina* 61 (2014), pp. 471-482.

² D. MIGLIORINI, *Dall'incompatibilismo di Pike all'Open Theism: il dibattito sull'onniscienza divina nella filosofia analitica della religione*, in *Rivista di Filosofia* 105 (2014), pp. 273-288.

tracciato in quel contributo emergeva che la chiave di volta per pensare il divenire in Dio – operazione inevitabile per cercare di affrontare alcune problematiche filosofiche e teologiche sollevate dall'*open theism* – è intendere la sua essenza come *agápe*. Ho mostrato altresì che, per risalire a un modo ‘divino’ di divenire, è necessario intendere in modo nuovo ‘essere’ e ‘divenire’, poiché l'*agápe*, stando alla base delle relazioni intratrinitarie, ci impone di abbandonare la categoria di sostanza per quella di ‘sovrassenzialità’³. Il Dio trinitario, del resto, inteso come vita differenziata nella comunione, il ‘darsi reciproco delle persone divine’, è proprio uno dei possibili modi di intendere il dinamismo della divinità. Più strade, quindi, portano a identificare l’Essere-Agápe di Dio come un cardine su cui fondare una nuova immagine di Dio, che ho indicato con l’espressione ‘teismo trinitario’. Tenterò ora di approfondire alcune delle prospettive rimaste aperte, cercando in particolar modo di esporre un sistema compiuto, seppur in evoluzione.

Cercando di sviluppare quelle che possono essere le basi di questo teismo, allora, bisognerà innanzitutto comprenderne i fondamenti teologici e tradurli in acquisizioni filosofiche. Il mio contributo seguirà quindi un percorso che parte dalla ‘traduzione’ del principio agapico in un’ontologia trinitaria, per poi coglierne le implicanze filosofiche attraverso un’ontologia relazionale. Quest’ultima dovrà avere un determinato fondamento fenomenologico, che esploreremo, e una precisa epistemologia in grado di sostenerla. Infine, cercheremo di trarre alcune conclusioni, descrivendo quelli che possono essere dei successivi passaggi da compiere. Quelli proposti, infatti, sono solo i fondamenti su cui poggiarsi: un teismo trinitario è ancora tutto da costruire.

2. Fondazione teologica: l’Amore come principio ontologico e l’ontologia trinitaria

Per intendere l'*agápe* in chiave ontologica è importante distinguere tra fondamento agapico (ontologico) e principio kenotico. L'*agápe*, in-

³ Conclusione a cui giungono molti filosofi, da Platone (“Pur non essendo il Bene essere, ma ancora al di sopra dell’essere”, cfr. PLATONE, *Repubblica*, 509 b, tr. it. in *Platone. Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani 2000, 1235), a Plotino, passando per i Padri, Proclo, i Cappadoci, Dionigi, Scoto Eriugena, fino a Eckhart e Cusano (Cfr. G. ZUANAZZI, *Pensare l’Assente, alle origini della teologia negativa*, Città Nuova 2005).

fatti, sta sì alla base della kenosi e dell'eterna generazione, costituendo il comune denominatore delle relazioni intratrinitarie (che sono tutte relazioni d'amore), ma proprio essendo lo sfondo di tutte queste dinamiche essenziali del Dio cristiano, scrive LaCugna riportando le parole di Zizioulas, l'amore cessa di essere solo una proprietà qualificativa – cioè secondaria – dell'essere, e “diventa il predicato ontologico supremo. Come modo di esistenza di Dio, l'amore ‘ipostatizza’ Dio e ne costituisce l'essere”⁴. *Agápe* identifica dunque la natura profonda di Dio: l'amore incondizionato è ciò per cui Dio è Dio. L'essenza di Dio viene connotata dal suo eterno comunicarsi, che è concreto nell'unità-distinzione di Padre, Figlio e Spirito⁵. Non è banale affermare questo: *l'agápe* sarebbe infatti qualcosa di astratto – dal momento che si tratta di una dinamica di donazione, di un verbo, di un fare – se non fosse *l'agápe* che sussiste tra persone. Ecco perché dire Dio-Agápe è dire Dio-Trinitario: l'evento trinitario è una ‘ritmica dell'amore’⁶. Dio è l'amore non solo per noi, ma anche ‘in sé’ (e quindi lo può essere pure per noi). Citando Jüngel: “Dio ha se stesso donandosi e solo donandosi. Ma così, donandosi, si ha. Così è. Il suo aversi è l'evento, è la storia di un donarsi”⁷.

Bisogna guardarsi, allora, dal differenziare ontologicamente Dio e amore nel senso che l'essere di Dio non sia appunto definito per mezzo dell'amore. Dio non è solo un ‘portatore’ dell'amore, non lo *ha*, bensì è un Dio che è amore. L'amore, però, che cos'è? L'amore è un ‘evento’ di abnegazione: amando, l'io si dà al tu-amato in modo tale da non voler più essere io senza questo tu. Se ricambiato, l'amore diventa allora dono reciproco: ciascuno diventa il tu-amato⁸. Seguendo la riflessione di Küng possiamo dire che il tu-amato dà all'io-amante, senza che questo lo esiga,

⁴ C. M. LACUGNA, *Dio per noi, la Trinità e la vita cristiana*, Queriniana 1997, p. 263.

⁵ A. STAGLIANÒ, *Teologia Trinitaria*, in G. CANOBBIO – P. CODA, *La teologia del XX secolo, un bilancio*, Città Nuova 2003, vol. II, p. 139.

⁶ G. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino, Teologia trinitaria*, Queriniana 2008³, p. 208.

⁷ *L'agápe-Dio* si concretizza in (è) una storia d'amore (E. JÜNGEL, *L'essere di Dio è nel divenire. Due studi sulla teologia di Karl Barth*, Marietti 1986, p. 209). Nella concretezza trinitaria l'amore divino trova un'attuazione vitale infinita (W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, Queriniana 1990, vol. I, p. 500).

⁸ H. KÜNG, *Incarneazione di Dio. Introduzione al pensiero teologico di Hegel, prolegomeni a una futura cristologia*, Queriniana 1972, pp. 411-416. Commentando Bulgakov, Coda mostra come l'amore sia tragedia, ma anche il suo superamento: sacrificio

un nuovo essere che precede tale perdita di sé nell'evento del dono di sé. La conseguenza, qui, precede la causa. È una conseguenza preveniente: la perdita di sé nell'evento dell'amore è superata fin da principio dal nuovo essere che l'io-amante riceve dal tu-amato nell'atto del dono. L'allontanamento più radicale da sé (dedizione) porta a un evento di vicinanza che si usa a ragione chiamare 'unione'. L'unione amorosa è, quindi, un evento dell'insuperabile vicinanza di un io e un tu, che costituisce un nuovo io. Tale unione è 'forte come la morte' (Ct 8,6) perché ha in sé la morte (autosvuotamento) come superata. Essere 'amore', pertanto, è *essere un evento*: se l'amore smette di avvenire smette anche di essere, perché nell'amore non c'è stasi⁹. La pregnante formulazione 'Dio è amore' è allora una sentenza speculativa ben precisa¹⁰ perché significa affermare che l'essere è Amore, e l'amore è un evento. Il nostro compito, pertanto, è di pensare l'identificazione di Dio e amore in modo tale che nella frase 'Dio è amore' soggetto e predicato si interpretino a vicenda¹¹. Il modo migliore è che siano proprio le persone divine che si amano a costituire soggetto e predicato. Così, l'unica realtà divina essendo le relazioni reciproche di tre Persone risulta caratterizzata come amore¹².

e ritrovamento di se stesso grazie al sacrificio (P. CODA, *L'Altro di Dio. Rivelazione e kenosi in S. Bulgakov*, Città Nuova 1998, p. 101).

⁹ H. KÜNG, *Incarnazione di Dio...*, cit., pp. 420-423.

¹⁰ Dello stesso valore sono le affermazioni che "Dio è Spirito" (Gv 4,24) e "Dio è Luce" (1Gv 1,5). Si veda M. LÖHRER, *Gli attributi e l'azione di Dio alla luce della storia della salvezza*, in *Mysterium Salutis*, Queriniana 1971, vol. III, p. 361.

¹¹ H. KÜNG, *Incarnazione di Dio...*, cit., p. 425.

¹² W. PANNENBERG, *Teologia sistematica...*, cit., p. 484. Anche l'espressione (controversa) l'amore è Dio' è un'espressione pertinente, se la si intende nel modo corretto. Essa non significa che c'è qualcosa di anteriore a Dio (l'amore) che noi 'poi' chiamiamo Dio. Significa, piuttosto, che c'è coincidenza ontologica tra essere-Dio ed essere-Amore. Non può esserci l'uno senza l'altro. Dio quindi non è neppure un'entità precedente che poi si qualifica come amore, come se, in qualche modo, possa esserci un Dio che non è amore. A livello trinitario questo discorso si traduce nel divieto di pensare all'unità della sostanza di Dio come a una quarta ipostasi da affiancare al Padre, Figlio e Spirito. L'Amore è potenza che si manifesta nelle relazioni vicendevoli tra le Persone trinitarie, che a loro volta coincidono con l'essere divino (W. PANNENBERG, *Teologia sistematica...*, cit., pp. 477-479). L'amore, bisogna ricordarlo, non è precedente e ulteriore rispetto a Dio: il dono e il donare sono sempre accompagnati dal Donatore, sono

Emerge da queste considerazioni che la relatività del concetto di essere ha la sua verità concreta nel dinamismo trinitario dell'amore divino¹³, poiché affermare 'Dio è Agápe' significa dire che Dio è un 'noi' infinito d'amore, distinzione di Padre e Figlio, ma anche unità¹⁴. Significa che Dio è l'eterno evento dell'amore, che il Dio radicalmente monoteista è caratterizzato dalle relazioni proprie della più relazionale delle categorie: l'amore¹⁵. Il termine 'evento' ri-esprime, quindi, in forma dinamica e personalistica il concetto statico e pre-personale di essenza divina e con ciò, in vista di una fondazione teologica, dobbiamo deciderci a vedere insieme questi due concetti apparentemente inconciliabili: essere eterno ed eterno evento¹⁶. Se Dio è l'Essere-Agápe, egli è infinito e reciproco donarsi del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Ciascuno, nel modo a loro proprio, si donano fino alla consumazione di Sé¹⁷, con ciò stesso essendo\divenendo pienamente Se stessi. Essere e divenire, secondo questa ontologia, in Dio coincidono¹⁸. Se Dio è l'atto d'essere-amore¹⁹ (e

compresenti, simultanei (M. SERRETTI, *Il mistero della eterna generazione del Figlio attraverso l'opera di Hans Urs von Balthasar*, Pontificia Università Lateranense – Mursia 1998, p. 105).

¹³ W. PANNENBERG, *Teologia sistematica...*, cit., p. 501.

¹⁴ P. CODA, *Dio Uno e Trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, San Paolo 1993⁹, cit., pp. 139-140.

¹⁵ D. TRACY, *Trinitarian Speculation and the Forms of Divine Disclosure*, in S.T. DAVIS – D. KENDALL – G. O'COLLINS, *The Trinity*, Oxford University Press 1999, p. 286.

¹⁶ P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova 2011, pp. 550-551.

¹⁷ Amore va inteso, anche in Dio, come sintesi dialettica di amore di sé e amore del prossimo (G. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, cit., p. 531): il Padre si dona, Lui si ridona. L'Essere nella sua profondità è ridonare il dono (G. MASPERO, *Uno perché Trino. Breve introduzione al trattato su Dio*, Cantagalli 2011, p. 126). Si dona senza perdersi perché è sorgente infinita di Bene. L'Essere-Dio di Dio, e dunque il suo Essere l'Uno, si rivela nel Logos incarnato, crocifisso e abbandonato come Agápe, e cioè come Trinità, nel senso che Dio è Sé (l'Essere) 'divenendo', in Sé, l'Altro da Sé: morendo a Sé, come Padre, essendo-generando il Figlio, e 'ritrovando' sé nella koinonia che è lo Spirito (P. CODA, *Quali prospettive per un pensare trinitario?*, in P. CODA – A. TAPKEN, *La Trinità e il pensare*, Città Nuova 1997, p. 15).

¹⁸ P. CODA, *Dalla Trinità*, cit., pp. 570-571; P. CODA, *Per un'ontologia trinitaria della persona*, in *Sophia* 1/2 (2009), p. 154. In questo non-essere infinto d'amore di Dio, trova spazio di esistenza la creazione, la quale è quindi *ex nihilo amoris*.

¹⁹ G. M. ZANGHÌ, *Il mistero di Dio Uno*, in *Nuova Umanità* 18/6 (1996), pp. 666-667.

l'Essere è dunque Amore in atto), l'atto puro d'essere è un termine che, pur interpretato tenendo presente la semplicità e perfezione di Dio, dovrebbe in qualche modo esprimere la mobilità (verso gli uomini e nella vita divina) di Dio²⁰.

Appare evidente che, per l'ontologia che sto cercando di fondare, la nozione di evento è fondamentale. Eppure, 'evento' – vocabolo solitamente espresso con i termini di generazione, processione e spirazione oppure con gli equivalenti 'amore', 'sacrificio' – è una nozione analogica (secondo l'analogia della fede) che va collegata all'analogia dell'essere, che vede Dio come atto puro d'essere²¹. La tradizione che ha utilizzato il linguaggio dell'essere e quello delle persone va quindi plasmata dalla novità dischiusa dall'evento cristologico del Dio-Agápe²². Ora, se 'Dio è amore' è inequivocabilmente un'affermazione teologica (da qui il titolo del paragrafo), resta da capire quale delle due analogie – della fede o dell'essere – debba 'cedere di più'. Se la relazionalità agapica concepisce l'essere come darsi – e consente di capire perché l'atto di essere di Dio è comunione di un Noi, più che solitudine dell'Uno – allora, in un'ontologia informata dalla rivelazione di Dio-agápe, essere e divenire, permanenza ed evento, libertà e necessità si danno in reciproca inclusione²³. Tuttavia, se noi calchiamo la mano sulla nozione di evento, intendendo l'atto puro come 'azione' (reciproco darsi), davvero rischiamo di far scomparire l'analogia dell'essere; Dio-Azione non è più l'Essere-in-sé-sussistente, poiché a sussistere è un'azione di reciproca donazione.

L'affermazione 'Dio è amore', pertanto, anche tradotta nella categoria di evento, non può essere considerata fondativa. O meglio, lo è certamente sul versante teologico, in quanto affermazione imprescindibile per cogliere la specificità del Dio cristiano. 'Agápe' è certamente la categoria che meglio si avvicina a esprimere l'essenza di Dio, la sua realtà profonda²⁴, ma non può bastare da sola. E a poco può servire, a mio avviso, il tentativo di trasformare questa affermazione teologica in una

²⁰ G. LAFONT, *Dio, il tempo e l'essere*, Piemme 1992, p. 235.

²¹ G. LAFONT, *Dio, il tempo e l'essere*, p. 239.

²² P. CODA, *Dalla Trinità*, cit., p. 550.

²³ A. STAGLIANÒ, *Teologia Trinitaria*, cit., p. 152.

²⁴ Cfr. A. STAGLIANÒ, *Il mistero del Dio vivente, per una teologia dell'Assoluto trinitario*, EDB 1996, p. 597.

metafisica della persona²⁵. Per quanto interessante, tale prospettiva mi sembra carente. Nel caso di Dio, infatti, più che di una persona, siamo in presenza di una realtà dinamica sovrasostanziale a cui viene dato il nome di 'persona' (singolare) come momento unificante delle Persone. Quella dell' 'essere personale', inoltre, è pur sempre un' analogia dove la *dissimilitudo* è infinitamente maggiore della similitudine: Dio, proprio perché è Dio, è sovraperonale²⁶. La persona umana, infatti, pre-esiste alle sue relazioni, mentre in Dio questo non è pensabile. In più, non mi sembra sufficiente essere-in-relazione per essere-persona²⁷. A meno che non torniamo all' antico uso del termine persona²⁸, il quale indicava solo la sussistenza distinta, senza le caratteristiche soggettive che oggi attribuiremmo a una persona²⁹. A questo punto, però, il termine perso-

²⁵ Per molti autori contemporanei, infatti, dire 'Dio è amore' o 'Dio esiste in quanto Trinità' o 'Dio esiste in quanto persona' (e non come sostanza) è dire la stessa cosa (Cfr. A. MANARANCHE, *Il monoteismo cristiano*, Queriniana 1988, p. 241). Zizioulas è l' autore principale, ripreso dai teologi che abbiamo finora incontrato. È lui a sostenere che Dio, nella sua ultima realtà, non sarebbe sostanza, ma persona, cioè 'Dio verso gli altri', mistero di persone in comunione (A. STAGLIANÒ, *Teologia Trinitaria*, cit., p. 155). L' ultima categoria ontologica è quindi la persona (M. SERRETTI, *Il mistero della eterna generazione*, cit., p. 107) e 'persona' sarebbe il grado supremo dell' essere. Persona, in questo contesto, è da intendersi come un agente eterocentrico, inclusivo, libero, relazionale. Gli elementi costitutivi dell' essere-persona sono, allora, l' auto-affermazione nella libertà e l' assenza di necessità; l' affermazione per mezzo di un altro nell' amore; l' unicità, la concretezza e l' irripetibilità; la sussistenza nella comunione.

²⁶ Cfr. A. STAGLIANÒ, *Teologia Trinitaria*, cit., pp. 150-151, commentando Macmurray.

²⁷ Come C. M. LACUGNA, *Dio per noi*, cit., p. 248. Oppure dobbiamo rivedere radicalmente il concetto di persona, arrivando a sostenere che non esiste l' individuo (che sarebbe solo astrazione), ma solo 'persone' cioè esseri che implicano la relazione come costitutiva. Non esisterebbe più una persona 'isolabile' (R. PANIKKAR, *Trinità ed esperienza religiosa dell' uomo*, Cittadella 1989, p. 25).

²⁸ Cfr. W. P. ALTON, *Substance and the Trinity*, in DAVIS – KENDALL – O'COLLINS, *The Trinity*, cit., pp. 179-201.

²⁹ Cfr. K. RAHNER, *La Trinità*, Queriniana 2008⁴, p. 104. L' accentuare eccessivamente la personalità delle Tre persone divine può condurci al triteismo latente (K. RAHNER, *La Trinità*, cit., p. 110; J. O' DONNELL, *The Trinity as Divine Community. A critical reflection upon recent theological developments*, in *Gregorianum*, 69 (1998), p. 32).

na andrebbe bene per le persone distinte, ma non per il Dio-Trinità³⁰. Al contrario, marcando la necessità dell'essere-in-comunione per definire una persona, allora solo la Trinità è Persona in senso pieno, mentre nessuna delle persone divine è Persona³¹, e così, in mancanza di termini migliori possiamo continuare a chiamare gli 'enti Dio' persone, purché evitiamo di sostanzializzarle³². Qui è evidente, però, che il termine Persona è insufficiente almeno quanto quello di evento. Se si sottolinea eccessivamente il carattere relazionale della persona (operazione compiuta da numerosi autori³³), allora davvero il Dio-Persona è un evento di comunione, e non è più un essere personale come possiamo comunemente immaginarcelo. Emergerebbe in questo caso una sovra-personalità che non ha fondamento ontologico.

Proviamo, dunque, a cercare altrove. Oltre alla metafisica della persona, è di grande attualità il tentativo di trasformare l'affermazione 'Dio è amore' in un'espressione fondativa promosso dalla cosiddetta 'ontolo-

³⁰ L'esistenza di Dio risulta personale e tripersonale allo stesso tempo (P. SEQUERI, *La nozione di persona nella sistematica trinitaria*, in A. PAVAN – A. MILANO (a cura di), *Persona e Personalismi*, Dehoniane 1987, p. 316). Ma se persona è *substantia individua*, come può predicarsi della Trinità, dove tutto è relazionalità? Non sorprende, pertanto, che persiste un certo imbarazzo nell'uso della nozione di persona nell'ambito della dottrina trinitaria e spesso si preferisce riservare il termine persona a Dio nella sua unità di soggetto assoluto. La persona divina diventa, nella teologia trinitaria, modello della persona umana e modello della socialità delle persone tra loro (L. TALLARICO, *Per una fondazione teologica del concetto di relazione nella dottrina trinitaria*, Atti del Convegno «La Trinità», Roma 26-28 maggio 2011). Ciò dà origine a due modelli interpretativi della Trinità immanente: (I) monosoggettivo: l'immagine corrispondente è quella dell'anima umana (Agostino); (II) interpersonale: il dialogo tra amanti (Riccardo di San Vittore). Non è possibile, ci avvisa Cozzi, scegliere tra uno dei due modelli a esclusione dell'altro (Cfr. A. COZZI, *Manuale di dottrina trinitaria*, Queriniana 2009, pp. 913-915).

³¹ R. PANIKKAR, *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*, cit., p. 86. Se si chiede chi sono questi Tre si risponde 'tre persone', ma più per non restare senza dir nulla, che per esprimere quella realtà (Cfr. P. CODA, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il "De Trinitate" di Agostino*, Città Nuova 2008, p. 60).

³² La Trinità appare, così, come il paradigma della relazione interpersonale tra Io, Tu, Egli (R. PANIKKAR, *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*, cit., p. 24).

³³ La realtà ultima di Dio non può essere collocata nella sostanza, ma soltanto nell'essere-persona. Dio esiste come mistero di persone in comunione (C. M. LACUGNA, *Dio per noi*, cit., p. 263).

gia trinitaria' (OTR). Nata dalle intuizioni di Klaus Hemmerle, l'OTR cerca di pensare l'Amore come senso dell'essere³⁴, allontanandosi (senza rinnegarle) dalle ontologie dell'Uno, dell'Essere e del Divenire (o del Tempo)³⁵. Possiamo dire che, se alla base dell'OTR si pone la domanda metafisica pura³⁶, la più originaria – 'perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?' – l'OTR esprime la comprensione cristiana dell'essere³⁷. La risposta data alla domanda è che, in generale, vi è l'essente e non il nulla per un'unica ragione: l'amore. Creando *ex nihilo*, e cioè senza ragione, il Creatore non ha altro motivo per creare che non sia l'amore. L'evento originario e originante dell'essere è la carità, e l'essere è originariamente 'atto d'amore': l'essere è in quanto accade, in quanto è dono che si compie. In quest'ottica, invece di cosificare l'essere, riducendolo a ente fra gli enti (l'equivoco metafisico fondamentale), la metafisica deve dare il primato all'atto d'essere, al divenire dell'essere come impronta del divenire eterno dei Tre nell'unità³⁸. L'ontologia trinitaria ci indica, dunque, che il fondo stesso dell'esistenza, della realtà, la forma del tutto perché ne è l'origine, è l'amore, nel senso della comunità interpersona-

³⁴ K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Città Nuova 1996, p. 68.

³⁵ P. CODA, *Dio Uno e Trino*, cit., pp. 258-261.

³⁶ Utilizzerò i termini ontologia e metafisica come sinonimi. È una scelta dovuta a diverse ragioni. Innanzitutto una di ordine pratico: nei testi affrontati spesso gli autori li usano in questo modo. Dal punto di vista teoretico, invece, sono note le difficoltà di porre un confine tra i due. Anche se non vi è accordo tra i filosofi nel far coincidere i termini, mi sembra riduttivo restringere l'ontologia a uno studio fenomenologico dell'ente (una sorta di inventario), riservando alla metafisica lo studio delle cause ultime della realtà (eziologia) o della loro essenza (che cos'è quello che è). Così come è discutibile intendere aristotelicamente la metafisica come una parte dell'ontologia (quella che studia l'Essere oltre l'ente), o l'ontologia come metafisica generale a cui si affiancano le metafisiche speciali (secondo la distinzione di C. Wolff). Utilizzando un'accezione estremamente ampia di entrambi i termini, quindi, ritengo comprensibile la loro sovrapposizione (Cfr. A. C. VARZI, *Sul confine tra ontologia e metafisica*, in *Giornale di metafisica* 29 (2007), 285-303; T. HOFWEBER, *Logic and Ontology*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 13/12/2012); P. VAN INWAGEN, *Metaphysics*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 13/12/2012).

³⁷ A. STAGLIANÒ, *Il mistero del Dio vivente*, cit., p. 602.

³⁸ Cfr. M. CACCIARI, *Trinità per atei*, a cura di B. Forte, Raffaello Cortina 1996, pp. 28-29.

le³⁹. È quasi scontato sottolineare la coincidenza di queste affermazioni con quanto sopra esposto. Ciò che caratterizza tale prospettiva, però, è intuibile già dal nome: essa si prefigge di essere un'ontologia e di assumere come fondante il dato trinitario, riconoscendo che la prospettiva trinitaria è l'unico coerente svolgimento della metafisica agapica⁴⁰. Si tratta di individuare nella *vis amativa* la *dynamis* che muove Dio⁴¹. Ma si può davvero tenere assieme, senza contrapporle, una filosofia dell'Essere e una filosofia agapica⁴²?

Il problema sta nell'esprimere in senso ontologico la verità del Figlio⁴³. Le dimensioni ontologiche svelate dal gesto pasquale di Gesù sono inequivocabili per la fede, in quanto rivelano la reciprocità profonda e comunionale tra Padre e Figlio. L'economia della croce svela l'ontologia eterna della comunione e dell'amore e ci obbliga a far coincidere in Dio l'essere e il dono⁴⁴. Sono però inequivocabili anche per la ragione? A dir la verità, quella di comprendere l'essere divino non come realtà sostanziale, ma come realtà tripersonale (o relazione eterna), costituendo l'amore come principio ontologico fondamentale, è solo una dichiarazione d'intenti, almeno stando alle attuali pubblicazioni in materia. La necessità ontologica

³⁹ “Chi dice che il fondo dell'essere è la materia, chi lo spirito, chi l'uno: hanno tutti torto. Il fondo dell'essere è la comunione” (J. DANIELOU, *La Trinità e il mistero dell'esistenza*, Queriniana 1989², p. 37).

⁴⁰ G. LORIZIO, *Il nome di Dio è Amore*, cit., p. 25. È una teo-onto-logia (P. CODA, *Dalla Trinità*, cit., p. 467).

⁴¹ G. LORIZIO, *Il nome di Dio è Amore*, cit., p. 26. Il classico concetto di essere, in Dio, non si può predicare solo nei termini della sostanza come essere-in-sé, ma anche nella relazione come essere-da-e-per-l'altro (P. CODA, *Dio Uno e Trino*, cit., p. 179).

⁴² Sarebbe ingenuo, ad esempio, pensare che, mentre la metafisica classica si concentra sul concetto di sostanza, l'ontologia trinitaria abbandonerebbe la sostanza per concedere il primato alla relazione. Si tratta piuttosto di introiettare la dinamica della relazione nella determinazione dell'essere in sé (P. CODA, *Sul luogo della Trinità*, cit., pp. 18-19).

⁴³ A. STAGLIANÒ, *Le sfide ai monoteismi per il ripensamento della dottrina trinitaria: prospettive sistematiche*, in *Vivarium*, 6 (1998), p. 56.

⁴⁴ A. STAGLIANÒ, *Le sfide ai monoteismi...*, cit., p. 67 e p. 71. Si veda anche P. CODA, *Ontologia della carità. Una teologia che ami il soggetto comunitario. Incontro con Luigi Sartori*, in *Il Regno-Attualità* 20 (2004), pp. 702-707.

della Trinità, più volte invocata⁴⁵, non viene giustificata e non si dà alcuna consistenza teoretica al concetto di evento. Per compiere queste operazioni, infatti, dobbiamo mostrare la coincidenza del principio metafisico (l'Essere) e del principio agapico (l'Amore)⁴⁶, cosicché l'ontologia trinitaria, o metafisica agapica che dir si voglia, sia autenticamente metafisica (capace di attingere all'assoluto) e autenticamente agapica (per fedeltà alla rivelazione dell'essere come amore)⁴⁷.

Un'ultima nota, prima di avventurarci su questa strada, è d'obbligo. Da quanto detto, infatti, sembra che, attraverso la categoria di *agápe*, l'ontologico sia messo in relazione con l'antropologico. In effetti il legame affettivo, caratterizzato dall'apertura positiva verso l'altro, viene trasferito dall'uomo a Dio⁴⁸. Ciò non dovrebbe sorprenderci più di tanto. L'intreccio tra teologia e antropologia, che nel cristianesimo è praticamente costante, è così forte da attrarre a sé anche l'ontologia⁴⁹.

Cercando di sistematizzare quanto fin qui acquisito, possiamo cercare di formulare una definizione che ci possa servire da riferimento e confronto nel prosieguo: *l'essenza di Dio è una realtà dinamica sovrastanziale in cui sostanza e relazioni coincidono; essa coincide con l'Amore (principio ontologico), cioè con l'evento dell'unità pericoretica di tre Persone (ontologia trinitaria), distinte dalle loro relazioni ma coesenziali, perché generate eternamente nell'unica kenotica sostanza divina (principio kenotico)*. Se questa è una definizione teologica, come possiamo tradurla filosoficamente?

⁴⁵ N. JEAN-HERVÉ, *Sintesi Dogmatica. Dalla Trinità alla Trinità. Dio Uno e Trino*, Libreria Editrice Vaticana 1991, vol. 1, p. 259.

⁴⁶ G. CICCHESE, *Essere e Amore in alcuni testi scelti di Blondel e di Mounier*, in NUOVA UMANITÀ 31 (2009/1) 181, p. 124.

⁴⁷ G. CICCHESE, *Essere e Amore...*, cit., p. 126.

⁴⁸ G. CICCHESE, *Essere e Amore...*, cit., p. 111.

⁴⁹ Cfr. A. STAGLIANÒ, *Teologia Trinitaria*, cit., p. 148. Non sembra consistente, però, la critica all'ontologia trinitaria secondo cui questa ontologia trasferisce in modo univoco le strutture dell'interpersonalità creaturale alle Persone divine (G. GRESHAKKE, *Il Dio Unitrino*, cit., p. 521, in nota). Tali strutture sono sì trasferite in Dio, ma in modo analogico, non univoco.

3. Fondazione filosofica: l'ontologia relazionale

Dopo aver analizzato il principio agapico come fondativo di un'ontologia trinitaria (e dunque teologica) ci resta da compiere una "reinterpretazione metafisica dell'essere secondo l'*analogia charitatis*"⁵⁰. La sfida è davvero molto grande: ci proponiamo di dimostrare che Dio deve essere pensato in modo genuinamente trinitario anche dal punto di vista filosofico. Del resto, solo ponendo alcuni criteri per la formulazione di una buona metafisica⁵¹, ci accorgiamo subito che fondarne una nuova è un'operazione estremamente complessa. Anche se per sommi capi, proverò a tracciarne alcuni contorni, raccogliendo gli spunti che si possono incontrare in alcune pubblicazioni e cercando di sistematizzarli, nella convinzione, giustamente sottolineata da Hemmerle, che "abbiamo bisogno di un'ontologia per la teologia"⁵².

Riguardo all'ontologia relazionale, seguendo le indicazioni di Illececto, bisogna distinguere tra: (i) la dimensione relazionale dell'essere, cioè l'indagine sulla relazione ontologica; (ii) la dimensione ontologica della relazione (l'essere della relazione), detta ontologia della relazione; (iii) una nuova impostazione dell'ontologia (essere come identità dinamica), che è l'ontologia relazionale vera e propria⁵³. Partendo dalla seconda, con 'ontologia della relazione' indichiamo un'ontologia che definisce l'essere

⁵⁰ Cfr. A. STAGLIANÒ, *Teologia Trinitaria*, cit., p. 103. Appellandosi solo a concetti e termini filosofici, l'ontologia relazionale si regge su argomentazioni razionali ed evidenze fenomenologiche condivisibili da tutti gli uomini (Cfr. A. STAGLIANÒ, *Il mistero del Dio vivente*, cit., p. 601).

⁵¹ Una buona metafisica deve, a mio avviso, basare i suoi ragionamenti su premesse valide, su evidenze fenomenologiche comuni, su termini che abbiano un significato condiviso, su ragionamenti coerenti e passaggi logici che si possano giustificare. Non ultima, la metafisica è anche un sistema olistico che comprende in sé e tenta di dar ragione, connettendoli, dei dati provenienti da tutte le discipline. E in questo senso, una buona metafisica è quella che riesce ad includere al suo interno e 'spiegare' il numero maggiore di fenomeni, senza entrare in contrasto con le conquiste delle scienze. Nel caso specifico di una metafisica che voglia dialogare con la teologia, oltretutto, la prima dovrà costituire la 'miglior spiegazione' della seconda, così come teologia e formulazioni dogmatiche vogliono esserlo della Rivelazione.

⁵² K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, cit., p. 26.

⁵³ M. ILLECETO, *La persona: dalla relazione alla responsabilità*, Città Aperta 2008, p. 128.

a partire dalla relazione e non dalla sostanza. Con 'ontologia della sostanza', invece, indichiamo ogni tipo di metafisica che concepisce l'essere nell'orizzonte della sostanza⁵⁴ e pone la categoria di sostanza come originaria rispetto a quella di relazione. L'abbandono dell'ontologia della sostanza, spesso auspicata, non significa il rifiuto di ogni tipo di ontologia⁵⁵, bensì – come esposto in precedenza – qui più che una desostanzializzazione dovremmo mettere a fuoco un nuovo concetto di sostanza⁵⁶: l'Essere è figura che determina e porta in sé tutto il resto (*actus purus*), di sua essenza evento di autocomunicazione, un inscindibile coesistere di unione proprio in base alla distinzione dall'altro, e di unione con l'altro mediante comunicazione e dedizione, come pure mediante ricezione ed accettazione; non si tratta, dunque, di abbandonare l'idea di sostanza, ma evitare di pensarla come qualcosa d'irrelato⁵⁷. Si tratta, piuttosto, di avere la consapevolezza che anche il concetto di sostanza è analogico⁵⁸ e in fondo è un'astrazione⁵⁹ se appuriamo che ogni ente è già sempre in relazione. Con queste precisazioni, avviamoci ora ad esplorare il punto (i), il 'fondamento fenomenologico'.

3.1 Fondamento fenomenologico

Qualsiasi ontologia si fonda sul dato osservativo, fenomenologico, che costituisce la base condivisibile su cui costruire una speculazione razionale. Il punto è proprio questo: cosa osservo? Si può convenire che nel mondo possiamo osservare due tipologie di oggetti: l'insieme degli oggetti fisici e l'uomo; è una semplificazione, ma ci aiuta a ordinare l'argomentazione. Ora, per risalire a Dio come Essere-in-relazione, bisogna chiedersi se la realtà che osserviamo deve necessariamente possedere la struttura del darsi oppure no. Le strade per affermare questa necessità

⁵⁴ Per sostanza si intende ciò che è sostrato di inerenza e di predicazione di tutti gli altri modi di essere, e può essere un ente che può sussistere di per sé o separatamente dal resto (P. GAMBERINI, *Ontologia di relazione e cristologia*, in C. GRECO (ed.), *Cristologia e antropologia*, Ave Editrice 1994, p. 198).

⁵⁵ Cfr. P. GAMBERINI, *Ontologia di relazione e cristologia*, cit., p. 197 e pp. 199-200.

⁵⁶ G. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino*, cit., p. 523.

⁵⁷ M. ILLECETO, *La persona: dalla relazione alla responsabilità*, cit., p. 127.

⁵⁸ M. ILLECETO, *La persona: dalla relazione alla responsabilità*, cit., p. 128.

⁵⁹ P. GAMBERINI, *Ontologia di relazione e cristologia*, cit., p. 200.

sono molteplici e complementari. Ne elenco cinque, in sequenza, antepo-
nendo a ciascuna un titolo evocativo:

(1) *Dal 'dato' al dare*: questa strada parte dalla constatazione che esiste un mondo di cui abbiamo esperienza; se l'Essere è la condizione di possibilità dell'esistere di questo mondo – quindi, se esiste il mondo ed esiste questo Essere – l'Essere deve aver generato il mondo, dunque si è 'dato', ha donato il mondo, e la sua struttura essenziale è quella creativa-donativa. Riprendo, qui, le importanti considerazioni di Cacciari: l'Inizio è indicibile, lo si può solo riconoscere come detto. Si può partire solo dalla fine, dall'incontro con il mondo. È una mediazione insuperabile. L'idea pura di Inizio esigerebbe di precedere le forme stesse del domandare, mentre qualunque interrogazione non può che muoversi nelle categorie fondamentali della conoscenza. Non potendo affacciarsi a ciò che è fuori dello spazio e prima del tempo, l'ascoltare diventa la forma non negligente della ricerca. Così, l'Inizio non è oggetto di dimostrazione, ma di rivelazione⁶⁰. Il mondo appare un 'fatto' (non deducibile, offerto alla ragione) e un 'dono' (da accogliere come gesto d'amore)⁶¹, il frutto di una volontà amante. Intesa come dono, però, la realtà stessa appare più ricca di qualsiasi concetto di essa, segnata da un surplus di senso che la ragione non riesce a possedere e s'identifica con l'atto gratuito del dono dell'essere (atto inconcepibile)⁶². Riconoscendo il dato come dono, quindi, noi risaliamo all'atto che lo fonda, all'Inizio che è un dare.

(2) *La relazionalità come trascendentale*: riguardo agli oggetti fisici, oggi si tende ad affermare che la relazionalità si esprime a tutti i livelli ontologici di cui godono tali enti. Nessuna realtà è statica, bensì 'estatica'⁶³; ogni cosa è processo⁶⁴. Si noti bene che si parla di 'relazionalità' e di 'relazionale'

⁶⁰ In questo, direbbe lo stesso Cacciari, l'Inizio rivela il suo carattere teologico (per l'intero capoverso, cfr. M. CACCIARI, *Trinità per atei*, cit., p. 23).

⁶¹ G. AMBU, *Lo stupore della ragione dinanzi al dono dell'essere. L'attualità del pensiero francescano nella rilettura di Orlando Todisco*, Pazzini 2008, p. 18.

⁶² G. AMBU, *Lo stupore della ragione...*, cit., pp. 28-29.

⁶³ Aguilar citato in M. MANTOVANI, *Persona e relazione, tra teologia e filosofia*, in PATH, 10 (2011), p. 16. Ogni cosa esiste in modo estatico, è sempre già fuori-di-sé. Poiché l'amore è per sua natura estatico, Dio Padre amando comunica se stesso (*generatio*) fuori di sé (*creatio*). Filosoficamente, se ogni realtà è per essenza 'estatica', allora anche la sua fonte, Dio deve essere estatico al grado sommo.

⁶⁴ K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, cit., p. 58.

e non di ‘relazione’. La relazione è un aspetto o qualità che allaccia due o più enti, è un accidente. La relazionalità, invece, è la sorgente e lo sfondo di tutte le relazioni⁶⁵. Un trascendentale è un aspetto di tutto ciò che esiste (enti mentali ed extramentali, fisici e immateriali, temporali ed eterni). È una proprietà, pertanto, che troviamo analogicamente in tutte le sostanze e in tutti gli accidenti⁶⁶. Ora, ogni realtà si caratterizza per una capacità di autorelazione e – secondo il proprio grado di comunanza, recettività e comunicabilità – per la capacità di relazionarsi con enti esterni. Ogni ente è quindi intra-attivo e inter-attivo. Nessun ente può venire all’esistenza e sussistere senza un’energia vincolante che lo rende capace di mantenere la propria struttura mentre interagisce con altri enti. Ogni ente si rapporta cioè *ad intra* (dimensione immanente) mantenendo la sua singolarità nella realtà, unificando le parti che lo compongono, e cercando il proprio fine. Si rapporta poi *ad extra* (dimensione trascendente) nella comunione (convivenza con altri enti), nella recettività (dinamismo ricettivo) e nella comunicabilità (dinamismo comunicativo, influenza sugli altri). Applicando per analogia queste riflessioni a Dio, evidentemente, ci accorgiamo che in Lui non c’è una differenza ontologica fra la dimensione immanente e quella trascendente; questo ci permette di affermare che l’*Ipsum Esse* è *Ipsa Relationalitas*⁶⁷. Dio coincide con il trascendentale dell’essere che è la relazionalità.

(3) *Dalla persona alla Persona*: lo sviluppo della comprensione moderna della persona (ad opera ad esempio di Lévinas e Buber) ha mostrato che l’essere-persona viene costituito da una fondamentale re-

⁶⁵ A. AGUILAR, *La nozione di “relazionale” come chiave per spiegare l’esistenza cristiana secondo l’Introduzione al cristianesimo*, in K. CHARAMSA - N. CAPIZZI (edd.), *La voce della fede cristiana. “Introduzione al cristianesimo” di Joseph Ratzinger – Benedetto XVI, 40 anni dopo*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum 2009, p. 211. Ne segue che il relazionale è una ‘nozione’ (un trascendentale) necessariamente implicito in ogni concetto e in ogni ente.

⁶⁶ Per essere riconosciuta come trascendentale, una proprietà deve avere quattro caratteristiche: (1) essere analogicamente applicata a tutti gli enti; (2) avere un significato che non contenga una nozione di imperfezione, poiché viene attribuita a Dio come la sua fonte; (3) essere una nozione evidente per la ragione umana; (4) essere distinta, nel suo significato, dalle altre nozioni trascendentali (A. AGUILAR, *La nozione di “relazionale”...*, cit., p. 210).

⁶⁷ Per l’intero capoverso, cfr. A. AGUILAR, *La nozione di “relazionale”*, cit., pp. 212-214.

lazionalità. L'apertura relazionale della persona costituisce totalmente la persona, tanto da renderla *existentia communicabilis*.⁶⁸ L'ente che ci permette di reperire la relazione come relazione ontologica, quindi, è proprio l'uomo⁶⁹, poiché la persona sembra avere a che fare con la sostanza e con la relazione. Esse sono, nell'uomo, realtà totalizzanti, anche se non totali, perché l'una tende ad indebolire l'altra. La sostanza della persona tende a diventare relazione, ma pure il movimento del tornare verso di sé (sostanza) della persona è essenziale per essa⁷⁰. Pensare alla dimensione relazionale come la dimensione strutturale dell'uomo⁷¹, tuttavia, per chi è abituato a ragionare in termini trinitari, significa affermare che l'uomo non *ha* relazioni, ma è relazione. Le persone sono, *per definitionem*, non sostanze che sussistono per se stesse, ma realtà correlate dalla reciprocità⁷². Per affinità concettuale, dunque, anche l'uomo può essere considerato una relazione sussistente. Questo, però, vuol dire molto di più del semplice "realizzare la propria identità solamente con e nella relazione con gli altri"⁷³. Significa, piuttosto, che nessuna persona esiste in sé, come individuo, ma è sempre relazionata a tutte le altre e a Dio, in un grande 'Noi'. Un Noi che non è un uno in cui tutte le vacche sono nere, ma dove le alterità permangono, secondo una corretta interpretazione dell'unità in senso trinitario. Siamo davvero ai margini di un

⁶⁸ P. GAMBERINI, *Ontologia di relazione e cristologia*, cit., p. 209.

⁶⁹ M. ILLECETO, *La persona: dalla relazione alla responsabilità*, cit., p. 153.

⁷⁰ C. VIGNA, *Sostanza e relazione. Una aporetica della persona*, in AA.VV., *L'idea di persona*, a cura di V. Melchiorre, Vita e Pensiero 1996, p. 182, pp. 187-189 e p.192. In sintesi, il termine persona indica tre cose: l'individualità (sostanza), la relazione (dono di sé) e l'autocoscienza (soggettività). Sono tre ingredienti che si possono articolare in modo diverso, con diverse accentuazioni, dando luogo a problematiche differenti (Cfr. A. COZZI, *Manuale di dottrina trinitaria*, cit., pp. 916-917). Per la Trinità, il problema riguarda l'uso del termine 'persona' al singolare o al plurale.

⁷¹ L'uomo è già sempre almeno 'duplice': è uomo-con-Dio, in perenne dialogo con lui. L'apertura verso l'Infinito è la componente costitutiva dell'uomo (A. AGUILAR, *La nozione di "relazionale"...*, cit., p. 196). L'uomo, in quanto creato, è in relazione con ciò che lo ha posto in essere. Anche qualora un uomo riuscisse a svincolarsi da tutte le relazioni che ha con il mondo, rimarrebbe comunque inserito in questa relazione originaria.

⁷² M. ILLECETO, *La persona: dalla relazione alla responsabilità*, cit., p. 156.

⁷³ H. CH. SCHMIDBAUR, *Impassibilis sed non incompassibilis*, in *Rivista Teologica di Lugano* 16 (2011) 2, p. 162.

paradosso: se la persona umana è un essere intersoggettivo e l'uomo è costituito a partire dalle sue relazioni perché è strutturalmente un essere sociale⁷⁴, allora la relazione-con-l'altro coincide con la natura umana? La risposta conseguente a quanto esposto sembra essere affermativa. Ma bisogna chiedersi se siamo disposti a sacrificare l'immagine moderna dell'individuo autosufficiente e isolato, per una visione radicalmente comunitaria dell'essere umano. È un cambio di mentalità davvero travolgente. Eppure, sembra essere questa visione dell'essere umano a corrispondere meglio all'immagine di Dio trinitario; sembra quindi essere l'unica che ci permette di risalire, *per rationem*, dalla persona umana alla Persona divina, e dalla comunione delle persone umane alla comunione delle Persone divine.

(4) *Dall'amore all'Amore*: questa strada parte dalla constatazione che nel mondo esistono persone, cioè esseri relazionali, coscienti e liberi; di conseguenza, la Fonte di questi enti-uomo – le forme più elevate di esistenza – deve possedere le loro caratteristiche in forma eminente; sebbene non sappiamo raffigurarci la coscienza, la volontà e l'intelligenza della Fonte, possiamo comunque affermare che in essa c'è qualcosa di simile alle facoltà umane. Sempre *per eminentiam*, se nel mondo c'è la possibilità di compiere azioni buone proprio grazie a quelle facoltà, allora Dio – possidendole in forma eminente – è anche Somma Bontà. Inoltre, se la bontà (l'amore) si realizza nel mondo attraverso la comunione di persone, allora se Dio è amore, per analogia deve essere un Io-Tu e una-cosa-sola (Noi); deve essere uno e trino⁷⁵. Questo Noi non contraddice l'essere Persona di Dio, se intendiamo la persona come fenomenologicamente l'abbiamo descritta. Anzi, la persona intesa come relazione sussistente, sembra giustificare l'attribuzione a Dio della stessa denominazione.

(5) *Dalla logica alla Logica*: questa strada parte dalla considerazione dell'identità. Prendiamo ad esempio, un oggetto A. Ponendo semplicemente A noi non poniamo 'semplicemente A' ma nel porlo creiamo già una distinzione tra A e tutto ciò che non è A. La formula dell'identità, quindi, non è 'A=A', oppure semplicemente 'A', ma piuttosto 'A≠B'. Questo vale anche per Dio? In effetti, se A è Dio, questo A sembra essere già

⁷⁴ L. TALLARICO, *Per una fondazione teologica...*, (cit.).

⁷⁵ J. RATZINGER, *Il Dio di Gesù Cristo. Meditazioni*, Queriniana 2006³, p. 36.

il tutto. Ne siamo del tutto sicuri? A mio avviso, l'esistenza di qualsiasi cosa, Dio compreso, implica la distinzione. Anche l'Essere necessario, il Tutto-Infinito, quando si pone (eternamente), in realtà crea una frattura, una distanza. Esistendo come A, anche Dio deve presupporre tutto ciò che non è A. Ma se A, che non è B, è il Tutto-Infinito, allora anche B è Dio. Incredibilmente, quindi, giungiamo anche per via logica alle conclusioni della speculazione trinitaria. 'Dio-A', per il semplice fatto che esiste, conserva in sé il 'Dio-B', genera il 'Dio-B', perché per essere 'Dio-A' deve distinguersi da un 'Dio-B'. In cosa si distinguono questi due enti Dio? Non certo quanto alla loro essenza, ma solo per il fatto che uno è A e uno è B. Argomentazioni familiari a chi conosce la nozione di opposizione relativa. È dunque la logica stessa dell'esistere che chiede di pensare l'opposizione relativa e la generazione eterna in Dio. Qualsiasi esistente, Dio compreso, per qualificarsi come esistente, deve sussistere all'interno di tre rapporti: $A = A$ (Io sono Io), $A \neq B$ (Io non solo l'Altro), $A = B$ (Io sono l'altro, l'altro sono io). La formula dell'identità, in altre parole, è il risultato di una relazione: $A = R(A, \neg A)$ ⁷⁶. La relazione è un principio ontologico, essa si pone all'inizio, anzi si pone *come* inizio. Perché c'è un Inizio c'è anche una relazione, perché qualsiasi cosa inizia da qualcosa per essere se stessa oltre il proprio inizio. Quando qualcosa inizia, si attiva un processo di separazione-distinzione e identificazione. Quando l'inizio si pone come sé, si pone pure come altro (processo di distinzione). L'identità è sempre relazionale, ma nel caso di Dio, ciò che inizia è anche ciò da cui si inizia (Dio da Dio). Quando Dio 'si pone', si pone già in relazione di Sé a Sé⁷⁷.

Facciamo un passo ulteriore: se A propriamente è anche B, questa sintesi si potrebbe chiamare C, che, in quanto Dio, è Dio. Dio quindi è 'R(A,B,C)', che equivale a dire: Dio è A, B e l'unità C. Appare evidente, allora, che l'Essere non può non essere trino, in quanto esistente, perché

⁷⁶ G. MASPERO, *Ontologia trinitaria e sociologia relazionale: due mondi a confronto*, in *Path* 10 (2011), p. 22.

⁷⁷ Cfr. M. ILLECETO, *La persona: dalla relazione alla responsabilità*, cit., p. 148. Ma ciò che inizia da Sé non inizia? Di sicuro non c'è l'avvento della diversità nel senso dell'avvento di un'altra cosa, ma solo di un 'altro' che è uguale a Sé, se non per il fatto di essere in relazione a Sé (non-aliquid). Questo è possibile solo laddove non si confonde l'alterità con la diversità, e dove non si sostiene che per esservi relazione debba esservi per forza la diversità (M. ILLECETO, *La persona...*, cit., p. 152).

qualsiasi realtà, anche la più semplice e necessaria, quando si pone in essere (anche eternamente) come A, si pone già necessariamente in relazione a B, e quindi come unione di A e B in C. Questa è la logica dell'essere, la Logica, con la maiuscola. È l'Essere Assoluto (A) che, per essere, già si pone come non-essere (B), eppure, essendo in modo assoluto, afferma che la sua distinzione (B), non è altro che se stesso pur rimanendo altro da se stesso. Questa unità di Essere e Non-Essere è propriamente ciò che è oltre l'Essere e oltre il Non-Essere (perché li comprende entrambi). È C, l'infinito sfondo silenzioso in cui identità e differenza permangono e scompaiono. Sorgente di Essere e Non-Essere, questo sfondo non si può però pensare prescindendo dalle sue parti (A e B), perché C è le sue parti. E se poi questo 'porre B' noi lo chiamiamo 'dono', e questa sintesi di ABC la chiamiamo 'comunione' – e se *per rationem* pensiamo A come sostanza spirituale – allora non risulta insensato pensare alla comunione di ABC come una comunione di persone. Quel che molti sistemi filosofici han colto⁷⁸, quindi, è che quando si pone qualsiasi realtà, anche l'Essere in sé sussistente, nel momento in cui quella realtà c'è, se ne pone già subito un'altra, o forse anche tutte le altre. Unità e molteplicità, pertanto, si pongono contemporaneamente, e ciò vale pure per Dio. Quel che, invece, la teologia trinitaria ha sempre affermato – contrariamente a Platone o Plotino, ad esempio – è che B è Dio tanto quanto A, e che pure C lo è. Quando autori come Pannenberg affermano che l'essenza della divinità è lo Spirito (il nostro C), quindi, probabilmente hanno colto qualcosa di vero e profondo⁷⁹, purché si riconosca che questa essenza non è qualcosa di distinto da A e B, ma coincide con l'essere A e B.

Il processo che qui ho descritto è coincidente con quello dell'eterna generazione, imprescindibile per la comprensione della Trinità. Vi siamo giunti, però, attraverso la sola ragione. Il pensare filosofico allora giunge, da solo, alla generazione eterna; porre il Dio-B è un atto che ha

⁷⁸ Quello platonico e quello hegeliano, in primis, ma non solo (Cfr. G. MASPERO, *Relazione e Silenzio: apofatismo ed ontologia trinitaria in Gregorio di Nissa*, in *Augustinianum* 8/1 (2013), pp. 105-116; V. LIMONE, *Il Dio Uno. Dalla henologia alla teologia trinitaria: Plotino e Origene*, in *Augustinianum* 8/1 (2013), pp. 33-56).

⁷⁹ W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, cit., p. 481. Cfr. C. GRECO, *La persona dello Spirito Santo nella teologia trinitaria di W. Pannenberg*, in *La personalità dello Spirito Santo, in dialogo con Bernard Sesbouë*, a cura di S. Tanzarella, San Paolo 1998, pp. 280-283.

le caratteristiche proprie della generazione (coeternità e coesenzialità) e si configura, analogicamente, come un'autogenesi. Così, l'inevitabilità filosofica di pensare un'eterna generazione nella natura di Dio mi sembra sufficientemente giustificata.

Con questo paragrafo credo di aver risposto, inoltre, anche ad un'altra questione spinosa, ben descritta da Melchiorre: "Il discorso metafisico si è spinto sino a riconoscere un'intrinseca relazionalità dell'essere; una relazionalità che potrebbe essere persino pensata nell'intimità stessa del Principio, così come invita a fare da parte sua la teologia trinitaria"⁸⁰. Il percorso tratteggiato nelle cinque strade che abbiamo esaminato porta alla conclusione che in Dio le relazioni sono reali perché non possono non esserci; perché Dio sia relazionalità devono sussistere in Lui degli 'Enti Dio' che si relazionano. L'essere di Dio sta, quindi, necessariamente nel 'darsi'. Lo postula il ragionamento filosofico, non solo la Rivelazione. Affinché qualsiasi cosa sia, dunque, sono sempre necessarie due cose, essere-se-stesso e essere-in-relazione⁸¹: è questa l'evidenza fenomenologica (da noi articolata in cinque momenti) che il mondo ci rivela e da cui dobbiamo patire. La fenomenologia dell'essere è fenomenologia del darsi, è – in senso lato – fenomenologia dell'amore. Se questo è vero, intravediamo la possibilità di affermare che l'Essere Assoluto deve essere perfetto darsi e perfetto amore. Non bisogna, tuttavia, fraintendere l'affermazione secondo cui l'amore è la caratteristica fondamentale della realtà⁸². Rischiamo, infatti, di creare un mondo fatato, in cui la realtà del male, i limiti del finito, tendono a essere sfumati e sottovalutati. Per questo, a mio avviso, è meglio dire che la relazionalità è la caratteristica fondamentale della realtà; questo termine, più neutrale, lascia spazio a tutta la complessità del reale. Le relazioni, infatti, sono di varia natura, e non sempre sono buone.

⁸⁰ V. MELCHIORRE, *Relazione, partecipazione, trascendenza*, in *Giornale di Metafisica* 1 (2012), p. 34.

⁸¹ P. GAMBERINI, *Ontologia di relazione e cristologia*, cit., p. 210.

⁸² L. TALLARICO, *Per una fondazione teologica...*, (cit.).

4. Donarsi e permanere: possiamo mantenere la metafisica dell'Essere?

Una volta individuato il trascendentale della relazionalità come sfondo dell'essere e di Dio, possiamo chiederci se, nella dinamica del dono totale (evento), Dio rimanga Dio, cioè permanga nella sua esistenza. Nell'affrontare questa tematica, un autore come Illeceto individua nella relazione due categorie: l'«attraversabilità» e il «consistere». Se l'Esse-re-Dio, quando si pone, pone un Altro-da-Sé che è Se stesso – sostiene l'autore – in questo andare da Sé all'Altro-da-Sé, l'Essere si attraversa, e in questo atto di attraversamento permane. L'inizio e il compimento, quindi, sono i due poli dell'unico Essere che, attraversandosi, arriva da un capo all'altro simultaneamente. La struttura dell'Essere implica un momento di andata e di ritorno che è più di una semplice dialettica⁸³. Qui, infatti, l'alterità non va fatta coincidere con la negazione. Certo, l'essere sente su di sé l'alito della negazione, ma essa può essere attraversata senza che si ponga da ostacolo al ridarsi dell'Essere. Come è possibile, però, pensare l'alterità nell'identità dell'Essere? L'Essere è essere-che-si-dà e essere-che-si-riceve: questa è l'alterità (struttura della relazione ontologica)⁸⁴. L'Essere, prosegue Illeceto, è il farsi altro dentro di sé e pertanto l'Essere come inizio si dà nella forma dell'ospitalità, l'altro nome della relazione. L'Essere ospita se stesso, si riceve dal suo stesso darsi. Ma ciò indica anche la debolezza dell'Essere, il suo essere esposto-collocato nel 'fra' della relazione. L'Essere è dunque tale solo perché attraversa tutto se stesso restando se stesso, attraversa la distesa di Se stesso, ed è un restare attraversando.

⁸³ Per Hegel il Sé, l'Assoluto, si esplica nell'Altro-da-sé che è la sua negazione, cioè il mondo finito, la determinazione (processo dialettico dell'autodistinzione). Solo in un secondo momento, la negazione della negazione porta alla sintesi (processo dialettico dell'autoidentificazione). Cfr. M. ILLECETO, *La persona...*, cit., pp. 137-140.

⁸⁴ Diversità, invece, è quella tra un ente un altro ente, la struttura della relazione ontica (Cfr. M. ILLECETO, *La persona...*, cit., p. 152). È interessante notare che il modo di pensare l'alterità in Dio, nodo cruciale di questa ontologia e del pensiero filosofico nel suo complesso, è stata pensata in modo compiuto proprio nella speculazione trinitaria attraverso la categoria di opposizione relativa, di generazione e di kenosi.

Tutto questo è possibile perché l'Essere è tale che il suo darsi è un darsi che fa ritorno⁸⁵. Non possiamo non scorgere, anche qui, la somiglianza con il concetto di generazione eterna, che porta con sé gli stessi problemi: i nostri processi intellettivi, scanditi in successione temporale, non riescono a cogliere – sebbene siano costretti a postularlo – il modo in cui la generazione di B da A, e la loro unificazione in C, costituiscono un atto simultaneo. L'essere e il darsi, in quanto simultanei, restano quindi inaccessibili. Allo stesso modo, nell'essere-che-si-dà totalmente, si apre lo spazio al non-essere, alla non-esistenza. Come nella kenosi intradivina – dove il Padre attraversa il non-essere perché il Figlio sia, e il Figlio fa altrettanto in risposta all'amore (altrimenti il Dio-B non sarebbe uguale per essenza al Dio-A) – allo stesso modo l'Essere-dono implica di pensare compresenti il momento dell'Essere e del Non-Essere. Se questo è vero, però, il linguaggio figurativo della generazione – o attraversabilità – allora, è necessario anche alla filosofia per superare le ristrettezze del nostro linguaggio.

L'obiezione principale alla nozione di attraversabilità è che, per iniziare da Se stesso, l'Essere deve già essere, e quindi, se introduciamo l'inizio nell'Essere, perdiamo l'Essere. A questa obiezione una prima risposta l'abbiamo già data: col nostro pensiero noi cogliamo l'Essere come già tornato, non nel suo darsi iniziale. Cogliamo l'essere come 'dato', quando l'essere si è già ricevuto. C'è sempre un 'ritardo' del pensiero rispetto all'essere, un presupposto fenomenologico che bisogna assumere. Possiamo dire che postuliamo il darsi dell'Essere (in sé non dimostrabile) a partire dall'evidenza del riceversi dell'essere, colto nel suo dato. Dal dato risaliamo al riceversi, e da qui al darsi originario (è la prima via fenomenologica). Il dato esige il darsi, ed è il ritorno che permette all'essere di consistere. Non vi sarebbe alcuna distesa dell'«è» se non vi fosse il momento in cui l'essere si riceve. Ecco allora la formula che ci permette di mettere assieme relazione e sostanza, o meglio, che ci fa pensare la relazione nell'essere e dell'essere, senza che l'essere smetta di permanere (non perda la sua consistenza): l'essere è tale che si dà da-Sé e a-Sé attra-

⁸⁵ Eliminare questa ambiguità, e cioè che vi sia un essere prima della sua relazione, è simile al problema dell'esserci del Padre 'prima' del Figlio e dello Spirito (o dell'esserci di una sostanza divina che 'poi' si organizza in tre relazioni).

verso-Sé, oltre-sé. L'essere è essenzialmente dono, di Sé a Sé, oltre-Sé⁸⁶. Oltre, perché l'ospitalità si espande, il darsi e il tornare si pongono come domanda di nuova ospitalità. L'ospitalità, nel cuore dell'essere, è fattore debordante la sua risposta data⁸⁷.

Emergono qui le questioni classiche riguardanti la natura kenotica di Dio, dove nella dimenticanza assoluta di sé esiste la possibilità del recupero della propria identità. Questa possibilità, per quanto sia postulabile, non è in realtà del tutto spiegabile. Possiamo dire che Dio-A, posto Dio-B come Dio, non perde la sua permanenza perché attraversa Se medesimo; ma è facile accorgersi che la filosofia deve allora postulare un concetto – l'attraversabilità – molto simile a quello di kenosi e di eterna generazione, con le stesse caratteristiche di apofaticità che contraddistinguono entrambi.

Se invece pensiamo il 'dare' non a partire dal 'donato' (l'ente) ma a partire dall'atto del donare (l'Essere), allora viene alla luce la caratteristica propria dell'essere come donare, cioè il suo ritrarsi mentre dona e si dona. Il proprio del donare è l'abbandonare il donato a se stesso, altrimenti non si distinguerebbe. Questo darsi-ritrarsi (ostendersi di un'assenza) è l'evento⁸⁸: al fondo della realtà c'è questo evento, cioè un agire, il donare, il darsi. Ma allora c'è qualcosa o qualcuno? Sì, ma solo se pensiamo che questo Essere-Sostanza sia Essere in un modo a noi sconosciuto. Sì, l'Essere sussistente, infinitamente al di là dei nostri concetti (trascendenza gnoseologica) e dell'essere finito (trascendenza ontologica) ci permette di evitare l'antropomorfismo e il panteismo, ed è una metafisica che possiamo mantenere⁸⁹, purché tale concetto, comunque umano, non venga fossilizzato. L'essere come evento rimanda all'Origine che sempre nuovamente lo pone, è avvolto dal Silenzio, ed insieme è venuta, è dinamismo essenziale, è avvenire⁹⁰.

Evidentemente stiamo parlando di Essere ma in realtà ci riferiamo a qualcosa di più. Probabilmente, ci stiamo riferendo proprio al *non-a-*

⁸⁶ M. ILLECETO, *La persona...*, cit., p. 148.

⁸⁷ L'intera sezione prende spunto da M. ILLECETO, *La persona...*, (cit.).

⁸⁸ Cfr. P. CODA, *Dono e abbandono: con Heidegger sulle tracce dell'Essere*, in P. CODA – A. TAPKEN, *La Trinità e il pensare*, cit., p. 134.

⁸⁹ G. VENTIMIGLIA, *La Trinità vocabolario del mondo*, in P. CODA – M. DONÀ, *Dio-Trinità tra filosofi e teologi*, Bompiani 2007, p. 17.

⁹⁰ M. CACCIARI, *Trinità per atei*, cit., p. 30.

liud cusaniano a cui il termine ‘sovrastanziale’ inevitabilmente rimanda. Proprio per l’affinità con questi concetti, tuttavia, ci accorgiamo che lo stesso concetto di ‘evento’ in buona misura ci sfugge. Scopriamo così che l’ontologia si rivela, nel suo complesso, una via negativa che conduce oltre l’ontologia stessa. Siamo quasi a una meta-metafisica: per far coincidere il principio metafisico (l’Essere) e il principio agapico (l’Amore) bisogna quindi far coincidere l’Amore con l’Oltre-Essere. Una dimensione del pensiero che non è nuova, ma della quale la filosofia occidentale ha perso la memoria, soprattutto nella sua riflessione sul linguaggio umano.

Prima di passare a questa dimensione, vorrei provare a tradurre – dopo i tentativi di fondazione che ho esposto – la ‘definizione teologica’ di Dio fornita in precedenza, in una definizione filosofica in grado di esplicitare le affinità tra le due discipline: *l’essenza di Dio è una realtà dinamica sovrastanziale (Oltre-Essere) in cui sostanza e relazioni coincidono; tale realtà coincide con il trascendentale della relazionalità, cioè con l’evento dell’attraversamento dell’Essere che si dà da-Sé e a-Sé attraverso-Sé, oltre-sé; in questa mediazione (almeno⁹¹ ternaria) tra differenze coesenziali, la relazionalità è caratterizzata dal dono reciproco (o Amore), e rivela la struttura permanente e personale del divino.*

5. Parola e Silenzio: lineamenti di una nuova gnoseologia tra teologia iperfatica e ontologia negativa

Per quanto detto, il nostro abbozzo di metafisica potrà dirsi concluso solo se avremo contribuito a richiamare alla memoria la dimensione di ulteriorità del linguaggio e del pensiero introdotta con l’espressione ‘Oltre-Essere’. È coscienza comune, in teologia e in filosofia, che l’amore di Dio, essendo Dio stesso nella comunione eterna del suo darsi totalmente, resta *l’id quo maius cogitari nequit* e il *quiddam maius quam cogitari possit*, un mistero nascosto e rivelato che il concetto umano di dono non potrà mai significare in modo univoco⁹². Eppure, il linguaggio che esprime il divino deve rimanere *vero* (deve dischiudere la sua verità)

⁹¹ L’‘almeno’ che pongo in questa definizione vuole esprimere un ‘minimo’: necessitiamo del 3 come ‘numero minimo’ per pensare il trascendentale della relazionalità.

⁹² A. STAGLIANÒ, *Le sfide ai monoteismi...*, cit., p. 72.

benché inesorabilmente limitato⁹³. Esistono, allora, dei linguaggi e delle singole espressioni che sono meno idonei o non spettano a Dio neanche in modo analogico?⁹⁴ È il paradosso fondamentale di ogni discorso umano su Dio: da un lato l'inadeguatezza del linguaggio per esprimere l'incondizionato, dall'altro l'intrinseca necessità di non poter tacere del fondamento che rende possibile ogni pensiero e ogni realtà. Ma questo paradosso non annulla il pensiero, anzi. Non ci lascia alcun riposo nella ricerca di un concetto di Dio noeticamente ineccepibile⁹⁵.

Dunque, di cosa possiamo parlare, e come? Per assicurare al linguaggio teologico un valore cognitivo (non solo emotivo) è indispensabile assumere una teoria realistica del conoscere, che riconosca alla ragione la possibilità di apprendere le realtà materiali e immateriali⁹⁶, attraverso una via fenomenologica. Abbiamo visto, però, che anche l'evidenza trinitaria deve potersi mediare con un linguaggio suo proprio, coerente

⁹³ A. STAGLIANÒ, *Teologia Trinitaria*, cit., p. 120. Cfr. D. MIGLIORINI, *Parola e Silenzio. Figure di fede e libertà*, in *Vivens Homo* 25 (2014), pp. 497-509.

⁹⁴ K. O. CHARAMSA, *L'Immutabilità di Dio. L'insegnamento di S. Tommaso d'Aquino nei suoi sviluppi presso i commentatori scolastici*, Pontificia Università Gregoriana 2002, p. 21 e p. 49.

⁹⁵ G. ZUANAZZI, *Pensare l'Assente*, cit., p. 175. La ricerca del nome (o dei nomi) di Dio rimane pur sempre la più affascinante di tutte le ricerche. Ma Dio è, per principio, al di sopra di ogni nome! Non esiste un uso perfettamente adeguato della significazione grammaticale dei nomi di Dio. Quando, ad esempio, diciamo che Dio è la Sapienza per sé sussistente, facciamo per via di eminenza la sintesi dell'astratto e del concreto, per cui un termine astratto (sapienza) diventa soggetto. Il nostro parlare di Dio, quindi, si articola sui concetti modellati sul finito: soggetto + natura + qualità + operazioni. Subito però dobbiamo rettificare questo linguaggio positivo, negando che in Dio si verifichi la composizione che il significato grammaticale di queste espressioni indica. La nostra grammatica è dunque antropomorfa e veicola antropomorfismi. Andare oltre Dio è andare oltre il linguaggio. La via di eminenza è l'ultimo piolo della scala che ci porta a Dio, ma deve essere buttato insieme alla scala (cfr. G. BARZAGHI, *Oltre Dio, ovvero Omnia in omnibus. Pensieri su Dio, il divino, la deità*, in *Le Quaestiones del Centro Studi Tomistici*, Giorgio Barghigiani Ed. 2000, pp. 64-65). Solo in mancanza di meglio noi ci riserviamo di usare alcune designazioni come punti di appoggio per il nostro pensiero errante, ma con la consapevolezza che la definizione – anche quella racchiusa nei nomi di Dio – presuppone un limite, e il suo ambito di applicazione è quello della finitudine. Ne segue l'assoluta impossibilità per qualsiasi intelligenza creata di definire e conoscere l'essenza di Dio (G. ZUANAZZI, *Pensare l'Assente*, cit., pp. 57 e p. 120).

⁹⁶ B. MONDIN, *La Trinità mistero d'amore*, ESD 1993, p. 397.

con le condizioni generali di intelligibilità del linguaggio umano e con l'oggetto che esso intende descrivere. Per questa esigenza, la teologia ha dovuto chiarire lo statuto analogico del linguaggio credente e dei concetti utilizzati, attraverso un'analisi della dialettica *similitudo-dissimilitudo* insita nelle trame linguistiche del discorso teologico⁹⁷. Resta vera, quindi, l'affermazione di Staglianò: uno dei compiti della teologia trinitaria è di chiarire in quale senso usiamo di volta in volta le metafore (indispensabili), quali rimandi vanno negati, modificati o radicalizzati affinché possiamo parlare in modo autentico di Dio⁹⁸.

L'analisi di questa dialettica si è espressa, nella teologia cattolica, attraverso la *via triplex*, composta di tre metodi conoscitivi che utilizzano tre procedimenti: la teologia affermativa (usa l'analogia), la teologia negativa (usa l'eliminazione-sottrazione), la teologia superlativa (usa l'eminenza). Per quanto riguarda l'analogia, il cui approfondimento ci porterebbe lontano, ricordo solo che va compresa a partire dallo sforzo di portare al concetto il Mistero più grande, rispettandolo nella sua alte-

⁹⁷ A. STAGLIANÒ, *Teologia Trinitaria*, cit., p. 121.

⁹⁸ A. STAGLIANÒ, *Teologia Trinitaria*, cit., p. 122. L'analogia si distingue in analogia di proporzionalità (marca la distanza – un termine viene usato per vari soggetti ma secondo la misura proporzionata ai singoli soggetti), e di attribuzione (marca la continuità – la possibilità di attribuzione di uno stesso termine alla realtà mondana e a Dio. Un termine viene predicato di un soggetto in forza di qualche rapporto che esso ha con un altro soggetto). Spesso si afferma che questa distinzione ci permette di selezionare le metafore. In parte è vero – e può funzionare – per attribuzioni che sono evidentemente antropomorfe (es. “Dio ha steso il suo braccio”) per le quali è possibile soltanto un'attribuzione estrinseca (B. MONDIN, *La Trinità mistero d'amore*, cit., p. 412); per altre, invece, la situazione sembra decisamente più complessa. Soprattutto quando si tratta di attribuzioni filosofiche (es. essere-sostanza, mutabile-immutabile, vita), nonostante siano già proporzionali, sembra difficile poter scegliere quale sia il termine più adeguato da applicare a Dio. Non si rischia, come già sottolineava Pannenberg (W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, cit., pp. 443-444), di anteporre degli asserti filosofici (derivanti dall'*analogia entis*) alle acquisizioni teologiche (dall'*analogia fidei*)? È corretto anteporre un pre-concetto dell'essenza divina (*De Deo Uno*), una precomprensione razionale (e quindi umana e limitata), a quanto ci viene Rivelato (*De Deo Trino*)? Personalmente propendo per l'accettazione della costitutiva circolarità tra indicazioni filosofiche e teologiche, che si influenzano e modellano vicendevolmente.

rità e accogliendolo nell'avvento del suo dirsi⁹⁹. La dottrina dell'analogia non mira ad 'afferrare Dio', come le veniva rimproverato, ma piuttosto punta a salvaguardarne la trascendenza¹⁰⁰. Il linguaggio della fede, quindi, è analogico perché corrisponde al tipo di evidenza propria della fede che 'vede' *per speculum et enigmatè*.

La via negativa, invece, si basa su quello che potremmo chiamare 'principio del metodo negativo': essendo Dio al di là di tutto, nessuna intelligenza finita può concepirlo così come Egli è nella sua essenza. È un principio, tuttavia, che non può valere in modo incondizionato, perché altrimenti la stessa via negativa si annullerebbe nel silenzio. Secondo il pensiero classico la via negativa non conduce ad una negazione della teologia quanto piuttosto intende salvaguardare, attraverso la negazione di attributi opposti, un modo di parlare di Dio che sia davvero eloquente. Negando qualcosa, dunque, affermo pur sempre qualcos'altro. Proprio per questo, perfino la negazione, se vuole essere categorica, diviene idolatrica¹⁰¹.

L'esempio più calzante è quello dell'immutabilità: dire 'Dio non-è-mutabile' significa negare in Dio una mutevolezza come noi la conosciamo, ma non significa escludere un modo diverso di mutevolezza che noi non possiamo raffigurarci (una sorta di *hyper*-mutevolezza, per utilizzare un linguaggio caro alla teologia superlativa). Sospendendo così parzialmente anche il valore conoscitivo della negazione, tuttavia, sembra non resti altra via che quella del silenzio¹⁰². Al culmine del nostro tragitto verso Dio noi troviamo la 'negazione della negazione', il superamento delle procedure della dialettica negativa, il superamento dell'affermazione e della negazione. Sono venute a cadere tutte le affermazioni e tutte le negazioni, e quindi è svanito ogni procedimento, ogni metodo, ogni parola¹⁰³. La via affermativa dice: 'Si può chiamare così', ma non dice 'è propriamente così'; la via negativa dice: 'Non è così', benché 'si

⁹⁹ M. CACCIARI, *Trinità per atei*, cit., p. 51. L'analogia è quindi un termine che indica un complesso processo, un momento della *via triplex*, ma in senso ampio coincide con la stessa *via triplex* (Cfr. B. MONDIN, *La Trinità mistero d'amore*, cit., p. 410).

¹⁰⁰ A. STAGLIANÒ, *Teologia Trinitaria*, cit., p. 120.

¹⁰¹ G. ZUANAZZI, *Pensare l'Assente*, cit., pp. 5-7, p. 17 e p. 107.

¹⁰² M. CACCIARI, *Trinità per atei*, cit., p. 38.

¹⁰³ G. ZUANAZZI, *Pensare l'Assente*, cit., p. 84, e pp. 109-111.

possa chiamare anche così¹⁰⁴. È un'unità infinitamente al di là di ogni opposizione (*coincidentia*).

Tra parola e silenzio, però, si deve pur affermare una continuità, altrimenti il silenzio rimarrebbe del tutto inaccessibile¹⁰⁵. La parola può esprimere l'essente, ma a sua volta circoscrive il silenzio, dandogli significato. Per arrivare al silenzio bisogna pur dire che Dio è Silenzio (che equivale all'affermazione della negazione, ma anche alla negazione dell'affermazione, e pure alla negazione delle negazioni, e così si configura come affermazione dell'affermazione). Non c'è dubbio, quindi, che la religione ha bisogno di 'spazi di silenzio', ma questi spazi sono eloquenti soltanto associandosi a 'spazi parlati', come le tenebre hanno valore e significato solo in rapporto alla luce¹⁰⁶. Bisogna, allora, negare e affermare la negazione e l'affermazione ad un più alto livello! Ciò è possibile solo se il negare è inteso come un più alto affermare: la via negativa si rivela del tutto complementare a quella positiva dell'eminenza. Il Silenzio della Non-Parola non si sposa al mutismo del non dire. La *via eminentiae* riassume e supera le altre due, perché riconosce, nel Silenzio al di là del Verbo, la Potenza originaria, il Primo Principio degli esseri¹⁰⁷. Nella via eminentiale, quindi, con alcuni accorgimenti (superlativi, avverbi, prefissi etc.) – che i filosofi del linguaggio chiamano *qualifiers* – sembra che le nostre deboli parole riescano a significare adeguatamente la realtà divina¹⁰⁸.

Tuttavia, la teologia negativa, che sfocia nella via dell'eminenza, non è forse la simulazione della catafasi sotto un'apparenza di apofasi? Ci sembra di poterlo escludere, afferma Zuanazzi. L'obiezione, infatti, non tiene conto del processo logico complessivo da cui scaturisce il momento dell'eminenza. È vero: l'iperbole paradossale ristabilisce in qualche misura l'istanza affermativa, ma è anche vero che il recupero della

¹⁰⁴ Nemmeno lo stadio delle negazioni può porre fine alla dialettica del pensiero. Affermazione e negazione risultano insufficienti di fronte all'infinito. La dialettica negativa è quindi un processo incessante di superamento della negazione, dell'affermazione e dell'opposizione (Cfr. G. ZUANAZZI, *Pensare l'Assente*, cit., pp. 128-130).

¹⁰⁵ M. CACCIARI, *Trinità per atei*, cit., p. 41.

¹⁰⁶ B. MONDIN, *La Trinità mistero d'amore*, cit., p. 416; M. CACCIARI, *Trinità per atei*, cit., pp. 38-39 e pp. 42-43.

¹⁰⁷ Cfr. M. CACCIARI, *Trinità per atei*, cit., p. 43.

¹⁰⁸ B. MONDIN, *La Trinità mistero d'amore*, cit., p. 410.

positività è tale in quanto ha già scartato la semplice affermazione. La negazione della negazione apre uno spazio al di là dell'affermazione e della negazione. Ecco perché accolgo ben volentieri la proposta di Zuanazzi di utilizzare le formule 'teologia della trascendenza' o 'teologia iperfatica' al posto di 'teologia superaffermativa' o 'superlativa'. Esse sottolineano meglio lo sforzo di spingere il pensiero oltre ogni limite del linguaggio¹⁰⁹. L'apofatismo teologico che così si produce, quindi, appare sì come superamento della metodologia filosofica conoscitiva, ma superamento significa qui l'accettazione dei metodi della gnoseologia filosofica, tanto della via delle affermazioni quanto della via delle negazioni come possibilità di conoscenza probabile¹¹⁰. L'apofatismo teologico spinge l'ana-

¹⁰⁹ Cfr. G. ZUANAZZI, *Pensare l'Assente*, cit., pp. 131-132.

¹¹⁰ L'apofatismo teologico riemerge allora quale nota dominante del parlare di Dio nella teologia contemporanea (A. STAGLIANÒ, *Teologia Trinitaria*, cit., p. 117). Nella dimensione apofatica, tuttavia, s'intreccia anche l'elemento esperienziale. Nella chiesa orientale, dove a questo elemento è data un'importanza maggiore, la conoscenza apofatica è il risultato della comunione personale dell'uomo con Dio, della partecipazione dell'uomo alla divinità totale che a sua volta si basa sulla distinzione tra Essenza divina ed Energie. La possibilità di questa conoscenza unificatrice e semplice si è resa possibile nella persona (teandrica) di Cristo. Egli ha rivelato le divine Energie. Ciò che ho chiamato conoscenza apofatica, evidentemente, s'identifica alla fine con la deificazione della persona umana (Cfr. O. CLÉMENT, *Introduzione*, in C. YANNARAS, *Ignoranza e conoscenza di Dio*, Jaca Book 1973, p. 14). Il logos teologico deve portare, quindi, al silenzio della contemplazione (Yannaras richiama l'esperienza dei mistici esicasti) e dunque, ammettere che l'accesso alle realtà che superano l'intelligenza è possibile anche tramite il corpo, l'ascesi, la mistica, l'esperienza di deificazione, significa riconoscere una certa non-pertinenza del linguaggio filosofico per esprimere il divino (O. CLÉMENT, *Introduzione*, in C. YANNARAS, *Ignoranza e conoscenza di Dio*, cit., p. 14). Ciò non vuol dire, però, negarne l'intrinseca necessità. Il discorso filosofico, al pari di quello teologico, è necessario per arrivare al silenzio e all'estasi (razionale). È vero, giunti al vertice dell'ascesa si tratta di aspettare che Dio si manifesti; ma il momento dell'estasi, lungi dall'essere l'opposto del pensiero, ne rappresenta il culmine, la possibilità suprema. L'estasi è quindi il coronamento meta-razionale di un percorso rigorosamente razionale (G. ZUANAZZI, *Pensare l'Assente*, cit., p. 78 e p. 93). E non si può escludere, riferendoci a Pareyson, che dopo il momento dell'estasi non ci sia lo spazio per una riconcettualizzazione della ragione: "Per riscattarsi dalla paralisi con un nuovo movimento di pensiero, d'essere ridotta al silenzio, ma per poterlo rompere con una parola ancora più eloquente; è discesa nell'abisso, ma per riemergere da quelle oscure profondità con accresciuta chiarezza e lucidità" (L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Einaudi 1995, p. 431).

logia al limite, estremizzando la dissimilitudine assoluta di Dio¹¹¹. Eppure, la teologia negativa non afferma mai un nichilismo radicale, ma piuttosto invita a passare a un'altra logica, quella dell'Infinito, dove non valgono più i principi di identità e di non-contraddizione. È la logica dell'infinito, che dice ulteriorità, alterità, trascendenza. Solo così possiamo accostarci a Dio. Utilizzando la terminologia di Cusano, nell'Uno l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo, la potenza e l'atto, l'identità e la differenza, l'unità e la trinità, coincidono¹¹². Nell'Uno quindi vi è *coincidentia contradictorium*, ma allo stesso tempo Dio non è esprimibile attraverso di essa poiché è infinitamente prima di qualsiasi opposizione, prima del sorgere della contraddizione stessa. Dio è *super coincidentia contradictorium*. Il *Deus absconditus* è Dio oltre Dio, Dio prima di Dio, l'abisso più profondo e misterioso della divinità¹¹³. Dio è al di là e prima degli opposti, ma essere al di là degli opposti vuol dire che egli è opposto ad ogni opposto (*l'oppositio oppositorum*) in quanto non si può pensare nulla ad esso opposto. Dio non è inficiato da nessuna forma di opposizione, neppure la più alta, è l'opposizione ad ogni forma di opposizione. La contraddizione prima dei contraddittori non è altro che la contraddizione dei contraddittori senza contraddizione (*oppositio oppositorum sine oppositione*). Ciò trova compimento linguistico e speculativo in quella vertigine del pensiero che è il *non aliud*¹¹⁴. Il *non aliud* non è né semplice affermazione, in quanto non *aliud*, né mera negazione o *negatio negationis*, in quanto non è la negazione dell'*aliud* né della sua finitezza, determinazione e negatività, bensì il principio generativo e costitutivo dell'*aliud*¹¹⁵. Il *non aliud* non è né negazione né affermazione, poiché è il loro stesso principio generativo che non può essere compreso né tramite l'una né tramite l'altra¹¹⁶.

Bisogna raggiungere, quindi, un punto di equilibrio: da una parte avere la consapevolezza che ogni discorso è inadeguato a descrivere l'essenza divina, dall'altra la convinzione che il pensiero e il linguaggio non

¹¹¹ C. YANNARAS, *Ignoranza e conoscenza di Dio*, cit., pp. 63-64 e p. 71.

¹¹² G. ZUANAZZI, *Pensare l'Assente*, cit., p. 151 e pp. 166-168.

¹¹³ Cfr. D. MONACO, *Deus Trinitas. Dio come non altro nel pensiero di Nicolò Cusano*, Città Nuova 2010, pp. 96-97 e p. 106.

¹¹⁴ D. MONACO, *Deus Trinitas*, cit., pp. 218-219.

¹¹⁵ Cfr. D. MONACO, *Deus Trinitas*, cit., p. 148.

¹¹⁶ D. MONACO, *Deus Trinitas*, cit., p. 216.

sono totalmente separati dal loro referente. Questo punto di equilibrio potrebbe trovarsi nella *verità metaforica della predicazione super-affermativa*: gli appellativi e i concetti attribuiti a Dio hanno un significato esclusivamente metaforico, figurato, simbolico. Si avvicinano alla realtà di Dio per un'impossibile approssimazione. Vanno quindi considerati come puramente metaforici i nomi intelligibili della tradizione biblica e filosofica (Essere, Bene, Vita, Sapienza e simili) che presentano, anche se a un livello superiore, gli stessi inconvenienti del simbolismo per affinità. Ogni termine, infatti, ha un suo opposto, ma l'opposizione appartiene alle realtà finite (determinate) e non a Dio¹¹⁷. Seguendo il metodo della *via eminentiae*, e volendo mantenerci su un piano concettuale astratto, dunque – per quanto tutti i termini siano di per sé inadeguati alla predicazione teologica – l'essenza divina può essere significata da espressioni precedute da *super*, oppure da espressioni contraddittorie come *possest*¹¹⁸, *divenire eterno*, *non aliud*, o simili. Tali espressioni configurano un linguaggio solo apparentemente affermativo. Dire 'Dio è sovraessenziale' nega esplicitamente che Dio sia essenza, pur affermando che Dio ha qualcosa a che fare con l'essenza. Cosa sia ciò che è più dell'essenza non viene qui espresso. In qualche modo, quindi, questi enunciati sono la smentita stessa della logica dell'eminenza¹¹⁹: le definizioni iperfatiche non possono essere considerate definizioni della divina essenza. Sono luce nelle tenebre, tenebre luminose, una nera luce. E sono le più adeguate, evidentemente, per la meta-metafisica a cui ho fatto riferimento.

La teologia, perciò, non si chiude nell'assoluto silenzio, ma s'incammina su una nuova via, una via tra il dire affermativo e l'ineffabilità totale: è la via della dizione simbolica. Per Cusano il pensiero e il linguaggio hanno un carattere sempre simbolico-metaforico, in quanto

¹¹⁷ G. ZUANAZZI, *Pensare l'Assente*, cit., pp. 124-128.

¹¹⁸ La brevissima parola *possest* (unione di *posse* e dell'*esse* e del loro *nexus*) non è capace di afferrare alcunché di positivo di Dio, perché il *possest* non può essere colto da alcun grado della conoscenza. Questa potenza infinita in atto, non è altro che il *non aliud*: in esso infatti ogni puramente possibile è nella sua perfetta possibilità puro atto; nel *non aliud* ogni infinita possibilità è puramente compossibile; esso è perfetta indifferenza tra tutti i possibili. L'infinito è in atto tutto il possibile, ma massimamente, come coincidenza di atto e potenza, che nella dimensione finita sono invece contrari (Cfr. D. MONACO, *Deus Trinitas*, cit., pp.141-142 e pp. 150-155).

¹¹⁹ G. ZUANAZZI, *Pensare l'Assente*, cit., p. 134 e p. 166.

l'uomo, valendosi di congetture, non può oltrepassare il modo di pensare per enigmi. Nelle figure enigmatiche noi conosciamo come non saputo, come non sapere sempre da arricchirsi di nuovo. La differenza tra Dio e i suoi nomi non è così mai negata: le immagini-concetto sono 'luoghi di pensiero', vie, sentieri, attraverso i quali la mente può portarsi sino alle sue estreme e radicali possibilità per aprirsi a qualcosa di eventuale e ulteriore¹²⁰.

La necessità di superare un linguaggio assertivo e definitorio per parlare di Dio, dunque, è impellente¹²¹. Il parlare simbolicamente di Dio e il linguaggio iperfatico saranno la forma meno inadeguata che la 'parola della fede' possa assumere per dire insieme la vicinanza e la tra-

¹²⁰ Cfr. D. MONACO, *Deus Trinitas*, cit., p. 72 e pp. 240-248. Tra i vari *nomina divina* cusani il *non aliud* spicca come il nome divino più preciso nell'indirizzare la vista intellettuale dell'uomo. Cusano, tuttavia, non identifica mai il *non aliud* con Dio o Dio con il *non aliud*. Anche se il *non aliud* è il termine migliore del nostro linguaggio, esso non solo non è Dio, ma non è nemmeno il nome di Dio, ma solo una guida intellettuale. Il nome divino di *non aliud* esprime anche magistralmente la paradossale simultaneità d'immanenza e trascendenza di Dio. *Non aliud*, infatti, da un lato significa assoluta trascendenza, ossia il suo essere *non aliud*. Speculativamente il *non aliud* in quanto tale non è mai *aliud*. Nondimeno, al medesimo tempo, sempre in quanto *non aliud* esso non è mai *aliud* dall'*aliud*. Nel *non aliud* prima dell'*aliud*, nel *non aliud* in sé, è *complicite* ogni possibile *aliud*, *id est* in lui ogni *aliud* è lui stesso, ogni *aliud* è il *non aliud* stesso. Ogni *aliud* nel *non aliud* non è *aliud*, ma *non aliud*. Il *non aliud* è perfetta *complicatio sive explicatio omnium*, è un termine gestaltico che ci permette di cogliere un oltre che lo supera (Cfr. D. MONACO, *Deus Trinitas*, cit., p. 232).

¹²¹ M. CACCIARI, *Trinità per atei*, cit., pp. 53-54. Se accettiamo la nostra fondazione epistemologica, allora, ben diceva Clément quando affermava, commentando Yannaras, che la teologia e il dogma non hanno altro scopo che quello di salvaguardare negativamente e di suggerire simbolicamente l'esperienza di fede che la rivelazione suscita (O. CLÉMENT, *Introduzione*, cit., p. 10). Il dogma è un organo di visione per un intelletto che vive nell'inconoscenza. Ma la parola teologica, cosciente di conoscere 'in parte', non dovrebbe definire, per paura del sacrilegio, ma denunciare le riduzioni razionali del mistero (O. CLÉMENT, *Introduzione*, cit., pp. 16-17). Nello specifico del dogma trinitario nel suo rapporto con la filosofia analitica, può valere quanto affermato da Damonte: "L'insistenza sul mistero è centrale per la riflessione sull'impresa condotta dai filosofi analitici della teologia [...]. La discussione analitica della Trinità espressamente ha come obiettivo quello di evitare di cadere nell'idolatria" (Cfr. M. DAMONTE, *Il dogma trinitario nella prospettiva della filosofia analitica della religione*, Atti del Convegno «La Trinità», Roma 26-28 maggio 2011).

scendenza di Dio, e il tacere è il prolungamento inevitabile di questo relativo sapere¹²². Le stesse definizioni che ho fornito nei precedenti paragrafi, se lette in profondità, assomigliano più a delle descrizioni. In esse si condensano vari termini e concetti che non riusciamo a padroneggiare completamente, i quali rimandano a Dio senza pretendere di esaurirne la conoscenza.

Se ci pensiamo bene, comunque, la via apofatica ha un suo fondamento ontologico. L'essenza, la verità degli enti, per esempio, resta per l'uomo inattingibile nella sua precisione: essi non sono mai compresi nella loro intrascendibile singolarità, poiché il procedere conoscitivo umano li definisce sempre e solo in base ai rapporti che ciascuno ha con gli altri¹²³. Analogamente, quando si passa dal piano del 'come' (scienza fisica) al 'perché', ci rendiamo subito conto che l'intellettualizzazione totale del reale viene meno: l'essere risulta avvolto dal mistero, il senso del mondo sfugge alla creatura, è luogo di stupore e non solo di esplorazione razionale. In tutto ciò che conosciamo c'è qualcosa che non è a sua volta conosciuto. Non tutto è fenomeno: l'aspetto della cosa che mi raggiunge non esaurisce la ricchezza della cosa e quindi il mondo, quale insieme di cose oggettivabili, non è tutto. Il quadro fenomenologico è il solo in cui risulta legittimo un discorso sull'essere, eppure il fenomeno è solo orma e vestigio, che ri-vela (mostra e nasconde)¹²⁴. Ecco l'ontologia negativa, una meontologia, in cui il fondamento stesso degli enti (gli atti del pensiero divino) si configura come il nulla al di là di tutte le cose. Nemmeno l'essenza degli enti creati è conoscibile: sono conoscibili solo le loro circostanze (determinazioni categoriali: quantità, qualità, relazione etc.)¹²⁵. Il nostro modo di conoscere e parlare di Dio (la *via triplex*, l'apofatismo e la via iperfatica), quindi, rispecchia il nostro modo di conoscere e parlare del mondo. Possiamo, tuttavia, fondare una metafisica su un'ontologia negativa? Non solo si può, come abbiamo visto, ma forse si deve. Accettare che la nostra conoscenza del mondo non è definitiva, bensì è solo parziale, è accettare il continuo divenire del sapere tipico della contemporaneità. Lo accettiamo come dato ontologico, come re-

¹²² G. ZUANAZZI, *Pensare l'Assente*, cit., p. 93.

¹²³ D. MONACO, *Deus Trinitas*, cit., p. 64.

¹²⁴ Cfr. G. AMBU, *Lo stupore della ragione dinanzi al dono dell'essere*, cit., pp. 41-49.

¹²⁵ G. ZUANAZZI, *Pensare l'Assente*, cit., p. 124.

altà originaria del sapere. L'ontologia negativa ci svela che anche quella conoscitiva è una fede: le nostre capacità conoscitiva e comunicativa si basano sulla fiducia che noi accordiamo loro in quanto ci consentono di afferrare una parte della realtà in cui ci muoviamo. Solo una parte, non il tutto: non solo Dio è mistero del mondo, ma il mondo stesso è mistero a se medesimo. La relatività e la parzialità del nostro sapere non sono affatto contrarie alla fede, quindi, perché la dialettica tra apofasi e catafasi che riscontriamo nel conoscere e parlare di Dio riguarda il nostro conoscere in generale. Accettare che la nostra fede in Dio trovi un suo parallelo nella fede che accordiamo al nostro conoscere, allora, potrebbe essere un buon modo per mettersi in dialogo con la post-modernità.

Che dire, dunque, del linguaggio dell'*agápe*? Esso è assai appropriato per parlare della Trinità, sia dal punto di vista simbolico che da quello concettuale. Tuttavia, esso rimane sempre un linguaggio analogico. I suoi termini (amante, amore sorgivo, dono di sé, comunione e così via) vanno intesi analogicamente. Il linguaggio dell'amore presenta numerosi vantaggi rispetto al linguaggio dell'essere e permette in parte di superare i silenzi di quel linguaggio, pur lasciando spazi di silenzio anch'esso. Spazi che, forse, sono colmati anche dalla nostra esperienza umana dell'amore. Più che per via concettuale, l'amore si conosce per via esperienziale, come sentimento ricevuto e dato¹²⁶.

Considerazioni analoghe si possono fare per il termine 'sovrasostanziale': esso è il meno inadeguato per esprimere, contemporaneamente, l'Essere e il divenire di Dio (nella sua *hyper*-mutabilità). Questo ci consente di affermare, per riprendere la tematica esposta nell'introduzione, che il divenire in Dio c'è, ma è un super-divenire, al di là di ogni nostro modo di intenderlo. Un modo divino di divenire, appunto.

6. Conclusioni

Il tentativo di tracciare alcune linee attraverso cui tradurre l'affermazione teologica "Dio è amore" (e dunque "Dio è Trinità") in un'ontologia condivisibile anche dal punto di vista filosofico, con una gnoseologia che la sostenga, mi sembra avviato e plausibile. L'ontologia trinitaria e l'ontologia relazionale sono strumenti adeguati per esprimere la verità

¹²⁶ B. MONDIN, *La Trinità mistero d'amore*, cit., p. 417.

cristiana, soprattutto se integrati con una teologia iperfatica che consente di parlare di Dio rispettandone la trascendenza; una strada non nuova, quella iperfatica, che però necessita di essere adattata alle esigenze speculative contemporanee e coordinata con le due ontologie. E il teismo trinitario che emerge da questa operazione mi sembra sufficientemente coerente e rilevante¹²⁷. I nodi concettuali esplicitati in questo contributo, del resto, non sono che la raccolta e la sistematizzazione di sollecitazioni, inviti e aspirazioni che erano presenti nelle opere citate, anche se solo come scenari possibili. Naturalmente, pure in questo contributo sono rimasti irrisolti molti di essi. Perché un teismo cristiano e trinitario sia filosoficamente significativo, infatti, deve confrontarsi con la tradizione speculativa degli attributi divini: l'*agápe* che sta alla base della trasformazione del teismo classico deve condizionare anche il modo di intendere gli attributi divini senza ridurne la loro portata e pregnanza filosofica.

Inoltre, ci sarebbero altre tematiche, connesse ai temi affrontati, che meriterebbero una particolare attenzione, perché fanno parte di quel sistema olistico che la metafisica si propone di descrivere. Mi riferisco all'abisso concettuale della libertà di Dio, della libertà della generazione eterna e della necessità della creazione. Si tratterebbe, in questo caso, di elaborare un'ontologia della libertà congruente con gli assunti teoretici qui esposti. Nuove strade si aprono, dunque, per chi avrà la passione di intraprendere questo cammino.

DAMIANO MIGLIORINI

Università degli studi di Verona
Scuola di Dottorato in Scienze Umane,
Via San Francesco, 22
37129 Verona

¹²⁷ Cfr. M. MICHELETTI, *Nuovo ateismo, ateologia naturale e "naturalismo perenne"*, in *Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia*, Morcelliana 2012, pp. 93-135.