

GIOVANNI SCOTO ERIUGENA: LA CREAZIONE DEL MONDO COME TEOFANIA

*GIOVANNI SCOTO ERIUGENA: THE CREATION OF THE WORLD AS
THEOPHANES*

Alessandro Ghisalberti¹

ASTRATTO

La teofania include due processi dialetticamente congiunti: la processione di Dio in sé stesso e nel mondo e il ritorno della creatura nella sua origine. Il movimento creatore, immanente al Principio, prosegue nel mondo in quanto secondo ambito della teofania; questo passaggio descrive un tratto essenziale dell'essere divino: il movimento nel quale esso sviluppa se stesso e crea il mondo. Come passaggio dev'essere inteso anche il ritorno del mondo alla sua Origine, ad una forma di unità e di spiritualità più elevate: è la prospettiva escatologica di Giovanni Scoto, che prevede la "transmutatio omnium in Deum", in cui verranno eliminate tutte le difformità rispetto al Principio, sia quelle dell'uomo, sia quelle del mondo, in modo che appaia per sempre la bellezza originaria che contrassegna l'armonia della totalità.

Parole chiave: Teologia Apofatica. Creazione come Teofania. Divisione come Processo Esplicativo-Creativo. Il Nulla Divino. Il Culmine della Divisione: Maschio e Femmina. L'Eden come Promessa Escatologica. L'unità come Risultato Dinamico e Definitivo.

ABSTRACT

The theophany includes two dialectically linked processes: the procession of God into himself and into the world and the return of the creature to its origin. The creative movement, immanent in

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Católica de Milão. Professor emérito de Filosofia Teorética e de História da Filosofia Medieval na Universidade Católica de Milão.
E-mail: alessandro.ghisalberti@unicatt.it

the beginning, continues in the world as the second sphere of the theophany; this passage describes an essential trait of the divine being: the movement in which it develops itself and creates the world. The return of the world to its Origin, to a higher form of unity and spirituality must also be understood as a passage: it is the eschatological perspective of John Scotus, which foresees the “*transmutatio omnium in Deum*”, in which will be eliminated all the differences with respect to the Principle, both those of man and those of the world, so that the original beauty that marks the harmony of totality appears forever.

Keywords: Apophatic Theology. Creation as Theophany. Division as an Explanatory-Creative Process. The Divine Nothing. The Culmination of the Division: Male and Female. Eden as an Eschatological Promise. Unity as a Dynamic and Definitive Result.

1 UOMINI E ISTITUZIONI DELLA RINASCITA CAROLINGIA

La storiografia tradizionale ha accolto l'espressione "Rinascita carolingia" per indicare il primo grande risveglio culturale dell'occidente latino dall'avvento delle dominazioni barbariche. Sappiamo che, in forza della progressiva adesione al cristianesimo delle popolazioni germaniche insediatesi in Europa occidentale, la lingua latina divenne l'idioma degli ecclesiastici e dei letterati, così come sappiamo che la trasmissione della cultura nei secoli VII e VIII avvenne quasi esclusivamente nei monasteri, ad opera dei monaci impegnati nella conservazione e ricopiatura dei testi della Bibbia e dei Padri; in questi due secoli tuttavia, mentre nella cristianità d'oriente gli studi teologici continuarono con cospicui risultati, in occidente prevalse la sotterranea opera di conservazione del patrimonio e solo con il secolo IX, in età carolingia appunto, si manifestò una rifioritura degli studi, con espansioni importanti non solo in campo teologico, ma anche sul piano letterario, artistico, giuridico, pedagogico e filosofico.

Interpretando in senso molto forte l'investitura a protettore della chiesa, affidatagli dal papa al momento dell'incoronazione come imperatore del rinato impero romano d'occidente, Carlo Magno si impegnò a promuovere attivamente la cultura cristiana, incominciando dal rendere uniformi i testi sacri e dalla diffusione capillare dell'uso della scrittura, da utilizzare nella redazione dei capitolari a carattere legislativo da diffondere nei diversi regni e nella stesura dei rapporti e degli inventari che gli intendenti dell'amministrazione regia gli dovevano inviare. A Carlo Magno si attribuisce l'invenzione della scuola, espressione con cui si fa riferimento al fatto che con lui vennero create le prime scuole dell'Europa nascente, che avevano il compito di preparare giovani scelti a *bene loqui*, a parlare correttamente la lingua latina dal punto di vista grammaticale, e a *bene psallere*, cioè a ben cantare, a scrivere e a leggere, poichè nel contesto storico di allora, dominato dall'oralità, scrivere e leggere erano attività riservate a specialisti che si erano formati a scuola, ossia allo scribano e al lettore².

² Cfr. D. A. Bullough, *Le scuole cattedrali e la cultura dell'Italia settentrionale prima dei Comuni*, in AA.VV., *Vescovi e Diocesi in Italia nel Medioevo (sec. IX-XIII)*. Atti del II Convegno di Storia della Chiesa in Italia (Roma, 5-9 sett. 1961), Antenore, Padova 1964, p.122.

La grande intuizione di Carlo Magno è tuttavia costituita dall'ideazione e dalla successiva costituzione della celebre Scuola Palatina, un vero cenacolo degli studi superiori. Ad essa Carlo arrivò grazie alla tradizione che proveniva da alcuni paesi di civiltà romana, e cioè dall'Italia longobarda e dalla Spagna visigotica, oltre che dalle isole britanniche: irlandesi ed anglosassoni avevano anticipato la rinascita culturale sin dal sec.VI³. I primi maestri che Carlo accolse furono il grammatico Pietro da Pisa, il grammatico e poeta Paolino, originario del Friuli e più tardi patriarca di Aquileia, il poeta e storico Paolo Varnefrido, conosciuto come Paolo Diacono, d'origine friulana, ma poi monaco sul lago di Como e a Montecassino. Dalla Spagna vennero Felice di Urgel, Agobardo, poi vescovo di Lione, e Claudio, poi vescovo di Torino; dalle isole britanniche confluirono i due nomi più prestigiosi, Alcuino di York (735-804) e Giovanni Scoto Eriugena (*Eriu* significa Irlanda, 810-866ca). Da Aquisgrana, culla dell'accademia palatina, si innervò un processo di rivitalizzazione degli studi letterari, teologici e filosofici in tutta l'Europa, sostenuto da numerosi altri ed altrettanto celebri nomi, quali quelli di Lupo di Ferrières, Gotescalco d'Orbais, Incmaro di Reims, Rabano Mauro, Eirico e Remigio di Auxerre. La figura centrale della filosofia del sec. IX è rappresentata da Giovanni Scoto Eriugena.

2 GIOVANNI SCOTO: LA CREAZIONE E L'UOMO

Nato in Irlanda intorno all'810, Giovanni Scoto dovette emigrare in Francia in seguito all'occupazione della sua terra da parte dei danesi. Intorno all'846 venne accolto alla corte di Carlo il Calvo, che lo nominò maestro delle arti liberali alla Scuola Palatina; tra le opere composte in questa veste, spiccano le *Annotazioni su Marziano Capella* e le impegnative traduzioni dal greco in latino delle opere di Dionigi Areopagita, degli *Ambigua* di Massimo il Confessore, del trattato *Sull'immagine* di Gregorio di Nissa. Il confronto con le opere dei Padri greci ispirò a Giovanni Scoto, che aveva già avuto modo di cimentarsi nel dibattito teologico sul tema

³ Cfr. Ph. Wolff, *Storia e cultura del medioevo dal secolo IX al XII*, Laterza, Roma- Bari 1973, pp. 38-46.

della predestinazione, l'idea di un'opera speculativa in cui i grandi temi della teologia latina, soprattutto di quella agostiniana, venissero reinterpretati alla luce della speculazione dei Padri orientali.

La caratterizzazione di fondo del pensiero erigeniano è costituita dallo sviluppo di quella che è detta la "Teologia apofatica", in parte già teorizzata da Platone e da Plotino, ma ampiamente sviluppata dai Padri greci, in particolare da Gregorio di Nissa e da Dionigi l'Areopagita. Linee ispiratrici della teologia apofatica o teologia negativa sono: Dio è tenebra e oscurità, in conformità alla interpretazione dell'affermazione biblica che "Dio abita una luce inaccessibile" all'intelletto umano. Inoltre, di Dio si può parlare correttamente, ossia rispettando la sua trascendenza, non ricorrendo ad affermazioni positive, bensì attraverso le negazioni, ossia attraverso l'esclusione dell'attribuire a Dio le perfezioni nei modi secondo cui noi le riscontriamo negli enti finiti; nella sua natura propria Dio è ineffabile, inesprimibile. Come già aveva teorizzato Dionigi l'Areopagita, occorre preservare al massimo la trascendenza e lasciare a Dio il suo senso di mistero.

Nel primo libro del *Periphyseon*, Eriugena afferma che per raggiungere una pura e perfetta comprensione di quanto Dio ha voluto comunicare all'umanità, attraverso le Scritture e il cosmo creato, è necessario abbandonare la *carnalitas*, cioè l'attitudine di appoggiare la conoscenza sui dati ricavati dai sensi e dalle passioni del soggetto, che veicolano ad una concezione materiale ed antropomorfa dell'essenza divina.

Va tenuta presente anche la modalità peculiare di parlare del non-essere, che non significa il negativo assoluto o nulla, come per noi oggi; per Scoto Eriugena ciò che «non è» si intende ciò che è dotato di una natura diversa, maggiore o superiore a ciò che è secondo la dimensione spazio-temporale, migliore delle nature degli enti visibili, pertanto di natura sublime. Si capisce così come Giovanni Scoto arrivi a dire che "l'unico nome, che corrisponde nel modo migliore all'essenza di ciò che deve essere nominato, e che include tutti i suoi caratteri fondamentali, sia il *Nulla*"⁴. Come abbiamo anticipato a proposito della teologia apofatica,

⁴ W. Beierwaltes, Eriugena. **I fondamenti del suo pensiero**. tr. it. di E. Peroli. Milano: Vita e Pensiero, 1998, p. 210.

questo Nulla non significa il niente nel senso del puro e astratto vuoto, di ciò che non è reale, e non è nemmeno un nulla privativo, perché non c'è nulla da sottrarre a Dio, ma la negazione indicata dal nulla libera lo sguardo del pensiero, libera la mente da ogni altro pensiero su Dio che non sia la sua pura essenza. L'essenza divina è nulla in rapporto a tutto ciò che deriva da Dio, perché supera ed eccede tutti gli esseri.

L'inconoscibilità della natura divina è affermata in collegamento con un fondamentale passo del libro dell'Esodo, dove Dio dice a Mosè:

Tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo. Ecco un luogo vicino a me. Tu starai sopra la rupe: quando passerà la mia Gloria, io ti porrò nella cavità della rupe e ti coprirò con la mano finché sarò passato. Poi toglierò la mano e vedrai le mie spalle, ma il mio volto non lo si può vedere (Es 33,17-23).

La teologia negativa aveva sviluppato il passaggio alla "teologia superlativa", e lo aveva fatto in modo sublime Dionigi Areopagita nel Trattato *Sulla Teologia mistica*, ricorrendo a termini preceduti dal suffisso "sovra o super" (greco: *iper*): si parla così di "Trinità sovrastanziale, supedivina e superbuona", e, per indicare la natura di Dio, si usa il termine "sovraessenza", "*iperusia*", per dire che la natura di Dio è al di là della essenza e della non essenza delle cose presenti nel cosmo creato, spirituale e sensibile; quindi si parla di Dio preservando sempre il suo rimanere nella inconoscibilità ed ineffabilità.

Come allora si può parlare di Dio, se in senso proprio di lui non si può dire nulla? Di Dio si può parlare solo in senso traslato e attraverso metafore, che vengono formate dall'essere del mondo e dalla Sacra Scrittura. E' questa l'ulteriore importante teorizzazione speculativa caratterizzante l'opera eriugeniana, la dottrina teofanica, il ricorso alla "teofania" ("manifestazione di Dio") come chiave di lettura della "divisione" della natura, ossia del processo esplicativo-creativo del cosmo. Assunti centrali della dottrina teofanica, che illustreremo tra poco, sono:

- 1) Ogni ente è una rivelazione di Dio, si tratti delle nature proprie delle gerarchie angeliche, oppure degli enti della terza natura, segnata dalla dimensione dello spazio e del tempo. Teofanie sono anche le sacre scritture e i momenti di illuminazione.
- 2) Ogni cosa è una Luce di Dio (ogni cosa è «bene», è «buona»).
- 3) Ogni cosa è metafora o simbolo della luce originaria.

Queste convinzioni di fondo hanno ispirato e guidato Giovanni Scoto Eriugena nella stesura della più importante opera filosofico-teologica di tutta l'età carolingia, intitolata *Sulle nature (Periphyseon)*, nota anche col titolo tardivo *La divisione della natura (De divisione naturae)*, composta negli anni 862-866. L'opera è in cinque libri, redatta in forma di dialogo, e sviluppa una quadripartizione denominata "divisione" della *natura*, ovverossia della realtà nella sua totalità, secondo questo schema: all'origine sta la natura increata e che crea, che è Dio Padre; segue la natura creata e che crea, che è il Logos, in cui sono contenute le cause primordiali o archetipi delle cose create; terza natura è quella creata e che non crea, la quale abbraccia l'ordine spazio-temporale delle cose che si dispiegano nell'universo sensibile, e che trovano nell'uomo il punto culminante del processo di divisione che porta dall'uno al molteplice; al quarto posto viene collocata la natura né creata, né creatrice, che è l'unità ricostruita al termine della processione dall'uno e del ritorno di tutto il molteplice alla sua origine.

Tema centrale dell'opera risulta essere quello della creazione, sorretta da un'istanza dialettica, che porta l'autore a squarciare i veli e a rintracciare il processo teofanico, volto a disvelare la natura divina: la creazione si iscrive nella più alta caratteristica della trascendenza divina, quella della sua inconoscibilità, per cui Dio è come necessitato a creare per conoscersi egli stesso, riconoscendosi nelle produzioni della sua attività creatrice procedente dalla pienezza del suo essere e delle sue perfezioni. Creare significa diventare essere, qualcosa che sia altro da sé e come tale passibile di definizione; ogni cosa è perciò una rivelazione di Dio, una "luce" di Dio, compresa la materia che è neoplatonicamente

intesa come la coagulazione dell'intelligibile. Compito della filosofia e della teologia (in Eriugena le due nozioni coincidono) è quello di rintracciare nelle varie luminosità il riflesso afferrabile, la metafora o il simbolo della luce originaria sovrasensibile, in un percorso di risalita o anagogico.

La teofania include pertanto due processi dialetticamente congiunti: la processione di Dio in sé stesso e nel mondo e il ritorno della creatura nella sua origine. Spiega bene Beierwaltes:

Il 'creare-se-stesso' di Dio è il passaggio, immanente al Principio stesso, dalla assoluta negatività all'unità in sé differenziata della "causae primordiales"; questa negazione del Nulla, che conduce all'affermazione, dev'esser intesa in un contesto dialettico, come un "discendere" del Nulla divino da se stesso in se stesso, la sua manifestazione nella o come Parola. Questo passaggio creatore, immanente al Principio, prosegue nel mondo in quanto secondo ambito della teofania. Il passaggio descrive, pertanto, un tratto essenziale dell'essere divino: il movimento nel quale esso sviluppa se stesso e crea il mondo. Come passaggio dev'essere inteso anche il ritorno del mondo alla sua Origine, ad una forma di unità e di spiritualità più elevate, passaggio come l'escatologica "transmutatio omnium in Deum", il ristabilimento del paradiso⁵.

In questa cornice speculativa è di estremo interesse l'analisi della trattazione che Eriugena compie nel quarto libro del trattato *Sulle nature*, relativa alla creazione dell'uomo, dove l'autore ha modo di operare una singolare sintesi dell'antropologia agostiniana con quella orientale. Parte dal versetto della *Genesi*, che fa culminare il processo della creazione del sesto giorno nell'uomo, creato ad immagine e somiglianza di Dio, ed osserva come l'uomo, l'ultimo dei viventi creati, sia l'unico essere prodotto dalla terra che venga fatto ad immagine di Dio. Perciò al solo uomo spetta il dominio sulle altre creature, dominio che per Giovanni

⁵ *Ibi*, p. 79.

Scoto va inteso come capacità dell'uomo di essere l'artefice del ritorno di tutte le cose a Dio.

Pur avendo in comune con gli altri animali il corpo, la vita nutritiva, il senso, la memoria, gli appetiti irrazionali quali l'ira e la cupidigia, l'uomo è dotato di una parte più alta, che consta di ragione, intelletto e senso interiore, i cui moti razionali, chiamati virtù, insieme con la memoria delle cose eterne e divine, lo elevano al di sopra delle bestie, perciò si può dire contemporaneamente: "l'uomo è un animale; l'uomo non è un animale"⁶, e cioè l'uomo è dotato di una doppia natura, quella animale, esteriore e corruttibile, e quella spirituale, interiore ed eterna, perché ad immagine di Dio.

L'uomo spirituale, vivendo secondo la natura delle sue facoltà intellettive, rinnova di giorno in giorno la propria natura celeste: l'anima dell'uomo infatti è unita al corpo in modo ineffabile; è tutta vita, tutto intelletto, tutta ragione, tutta senso, tutta memoria, tutta vivificatrice del corpo. Sussistendo naturalmente in modo semplice, si esplica in numerose funzioni, in rapporto alle quali assume nomi diversi: quando si accosta all'essenza divina è mente, animo, intelletto; quando considera le nature e le cause delle creature è ragione; quando riceve le specie sensibili è senso; quando nutre e fa crescere il corpo è vita. L'uomo "comprende e ragiona come gli angeli, sente e amministra il corpo come gli animali: per questo ogni creatura è in lui conosciuta"⁷.

In analogia con quanto si dice di Dio, che è al di sopra di tutte le cose create ed insieme è in tutto il creato, poiché egli solo veramente è, anche l'anima umana è detta essere tutta in se stessa e tutta nelle cose visibili ed invisibili, poiché si rapporta a tutte le modalità dell'essere creato: "la natura umana è tutta intera nella totalità della natura creata, poiché in essa ogni creatura è costituita, in essa è unita, in essa ritornerà e per mezzo di essa sarà salvata".

Pur avendo peccato, l'anima dell'uomo non ha perso la sua caratteristica di essere ad immagine di Dio, e la prevalenza attuale

⁶ Giovanni Scoto Eriugena, *Sulle nature*, IV; ed. Migne (col titolo: *De divisione naturae*), in *Patrologia latina*, vol. 122, col.752-753A.

⁷ *Ibid*, col. 755B.

della corporeità non scalfisce la sua costituzione elementare, di natura intergra ed eterna, creata da Dio negli archetipi primordiali e che solo la rivelazione del Figlio di Dio renderà pienamente manifesta.

Giovanni Scoto sviluppa il tema dell'uomo mediatore del cosmo, per natura e per via di conoscenza, nel senso che tutto quanto è colto conoscitivamente dai sensi o dall'intelletto è in qualche modo creato e riprodotto dalla mente che lo conosce e lo comprende; il mondo ha la sua essenza più vera nella conoscenza umana. Il conoscere dell'uomo si configura come un vero e proprio creare, e, di conseguenza, gli esseri non sono se non nell'intelligenza o nella loro attitudine ad essere conosciuti. Come la sapienza creatrice, ossia il Verbo di Dio, possiede in sé la vera ed eterna essenza di tutte le cose prima che queste inizino la loro esistenza, così la natura umana, in quanto sapienza creata, conosce in sé stessa tutte le cose create prima del loro ingresso nella storia; ed è questa conoscenza il vero essere degli enti.

Per Eriugena, l'uomo con la conoscenza non stabilisce un rapporto estrinseco con il mondo, ma realmente crea e conserva nel proprio essere tutto ciò che è a lui inferiore. L'intelletto umano però non crea traendo dal nulla le cose: questa è prerogativa della potenza conoscitiva di Dio, la quale illumina i diversi ordini delle cose create e conferisce loro la capacità di realizzarsi; l'azione demiurgica dell'intelletto umano si inserisce in questo ordinamento, e costituisce la totalità delle cose di cui la natura creata è gravida per volere della natura prima, increata e creatrice. Come i numeri sono eternamente contenuti nell'unità e tuttavia occorre continuamente crearli attraverso un'iniziativa dello spirito, così l'anima intellettiva è dotata da Dio non delle semplici nozioni delle cose, bensì di tutto ciò che le occorre per produrle. Dall'unità i numeri scaturiscono nelle loro serie infinite, nei loro rapporti e nei loro modi; dallo spirito umano la natura trae la sua consistenza, sfociando poi nelle molteplici diversificazioni.

Si tratta di pagine che non vanno lette con una precomprensione di tipo razionalistico, che porterebbe a parlare di idealismo o di panteismo; siamo di fronte ad una metafisica orientata teologicamente, che cerca di individuare una chiave di lettura nel processo creativo, in cui nulla

può essere estraneo alla mente creatrice, ed insieme nulla può svelarla interamente. La natura umana, in quanto immagine del creatore, ripete le caratteristiche dell'archetipo e corrisponde al luogo di produzione di tutte le cose (*officina omnium*), che conferisce l'essere alle cose senza identificarsi con esse e senza che esse la esauriscano: "e come l'intelletto divino precede ogni realtà, ed è ogni cosa, così la conoscenza intellettuale dell'anima precede tutto ciò che conosce ed è tutto ciò che preconosce, affinché ogni cosa sussista, nell'intelletto divino secondo la causa, nella conoscenza umana secondo l'effetto"⁸.

L'intelligenza dell'uomo è tale perché contiene in sé ogni cosa, le cose a lui eguali e le cose inferiori; egli non potrebbe esplicitare il suo dominio su cose di cui non avesse conoscenza. Per questo Dio, dopo avere tratto dal fango gli uccelli del cielo e gli animali terrestri, diede ad Adamo la facoltà di imporre loro un nome, nome che per gli antichi esprime l'essenza stessa, e perciò ad Adamo fu dato pieno potere sul creato. Per Giovanni Scoto il conoscere umano non è fondamentalmente un esperire, un venire in contatto col mondo, poichè l'uomo possiede in sé originariamente la conoscenza vera della sostanza delle cose. E' facile riconoscere sullo sfondo di questa dottrina gnoseologica la posizione dell'innatismo platonico, secondo cui il potenziale conoscitivo dell'anima non è pienamente operativo nella condizione attuale dell'uomo, a causa di un'originaria caduta con conseguente colpa da espiare.

3 L'ESCATOLOGIA: COME IL PROCESSO TEOFANICO CULMINA NELL'UNITÀ DEFINITIVA

Per Eriugena la limitatezza e la parzialità dello sguardo della mente umana vanno attribuite alla corrottibilità del corpo, conseguente al peccato, con il quale l'uomo è pervenuto al punto più lontano della separazione dal suo stato originario, è giunto al culmine del processo di divisione dall'uno al molteplice, la cui conseguenza visibile più grave è stata la divisione in maschio e femmina. Il progetto originario

⁸ *Ibi.*, col.779 B-C.

di Dio sull'uomo fu quello di un essere dalla natura semplice, che si sarebbe moltiplicato come gli angeli e come si moltiplicano i numeri nell'intelligenza; la divisione in maschio e femmina è stata decisa da Dio in previsione del peccato, col quale l'uomo ha espresso a Dio il proprio rifiuto di quel modo divino di moltiplicarsi e perciò è stato assoggettato alla modalità di riproduzione propria degli animali, segnata dalla materia e quindi dalla corruttibilità.

Pur escludendo che nell'uomo vi siano due sostanze, Giovanni Scoto afferma che la natura dell'uomo può intendersi in due modi: secondo la sua origine, essa è una natura superessenziale, presente nelle cause primordiali o archetipi intellettuali; secondo la sua generazione essa è una natura particolare collocata tra gli effetti della creazione.

Rispetto al primo piano, essa è semplice, senza accidenti, libera da divisione e mutabilità; rispetto al secondo essa contrae corruttibilità, è sottomessa alla quantità e agli altri modi dell'esistenza divisa. La mente umana riflette attualmente la duplicità della sua costituzione, per cui "essa conosce sé stessa e non conosce sé stessa. Conosce che è, ma non sa che cosa è"⁹; conosce il proprio esistere, ma non conosce esattamente l'archetipo, la natura originaria dell'uomo così come è stata concepita dalla mente creatrice. Vera saggezza è dunque attualmente proclamare la nostra ignoranza circa il vero essere dell'uomo; una dotta ignoranza, perché arguita sulla base della presenza nell'anima della somiglianza col creatore, scintilla indelebile che proclama il bisogno di compimento, ossia di piena manifestazione di quello che l'anima umana è nell'intelletto del creatore. Qui la natura umana possiede quella unità, che, dopo l'incarnazione e la redenzione di Cristo, è tornata a rendersi possibile all'uomo, e che costituisce la meta del processo di ritorno dell'uomo all'uno.

Sono importanti in questo contesto due riferimenti: il primo, storico-filosofico, è al mito dell'androgino presente nel *Simposio* di Platone, dove leggiamo che all'inizio

⁹ *Ibi*, col. 771B

i generi degli uomini erano tre, e non due come ora, ossia maschio e femmina, ma c'era anche un terzo che accomunava i due precedenti, di cui ora è rimasto il nome, mentre esso è scomparso. L'androgino era, allora, una unità per figura e per nome, costituito dalla natura maschile e da quella femminile accomunate insieme, e nella forma e nel nome¹⁰;

la perfezione dell'androgino, totalmente uno e indiviso, viene ricercata dall'uomo diviso ogni volta che, in forza dell'amore, il maschile e il femminile sono attratti dal desiderio di ricomporre l'unità perduta. In Eriugena questa ricomposizione dell'unità si conseguirà con la resurrezione dei corpi, quando per ogni uomo si verificherà quello che si è già verificato nel Cristo risorto, ossia che non ci sarà più distinzione tra maschio e femmina.

Il secondo riferimento è alla concezione del paradiso propria di Giovanni Scoto: se l'uomo non si è mai trovato storicamente nella condizione originaria, significa che non è mai esistito un tempo edenico reale, un paradiso terrestre inteso come concretamente esistente sulla terra nel passato dell'umanità; quella condizione originaria dell'uomo è piuttosto da ricercare nelle pieghe nascoste della natura umana, nel suo costitutivo essere ad immagine del creatore, e contemporaneamente essa prefigura il futuro dell'uomo, la sua condizione escatologica:

Chi è in grado di farlo, affermi pure che Adamo visse per un certo tempo in paradiso, prima che la donna venisse prodotta dalla sua costola. Sono convinto invece che quella lode della vita paradisiaca dell'uomo sia da riferire alla sua vita futura, se fosse rimasto obbediente, piuttosto che a quella passata, che aveva avuto solo un avvio senza mai realizzarsi... Preferisco quindi ritenere che la sacra scrittura abbia inteso porre il passato al posto del futuro, piuttosto che dare insegnamenti riguardo alla condizione umana nella felicità del paradiso in un lasso di tempo anteriore al peccato¹¹.

¹⁰ Platone, *Simposio*, 189 E; tr. it. di G. Reale, Rusconi, Milano 1993, p. 85.

¹¹ Giovanni Scoto Eriugena, *Sulle nature*, IV; ed. Migne, col. 809B.

Il senso dell'Eden è qui determinato escatologicamente, prefigura cioè la condizione futura, il paradiso, cui l'uomo aspira e in cui la salvezza in Cristo sarà data all'uomo unificato e ricomposto nell'unità originaria, insieme con tutte le altre creature, perché, e questa è una nota caratteristica della teologia dei padri orientali, la salvezza sarà data a tutta la natura creata, e non solamente all'uomo, quando Dio tornerà ad essere tutto in tutti: "Non ha senso per Giovanni Scoto l'ipotesi di una salvezza individuale: la salvezza è e può essere solo collettiva, nel senso che si realizza nello sforzo di tutti gli uomini e della natura intera di purificarsi e di oltrepassare il piano della divisione e della corruzione"¹².

La quarta natura eriugeniana, né creata né creatrice, rappresenta il compimento finale, l'escatologico ritorno universale all'Uno, con l'eliminazione dello spazio e del tempo, con la dissoluzione di tutte le cose sensibili nell'intelligibile, e con il risultato di una "spiritualizzazione" dell'universo. Ritorno cosmologico e soteriologico insieme, pensato da Eriugena sulla base della risoluzione del molteplice nell'unità, presente nelle metafisiche dei neoplatonici. E' interessante sottolineare come nel processo di riconduzione all'unità finale, in cui "Dio sarà in tutto e tutto sarà in Dio", verranno eliminate tutte le difformità rispetto al Principio, sia quelle dell'uomo, sia quelle del mondo, in modo che appaia per sempre la bellezza originaria che contrassegna l'armonia della totalità:

La bellezza non è quindi solo il punto di partenza della purificazione e della illuminazione, ma è anche il principio e il medium del loro compimento (perfectio). Il Principio come origine di tutte le bellezze relative in quanto create ed il Principio come loro fine ultimo — conformemente all'unità dell'essere creante ma non-creato con l'essere né creante né creato (la quarta "natura" di Eriugena) - sono identici: *Bellezza assoluta*¹³.

¹² GHISALBERTI, Alessandro. **Medioevo teologico**: categorie della teologia razionale nel Medioevo. Roma: Bari, 2005, p. 53.

¹³ BEIERWALTES, Eriugena. **I fondamenti del suo pensiero**. Milão: Vita e Pensiero, 1998. p. 151-152.