

LA DOPPIA KENOSI DEL LINGUAGGIO TEOLOGICO

Strategie dell'ineffabilità tra tardo neoplatonismo e Medioevo latino

Abstract

Il presente studio indaga le strategie linguistiche elaborate dalla tradizione tardoantica e medievale per "dire l'indicibile", ovvero per parlare di un Dio concepito simultaneamente come principio causale di tutto ciò che è e come radicalmente trascendente ogni determinazione concettuale. Attraverso l'analisi dei testi di Pseudo-Dionigi Areopagita, Anselmo d'Aosta, Alano di Lilla, del Liber viginti quattuor philosophorum e di Meister Eckhart, l'articolo propone una tesi interpretativa originale: la transizione dall'"oltre-essere" neoplatonico all'"essere divino" cristiano non fu una semplice sostituzione lessicale, ma una trasformazione strutturale che generò quello che definiamo "apofatismo a doppio registro". Tale struttura si articola in una duplice kenosi del linguaggio teologico: una kenosi semantica (i predicati si svuotano del loro contenuto ordinario quando attraversano il confine creatura-Creatore) e una kenosi pragmatica (l'atto stesso di predicare si trasforma da asserzione descrittiva in gesto indicativo). Questa architettura spiega perché il pensiero medievale potesse sviluppare simultaneamente una robusta teologia naturale e un apofatismo radicale, e perché le metafore geometriche (come la "sfera infinita" del Liber XXIV) funzionino meglio dei predicati ontologici nel discorso sull'ineffabile.

Abstract (English)

This study investigates the linguistic strategies developed by late antique and medieval tradition to "speak the unspeakable," that is, to discourse about a God conceived simultaneously as the causal principle of all that exists and as radically transcendent to every conceptual determination. Through analysis of texts by Pseudo-Dionysius the Areopagite, Anselm of Canterbury, Alan of Lille, the Liber viginti quattuor philosophorum, and Meister Eckhart, the article proposes an original interpretive thesis: the transition from Neoplatonic "beyond-being" to Christian "divine being" was not a simple lexical substitution but a structural transformation that generated what we call "dual-register apophaticism." This structure articulates itself through a twofold kenosis of theological language: a semantic kenosis (predicates empty themselves of their ordinary content when crossing the creature-Creator boundary) and a pragmatic kenosis (the act of predication itself transforms from descriptive assertion into indicative gesture). This architecture explains why medieval thought could simultaneously develop robust natural theology and radical apophaticism, and why geometric metaphors (such as the "infinite sphere" of the Liber XXIV) function better than ontological predicates in discourse about the ineffable.

Parole chiave: teologia negativa, apofatismo, Pseudo-Dionigi, Anselmo d'Aosta, Liber XXIV philosophorum, Meister Eckhart, linguaggio teologico, analogia, ineffabilità, kenosi semantica

Introduzione: il problema e la tesi

La tradizione teologica occidentale si trova di fronte a una tensione strutturale che attraversa l'intero arco del suo sviluppo: come parlare di Dio? La domanda non è retorica. Da un lato, Dio è concepito come principio — causa, fonte, fondamento di tutto ciò che è. In quanto tale, deve poter essere in qualche modo nominato, predicato, conosciuto: una causa assolutamente inconoscibile sarebbe indistinguibile dal nulla. Dall'altro lato, Dio è affermato come radicalmente trascendente — oltre l'essere, oltre il pensiero, oltre il linguaggio stesso. In

quanto tale, ogni predicazione sembra destinata al fallimento: ogni nome lo limita, ogni concetto lo tradisce.

La risposta elaborata dalla tradizione non fu il silenzio, ma — paradossalmente — una proliferazione di discorsi sull'indicibile. Si sviluppò quella che potremmo chiamare una vera e propria grammatica dell'ineffabilità, articolata su tre strategie interconnesse: (1) la via negativa o apofatica, che procede per negazione sistematica dei predicati; (2) la via paradossale o della negazione della negazione, che supera l'opposizione stessa tra affermazione e negazione; (3) il doppio registro predicativo, che distingue tra uso ordinario e uso teologico del linguaggio, tra significato proprio e significato "trascendente" o "supereminente".

Il presente studio intende mostrare che queste tre strategie non costituiscono scuole separate o approcci alternativi, ma livelli di un unico sistema che si articola progressivamente. La tesi che proponiamo è la seguente: la transizione storico-concettuale dall'"oltre-essere" (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) del neoplatonismo greco all'"essere divino" (ipsum esse subsistens) della scolastica cristiana non fu una semplice sostituzione lessicale né una rottura epistemologica, ma una trasformazione strutturale che generò quello che definiamo apofatismo a doppio registro. Tale struttura si fonda su una duplice kenosi del linguaggio teologico.

Per kenosi semantica intendiamo il processo per cui i predicati — "buono", "sapiente", "potente", "essente" — si svuotano del loro contenuto concettuale ordinario quando attraversano il confine ontologico tra creatura e Creatore. Non si tratta di un semplice uso metaforico: il termine non trasferisce semplicemente un significato da un dominio all'altro, ma subisce una radicale trasformazione che ne preserva la direzione referenziale svuotandone il contenuto determinato.

Per kenosi pragmatica intendiamo il processo per cui l'atto stesso di predicare si trasforma: da asserzione descrittiva (che attribuisce una proprietà a un soggetto) diventa gesto indicativo (che orienta verso una direzione di trascendimento). Le parole teologiche, al culmine di questo processo, non descrivono Dio ma indicano la direzione in cui Dio eccede ogni descrizione.

Questa struttura a doppia kenosi, argomenteremo, spiega quattro fenomeni altrimenti enigmatici: (a) perché la tradizione medievale potesse sviluppare simultaneamente una robusta teologia naturale (le "cinque vie" di Tommaso, l'argomento ontologico di Anselmo) e un apofatismo radicale (la "tenebra" dionisiana, la docta ignorantia cusaniana); (b) perché le metafore geometriche — come la celebre "sfera infinita il cui centro è ovunque e la circonferenza in nessun luogo" — funzionino meglio dei predicati ontologici ordinari nel discorso sull'ineffabile; (c) perché Meister Eckhart, pur muovendosi all'interno della tradizione, fu condannato: egli spinse la doppia kenosi fino al punto in cui il linguaggio rischia di perdere ogni funzione referenziale; (d) qual è il rapporto preciso tra eredità neoplatonica e innovazione cristiana.

L'articolo procederà analizzando quattro snodi testuali: il corpus pseudo-dionisiano come fondazione dell'architettura apofatica (§1); la semantica anselmiana come elaborazione del

dispositivo del doppio registro (§2); Alano di Lilla e il Liber viginti quattuor philosophorum come laboratorio delle metafore geometriche (§3); Meister Eckhart come "stress test" che rivela i limiti strutturali del sistema (§4). La sezione conclusiva (§5) articolerà sistematicamente la tesi della doppia kenosi.

1. Il protocollo dionisiano: architettura dell'ineffabilità

Il Corpus Dionysiacum — attribuito dalla tradizione medievale a Dionigi l'Areopagita, il convertito di Paolo ad Atene (At 17,34), ma redatto con ogni probabilità intorno al 500 d.C. in ambiente siriano — costituisce il testo fondativo della teologia apofatica occidentale. Due trattati risultano decisivi per il nostro tema: il De divinis nominibus (Περὶ θεῶν ὀνομάτων), che sviluppa una teoria dei nomi applicabili a Dio, e il De mystica theologia (Περὶ μυστικῆς θεολογίας), breve trattato che conduce il discorso teologico fino al suo esito nel silenzio.

1.1 La distinzione tra negazione e privazione

Il locus classicus si trova in De mystica theologia IV-V (1040D-1048B). Dionigi vi opera una distinzione cruciale, spesso trascurata dagli interpreti, tra due tipi logicamente distinti di negazione. Quando affermiamo che la divinità "non è vivente" (οὐ ζῶν), non intendiamo che sia "priva di vita" (ἄζωος) nel senso in cui un cadavere è privo di vita. La privazione (στέρησις) presuppone l'appartenenza a un genere e designa l'assenza di un predicato che potrebbe — e normalmente dovrebbe — essere presente. Un cieco è privo della vista perché appartiene al genere degli esseri che normalmente vedono. La negazione apofatica, invece, indica la trascendenza oltre il genere stesso. Dio non è né vivente né privo-di-vita, ma oltre l'opposizione stessa tra vita e non-vita.

Questa distinzione ha conseguenze decisive per la logica del discorso teologico. La via negativa non accumula negazioni come se fossero predicati negativi — il che le renderebbe comunque determinazioni, sia pure in negativo. Ogni "non è" dionisiano significa piuttosto "è oltre". Le negazioni funzionano come vettori di trascendimento: non descrivono ciò che Dio non è, ma indicano la direzione in cui Dio eccede ogni determinazione.

Nel capitolo V della Mystica theologia, Dionigi applica sistematicamente questo principio. Dio si nega che sia "anima o intelletto" (ψυχὴ... ἢ νοῦς), che abbia "immaginazione, opinione, ragione o intellesione" (φαντασία... δόξα... λόγος ἢ νόησις), che sia "numero, ordine, grandezza, piccolezza, uguaglianza, disuguaglianza, somiglianza, dissomiglianza" — ma anche che sia "stasi o moto" (στάσις... κίνησις), che sia "potenza, luce, vita" (δύναμις... φῶς... ζῶν), "essenza, eternità, tempo" (οὐσία... αἰὼν... χρόνος). La lista culmina nell'affermazione che Dio non è "né affermazione né negazione" (οὔτε θέσις... οὔτε ἀφαίρεσις): anche le categorie metalinguistiche vengono superate.

1.2 La struttura triadica: catafasi, apofasi, iperochè

Dionigi articola tre vie complementari, non successive ma simultanee, per il discorso su Dio:

La κατάφασις (affirmatio) procede attribuendo a Dio i nomi ricavati dalla Scrittura e dalla considerazione degli effetti: Dio è buono, sapiente, potente, essente, vivente. Il *De divinis nominibus* è interamente dedicato a questa via. L'affermazione teologica è legittima perché fondata sulla causalità: essendo Dio causa di ogni bontà, sapienza, potenza, può essere denominato a partire dai suoi effetti. Ma Dionigi avverte immediatamente che tali nomi non si applicano a Dio "propriamente" (κυρίως): indicano ciò che Dio causa, non ciò che Dio è in sé.

La ἀπόφασις (negatio) procede negando che i predicati si applichino a Dio nel modo in cui si applicano alle creature. Il *De mystica theologia* percorre questa via. La negazione non contraddice l'affermazione, perché opera su un piano diverso: non nega che Dio sia causa della bontà (questo l'affermazione lo stabilisce), ma nega che la bontà creaturale — l'unica che conosciamo — si trovi in Dio come in un soggetto. Il "non è buono" apofatico significa "è buono in un modo che trascende infinitamente il nostro concetto di bontà".

La ὑπεροχή (eminentia, supereminentia) indica il modo proprio dell'eccedenza divina. Dionigi lo esprime attraverso la proliferazione del prefisso ὑπέρ- ("oltre", "super-"): Dio è ὑπερούσιος ("oltre-essente"), ὑπεράγαθος ("oltre-buono"), ὑπέρθεος ("oltre-divino"), ὑπέρνους ("oltre-intelletto"). La preghiera che apre la *Mystica theologia* (I.1, 997A) condensa questa struttura: "Τριάς ὑπερούσιε καὶ ὑπέρθεε καὶ ὑπεράγαθε" — "Trinità oltre-essente, oltre-divina, oltre-buona". Il linguaggio dell'eminenza non descrive proprietà divine ma indica la direzione del trascendimento. I composti in ὑπέρ- costruiscono quello che potremmo chiamare un discorso vettoriale: le parole non denotano ma puntano.

È essenziale comprendere che le tre vie non sono cronologicamente successive (prima si afferma, poi si nega, infine si trascende) ma logicamente simultanee. Ogni affermazione teologica autentica è già implicitamente eminentiale: dire "Dio è buono" significa, per chi comprende il discorso teologico, "Dio è buono in modo supereminente, cioè oltre ogni bontà concepibile". Ogni negazione è già orientata alla trascendenza: "Dio non è buono" significa "la bontà che conosciamo è infinitamente superata". La struttura triadica non è un metodo in tre fasi ma la grammatica profonda di ogni predicazione teologica.

1.3 Il culmine: negatio negationis e silenzio

Il capitolo V della *Mystica theologia* (1048A-B) raggiunge il vertice speculativo: Dio "non è né affermazione né negazione... è oltre ogni affermazione essendo Causa perfetta e unica di tutte le cose, ed è oltre ogni negazione per la trascendenza di Colui che, assolutamente libero da tutto (πάντων ἀπολελυμένου), è oltre tutto" (ὑπὲρ τὰ πάντα).

Qui emerge il paradosso strutturale che costituisce il nucleo dell'apofatismo dionisiano: anche le negazioni devono essere negate. La negatio negationis non è però una doppia negazione che ritorna all'affermazione, come nella logica proposizionale classica (dove "non non-p" equivale a "p"). È piuttosto il superamento dell'opposizione stessa tra affermazione e negazione. Dire che Dio non è "né affermazione né negazione" non significa affermare un

terzo stato logico, ma indicare che le categorie logiche stesse — costruite per parlare dell'ente — non si applicano a ciò che è oltre l'ente.

L'esito è il silenzio — ma un silenzio che non è vuoto bensì pienezza. L'immagine-guida è l'ascesa di Mosè sul Sinai (Es 19-20), riletta allegoricamente. Mosè sale nella "caligine" (γνόφος), nella "tenebra sopralucente" (υπερφωτος γνόφος) dove Dio è presente. La tenebra non indica assenza di luce ma eccesso di luce: come l'occhio accecato dal sole non vede il sole, così l'intelletto "accecato" dalla sovrabbondanza divina raggiunge Dio precisamente nel non-vedere. Il silenzio finale non è rinuncia al discorso ma suo compimento: "dopo tutte le ascensioni, il linguaggio viene meno" non per fallimento ma perché ha raggiunto il suo termine.

È qui che si annuncia, ancora implicita, quella che chiameremo kenosi pragmatica. Il discorso dionisiano non fallisce semplicemente: si trasforma. Le parole che indicano il "non" e l'"oltre" diventano gesti che orientano verso il silenzio. Il discorso apofatico è performativo: non descrive l'ineffabile (il che sarebbe contraddittorio) ma conduce verso di esso.

2. Il dispositivo anselmiano: semantica del doppio registro

Con Anselmo d'Aosta (1033-1109) ci trasferiamo dal registro mistico-liturgico di Dionigi a quello della dialettica nascente. Anselmo non è un commentatore di Dionigi — non risulta che conoscesse direttamente il Corpus Dionysiacum — eppure elabora indipendentemente gli strumenti semantici che permetteranno alla scolastica di gestire il linguaggio teologico con precisione tecnica. Il testo decisivo è il De grammatico, un dialogo apparentemente dedicato a questioni di logica e grammatica, ma che fornisce le basi teoriche per pensare il "doppio registro" della predicazione.

2.1 Significatio per se e per aliud

Il De grammatico (ca. 1080-85) affronta un problema apparentemente scolastico: il termine "grammaticus" ("letterato", "conoscitore di grammatica") designa una sostanza (l'uomo che conosce la grammatica) o una qualità (la grammatica che quell'uomo possiede)? Il problema è tutt'altro che banale. Esso solleva la questione generale del rapporto tra termini, significati e cose — quella che i medievali chiameranno la dottrina delle proprietates terminorum.

Anselmo risolve distinguendo due modalità di significazione:

La significatio per se ("significazione diretta" o "essenziale") è ciò che un termine significa in virtù della sua definizione, indipendentemente dall'uso contestuale. Il termine "grammaticus" significa per se la grammatica, cioè l'arte o la qualità di cui esso è derivato ("paronimo", nella terminologia aristotelica). Analogamente, "albus" ("bianco") significa per se la bianchezza, "iustus" ("giusto") significa per se la giustizia.

La significatio per aliud ("significazione indiretta") o appellatio ("denominazione") è ciò a cui il termine si riferisce nell'uso concreto. Quando dico "il grammatico è seduto", mi

riferisco a una persona (un uomo) che possiede la qualità della grammatica. In questo uso, "grammaticus" denota o appella un soggetto sostanziale — l'uomo — non la qualità.

Questa duplicità — significato proprio e riferimento d'uso — caratterizza tutti i termini "paronimi", cioè derivati da un nome astratto: bianco (da bianchezza), giusto (da giustizia), sapiente (da sapienza). E questi sono precisamente i termini che la teologia applica a Dio.

2.2 L'applicazione teologica: Deus est iustitia

Le conseguenze teologiche emergono nel Monologion e nel Proslogion. Il problema è: come dire "Dio è giusto" senza introdurre composizione in Dio? Nel caso ordinario, dire "Socrate è giusto" implica che Socrate (sostanza) possiede la giustizia (qualità accidentale). Soggetto e predicato sono realmente distinti: Socrate non è la Giustizia, la possiede. Ma in Dio, argomenta Anselmo, non può esservi composizione di sostanza e accidente. Dio è summa simplicitas, semplicità assoluta.

La soluzione di Anselmo è radicale: in Dio, il soggetto coincide con il predicato. Dio non ha la giustizia, Dio è la Giustizia stessa. Nel Monologion (cap. 16) leggiamo: "illa natura est ipsa iustitia" — "quella natura [divina] è la Giustizia stessa". Non si tratta di un'identificazione mistica ma di una conseguenza della semplicità divina: se in Dio non c'è composizione, allora tutto ciò che è in Dio è Dio stesso. La giustizia di Dio non è un attributo aggiunto all'essenza divina: è l'essenza divina considerata sotto un certo aspetto (dal punto di vista delle creature che la giustizia giudica).

Tradotto nei termini del De grammatico: quando diciamo "Dio è giusto", il termine "giusto" significa per se la giustizia e appella per aliud un soggetto che la possiede. Ma nel caso di Dio — e solo in questo caso — significatio per se e appellatio convergono: ciò che "giusto" significa (la giustizia) e ciò a cui "giusto" si riferisce (Dio) sono identici. In Dio, la struttura paronimo-soggetto collassa: non c'è più distinzione tra la qualità e il suo possessore.

2.3 Il caso della misericordia: un esempio di doppio registro

Il Proslogion offre un esempio concreto che illumina il funzionamento del doppio registro. Nel capitolo VIII, Anselmo si interroga: come può Dio essere simultaneamente misericordioso (misericors) e impassibile? La misericordia, nel suo significato ordinario, implica una "passione" — il cuore che soffre con chi soffre (miseri-cordia). Ma Dio, in quanto atto puro, non può subire passioni.

La risposta di Anselmo distingue i registri: "Tu es misericors secundum nos, et non secundum te" — "Tu sei misericordioso secondo noi, ma non secondo te". Dio produce gli effetti della misericordia (perdona i peccatori, salva i miseri: "misericordioso verso di noi"), ma non prova il moto emotivo della compassione che negli uomini definisce l'essere misericordiosi ("non è misericordioso secondo il proprio essere"). Il termine "misericordioso" funziona quindi su due registri: sul registro creaturale significa "colui che ha il cuore afflitto per i miseri"; sul registro teologico significa "colui che produce gli effetti che noi associamo alla

misericordia, ma in un modo che trascende infinitamente il nostro modo di essere misericordiosi".

Questo è un caso esemplare di quello che chiamiamo *kenosi semantica*. Il termine "misericordioso" non è usato in senso univoco (lo stesso significato in Dio e nelle creature) né equivoco (significati del tutto diversi, senza rapporto). È usato in modo che il contenuto determinato — la passione della compassione — viene svuotato, mentre viene preservata la direzione referenziale — ciò a cui la misericordia mira, la salvezza dei miseri. Il termine subisce una *kenosi*: si svuota del suo contenuto emotivo-passionale preservando il suo orientamento salvifico.

Lo stesso schema si applica a tutti gli attributi divini. La giustizia divina non è "giustizia" nel senso creaturale (distribuzione proporzionata di premi e pene secondo meriti), perché Dio può "giustamente perdonare i malvagi" — il che, sul piano creaturale, sarebbe ingiusto. La potenza divina non è "potenza" nel senso creaturale (capacità di produrre effetti mediante cause intermedie), perché Dio agisce senza fatica e senza strumenti. Ogni attributo subisce la stessa *kenosi*: preserva l'orientamento (verso ciò che noi chiamiamo giustizia, potenza, sapienza), si svuota del contenuto determinato (il modo creaturale di essere giusti, potenti, sapienti).

3. Il laboratorio delle metafore: Alano di Lilla e il Liber XXIV philosophorum

Il XII secolo, età di rinascita intellettuale e di sperimentazione formale, produce due testi che portano la grammatica dell'ineffabilità su un terreno nuovo: l'uso sistematico di metafore geometriche per dire l'indicibile. Il Liber viginti quattuor philosophorum, opuscolo anonimo contenente ventiquattro definizioni di Dio, e le *Regulae caelestis iuris* (o *Theologicae regulae*) di Alano di Lilla (ca. 1128-1202/3) condividono la celebre formula della "sfera infinita". L'analisi di questi testi rivela perché le metafore geometriche funzionino meglio dei predicati ontologici ordinari nel discorso apofatico.

3.1 Il Liber XXIV philosophorum: le definizioni dell'indefinibile

Il Liber viginti quattuor philosophorum è un testo di origine incerta — probabilmente tardo-neoplatonico, forse mediato dall'ambiente arabo, circolante in Occidente dal XII secolo. Si presenta come il resoconto di una riunione di ventiquattro filosofi, ciascuno dei quali propone una definizione di Dio. Le definizioni non sono alternative né contraddittorie: sono angolazioni diverse su un oggetto che eccede ogni singola angolazione.

Alcune definizioni sono direttamente apofatiche. La definizione XVI recita: "Deus est quod solum voces non significant propter excellentiam, nec mentes intelligunt propter dissimilitudinem" — "Dio è ciò che soltanto le voci non significano per eccellenza, né le menti intendono per dissomiglianza". È una dichiarazione esplicita di ineffabilità: Dio eccede il significato delle parole non per difetto (come ciò che è troppo piccolo per essere nominato)

ma per eccesso (*propter excellentiam*); eccede l'intelletto non per somiglianza insufficiente ma per dissomiglianza radicale.

La definizione XVII è ancora più radicale: "*Deus est intellectus sui solum, praedicationem non recipiens*" — "Dio è intellesione di sé soltanto, che non riceve predicazione". Dio è puro auto-intelletto che non ammette predicazioni esterne. Questo testo anticipa, in forma aforistica, la problematica che Eckhart svilupperà: se Dio non riceve predicazione, in che senso possiamo "predicare" qualcosa di Dio? La risposta implicita è che le nostre predicazioni non determinano Dio ma indicano la nostra relazione a Dio.

La definizione VI stabilisce un principio di relativizzazione ontologica: "*Deus est cuius comparatione substantia est accidens, et accidens nihil*" — "Dio è colui in confronto al quale la sostanza è accidente, e l'accidente è nulla". Rispetto a Dio, anche le categorie aristoteliche supreme — sostanza e accidente — perdono la loro absolutezza: ciò che per noi è sostanza (il soggetto stabile che permane) diventa, rispetto a Dio, accidente (ciò che dipende da altro); ciò che per noi è accidente (la determinazione contingente) diventa, rispetto a Dio, nulla. Non si tratta di nichilismo ontologico ma di relativizzazione gerarchica: le creature sono reali, ma la loro realtà è infinitamente meno "reale" della realtà divina.

3.2 La sfera infinita: metafora e controllo semantico

La definizione II è la più celebre: "*Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam*" — "Dio è una sfera infinita il cui centro è ovunque, la circonferenza in nessun luogo". Questa formula concentra in sé due attributi apparentemente opposti: l'immanenza totale (un centro presente ovunque) e la trascendenza assoluta (nessun limite periferico).

Dal punto di vista geometrico, la definizione è impossibile: una sfera ha per definizione un unico centro e una circonferenza determinata. Un "centro ovunque" non è un centro nel senso geometrico; una "circonferenza in nessun luogo" non è una circonferenza. La definizione è quindi paradossale: usa il linguaggio della geometria per dire qualcosa che la geometria non può contenere.

Ma il paradosso è intenzionale. La metafora della sfera funziona precisamente perché può essere negata. La sfera geometrica ordinaria ha un centro localizzato: questo implica che Dio non è localizzato (*centrum ubique* = non-localizzazione). La sfera ordinaria ha una circonferenza che la delimita: questo implica che Dio non è limitato (*circumferentia nusquam* = illimitatezza). La metafora funziona in due tempi: prima evoca un'immagine (la sfera, figura perfetta), poi la nega sistematicamente (centro ovunque, circonferenza in nessun luogo) per indicare ciò che trascende l'immagine.

Teologicamente, la formula sintetizza immanenza e trascendenza. Il "centro ovunque" indica che Dio è intimamente presente in ogni punto dello spazio e del tempo — più intimo a ogni cosa di quanto quella cosa lo sia a se stessa (l'intuizione agostiniana del *Deus interior intimo meo*). La "circonferenza in nessun luogo" indica che Dio non è contenuto in nulla, non ha

limite esterno che lo separi o lo definisca. Dio è totalmente presente e totalmente trascendente: non "in parte presente e in parte trascendente", ma integralmente l'uno e l'altro.

3.3 Alano di Lilla: dalla sfera infinita alla sfera intelligibile

Alano di Lilla riprende la formula nella Regula VII delle sue *Regulae caelestis iuris*, ma con una modifica significativa: "Deus est sphaera intelligibilis cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam" — "Dio è una sfera intelligibile il cui centro è ovunque, la circonferenza in nessun luogo". La sostituzione di "infinita" con "intelligibilis" è un'operazione di controllo semantico.

Nel *Sermo de sphaera intelligibili*, Alano spiega il senso della correzione. Il rischio della formula originale è che venga intesa "per viam imaginationis" — seguendo la via dell'immaginazione, che farebbe pensare a un oggetto corporeo esteso nello spazio. La sfera "infinita" potrebbe essere immaginata come una sfera enormemente grande che si estende in tutte le direzioni — il che porterebbe all'errore di localizzare Dio nello spazio o, peggio, di identificarlo con lo spazio stesso (panteismo spaziale).

Il termine "intelligibilis" corregge questa deriva: la sfera divina non va intesa "per imaginationem" ma "per intelligentiam" — con l'intelletto puro, non con la facoltà immaginativa. Solo "l'occhio eccelso dell'intelligenza" (*excellens intelligentiae oculus*) coglie il senso autentico della metafora. L'immaginazione, legata al sensibile, produce immagini spaziali; l'intelletto, capace di astrarre dal sensibile, coglie significati che trascendono lo spazio.

Alano aggiunge che termini come "immensus" (immenso) e "infinitus" (infinito), applicati a Dio, vanno compresi correttamente: Dio è "immenso" nel senso di "non misurabile", non nel senso di "esteso oltre ogni misura". L'"infinito" divino non è l'illimitato spaziale ma la trascendenza di ogni limite concettuale. Questa cautela ermeneutica è essenziale: le metafore geometriche funzionano solo se vengono lette al livello giusto.

3.4 Perché le metafore geometriche funzionano

L'analisi comparata del Liber XXIV e di Alano permette di comprendere perché le metafore geometriche siano particolarmente adatte al discorso apofatico — più adatte dei predicati ontologici ordinari come "buono", "sapiente", "potente".

I predicati ontologici ordinari, infatti, portano con sé un contenuto determinato difficile da svuotare completamente. "Buono" evoca un contenuto morale o finalistico; "sapiente" evoca un contenuto intellettuale; "potente" evoca capacità causale. Questi contenuti tendono a "attaccarsi" al soggetto divino, producendo inevitabilmente rappresentazioni inadeguate (un Dio "buono" alla maniera umana, "sapiente" come un saggio umano, ecc.). La kenosi semantica che li purifica è sempre incompleta.

Le metafore geometriche, invece, hanno un contenuto formale-strutturale, non sostanziale. "Sfera", "centro", "circonferenza" non evocano qualità morali o psicologiche ma relazioni

spaziali. E le relazioni spaziali possono essere più facilmente negate: "centro ovunque" nega la localizzazione del centro; "circonferenza in nessun luogo" nega l'esistenza della delimitazione. La metafora si costruisce per essere decostruita. Il suo contenuto spaziale è evocato solo per essere trasceso.

In altri termini, le metafore geometriche sono strutturalmente auto-neganti: portano con sé, nella loro stessa formulazione paradossale, l'indicazione del proprio superamento. Esse esibiscono la kenosi pragmatica in atto: dicono per non-dire, affermano per negare, costruiscono immagini per dissolverle. Sono, per così dire, il linguaggio apofatico fatto figura.

4. Lo stress test eckhartiano: i limiti della grammatica dell'ineffabile

Meister Eckhart (ca. 1260-1328), teologo domenicano e predicatore, porta la grammatica dell'ineffabilità alle sue estreme conseguenze. La sua opera — che comprende trattati latini (commenti biblici, questioni disputate) e sermoni tedeschi destinati a un pubblico più ampio — rappresenta una sintesi audace delle tradizioni precedenti: il neoplatonismo dionisiano, la teologia anselmiana della semplicità divina, le metafore del Liber XXIV. Ma Eckhart spinge queste tradizioni oltre il loro equilibrio interno, fino al punto in cui il linguaggio teologico rischia di dissolversi. La condanna di ventotto proposizioni nel 1329 (bolla *In agro dominico*) segnala che lo "stress test" ha rivelato i limiti del sistema.

4.1 Il paradosso esse/Deus

Eckhart sostiene simultaneamente due tesi apparentemente contraddittorie.

La prima tesi è affermata nel Prologus in Opus propositionum: "Esse est Deus" — "L'essere è Dio". Dio è l'essere stesso (*esse absolutum*), la pienezza di ogni essere, l'atto di essere nella sua purezza. Tutte le cose sono in quanto partecipano dell'essere divino; Dio è l'essere che non partecipa ma è partecipato.

La seconda tesi è affermata nella prima Quaestio Parisiensis: "Esse formaliter non est in Deo" — "L'essere formalmente non è in Dio". In Dio, l'intelligere (l'intendere, l'atto intellettuale) ha priorità sull'esse (l'essere). Dio è prima intelletto che essere; anzi, Dio è "puritas essendi" — purezza di essere — in un senso che trascende l'essere come categoria.

La contraddizione è solo apparente, perché le due tesi operano su registri diversi. Sul piano della processio — Dio considerato come causa creatrice, fonte di tutti gli enti — Dio è l'essere: è in quanto essere che Dio comunica l'essere alle creature. Sul piano della Gottheit — la Deità considerata in se stessa, prima di ogni determinazione e di ogni relazione ad altro — Dio trascende anche l'essere: l'essere è già una determinazione, e la Deità precede ogni determinazione.

La distinzione Gott/Gottheit (Dio/Deità) replica, all'interno del discorso cristiano, la tensione neoplatonica tra l'Uno considerato come principio (in relazione a ciò che procede da esso) e l'Uno considerato in se stesso (al di là di ogni relazione). Dionigi aveva già formulato questa

tensione distinguendo le "processioni" divine (i nomi che Dio riceve in quanto causa) dalla "sopra-essenza" divina (che eccede ogni nome). Eckhart la radicalizza, distinguendo il "Dio" della creazione dalla "Deità" che precede la creazione — non temporalmente, ma ontologicamente.

4.2 La negatio negationis come purissima affirmatio

Il sermone latino XIV.2 (n. 152 nell'edizione critica) formula la tesi più audace: "Negatio negationis est purissima affirmatio et plenitudo termini affirmati" — "La negazione della negazione è la più pura affermazione e la pienezza del termine affermato".

Qui Eckhart trasforma radicalmente la strategia dionisiana. Per Dionigi, la doppia negazione conduceva al silenzio: negare le negazioni significava abbandonare il discorso per l'unione mistica. Per Eckhart, la doppia negazione genera una affermazione superlativa: non ritorna all'affermazione di partenza (il che sarebbe banale logica proposizionale), ma attinge una pienezza che precede la distinzione stessa tra affermazione e negazione.

L'esempio classico è l'applicazione a Dio del termine "Uno". Dire che Dio è "Uno" è un'affermazione: attribuisce a Dio l'unità. Negare che Dio sia "Uno" (nel senso numerico, come "uno" rispetto a "molti") è una negazione. Negare la negazione — affermare che Dio è l'Uno che non è opposto ai molti, l'Uno che include ogni molteplicità — è la "purissima affermazione": non l'unità numerica, ma la pienezza che precede la distinzione uno/molti.

Eckhart applica lo stesso schema a tutti i termini divini. Dio è "buono" (affermazione); Dio non è "buono" nel senso creaturale (negazione); Dio è la Bontà che trascende l'opposizione buono/non-buono, la Bontà che nessuna bontà particolare esaurisce (negazione della negazione = purissima affermazione). Il processo non termina nel silenzio dionisiano, ma in una sorta di iper-linguaggio che dice l'indicibile dicendo ciò che supera ogni dire.

4.3 Il fondo dell'anima e il fondo di Dio: il rischio della coincidenza

Il punto più controverso della speculazione eckhartiana è la dottrina del "fondo" (Grund) — il "fondo dell'anima" (Seelengrund) che coincide con il "fondo di Dio" (Gottesgrund). Eckhart predica che nel più profondo dell'anima — al di là delle facoltà (intelletto, volontà, memoria), al di là delle immagini e dei concetti — c'è un "fondo" che è identico al fondo della Deità stessa. Questo fondo non è creato: è il punto di contatto tra creatura e Creatore, il luogo dove la distinzione stessa tra creatura e Creatore si dissolve.

Questa dottrina spinge la grammatica dell'ineffabilità fino al limite. Se la kenosi semantica svuota i predicati del loro contenuto creaturale, e se la kenosi pragmatica trasforma le asserzioni in gesti indicativi, allora al limite — nel "fondo" — non c'è più né predicazione né indicazione, ma identità pura. Il linguaggio non dice più nulla perché non c'è più distinzione tra parlante e parlato, tra soggetto e oggetto del discorso.

4.4 La condanna del 1329: i limiti segnati

La bolla *In agro dominico* (27 marzo 1329, emessa da Giovanni XXII pochi mesi dopo la morte di Eckhart) condannò ventotto proposizioni estratte dalle opere del Maestro, dichiarandone diciassette eretiche, undici "sospette di eresia". Le proposizioni più rilevanti per il nostro tema sono:

L'articolo 23: "Tutte le creature sono un puro nulla. Non dico che siano qualcosa di piccolo o qualcosa, ma che sono un puro nulla". Questa tesi radicalizza l'ontologia negativa del Liber XXIV (definizione VI): se rispetto a Dio la sostanza è accidente e l'accidente è nulla, allora rispetto a Dio le creature tendono al nulla. Ma la condanna segnala che questa radicalizzazione minaccia la realtà stessa delle creature — e quindi la distinzione fondamentale creatura/Creatore.

L'articolo 26 condanna l'identificazione del "fondo dell'anima" con il "fondo di Dio". Qui il problema è esplicito: se c'è un punto in cui creatura e Creatore coincidono, la distinzione non è più assoluta. La tradizione aveva sempre mantenuto che, anche nell'unione mistica più intensa, permane la distinzione ontologica tra l'anima (creata) e Dio (increato). Eckhart sembra dissolverla.

La condanna rivela i limiti strutturali dell'apofatismo. La grammatica dell'ineffabilità funziona finché mantiene la tensione tra i due registri: il registro catafatico (Dio è...) e il registro apofatico (Dio non è...). Quando uno dei due registri collassa nell'altro — quando l'apofatismo diventa così radicale da negare ogni distinzione, o quando la catafasi pretende di descrivere adeguatamente Dio — il sistema si spezza. Eckhart rappresenta il caso-limite di un apofatismo che, spinto alle estreme conseguenze, rischia di dissolvere non solo i predicati ma la stessa relazione predicativa tra soggetto (l'anima che parla) e oggetto (Dio di cui si parla).

5. La doppia kenosi: articolazione sistematica

Le analisi condotte nei paragrafi precedenti convergono verso una tesi interpretativa che possiamo ora formulare sistematicamente. La tradizione tardoantica e medievale elaborò una grammatica dell'ineffabilità strutturata su due livelli di "svuotamento" (kenosi) del linguaggio teologico — non due fasi successive, ma due dimensioni simultaneamente operative in ogni predicazione autentica su Dio.

5.1 La kenosi semantica

La prima dimensione opera sul contenuto dei termini. Quando un predicato — "buono", "sapiente", "essente", "misericordioso" — attraversa il confine ontologico tra creatura e Creatore, subisce uno svuotamento del suo contenuto concettuale determinato. Ciò che noi intendiamo ordinariamente per "buono" (conformità a un fine, perfezione relativa, assenza di male) non si applica a Dio nello stesso modo in cui si applica alle creature. Il termine preserva la sua direzione referenziale — indica "qualcosa" che chiamiamo bontà — ma si svuota del suo contenuto determinato — il modo creaturale di essere buoni.

La kenosi semantica corrisponde a ciò che la tradizione chiamerà analogia: i termini non si predicano di Dio e delle creature in modo univoco (stesso significato) né equivoco (significati del tutto diversi), ma analogico. Tuttavia, "analogia" è un termine tecnico che rischia di nascondere il dramma del processo: non si tratta di una semplice proporzione (come $a:b = c:d$), ma di uno svuotamento che lascia intatto solo l'orientamento. Il termine kenotizzato non descrive più, indica.

Gli strumenti elaborati dalla tradizione per gestire questa kenosi sono: la distinzione dionisiana tra affirmatio, negatio e eminentia; la distinzione anselmiana tra significatio per se e per aliud; la translatio (trasferimento semantico) teorizzata da Alano; la teoria dell'analogia elaborata dalla scolastica. Tutti questi strumenti convergono su un punto: il contenuto creaturale dei termini deve essere "bruciato" perché il termine funzioni teologicamente.

5.2 La kenosi pragmatica

La seconda dimensione opera sull'atto stesso di predicare. Non è solo il contenuto dei termini a subire trasformazione: è la funzione stessa del linguaggio a mutare. Nel linguaggio ordinario, predicare significa attribuire una proprietà a un soggetto: "il muro è bianco" attribuisce al muro la proprietà della bianchezza. Questo atto presuppone che il soggetto sia determinabile e che il predicato lo determini.

Nel linguaggio teologico al suo culmine, l'atto di predicare si trasforma da asserzione descrittiva in gesto indicativo. Dire "Dio è buono" non significa (alla fine del processo apofatico) attribuire a Dio la proprietà della bontà, ma indicare la direzione in cui Dio eccede ogni bontà concepibile. La proposizione non descrive uno stato di cose ma orienta verso una trascendenza. È performativa, non constattiva.

Gli strumenti della kenosi pragmatica sono: il silenzio dionisiano (il discorso che si compie tacendo); il paradosso (l'affermazione che si nega affermando, come "sfera il cui centro è ovunque"); la negatio negationis eckhartiana (la negazione che, negando se stessa, diventa "purissima affermazione"). In tutti questi casi, il linguaggio non "dice" nel senso ordinario: agisce, orienta, conduce.

5.3 L'interazione dei due livelli

Le due kenosi non sono indipendenti ma si presuppongono reciprocamente. La kenosi semantica prepara la kenosi pragmatica: solo quando il contenuto determinato è stato "svuotato" il termine può funzionare come puro indicatore. La kenosi pragmatica compie la kenosi semantica: il termine semanticamente svuotato trova il suo senso proprio nell'atto indicativo che lo impiega.

Questa struttura a doppio livello spiega perché il pensiero medievale potesse mantenere simultaneamente teologia naturale e teologia negativa — non come contraddizione tollerata, ma come articolazione necessaria. La teologia naturale (le "cinque vie" di Tommaso, l'argomento di Anselmo) opera prevalentemente al livello della kenosi semantica: usa

predicati kenotizzati ("causa prima", "ente necessario", "id quo maius cogitari nequit") che preservano un contenuto concettuale minimo. La teologia negativa opera al livello della kenosi pragmatica: trasforma il discorso stesso in cammino verso il silenzio.

Entrambe sono necessarie. Una teologia puramente catafatica (solo affermazioni) ricadrebbe nell'idolatria concettuale: scambierebbe i nostri concetti per Dio stesso. Una teologia puramente apofatica (solo negazioni) ricadrebbe nel nichilismo: non distinguerebbe Dio dal nulla. La doppia kenosi mantiene la tensione produttiva: afferma svuotando, nega indicando.

5.4 Il privilegio delle metafore geometriche

La struttura a doppia kenosi spiega anche perché le metafore geometriche funzionino particolarmente bene nel discorso apofatico. I predicati ontologici ordinari ("buono", "sapiente") portano un contenuto sostanziale — qualità morali, intellettuali, affettive — che resiste alla kenosi semantica. Anche dopo lo "svuotamento", permangono risonanze antropomorfe.

Le metafore geometriche, invece, hanno un contenuto puramente formale-relazionale: "sfera", "centro", "circonferenza" non evocano qualità psicologiche o morali, ma relazioni spaziali. E le relazioni spaziali possono essere più radicalmente negate: "centro ovunque" è immediatamente auto-contraddittorio, e proprio per questo indica con maggiore purezza il trascendimento. La metafora geometrica esibisce la kenosi pragmatica nella sua struttura stessa: si costruisce per essere decostruita.

Ciò spiega la fortuna della "sfera infinita" dal XII secolo fino a Cusano e oltre. Non è una metafora tra le altre: è la metafora dell'apofatismo stesso, quella che mostra come funziona il linguaggio teologico.

5.5 Il limite eckhartiano

La condanna di Eckhart segna il limite del sistema. Eckhart spinse la doppia kenosi fino al punto in cui il linguaggio perde ogni funzione referenziale. Se la kenosi semantica svuota completamente il contenuto dei termini, e se la kenosi pragmatica dissolve l'atto stesso di predicare, allora al limite non rimane nulla — né significato né atto. Il "fondo" eckhartiano è questo punto-limite: dove non c'è più distinzione tra parlante e parlato, il linguaggio si annulla.

La condanna segnala che l'apofatismo funziona solo se mantiene la tensione: il linguaggio deve essere svuotato abbastanza da non idolatrare i concetti, ma non così tanto da dissolversi nel nulla. Deve indicare abbastanza da orientare verso Dio, ma non così tanto da pretendere di raggiungerlo. La "grammatica dell'ineffabilità" è una grammatica del limite: lavora sul confine, non lo supera.

Conclusione: dire l'indicibile

Il percorso tracciato — da Dionigi a Eckhart attraverso Anselmo, Alano e il Liber XXIV — ha mostrato che la tradizione tardoantica e medievale non si limitò a "parlare dell'indicibile" (il che sarebbe una contraddizione performativa), ma elaborò una complessa grammatica che trasforma il linguaggio stesso. La tesi della "doppia kenosi" che abbiamo proposto intende rendere conto di questa trasformazione.

Lo "scarto" storico-concettuale tra l'"oltre-essere" neoplatonico e l'"essere divino" cristiano non fu né pura continuità né rottura: fu riconfigurazione strutturale. Il neoplatonismo fornì la kenosi semantica (l'eminenza che svuota i predicati); il cristianesimo vi aggiunse la kenosi pragmatica resa possibile dal paradosso dell'Incarnazione. Se il Logos si è fatto carne, allora la Parola può farsi silenzio senza cessare di essere Parola. Il discorso teologico cristiano porta in sé questa tensione: deve parlare (perché Dio si è rivelato), non può parlare adeguatamente (perché Dio eccede ogni parola).

La grammatica dell'ineffabilità medievale trasformò così il limite del linguaggio in risorsa. Sapere di non poter dire Dio adeguatamente non portò al silenzio, ma generò nuove forme di discorso: negazioni che non privano ma elevano, paradossi che non contraddicono ma indicano, metafore che si costruiscono per dissolversi. L'ineffabile non chiuse il discorso: lo aprì in direzioni impreviste.

Questo patrimonio concettuale non è solo un capitolo di storia della filosofia. La questione di come parlare di ciò che eccede il linguaggio — che si tratti di Dio, dell'essere, del fondamento, dell'evento — attraversa il pensiero contemporaneo da Heidegger a Derrida, da Wittgenstein a Marion. Comprendere come la tradizione medievale affrontò il problema può illuminare anche le nostre aporie. Non per imitarla, ma per imparare dalla sua audacia e dalla sua precisione: l'audacia di parlare dell'indicibile, la precisione di sapere come — e quando — tacere.

Bibliografia

Fonti primarie (edizioni critiche)

Alanus de Insulis, *Regulae caelestis iuris*, ed. N.M. Häring, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» 48 (1981), pp. 97-226.

Anselmus Cantuariensis, *Opera omnia*, ed. F.S. Schmitt, 6 voll., Seckau-Roma-Edinburgh 1938-1961 (rist. Stuttgart-Bad Cannstatt 1968-1984).

Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, ed. B.R. Suchla, Berlin-New York, De Gruyter, 1990 (Patristische Texte und Studien, 33).

Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, ed. G. Heil - A.M. Ritter, Berlin-New York, De Gruyter, 1991; 2^a ed. 2012 (Patristische Texte und Studien, 36).

Liber viginti quattuor philosophorum, ed. F. Hudry, Turnhout, Brepols, 1997 (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 143A).

Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart, Kohlhammer, 1936-2022.

Traduzioni moderne

Dionigi Areopagita, Tutte le opere, trad. it. di P. Scazzoso, intr. e note di E. Bellini, Milano, Rusconi, 1981.

Il libro dei ventiquattro filosofi, a cura di P. Lucentini, Milano, Adelphi, 1999 (Piccola Biblioteca Adelphi, 429).

Hudry, F., Le livre des vingt-quatre philosophes, Paris, Vrin, 2009.

Letteratura secondaria

Beierwaltes, W., Platonismus im Christentum, Frankfurt a.M., Klostermann, 1998; 3^a ed. ampliata 2014.

Bianchi, L. (a cura di), La filosofia nelle università: secoli XIII-XIV, Firenze, La Nuova Italia, 1997.

Carabine, D., The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition. Plato to Eriugena, Leuven, Peeters, 1995.

Corrigan, K. - Harrington, L.M., "Pseudo-Dionysius the Areopagite", in E.N. Zalta (ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Winter 2025 Edition,
<https://plato.stanford.edu/entries/pseudo-dionysius-areopagite/>.

Lossky, V., Théologie Négative et Connaissance de Dieu chez Maître Eckhart, Paris, Vrin, 1960; trad. ingl. Negative Theology and Knowledge of God in Meister Eckhart, Leuven, Peeters, 2024.

Louth, A., The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys, Oxford, Oxford University Press, 1981; 2^a ed. 2007.

Marion, J.-L., Dieu sans l'être, Paris, Fayard, 1982; trad. it. Dio senza essere, Milano, Jaca Book, 2008.

Turner, D., The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Valente, L., Filosofie del medioevo. Essere, felicità, linguaggio, Milano, Le Monnier Università / Mondadori Education, 2023.

Valente, L., "Sfera infinita e sfera intellegibile: immaginazione e conoscenza di Dio nel Libro dei XXIV filosofi e in Alano di Lilla", in Sphaera: forma, immagine e metafora tra medioevo ed età moderna, a cura di P. Apud et al., Firenze, Olschki, 2012, pp. 79-120.

Vinzent, M., "Questions on the Attributes (of God): Four Rediscovered Parisian Questions of Meister Eckhart", «Journal of Theological Studies» 63 (2012), pp. 156-186.

Visser, S. - Williams, T., Anselm, Oxford, Oxford University Press, 2009.