



ANTONINO POSTORINO

La scienza di Dio

*Il tomismo anagogico di Giuseppe Barzaghi O. P.
come testa di ponte verso
una teologia per il terzo millennio*

ESD

2

2018

sacra DOCTRINA

Rivista semestrale di teologia sistematica
A Biannual Journal of Systematic Theology

Anno 63°

2018/02

Tutti i libri e le altre attività delle
Edizioni Studio Domenicano possono essere consultate su:
www.edizionistudiodomenicano.it

Tutti i diritti sono riservati

© 2018 - Edizioni Studio Domenicano - www.edizionistudiodomenicano.it - Via dell'Osservanza 72, 40136 Bologna, 051 582034.

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo, compresi i microfilm, le fotocopie e le scannerizzazioni, sono riservati per tutti i Paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% del volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22/04/1941, n. 633.

Le riproduzioni diverse da quelle sopra indicate, e cioè le riproduzioni per uso non personale (a titolo esemplificativo: per uso commerciale, economico o professionale) e le riproduzioni che superano il limite del 15% del volume possono avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione scritta rilasciata dall'Editore oppure da AIDRO, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, segreteria@aidro.org

L'elaborazione dei testi, anche se curata con scrupolosa attenzione, non può comportare specifiche responsabilità per eventuali involontari errori o inesattezze.

sacra
DOCTRINA

Anno 63° 2018/02

ANTONINO POSTORINO

La scienza di Dio

*Il tomismo anagogico di Giuseppe Barzaghi O. P.
come testa di ponte verso
una teologia per il terzo millennio*

ESD

SACRA DOCTRINA

Rivista semestrale di teologia

ISSN 0036-2190 Periodico della Provincia San Domenico in Italia, dell'Ordine dei Predicatori, edito con autorizzazione del Tribunale di Bologna n. 2569 del 10/11/1955.
Via dell'Osservanza 72, 40136 Bologna, tel. ++39 051582034 - fax ++39 051331583

Direttore/Editor: Antonio Olmi OP

Consiglio di redazione/Associate Editors: Membri del Dipartimento di Teologia Sistemática della Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna (FTER) / Members of the Department of Systematic Theology of the Theological Faculty of Emilia-Romagna (FTER)

Consiglio scientifico/Scientific Board: Giorgio Carbone OP, Attilio Carpin OP, Erio Castellucci, François Dermine OP, Daniele Gianotti, 靖保路 Jing Bǎolù, Sergio Parenti OP, Cesare Rizzi, Marco Salvioli OP, Rocco Viviano SX

ABBONAMENTI 2019

		<i>un anno</i>	<i>due anni</i>
Italia ordinario	biblioteche, enti, agenzie ecc.	€ 100,00	€ 160,00
Italia ridotto	persone fisiche e privati	€ 60,00	€ 100,00
Esteri ordinario	biblioteche, enti, agenzie ecc.	€ 190,00	€ 330,00
Esteri ridotto	persone fisiche e privati	€ 150,00	€ 240,00
Serie completa	1956 - 2018, sconto 80%	€ 5.408,00	€ 1.081,60

Sottoscrizione tardiva supplemento € 30,00

PAGAMENTI

Bonifico bancario c/c numero	12971404
tenuto presso	Poste Italiane SpA
intestato a	Edizioni Studio Domenicano
IBAN	IT 49 W 07601 02400 000012971404
BIC	B P P I I T R X X X
Bollettino postale ccp	12971404
intestato a	Edizioni Studio Domenicano

Non si accettano assegni bancari.

Il contratto di abbonamento ha durata annuale e si intende cessato con l'invio dell'ultimo numero di annata. Il rinnovo utile ad assicurare la continuità degli invii deve essere effettuato con versamento della quota entro il 15 marzo del nuovo anno. Per le sottoscrizioni fatte dopo il 15 marzo si applica un supplemento di € 30,00 per costi amministrativi. Il reclamo per la mancata ricezione del numero della rivista va comunicato entro 6 mesi dalla data presunta.

Per la sottoscrizione dell'abbonamento scrivere a: acquisti@esd-domenicani.it

Si prega, ad ogni versamento, di indicare sempre il codice di abbonamento assegnato e l'anno di riferimento del canone.

SOMMARIO

I. INTRODUZIONE GENERALE	13
1. Filosofia e teologia	13
2. Ragioni della riproposizione di un'analisi a suo tempo condotta	18
3. Gli ambiti costituenti il quadro introduttivo	25
4. Criteri teorici e redazionali della riproposizione	26
II. QUADRO INTRODUTTIVO / A: LA METAFISICA COME PROBLEMA	29
5. Filosofia «prima» e filosofia «seconda»	29
6. Originarietà dell'istanza metafisica	32
7. L'originaria impossibilità del «non essere»	35
8. Contraddittorietà del «pluralismo» e crisi della verità	38
9. La deriva «nichilistica» dell'ontologia come tale	40
10. Il «sapere di non sapere» e l'affiorare del «concetto»	43
11. Essere «sensibile» ed essere «intelligibile»: i «generi» dell'essere	46
12. Persistenza nichilistica nel «terzo genere»	50
13. Non essere relativo o «diverso», non essere assoluto, o «nulla»	53
14. Teoria del divenire ontologico e nichilismo insuperato	55
15. Univocità dell'essere e perdita degli individui reali	59
16. La «via antica» e la «via moderna»	62
17. Il risorgere dualistico della metafisica: «pensiero» ed «estensione»	65
18. La «rivoluzione copernicana» della produttività trascendentale	68

19. Ritorno al problema originario: identità di «essere» e «pensiero»	72
20. La contraddizione come struttura dell'assoluto: necessità di una nuova logica	74
21. La nuova logica mancante: il surrogato etico	76
22. La nuova logica mancante: il surrogato estetico	79
23. La nuova logica realizzata: l'ontologia dialettica	80
24. Struttura dell'ontologia dialettica	84
25. Persistenza nichilistica nell'ontologia dialettica	87
26. L'«intero» e la «totalità del reale»: negazione destinale dell'incontrovertibile	89
27. L'approdo attualistico e l'assolutizzazione del divenire	91
28. Superamento dell'approdo attualistico e persistenza nichilistica	94
29. Ontologia dell'originario e metafisica «rigorizzata»: l'incontrovertibile	97
 III. QUADRO INTRODUTTIVO / B: PER UNA EPISTEMOLOGIA TEOLOGICA	102
30. L'originaria «rivelazione» della verità	102
31. Dall'«omologia» al «mito verosimile»	104
32. Emergere dell'opposizione tra «fede» e «ragione»	108
33. Positività della relazione «circolare»	112
34. L'autorità «vera» e la ragione «retta»	115
35. La fede in cerca della necessaria intelligenza di se stessa	117
36. Fede e ragione come architettura sistematica	120
37. Natura della «eccedenza» del sapere teologico	122
38. Eclissi dell'epistemologia teologica	123
39. Verità della fede e «fatica del concetto»	127
40. L'unità precategoriale di «fede» e «ragione»	132
41. La distinzione categoriale e la «reciproca ambientazione»	136
42. L'«ambiente assoluto» e il circolo dell'anagoria	137

IV. QUADRO INTRODUTTIVO/C: UNA «TEOLOGIA DI COMBATTIMENTO»	139
43. Il dilagare della «morte di Dio»	139
44. Il concreto rischio di una teologia «perdente»	143
45. La percezione di una «alterità salvifica»	144
46. Limite della teologia «filosofica» / a: rapporto fra «intelligibile» e «intelligenza»	146
47. Limite della teologia «filosofica» / b: insufficienza dell'universalità	147
48. Il circolo vizioso tra caduta nichilistica e necessario superamento	150
49. Eclissi della fede nel mondo contemporaneo	151
50. Epistemologia teologica e ontologia dell'originario	153
51. Possibile obiezione e risposta circa la natura «gnostica» della soluzione proposta	154
52. La teologia anagogica come «sistemica sapienziale dell'incontrovertibile»	156
 V. LA TEOLOGIA ANAGOGICA DI PADRE BARZAGHI COME SISTEMICA SAPIENZIALE DELL'INCONTROVERTIBILE	 157
53. Premessa sui riferimenti bibliografici	157
54. Introduzione	158
 CAPITOLO I	
1. Premessa generale	161
55. Prima strutturazione di campo	161
2. Prima strutturazione di campo	163
56. A) La divina Rivelazione	163
57. B) La verità necessaria	167
58. C) La scienza teologica	171
 CAPITOLO II	
1. Il concetto di scienza	182
59. Il concetto di scienza	182

2. Struttura della scienza teologica	187
60. A) La sillogistica	187
61. B) La dialettica	192
62. C) Il sillogismo teologico	197
CAPITOLO III	
1. La dissociazione metodologica	201
63. A) <i>Declaratio terminorum</i>	201
64. B) La dissociazione	203
2. L'ontologia dialettica	206
65. A) Il «contemporaneo» in filosofia	206
66. B) Al di là di ogni dualismo	212
67. C) La «esposizione di Dio prima della creazione»	216
3. Il contenuto della premessa maggiore	225
68. Il contenuto della premessa maggiore	225
4. L'intrascendibile ontologico	229
69. L'intrascendibile ontologico	229
5. Logica del probabile e logica dell'incontrovertibile	230
70. A) La logica del probabile	230
71. B) La logica dell'incontrovertibile	232
72. C) La mutua inclusione	234
CAPITOLO IV	
1. Teologia e struttura originaria	236
73. A) L'essenza del Cristianesimo	236
74. B) Il Cristianesimo <i>sub specie aeternitatis</i> : l'eterno Disegno	240
75. C) Lo sguardo di Dio: apparire finito e apparire infinito	244
76. D) Ambiente divino e ambientazione	248
2. Dialettica e struttura originaria	252
77. A) Il Sapere assoluto: definitività e apertura	252
78. B) La struttura originaria come condizione di possibilità della dialettica	261
79. C) La <i>philosophia perennis</i>	267

3. Dialettica esplicita e dialettica segreta	268
80. A) Con Tommaso oltre Tommaso	268
81. B) Il togliamento originario della negazione prima	274
82. C) Le due dialettiche	277
CAPITOLO V	
1. Filosofia e magistero ecclesiastico	282
83. A) La questione di fondo	282
84. B) Note a margine	283
2. Potenzialità di raccordo della teologia anagogica	297
85. Potenzialità di raccordo della teologia anagogica	297
3. La sistematica sapienziale dell'incontrovertibile come teologia post-moderna	302
86. La sistematica sapienziale dell'incontrovertibile come teologia post-moderna	302
87. Riferimenti bibliografici	320
88. Appendice: bibliografia completa di Padre Giuseppe Barzaghi O. P.	323
INDICE GENERALE DELL'ANNATA 2018	333

LA SCIENZA DI DIO
Il tomismo anagogico
di Giuseppe Barzaghi O. P.
come testa di ponte verso una teologia
per il terzo millennio

ANTONINO POSTORINO

Editor's note: Professor Antonino Postorino has several times already taken, on the pages of Sacra Doctrina, the point of view of "rigorised metaphysics:" that is to say, of a study of being-in-itself aiming to satisfy the most stringent requirements of the Western analytical mentality. This approach is characterised by a sort of "Parmenidean reductionism," which consists in the absolutisation of the principle of non-contradiction – "being is, non-being is not" – considered as the exclusive validity criterion of human knowledge.

Actually, we should say, the principle of non-contradiction is part of a larger and more complex set of cognitive principles and original certainties, which the encyclical Fides et ratio (n. 4) calls "implicit philosophy:" "a kind of spiritual heritage of humanity [...] shared in some measure by all," "albeit in a general and unreflective way," constituted by "the principles of non-contradiction, finality and causality, as well as the concept of the person as a free and intelligent subject, with the capacity to know God, truth and goodness, [and furthermore by] certain fundamental moral norms which are shared by all. [...] Once reason successfully intuitively and formulates [such] first universal principles of being and correctly draws from them conclusions which are coherent both logically and ethically, then it may be called right reason or, as the ancients called it, orthós logos, recta ratio."

To put the accent exclusively on the principle of non-contradiction, we should also say, leads – as is clearly shown by the history of Western metaphysics – to the "obsession with nihilism:" that is, to consider the "identification of being with nothing" the supreme

risk of thought. This identification – inevitable, considering the “hyperanalytical” cognitive attitude from which this venerable philosophical trend starts – is, according to Postorino, avoided – or at least greatly reduced – by Giuseppe Barzaghi OP’s “sapiential systematic of the incontrovertible,” which can rightfully aspire to the role of a “bridgehead” towards every possible future theology.

I. INTRODUZIONE GENERALE

§ 1. Filosofia e teologia

Essendo il tema di questo numero monografico stato affrontato dallo scrivente quale argomento della sua Tesi di Licenza¹, ed essendo questo tema, in quell'occasione, declinato secondo una sintesi teorica che ne portasse immediatamente in luce i momenti teoreticamente rilevanti dando sostanzialmente per scontato il quadro generale nel quale la ricerca prendeva campo e trovava senso, appare qui opportuno, riproponendo questo tema in maniera non occasionale, approfondire prima di tutto questo quadro generale, per giungere in primo luogo a mostrare il radicamento di quel primo lavoro, in secondo luogo le ragioni di una sua riproposizione.

L'intuizione da cui lo scrivente muove originariamente è quella di una teologia che non si limiti ad una pur legittima autoreferenzialità nel senso di una chiarificazione razionale della dottrina della fede, ma che sappia mostrare la propria scientificità a tutto tondo, dando alla fonte assoluta della fede in una divina rivelazione il suo posto all'interno di una dimensione epistemologica che sappia procedere, con un cammino infinito, verso una testimonianza sempre più complessa e profonda della verità, dandosi tale verità in pari tempo come struttura ontologica retta dal principio di necessità².

¹ La Tesi, dal titolo «Dialettica esplicita e dialettica segreta nella teologia anagogica di P. Giuseppe Barzaghi OP», è stata presentata e discussa presso la Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna in data 11 settembre 2009.

² L'originarietà di questa intuizione e l'intento di dare ad essa una forma sempre più articolata e rigorosa è documentabile dai quattro lavori di tesi che hanno segnato il percorso di studi teologici dello scrivente. Il primo lavoro, relativo al Magistero in Scienze Religiose (3 luglio 2003), aveva come

Filosofia e teologia entrano così in una relazione di reciproca inclusione, che per un verso implica il potersi costituire di ciascuna delle due come totalità includente l'altra quale sua parte, per un altro verso implica una assolutamente peculiare eccedenza della teologia. L'inclusione è rigorosamente simmetrica nel senso che la filosofia contiene la teologia quale suo vertice teoretico³ in una pro-

titolo «La filosofia come servizio ecclesiale. Appunti per la definizione di una diaconia filosofica», e si proponeva, preliminarmente, di definire in maniera teologicamente pertinente la filosofia come servizio. L'Esercitazione di Baccalaureato (30 maggio 2007) aveva come titolo «...*Ut iustitiae postulata intellegi et in ambitu politico perfici possint* («Deus caritas est», n. 28) – Osservazioni sulla razionalità fondativa nella dottrina della Chiesa», e cominciava a riflettere sulla necessità che questo servizio ecclesiale della filosofia si traducesse in un mostrare come la Chiesa debba valorizzare nella sua teologia gli sviluppi più avanzati della razionalità filosofica. La Tesi di Licenza (citata alla precedente nota 1), «Dialettica esplicita e dialettica segreta nella teologia anagogica di P. Giuseppe Barzaghi OP» (11 settembre 2009), coglieva questa valorizzazione ecclesiale degli sviluppi più avanzati della riflessione filosofica nella teologia anagogica di Padre Barzaghi. Infine la Dissertazione per il Dottorato, che aveva come titolo «La sapienza della croce. Un'interpretazione anagogica della *kenosi* formulabile nel quadro del programma bontadiniano della rigorizzazione della metafisica» (3 aprile 2014), cercava di mettere alla prova il modello teologico progressivamente messo a punto, cimentandosi con un argomento dottrinarmente complesso come la riduzione della figura della *kenosi* a quella della nietzschiana «morte di Dio», riduzione operata all'interno della cosiddetta «teologia della morte di Dio», la quale solo in ragione di un difettoso modello ontologico poteva così ridurre quella figura teologica, non intendendo l'altra faccia della *kenosi* come *pleroma*.

³ La teologia è il vertice teoretico della filosofia nel senso che essa è «scienza di Dio» essendo tale genitivo sia soggettivo sia oggettivo: è scienza di Dio nel senso che è il sapere che Dio ha di tutte le cose, ed è scienza di Dio nel senso che è il sapere che noi abbiamo di Dio. Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica* I, 2, 983 a: «Né bisogna credere che esista un'altra scienza più rispettabile di essa, giacché essa è la più divina e veneranda [θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη]; ed

spettiva del tutto indipendente dal momento della fede, che nella filosofia come tale non ha luogo⁴, mentre la teologia contiene la filosofia quale ossatura concettuale della dottrina della fede da lei liberamente accolta.

Passando alla peculiare eccedenza della teologia, il discorso deve farsi più attento, poiché vi è un lato secondo cui la stessa eccedenza è simmetrica – è l'altra faccia del potersi costituire tanto della filosofia quanto della teologia come totalità includente l'altra quale sua parte –, mentre vi è un altro lato secondo cui questa simmetrica eccedenza ha nei due casi un significato diverso, formale nel caso della filosofia, contenutistico nel caso della teologia.

essa sola può avere tali prerogative per due aspetti: infatti una scienza è divina [θεία τῶν ἐπιστημῶν ἐστὶ] sia perché un dio la possiede al massimo grado [μάλιστα ἂν ὁ θεός ἔχῃ], sia perché essa stessa si occupa delle cose divine [ἂν εἴ τις τῶν θείων εἴη]» (Per questa e per tutte le altre successive citazioni di passi aristotelici, il testo di riferimento è: ARISTOTELE, *Opere*, 4 voll., Laterza, 1973; il testo dell'interpolazione greca è da *Aristotelis Opera Omnia Graece et Latinae*, Parisiis, Editore Ambrosio Firmin-Didot, 1868). Già la pura filosofia aristotelica prefigura dunque il tomistico e scolastico *Deus per Deum cognoscitur*: la nostra scienza di Dio non è che una nostra partecipazione della scienza che Dio ha di se stesso.

⁴ Aristotele (*Metafisica* I, 3, 983 b 6; ivi, b 25) distingue quelli che «per primi filosofarono [πρῶτον φιλοσοφησάντων]» da quelli che «per primi teologizzarono [πρώτους θεολογήσαντας]», indicando con questo secondo termine la cultura mitologica pre-filosofica, in ragione del suo riferire i principi delle cause naturali alle vicende degli dei. È per questo che, più avanti (II, 4, 1000 a 9-14), Aristotele lamenta l'inverificabilità delle affermazioni dei «teologi» (vale a dire dei mitografi), fondate su ciò che loro semplicemente credono: «I contemporanei di Esiodo e tutti quanti i teologi [πάντες ὅσοι θεολόγοι] badarono soltanto alle loro personali convinzioni, ma non si diedero pensiero di noi [...]. Essi introducono questi nomi [cioè quelli delle divinità e dei caratteri del mondo divino] come se si trattasse di cose a loro ben note; ma, tuttavia, quello che essi hanno detto circa l'applicazione di queste cause, è una cosa superiore alle nostre forze».

La simmetria della stessa eccedenza è facilmente ravvisabile: la teologia è parte della filosofia nel senso che è quel lato di essa che si occupa della gerarchia sistematica dell'essere immutabile, essendo almeno in prima istanza l'eccedenza la totalità dell'essere diveniente; la filosofia è parte della teologia nel senso che ne è – come già detto – l'ossatura concettuale, essendo l'eccedenza la positività della dottrina che ha come fonte la fede.

Venendo all'eccedenza della teologia in senso stretto, che non nega neanche in questo caso la simmetria, ma che mostra fra le due simmetriche eccedenze una differenza che implica il richiamo alla distinzione tra forma e contenuto, osserviamo che tanto la filosofia quanto la teologia, in quanto autocoscienze finite dell'intero, sanno di avere fuori di sé un plesso infinito di determinazioni in certa misura destinato a restare tale, ossia fuori dell'autocoscienza in quanto riflessione dell'intero in se stesso nella finitezza. Ma, mentre la filosofia vede questa eccedenza *formalmente* – nel senso che vede con necessità che questa eccedenza *deve* esserci, peraltro non potendone sapere niente fino a che tale eccedenza non si comunichi progressivamente alla coscienza *motu proprio* –, la teologia vede questa necessità *altrettanto* formalmente – e qui sta la simmetricità che vale anche in questo caso –, ma, *di più* – e qui sta la detta *peculiare* eccedenza della teologia –, *assume* il contenuto eccedente dalla *fede* in una divina rivelazione, e cerca di ricondurre questo contenuto a quell'ossatura ontologica che *sa doverci essere*, anche se non sa ancora *come* tale contenuto *creduto* si incardini in quell'ossatura necessaria⁵.

⁵ Di questa relazione tra fede e ragione si dirà più avanti, nello sviluppo sistematico di questo quadro introduttivo. Invece dell'omologia tra teologia e ontologia si è parlato nel nostro precedente articolo *Utrum sacra doctrina sit scientia*, in «Sacra Doctrina», 60/1 (2015), pp. 293-345. Qui si mostrava (§§ VIII-XI), nel quadro della teoria generale della subalternanza, come l'essere la teologia scienza quasi-subalterna – vale a dire subalterna per i principi ma non per l'oggetto – fa di essa una scienza imperfetta solo in cammino verso la perfezione, e come questo carattere, per ragioni che là vengono precisate, sia proprio anche dell'ontologia.

Anche se su questa relazione tra fede e ragione si dovrà evidentemente tornare, si può tuttavia dire già da qui che l'antico paradigma della *philosophia ancilla theologiae*⁶ – in sé inaccettabile tanto da parte della filosofia in forza della sua stessa natura⁷, quanto da parte di una teologia che comprenda l'autentica essenza della filosofia e non intenda stravolgerla – ha invece un lato secondo cui è del tutto pertinente, ed è il lato della «ministerialità» liberamente assunta da una filosofia che voglia mettersi al servizio della teologia non ispirandosi a un irenismo approssimativo e arrotondante che da ultimo è solo servile – ciò che fa il danno tanto della filosofia, che si snatura, quanto della teologia, che si trova servita nel modo peggiore –, bensì esercitando un'azione critica di controllo a fini costruttivi che corrisponda al massimo della sua capacità di rigore: solo essendo *davvero* filosofia, questa può davvero *servire* la teologia. Verrà così assicurato alla dottrina della fede un fondamento razionale che è retrospettivo rispetto all'assolutezza del credere, ma è blindato e inossidabile rispetto all'assolutezza del capire ciò che già si crede⁸.

⁶ Del valore di questa formula si è già trattato nel nostro precedente articolo *Per un tomismo anagogico. Il contributo della teoria dell'Exemplar*, in «Sacra Doctrina», 61/1 (2016), pp. 216-272, nota 2.

⁷ Tale natura è quella libera, e la filosofia è l'unica fra le scienze a possederla. Cfr. *Metafisica* I, 2, 982 b: «È chiaro, allora, che noi ci dedichiamo a tale indagine senza mirare ad alcun bisogno che ad essa sia estraneo, ma, come noi chiamiamo libero un uomo che vive per sé e non per un altro, così anche consideriamo tale scienza come la sola che sia libera [οὕτω καὶ αὕτη μόνη ἐλευθέρᾳ οὖσα τῶν ἐπιστημῶν], giacché essa soltanto esiste di per sé [μόνη γὰρ αὐτῆς ἑνεκὲν ἐστίν]».

⁸ Di questo si dovrà parlare ripetutamente, e da varie angolazioni.

§ 2.

Ragioni della riproposizione di un'analisi a suo tempo condotta

Muovendosi lungo questa direttrice teologica risulta del tutto consequenziale – come si cercherà di mostrare in tutto il presente lavoro – vedere nell'opera di Padre Barzagli⁹ il fronte più avanzato

⁹ Gli scritti che hanno giocato nel determinare l'approccio al tema della Tesi di Licenza sono i seguenti: G. BARZAGHI, *La teologia come scienza. Esplicitazioni e approfondimenti del concetto tomistico*, in «Doctor Communis» 1 (1995), pp. 3-34; ID., *Dialettica della Rivelazione. Proposta di una sistematica teologica*, «Studi Tomistici», ESD, Bologna 1996; ID., *La teologia come scienza. Esplicitazioni e approfondimenti del concetto tomistico*, in «Doctor Communis» 1 (1995), pp. 3-34; ID., *Dialettica della Rivelazione. Proposta di una sistematica teologica*, «Studi Tomistici», ESD, Bologna 1996; ID., *Dio e ragione. La teologia filosofica di S. Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 1996; ID., *Diario di metafisica. Concetti e digressioni sul senso dell'essere*, ESD, Bologna 1997; ID., *Soliloqui sul divino. Meditazioni sul segreto cristiano*, ESD, Bologna 1997; ID., *L'alterità tra il mondo e Dio: la verità dell'essere e il divenire* (conferenza dibattito con Emanuele Severino), in «Divus Thomas», 3 (1998), pp. 57-81; ID., *I fondamenti metafisici della mistica*, in «Rivista di Asceca e Mistica», 3 (1999), pp. 337-362; ID., *Philosophia. Il piacere di pensare*, Il Poligrafo, Padova 1999; ID., *Ambientazione teologica della filosofia severiniana*, in «Annali Chiedesi» (1999), pp. 93-107; ID., *Oltre Dio ovvero omnia in omnibus. Pensieri su Dio, il divino, la deità*, Giorgio Barghigiani, Bologna 2000; ID., *Ambientazione teologica del concetto di «gioia» severiniano*, in I. VALENT (a cura di), *Cura e la salvezza. Saggi dedicati a Emanuele Severino*, Moretti & Vitali, Bergamo 2000, pp. 229-243; ID., *Mistica cristiana come estetica assoluta*, in «Divus Thomas» 3 (2001), pp. 23-59; ID., *Anagogia. Il Cristianesimo sub specie aeternitatis*, ETC, Modena 2002; ID., *Mistica anagogica*, in «Divus Thomas» 1 (2003), pp. 204-215; ID., *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, Cantagalli, Siena 2003; ID., *L'inseità redentiva della creazione. Logica anagogica e metafisica della redenzione*, in «Divus Thomas» 1 (2004), pp. 215-298; ID., *Habitat ecclesiale e habitus teologico*, in «Divus Thomas» n. 40, Gennaio-Aprile 1/2005, pp. 46-107; ID., *Le condizioni metafisiche della divinizzazione. La presenza di immensità e la presenza di grazia*, in «Divus Thomas» 3 (2005), pp. 40-64; ID., *La teologia come scienza della grazia. Theoria ed epistémè*, in «Divus Thomas» 41 / 2 (2005), pp. 93-103; ID., *Dialettica della Rivelazione: la teologia fra theoria ed epistémè*, corso tenuto nel 1° Semestre

di una teologia che procede con sicurezza in una dimensione che si può dire post-moderna¹⁰, costituendo così, come dice il titolo di questo lavoro monografico, una vera e propria «testa di ponte» verso una teologia «futura»¹¹. Questo costituirà propriamente l'oggetto dell'intero quadro introduttivo, ma già da questa sede – che è in qualche modo l'introduzione dell'introduzione – è possibile e opportuno suggerire quali siano i parametri per formulare questo giudizio sulla teologia di Padre Barzaghi, con l'avvertenza che la loro analisi verrà poi adeguatamente sviluppata.

Il Cristianesimo è l'unica religione¹² che abbia fatto interamente proprio il patrimonio della tradizione filosofica¹³, e questo gli ha

dell'A.A. 2006-2007 per il Dipartimento di Teologia Sistemática presso la Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna; ID., *La dictio trinitaria: la processione del Logos come condizione metafisica di ogni esprimibilità e comunicazione*, corso tenuto nel 2° Semestre dell'A.A. 2007-2008 per il Dipartimento di Teologia Sistemática presso la Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna; ID., *Fenomenologia metafisica analogica*, in «Divus Thomas» 2 (2008), pp. 5-16. Volendo indicare gli scritti più recenti che riguardano il nostro tema, senza alcuna pretesa di completezza, ricordiamo: ID., *Il fondamento teoretico della sintesi tomista. L'Exemplar*, ESD, Bologna 2015.; ID., *La Trinità. Mistero giocato tra i riflessi*, ESD 2016; ID., *La mae-stria contagiosa*, ESD 2017; ID., *L'originario. La culla del mondo*, ESD 2017.

¹⁰ Il termine va assunto in un senso tecnico molto preciso, che lo costituisca paradossalmente proprio come il superamento del debolezza, della narratologia e in genere di quelle direttrici che invece, per il senso comune culturale, identificano appunto la post-modernità. Di questo si dirà con maggior precisione più avanti, essendo tale tema trattato nell'Introduzione a quella Tesi di Licenza di cui qui andiamo costituendo il quadro introduttivo in maniera doverosamente sistematica.

¹¹ Anche di questa valenza del termine «futuro» riguardo alla teologia si dovrà in qualche modo rendere adeguatamente conto.

¹² Definire il Cristianesimo una «religione» non è un tema pacifico, e anzi vi sono consistenti ragioni teologiche per non farlo. Questo problema è richiamato nella Tesi che andiamo introducendo, e per la sua trattazione è bene rinviare appunto a quel luogo.

¹³ Ciò pone il problema che ha mosso la cosiddetta «deellenizzazione» del Cristianesimo, intendendosi con questo termine una necessaria liberazione del messaggio cristiano da quelle che sono apparse come incrostazioni e

dato quella caratura unica per la quale viene dai recessi più profondi della fede l'invito a considerare il linguaggio della necessità razionale come lo stesso linguaggio divino¹⁴. La fede cristiana,

calcificazioni culturali deformanti che ne avrebbero fatto perdere il senso originario. Papa Benedetto XVI si è occupato di questo problema tenendo la *lectio magistralis* del 12 settembre 2006 presso l'Università di Ratisbona, distinguendo tre «ondate» di intento de-ellenizzante: quella della Riforma protestante, che, seguendo il principio del *sola Scriptura*, avvertiva estranea la struttura metafisica sorta in età patristica e poi scolastica; quella della «teologia liberale» di Adolf von Harnack, che si proponeva di tornare al fulcro morale di Gesù uomo, raccordabile con la ragione moderna; e quella della più recente società multiculturale, che, intendendo l'ellenismo come una «inculturazione» del Cristianesimo, si propone di tornare a monte di essa, liberando da essa il Cristianesimo e ritrovandone il volto originario. Benedetto XVI trova questa teoria «grossolana e imprecisa», poiché il Nuovo Testamento è scritto in greco, e la mentalità filosofica ellenistica non è per il Cristianesimo un accidente storico casuale: si tratta infatti della religione del Logos incarnato, e san Giovanni, aprendo il suo Vangelo, pone il Logos «in principio» (*Gv* 1,1: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος) così come nell'Antico Testamento è posta «in principio» la creazione del mondo da parte di Dio (*Gen* 1,1: *bereshit barah Elohim...*).

¹⁴ L'espressione «essere logici nel Logos», per sé del tutto significativa, si trova quale sottotitolo del terzo dei saggi raccolti in G. BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, Cantagalli, Siena 2003: «L'unum argumentum di Anselmo d'Aosta e il fulcro anagogico della metafisica. Essere logici nel Logos». Essa ritorna poi come una figura chiave in diversi luoghi degli altri saggi. Si potrebbe qui aggiungere che è curiosa la posizione teologica di chi, ponendosi in figura di censore della presunzione umana, ammonisce di non pretendere troppo dall'uso della ragione, che in nessun modo può rendere l'altezza incomparabile della verità divina. Chi così ragiona, in verità, sta delineando due diverse giurisdizioni, quella umana che ha come guida la ragione, e quella divina che, per essere indagata, deve rispettosamente accontentarsi del momento della fede. Ciò che qui non si riesce affatto a capire è la presunzione, crediamo, ben più grave di assegnare all'uomo la giurisdizione della ragione, come se l'Essere e il suo ordine cogente dipendessero da lui e non da Dio, il quale certo ci dà nella fede quell'eccedenza di verità che la ragione ancora non intende, ma che non vi è motivo per pensare che essa deve rinunciare a cercare in ogni modo di intendere.

cioè, è fede nella verità incontrovertibile di cui è veicolo la divina rivelazione, dunque la tradizione cristiana si è orientata da subito a collegare la dottrina della fede con l'ambito filosofico, che è appunto quello della verità incontrovertibile, sicura che il collegamento sarebbe stato organico e sistematico, arrecando alla fede il vantaggio di una chiarificazione di nodi la cui chiarezza è in sé già nella dottrina rivelata dovendo solo essere esplicitata, e arrecando alla ragione il vantaggio di una guida sapienziale anticipatrice per i suoi percorsi di indagine retta dalla necessità¹⁵.

Ciò che però accadeva lungo l'intero corso della filosofia moderna, delle sue origini cartesiane al suo epilogo kantiano, era una progressiva messa in mora del concetto stesso della verità metafisica, la cui liquidazione è consumata nel trascendentalismo kantiano e il cui recupero in unità con la logica, che si realizza nell'ontologia dialettica hegeliana, avrebbe provocato una vivace e incandescente polemica che squassa tutta l'età post-hegeliana che apre quella contemporanea, con esiti stavolta liquidatori non soltanto della verità metafisica, ma della verità come tale¹⁶. Le conseguenze gene-

¹⁵ È questa l'architettura teologica della grande filosofia scolastica, a suo tempo vertice riconosciuto della cultura come tale. Questa struttura di fondo della filosofia scolastica è stata esaminata nell'articolo *Utrum sacra doctrina sit scientia*, cit. alla nota 5.

¹⁶ La liquidazione della verità come tale ha assunto, nella filosofia contemporanea, lo schema generale della nietzschiana «morte di Dio», non costituendo però ancora il punto più avanzato della liquidazione stessa. Sullo scenario segnato da questo schema consumato, la verità filosofica risorgeva a nuova vita nell'opera di Edmund Husserl, segnata dalla generale rifondazione fenomenologica di cui Husserl è portatore appellandosi all'incontrovertibile «principio di tutti i principi», asserente «che ogni visione originariamente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originariamente, nell'intuizione (per così dire in carne ed ossa) è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà» (in *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913). La fenomenologia cercava però una sua fondazione trascendentale, e sarà proprio Martin Heidegger, che esordisce come assistente di Husserl, a escludere la possibilità di uno sviluppo in quel senso, procedendo invece in direzione di

rali – che permeano una situazione nella quale siamo tuttora immersi – sono il concetto, esteso come mai prima al senso comune, di una verità coincidente con i risultati sempre provvisori della scienza sperimentale, valevoli solo fino a prova contraria e del tutto privi di necessità, mentre la filosofia da un lato si polverizza nella pletora delle «filosofie al genitivo»¹⁷, dall'altro ostenta in maniera imbarazzante la propria estraneità ad una presunta verità assoluta, considerata ormai soltanto oggetto per un museo della cultura. La teologia poi, che nella verità incontrovertibile della filosofia aveva il proprio avallo retrospettivo, si trova ad essere pensata come costruzione sia pure ordinata di una verità di fede, ma del tutto priva di significato quando quella fede non si condivide.

La vita profonda della filosofia, d'altro canto, erompeva in tempi recenti portandosi al di là di questo generalizzato canto funebre¹⁸, e

una ontologia fenomenologica che, a partire da «Essere e tempo» (*Sein und Zeit*, 1927), andrà considerando quella *Überwindung* della metafisica, o suo superamento irreversibile, come il divenire infine *per sé* ciò che la metafisica è sempre stata *in sé*, vale a dire pura «volontà di potenza», col che tornava, al di là di Husserl, la nietzschiana «morte di Dio» quale liquidazione dell'intera prospettiva della verità.

¹⁷ Volendo esemplificare, non si ha che l'imbarazzo della scelta. Dopo genitivi che hanno ancora un senso nel quadro dell'unità sistematica dell'unica filosofia (filosofia della natura, filosofia della storia, filosofia dello spirito, e altri analoghi, ma sempre fra loro correlati), venendo meno proprio l'unità sistematica assumono le forme più varie: filosofia della scienza, della matematica, dell'arte, del diritto, della politica, del lavoro, delle relazioni, e via discorrendo, senza altro limite che l'immaginazione individuante, sempre lasciando il conto aperto con l'oggetto originario della filosofia, che è per principio l'intero, o la totalità di ogni cosa.

¹⁸ Questi tempi recenti si possono far coincidere col secondo dopoguerra – più di mezzo secolo fa –, quando il lavoro teorico di Gustavo Bontadini si portava al di là dell'attualismo gentiliano delineando la posizione «neoclassica» mirante a una metafisica «rigorizzata», entrando in relazione sia dialettica che polemica con l'allievo e poi collega Emanuele Severino, il quale – pur respingendo in linea di principio il concetto della rigorizzazione quale

mostrava come l'eclissi della verità metafisica avesse la sua radice in quel tarlo teoretico che si può chiamare «nichilismo»¹⁹, e che consiste nella segreta identificazione fra essere e nulla. Accogliendo questa problematica risalente al problema posto da Parmenide e articolatosi nell'eleatismo – problema in parte superato da Platone ma in verità persistente nello stesso platonismo e nel successivo aristotelismo²⁰ –, ci si poteva rendere conto che il difetto nichilistico resta al fondo del-

pensato dal maestro – sviluppava questa problematica in forma di ontologia autonoma, con opere successive di grande rilevanza teoretica. Essendo questo quadro ontologico al centro della Tesi da noi qui riproposta, e dunque al centro del nostro quadro introduttivo, non aggiungiamo qui altro, rinviando alla trattazione organica. Solo, ci sembra opportuno ricordare che la filosofia severiniana, nell'occhio del ciclone al tempo dell'estromissione di Severino dall'insegnamento all'Università Cattolica e negli anni seguenti considerata – ancora oggi per molti lo è – una posizione di nicchia, al di fuori delle grandi direttrici di pensiero, è sempre più riconosciuta dalla Chiesa come una sorta di punto di non ritorno con cui fare inevitabilmente i conti (basti ricordare, a questo proposito, la posizione di Piero Coda e quella di Pierangelo Sequeri, entrambi in posizione assai elevata nell'intelligenza teologica costituita), e dal mondo della ricerca filosofica non solo come un punto di non ritorno ma come un punto di partenza per allargare la prospettiva di un intero universo filosofico *più avanzato* di quello che continua a parlare di superamento della metafisica. È sorta recentissimamente l'«Associazione di Studi Emanuele Severino» (ASES), che ha tenuto a Brescia, nei giorni 2-3 marzo 2018, nei locali dell'Università degli Studi e dell'Università Cattolica, il suo primo convegno, dal titolo «All'alba dell'eternità – I primi sessant'anni de *La Struttura Originaria*», con un'architettura sistematica e un numero di interventi qualificati sorprendenti e davvero ingenti.

¹⁹ Il termine «nichilismo» ha designato nella contemporaneità numerosi atteggiamenti diversi fra loro, alcuni fatti valere anche come positivi. Noi qui intendiamo e continueremo a intendere il «nichilismo» quale definito da Severino (E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo* (1972), nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1982), ossia quale incongrua identificazione fra essere e nulla.

²⁰ Di tutto questo si dovrà trattare, sia pure brevissimamente.

l'intera tradizione filosofica, raccogliendo nella crisi della verità, sviluppata nel corso della modernità e dilagata nella contemporaneità, un destino inevitabile. Emendata l'ontologia dal difetto nichilistico, risorgeva la metafisica come metafisica «rigorizzata»²¹, tale da poter fare di nuovo da referente ontologico di una teologia che superasse le secche di quella crisi che la coinvolgeva a livello di fondamento, sia pure retrospettivo.

Ecco allora perché, come prima si diceva, la teologia di Padre Barzagli si presentava²², a chi vedesse l'intera problematica sopra enunciata, come la detta testa di ponte verso una teologia per il terzo millennio. Una teologia per il terzo millennio sarebbe quella che non solo ritrova la dimensione della verità come tale, nel senso di presente nella dimensione ecclesiale e comunicabile nella dimensione extra-ecclesiale a prescindere dalla condivisione del momento della fede, ma mostra che proprio nel momento della fede è presente la radice di questa verità incontrovertibile. Ciò che si mostrava nella teologia di Padre Barzagli era dunque, prima di tutto, la struttura canonica della grande teologia scolastica nella sua mutua inclusione con la filosofia, in secondo luogo la valorizzazione di quell'ontologia dialettica che era il superamento sorgivo del dualismo gnoseologico fra essere e pensiero avente le sue radici nel più antico dualismo ontologico fra essere immutabile ed essere diveniente²³ – dualismo che dunque attraversa l'intera tradizione filosofica permeandola di nichilismo –, e in terzo luogo la relazione a quell'ontologia dell'originario nella quale viene superato quanto di nichilistico resta inevitabilmente al fondo dell'ontologia dialettica²⁴.

²¹ Cfr. quanto anticipato nella nota 18.

²² Il riferimento è allo scrivente, nel suo orientarsi, in occasione della Tesi di Licenza, verso l'analisi di struttura di questa teologia.

²³ Appunto sul momento della dialettica era centrata la Tesi di Licenza, per quanto, come qui si vede – ma anche nella Tesi, pur nella sua naturale limitazione, si vedeva –, si tratta soltanto, per così dire, di un ingranaggio della macchina teoretica che questa teologia mette in campo.

²⁴ Di questo si dovrà parlare, ma si può ricordare che di tale problema si è già reso conto nell'articolo *Per un tomismo anagogico. Il contributo della teoria dell'Exemplar*, cit. alla nota 6.

§ 3.

Gli ambiti costituenti il quadro introduttivo

Siamo così in grado di delineare anticipatamente gli ambiti che andranno a costituire questo quadro introduttivo alla teologia anagogica di Padre Barzaghi, analizzando in maniera più articolata e approfondita i momenti cardine che costituiscono la problematica di una teologia «futura», già sommariamente delineata.

Vi è, prima di tutto, la questione della scienza filosofica, sorta storicamente come sapere incontrovertibile che per sua essenza si opponeva ad ogni sapere precedente, e travolta in seguito in quella crisi della verità come tale che la vedeva protagonista di un'immensa operazione autodistruttiva, ai cui esiti siamo oggi di fronte. Abbiamo già detto essere l'origine di questo destinale processo autodistruttivo il momento nichilistico – sebbene, più precisamente, si dovrebbe dire il momento del nichilismo teoretico che in maniera ontologicamente inconsequente riflette l'istintivo nichilismo del senso comune, dando così una grammatica al linguaggio spontaneo che intende il divenire come un venire delle cose dal nulla e un loro tornare nel nulla. Questa destinalità autodistruttiva della tradizione filosofica e il suo superamento in forza di un'ontologia dell'originario dovranno essere chiariti nei loro svolgimenti particolari, poiché sta in quest'ontologia dell'originario il risorgere di una metafisica rigorizzata che dia fondamento retrospettivo alla scienza teologica.

Il secondo ambito da esaminare è quello della relazione tra filosofia e teologia nella sua dinamica storico-teoretica, muovendo dall'età nella quale l'unica teologia era quella filosofica per giungere all'età nella quale assurgerà a tema cardinale la relazione tra il momento della fede e quello della ragione, nella grande e articolata complessità di valenze che ne costituiscono l'interna struttura, permettendo che la teologia possa rivendicare un rigoroso statuto di scientificità in quel modello epistemologico unico nel suo genere che include un fondamento assoluto di fede senza per questo compromettere l'altrettanto assoluto fondamento razionale.

Vi è infine da esaminare lo stato attuale della teologia, nelle sue anche grandiose costruzioni dottrinarie ma anche nelle sue innegabili difficoltà, in quanto impossibilitata – data anche la crisi generale del concetto della verità come tale – ad uscire da una sostanziale

autoreferenzialità, essendo sicuramente capace di rafforzare la fede di chi già la possiede, ma non di svolgere una funzione apologetica verso il mondo extra-ecclesiale, dunque di svolgere una funzione che non soltanto sappia *consolidare* la comunità ecclesiale, ma sappia *espanderla* valendosi puramente della propria dottrina.

§ 4.

Criteri teorici e redazionali della riproposizione

Concludiamo questa introduzione generale anticipando per chiarezza i criteri che presiedono a questa riproposizione di una Tesi di Licenza sul piano della concezione generale e delle regole di stesura.

La prima cosa da chiarire è che non si tratta della riproposizione di un testo in forza del suo presunto valore, dove il quadro introduttivo servirebbe solo a ragguagliare il lettore intorno ai tempi e alle circostanze della redazione. Del valore del testo, posto che ci sia, giudicherà eventualmente il lettore, ma il senso della riproposizione è un altro, che già si è cercato di chiarire, ed è questo senso che informa i criteri redazionali propri della riproposizione.

Il primo criterio è quello della *continuità* della stesura. La Tesi di Licenza, come si è detto, muoveva da un concetto della teologia che si intuiva come l'unico possibile pensando a una teologia «futura», e individuava nella teologia anagogica di Padre Barzagli il punto assolutamente più avanzato nella realizzazione di questo concetto. Molte cose erano quindi date per scontate – anche per semplici esigenze di spazio e di proporzionamento del contributo teorico –, e si procedeva ad argomentare sulla base di un consistente non detto che restava necessariamente presupposto. L'occasione di questa riproposizione sembra così il luogo più idoneo ad esplicitare questo non detto, venendosi a costituire la Tesi come conclusione di una riflessione, e non come un'unità autonoma che si tratti semplicemente di introdurre «storicamente». Quindi non si poteva pensare a due parti separate, l'una introduttiva e l'altra ripropositiva, ma si doveva pensare, come si è fatto, ad un percorso organico che si dia da sé i suoi momenti, dei quali la tesi riproposta costituisce l'ultimo, per quanto necessariamente più ampio e articolato.

Il secondo criterio è quello dell'*apertura* teorica. Se la Tesi riproposta non è pensata come qualcosa di «passato» da introdurre «storicamente» ma come qualcosa cui mette capo una riflessione «presente», essendo poi tale riflessione, come si è detto, volta a una teologia «futura», ciò implica il pensare questo testo, per quel che esso possa valere, come l'invito a un laboratorio di studi nel quale trovino posto gli infiniti possibili sviluppi e approfondimenti che possono dipartirsi da questo nucleo teorico. Ciò ha sconsigliato di proporre in questa sede quegli approfondimenti che già l'ultimo decennio dell'indefesso lavoro teorico di Padre Barzaghi ha prodotto, né quegli approfondimenti che, muovendo dalla prospettiva focalizzata dalla Tesi, sono semplicemente pensabili. Essi sarebbero così stati come compressi e quindi semplificati per astrazione, il che, parlando di approfondimenti, è una contraddizione in termini.

Il terzo criterio è quello della *strutturalità*. È chiaro che, ragionando in termini di passato, presente e futuro come noi abbiamo fatto, l'intera problematica teoretica non può darsi che come un succedersi di momenti dei quali i successivi tengono conto dei precedenti. Ma è lo stesso dettato teorico di ciò di cui tecnicamente ci occupiamo a suggerire che la temporalità è solo la scansione differenziata dell'eterno, per cui l'avvertimento di fondo di questa riproposizione è stato quello di storicizzare il meno possibile, riportando ogni momento a una struttura originariamente data, da noi conosciuta incompletamente solo in ragione del non essere la dimensione temporale giunta al suo compimento.

Dal punto di vista della logica redazionale, al di là di quanto già detto intorno alla scansione delle parti, è sembrato decisamente opportuno unificare l'intero percorso – tanto il quadro introduttivo quanto la Tesi riproposta – in una struttura di paragrafi in progressione, mantenendo continua e unitaria – in ragione della chiarezza dei riferimenti interni – anche la numerazione delle note a piè di pagina. Per quanto riguarda la progressione dei paragrafi, che dal quadro introduttivo si prolunga nella Tesi riproposta, abbiamo ritenuto filologicamente doveroso mantenere l'esatta struttura del primitivo indice, della quale è stato modificato soltanto il modo di denominare le unità interne ai capitoli, nella Tesi chiamate paragrafi (simbolo §), e qui semplicemente numerate, per evitare la

confusione con i paragrafi in continuazione omogenea dal quadro introduttivo. Il contenuto della tesi, cioè, riproposto letteralmente, ha avuto denominate come paragrafi le unità minime significative, che nella tesi erano interne ai vecchi paragrafi.

Un'ultima avvertenza riguarda le ripetizioni, in alcuni casi risultate inevitabili. Dovendoci infatti valere di riferimenti e citazioni in tutto il quadro introduttivo, per evitare ripetizioni avremmo dovuto o rinviare in avanti al testo della Tesi – il che, oltre che scorretto, è apparso macchinoso e scomodo –, o cambiare questo testo con rinvii all'indietro verso il quadro introduttivo, il che è apparso altrettanto e anche più scorretto, e parimenti scomodo. Abbiamo così preferito ripetere riferimenti e citazioni (la cui quantità è peraltro modesta), per favorire sia la correttezza della riproposizione, sia la facilità di muoversi all'interno nell'intero lavoro.

II.

QUADRO INTRODUTTIVO/A: LA METAFISICA COME PROBLEMA

§ 5.

Filosofia «prima» e filosofia «seconda»

È noto che Aristotele, nel dare alla sua poderosa costruzione filosofica la struttura sistematica che la caratterizza, definiva una «filosofia prima»²⁵ come distinta da una «filosofia seconda», o più precisamente da un insieme di indagini filosofiche specifiche che cadevano sotto il denominatore comune dell'avere il loro oggetto necessariamente dominato dalle determinazioni indicate dalla «filosofia prima».

Ciò dipendeva dal fatto che Aristotele, valorizzando le acquisizioni della filosofia platonica²⁶, affermava l'incontrovertibile inesi-

²⁵ Aristotele identifica esplicitamente teologia e filosofia prima, ossia metafisica: «Quindi ci saranno tre specie di filosofie teoretiche, cioè la matematica, la fisica e la teologia [μαθηματική, φυσική, θεολογική], essendo abbastanza chiaro che, se la divinità è presente in qualche luogo, essa è presente in una natura siffatta, ed è indispensabile che la scienza più veneranda si occupi del genere più venerando. Però, se le scienze contemplative sono preferibili alle altre, questa è preferibile alle altre scienze contemplative» (*Metafisica* V, 1,1026 a). Tale scienza suprema sarà più tardi indicata come «metafisica», muovendo l'espressione da μετὰ τὰ φυσικά, denominazione alludente al suo occuparsi di ciò che sta «al di là della fisica», vale a dire dell'essere immutabile al di là dell'essere mutevole.

²⁶ Soprattutto del Platone degli ultimi dialoghi, e segnatamente del *Sofista*, dove la teoria dei «generi sommi» permetteva un'affermazione in contraddittoria del molteplice ontologico, ossia di un «non essere» *relativo*, ferma restando la negazione parmenidea del «non essere» *assoluto* (dal che il «parricidio» affermato in questo dialogo, dove restava incontrovertibile la negazione parmenidea del «nulla» – e in questo senso Parmenide restava «padre» –, ma veniva superata la sua affermazione della contraddittorietà del molteplice con l'introduzione del genere del «diverso [θᾶτερον]» – e in

stenza del nulla, ma la perfetta incontraddittorietà della diversità²⁷, dunque il *puro essere* parmanideo, si costituiva come *essere determinato* o *ente*, e la «filosofia prima» restava definita come scienza dell'«ente in quanto ente»²⁸. Stanti così le cose, il dominio della «filosofia prima» sulle «filosofie seconde» era garantito da ciò, che *qualunque* ente, ossia qualunque essere determinato, *prima* di essere determinato *in questo o quel modo*, è determinato *come tale*, dunque una scienza dell'ente, o dell'essere determinato in quanto tale quale è la «filosofia prima», è necessariamente scienza di *qualunque* oggetto nel suo nucleo essenziale, fatte salve le determinazioni più specifiche che costituiscono l'oggetto delle «filosofie seconde»²⁹.

questo senso si realizzava il parricidio sacrificale simbolico significante la necessaria emancipazione dalla pur riconosciuta autorità paterna). Senza questa emancipazione – dice Platone – «non sarà possibile catturare il sofista», cioè rispondere alle sue critiche circa la contraddittorietà del molteplice ontologico (cfr. *Sofista*, 241 d. Per questa e per tutte le altre successive citazioni di passi platonici, il testo di riferimento è: PLATONE, *Opere*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1974; il testo dell'eventuale interpolazione greca è dalla collezione oxoniense).

²⁷ Cfr. *Sofista*, 241d: «LO STR.: Allora di questo io ti voglio pregare ancora con maggiore insistenza. TEET.: Di che cosa? LO STR.: Non credere che io divenga quasi un parricida [πατρалоίαν]. TEET.: E perché mai? LO STR.: Perché, per difenderci, sarà necessario che noi sottoponiamo a esame il discorso del nostro padre Parmenide [τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον], e dovremo sostenere con forza che ciò che non è, in un certo senso, è esso pure [τό ... μὴ ὄν ὡς ἔστι] e che ciò che è, a sua volta, in certo senso non è [καὶ τὸ ὄν ... ὡς οὐκ ἔστι]».

²⁸ Cfr. *Metafisica* IV, 1, 1003 a: «C'è una scienza che studia l'essere in quanto essere [τὸ ὄν ἢ ὄν] e le proprietà che gli sono inerenti per la sua stessa natura. Questa scienza non si identifica con nessuna delle cosiddette scienze particolari, giacché nessuna delle altre ha come suo universale oggetto di indagine l'essere in quanto essere, ma ciascuna di esse ritaglia per proprio conto una qualche parte dell'essere e ne studia gli attributi».

²⁹ Sono «filosofie seconde» quelle «cosiddette scienze particolari» a cui si riferiva il passo citato nella precedente nota 28, ciascuna delle quali «ritaglia per proprio conto una qualche parte dell'essere e ne studia gli attributi».

È poi altrettanto noto che, al momento della riedizione dell'opera aristotelica in età romana, affidata ad Andronico di Rodi³⁰, quella che Aristotele chiamava «filosofia prima» avrebbe ricevuto e consolidato il nome di «metafisica», nome che avrebbe poi sempre mantenuto, indicando concettualmente appunto quella scienza dell'essere immutabile che presiede a qualunque trasformazione si realizzi nella dimensione dell'essere mutevole³¹. È proprio del concetto di una tale scienza che, come già si è detto, l'età moderna avrebbe condotto una critica progressiva e alla fine radicale, costituendo la premessa della crisi della verità come tale che segna la contemporaneità.

Ciò che qui si può aggiungere, a titolo di pura anticipazione, è che proprio nella separazione fra un essere immutabile e un essere mutevole agiva quella astrazione che è insieme effetto e causa di quel «nichilismo» che avrebbe costituito l'intero sviluppo filosofico come processo alla fine autodistruttivo (*causa* in quanto nichilismo spontaneo del pensiero comune, *effetto* in quanto nichilismo teore-

³⁰ Filosofo peripatetico e decimo scolarca del Liceo dopo Aristotele, Andronico di Rodi assume il compito di produrre l'edizione critica delle sue opere acroamatiche o esoteriche, tra il 40 e il 20 a.C. Il termine «metafisica», già spiegato nella nota 25, deriva del suo dover trovare nome al voluminoso manoscritto senza titolo in quattordici libri, designandolo dunque partendo dal suo contenuto, che è appunto la «filosofia prima», o la scienza dell'«ente in quanto ente», come tale immutabile. Questi libri vengono dunque collocati «al di là» di quelli che si occupano di «fisica», o di cose mutevoli, e l'«al di là» è nel senso della collocazione bibliografica. In Andronico, cioè, l'essere «oltre» indica posteriorità materiale dei libri – propriamente l'espressione è τὰ βιβλία μετὰ τὰ φυσικά, «i libri che stanno al di là di quelli che si occupano di fisica» –, e solo per naturale attinenza col significato dell'ulteriorità ontologica il termine darà poi alla «metafisica» il significato noto.

³¹ In seguito la detta ulteriorità materialmente bibliografica (cfr. la precedente nota 30) avrebbe perduto il suo valore, e l'altrettanto detta attinenza col significato dell'ulteriorità ontologica avrebbe imposto il suo significato con esito permanente.

tico che da quello deriva)³². La questione dunque, dal punto di vista della nostra trattazione nel suo intento dichiarato riguardo al concetto della teologia, è assolutamente indifferibile, ed è con questo problema che bisogna fare i conti.

§ 6.

Originarietà dell'istanza metafisica

Una prima osservazione riguarda l'essere la metafisica una dimensione teoretica specifica, sorta a un certo momento dello sviluppo filosofico come la sua attestazione storica sembra dimostrare, o il suo essere qualcosa di originario. A questo proposito non ci vuol molto a capire come lo statuto speculativo della metafisica, colto nella sua strutturalità e non nella sua esplicitazione storica, sia connotato appunto dall'originarietà.

La filosofia *come tale* sorge dalla tensione a *comprendere* quale sia l'unità stabile che sta a fondamento della molteplicità mutevole alla quale siamo immediatamente di fronte, e che *ci sia* una tale unità stabile è inizialmente un puro *presupposto*. Infatti, in prima istanza, *niente* di questa molteplicità mutevole sembra poter suggerire una tale unità stabile, essendo la dimensione della molteplicità mutevole invalicabilmente onnicomprensiva. Ciò nonostante – per ragioni che andranno subito chiarite – il pensiero si trova permeato da questo presupposto, e formula spontaneamente³³ i concetti

³² Di ciò si è anticipato nel § 3, e su ciò si dovrà evidentemente tornare con una analisi pertinente.

³³ In questa «spontaneità» opera evidentemente una forza obbligante che la nascente filosofia avverte e anche dichiara dandole nome (la parola $\chi\rho\epsilon\acute{\omega}\nu$ indica «ciò che *deve* essere», «ciò che *non può* non essere», «inevitabile», «ineluttabile»; vi è poi la parola $\alpha\nu\acute{\alpha}\gamma\chi\eta$, che vale come «costrizione», «coazione»), ma che ancora non teorizza: si tratta della «necessità», che più tardi Aristotele porrà implicitamente a fondamento del «principio di contraddizione» ($\alpha\gamma\chi\eta$ τῆς ἀντιφάσεως: *Metafisica* IV, 3, 1005 b) – di cui evidentemente si parlerà –, principio da cui sorge l'intera dimensione della metafisica. Per quanto riguarda la struttura latina della parola «necessità», è da rilevare che essa è da *nec-cedere* o *nec-cessare*, designando così ciò che *non viene meno* e *non cessa*, ossia che dà garanzia di mantenersi sempre e comunque come verità indiscutibile.

della φύσις, o «natura», e dell'ἀρχή, o «principio», rappresentando il primo, appunto, la totalità diveniente, e il secondo l'unità stabile che ne costituisce il fondo³⁴. Questi concetti, come è facile vedere, sono di natura precisamente metafisica, problematizzando l'unità immutabile che sta al di là della molteplicità mutevole.

Si è detto che le ragioni della «spontaneità» della direttrice metafisica – spontaneità determinata segretamente dalla necessità³⁵ – devono subito essere chiarite, e questo si può fare osservando l'operare del genio speculativo dell'«oscuro» Eraclito di Efeso³⁶. Si è detto sopra che *niente* della molteplicità mutevole sembra poter suggerire un'unità stabile, ma questo, si è altrettanto detto, solo in prima istanza. Infatti, in seconda e definitiva istanza, se *niente* è immutabile in quanto ogni cosa è travolta dal divenire, *immutabile è appunto il divenire*, e in modo incontrovertibile³⁷.

³⁴ La φύσις è l'intero in quanto si dà in un perpetuo e inarrestabile divenire, e il termine è appunto da φύω, «fluire», «scorrere», mentre l'ἀρχή è l'elemento eterno e permanente in questo fluire, e il termine è da ἄρχω, cioè «esser primo», sia nel senso temporale del «precedere» sia nel senso gerarchico del «comandare».

³⁵ Cfr. quanto detto alla nota 33.

³⁶ Eraclito è indicato come ὁ σκοτεινός, «l'oscuro», per la sua opera che, diversamente dai περὶ φύσεως degli altri filosofi presocratici, non ha andamento trattatistico, ma si presenta come raccolta di aforismi densi e profondi, di difficile comprensione.

³⁷ Ciò non è detto certamente da Eraclito in questa forma apodittica, e viene espresso mediante i lapidari «frammenti del fiume» (DK 22 B 12: «Acque sempre diverse scorrono per coloro che si immergono negli stessi fiumi»; DK B 91: «Nello stesso fiume non si può scendere due volte»; DK B 49 a: «Negli stessi fiumi scendiamo e non scendiamo, siamo e non siamo»), ovvero ponendo la «guerra fra contrari» come principio di tutte le cose (DK 22 B 53: «Πόλεμος è padre di tutte le cose, di tutte re, e gli uni disvela come dèi, gli altri come uomini, gli uni fa schiavi, gli altri liberi»). La forma apodittica però può essere costruita in modo assolutamente rigoroso, ed è tale da mostrare che la necessità di fondo ha la forza di far affermare con infallibile certezza un'apparente contraddizione, cioè l'*immutabilità del mutamento*:

L'originarietà dell'istanza metafisica è così comprovata, ed è comprovata in modo tale – anche questo è un lato del genio filosofico di Eraclito, forse il meno riconosciuto – che il principio metafisico non è *al di là* del divenire, ma è *nello stesso* divenire, senza quella trascendenza ontologica la cui critica sarà il nerbo portante dell'anti-metafisica moderna e contemporanea. Certo Eraclito non era affatto in grado di rendere conto teoreticamente dell'essere immutabile del divenire³⁸, e sarebbe bastata la nascente ontologia parmenidea a mettere in crisi l'intero sistema filosofico di cui Eraclito rappresenta la posizione più avanzata e in certa misura profetica³⁹, ma l'insufficienza di Eraclito non sembra affatto grave, quando si pensi che il problema della relazione fra essere e divenire, non risolto nell'ambito della filosofia greco-classica, sarebbe rimasto al fondo della filosofia classico-cristiana della grande tradizione scolastica e avrebbe prodotto la successiva crisi, la cui soluzione sta soltanto nel superamento del nichilismo e nel concetto di una metafisica rigorizzata quale risulta da un'ontologia dell'originario.

infatti *ciò che* muta, per essere un *ciò che*, vale a dire un soggetto che compia l'azione espressa dal verbo, deve *mantenersi* nel corso di tale azione, dunque permanere a fondamento del *proprio* mutamento (essendo lui appunto *ciò che* muta). Qualora non ci fosse tale permanenza, il verbo «mutare» resterebbe privo di un soggetto e l'azione da lui espressa sarebbe impossibile.

³⁸ Come si è visto, Eraclito resta «oscuro» nella sua profondità perché si trova ancora al confine tra nascente filosofia e continente mitopoietico, esprimendo la potenza dei suoi concetti come elementi di una ἀρχή – se così si può ancora dire – di debordante complessità: il «principio», per Eraclito, è «guerra dei contrari», ma è anche «identità dei contrari», e così «armonia nascosta», «uno-tutto», «dio» «fuoco», «λόγος».

³⁹ Parliamo qui di valore «profetico» della filosofia di Eraclito perché, venendo infine al pettine il nodo del dualismo irrisolto nell'intera tradizione filosofica – dualismo giunto, col criticismo kantiano, a negare l'ontologia come tale –, la superatrice ontologia dialettica porrà il «divenire» quale primo concreto già stabile nel suo strutturale mutamento, ed esso resterà *al fondo* dell'intero cammino dialettico. È nota l'affermazione di Hegel del suo sottoscrivere, uno per uno, tutti i frammenti di Eraclito.

§ 7.

L'originaria impossibilità del «non essere»

Ciò che spinge il pensiero verso la comprensione dell'unità stabile – si è visto – è la forza della «necessità»⁴⁰, ma questa scaturisce dall'aristotelico «principio di non contraddizione»⁴¹, che impedisce di pensare l'attribuzione di un certo predicato a un certo soggetto e insieme – cioè fermi restando il *qui* e l'*ora*, il luogo e il tempo – l'attribuzione a quel soggetto del predicato consistente nella negazione del primo. Questo principio – dice Aristotele – è il più elevato dei principi⁴², ed è tanto indimostrabile quanto inconfutabile⁴³, reggendo interamente la filosofia prima.

⁴⁰ Cfr. nota 33.

⁴¹ Il «principio di contraddizione» (cfr. nota 33) si articola, com'è noto, nel principio di «identità» (l'ente è se stesso), in quello di «non contraddizione» (è impossibile che il medesimo attributo, fermi restando il *qui* e l'*ora*, appartenga e non appartenga al medesimo soggetto), e in quello che va sotto il nome di «terzo escluso» (dato un soggetto e dato un attributo, fermi restando il *qui* e l'*ora*, tale attributo o appartiene o non appartiene a quel soggetto, e qualunque terza possibilità è esclusa).

⁴² È definito «il principio più saldo di tutti [βεβαιωτάτη δ'ἀρχὴ πᾶσων]», «quello che è più noto [γνωριμωτάτην]», e che «non è fondato su ipotesi [ἀνυπόθετον]», vale a dire che ha valore *assoluto* (*Metafisica* IV, 3, 1005 b).

⁴³ È indimostrabile poiché, appartenendo alla struttura di qualunque dimostrazione, provando a dimostrarlo si cade in un circolo vizioso, ed è inconfutabile poiché, quando si voglia che le parole significhino qualcosa e non insieme il contrario – e questa condizione è imprescindibile per qualunque dimostrazione o confutazione –, esso è tale da essere preventivamente richiesto dalla sua stessa confutazione, così che per essere affermato falso deve prima di tutto essere affermato vero (in modo tale che l'affermazione di falsità abbia un senso, giusta o sbagliata che l'affermazione poi sia). Il principio di non contraddizione, per essere falso *in actu signato* deve essere vero *in actu exercito*, e chi volesse negarlo non potrebbe sostenere a parole tale negazione senza contraddirsi: dovrebbe cioè – dice Aristotele – ridursi «simile a una pianta [ὅμοιος φυτόν]» (*Metafisica*, loc. cit.).

Il principio è segretamente operante fin dall'inizio, e l'abbiamo visto essere alla radice dello stesso originario conato filosofico⁴⁴. Ma sarà proprio in forza di questo originario segreto operare del principio che la filosofia, così come trae da esso la sua direttrice costruttiva, così trova in esso un ostacolo apparentemente insormontabile. Questo si fa palese in modo eclatante nella filosofia di Parmenide, che è a tutti gli effetti il sorgere storico dell'ontologia.

Se la logica dell'ἀρχή, in quanto domanda sull'unità del molteplice o sull'identità dei diversi, si chiede che cosa tutte le cose abbiano in comune⁴⁵, il termine necessario di questa direttrice speculativa si offre naturalmente nella determinazione dell'«essere», che *tutte* le cose hanno in comune in quanto appunto *sono*, cioè esistono, o sussistono: non è dato, per la forza primigenia del principio di non contraddizione, affermare che qualcosa «non è», poiché il fatto stesso che pensiamo tale cosa così da poterne parlare dimostra che questa cosa è, essendo quanto meno *ciò che* pensiamo e *ciò di cui* parliamo⁴⁶.

⁴⁴ Cfr. quanto detto nel precedente § 6.

⁴⁵ Così tutte le cose hanno in comune *l'essere fatte di uno stesso elemento, dal quale tutte provengono e nel quale tutte finiscono*: che poi questo elemento sia da riconoscersi nella consistenza fluida capace di assumere qualunque forma (l'«acqua» di Talete), nell'assoluta indeterminatezza sostanziale che costituisce l'alternativa a tutti gli elementi costituiti (l'ἄπειρον di Anassimandro), nell'ἄπειρον in quanto sensibilmente percepibile (l'«aria» di Anassimene), nel numero e nella composizione geometrica delle unità elementari (l'ἁριθμός pitagorico), ciò è il tema di riflessione dell'intera «fisiologia» presocratica (i testi per questa stagione sorgiva della filosofia in H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, trad. it. *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari, 1975).

⁴⁶ Cfr. DK 28 B 2-3: «Perché il non essere né lo puoi pensare (non è infatti possibile), né lo puoi esprimere [οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τὸ μὴ εἶναι (οὐ γὰρ ἀνυστόν) οὔτε φράσαις] ... lo stesso infatti è il pensare e l'essere [τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι]».

Ciò significa che il «non essere» né si può pensare, né di lui si può parlare senza contraddizione⁴⁷, e questo ha conseguenze immediatamente aporetiche per la possibilità stessa della conoscenza in quanto riflessione razionale sul contenuto dell'esperienza. Dall'esperienza risulta infatti una totalità molteplice e diveniente, ma nel molteplice ciascuno dei termini «non è» l'altro, e nel divenire ciascuno dei termini «non è più» ciò che era e «non è ancora» ciò che sarà.

L'intera esperienza va dunque rigettata come luogo di un apparire senza verità riflesso dal linguaggio⁴⁸, l'intera sapienza precedente va respinta come erramento di chi non riesce ad avere una mente ferma⁴⁹, e la filosofia sembra doversi ridurre alla silente contemplazione dell'«essere» quale si dà alla ragione in quei tratti che essa mostra necessari⁵⁰, cioè unità, omogeneità, indivisibilità, immutabilità, immobilità, eternità⁵¹.

⁴⁷ Cfr. DK 28 B 6: «Bisogna che il dire e il pensare sia l'essere: è dato infatti essere, / mentre nulla non è [ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ'οὐκ ἔστι]; che è quanto ti ho costretto ad ammettere».

⁴⁸ Cfr. DK 28 B 8, vv. 43-45: «Perciò saranno tutte soltanto parole [πάντ'ὄνομα ἔσται], / quanto i mortali hanno stabilito, convinti che fosse vero: / nascere e perire, essere e non essere, / cambiamento di luogo e mutazione del brillante colore».

⁴⁹ Cfr. DK 28 B 6: «Da questa via di ricerca infatti ti allontano, / e inoltre da quella per la quale mortali che nulla sanno / vanno errando, gente dalla doppia testa [δίχρονοι]. Perché è l'incapacità che nel loro petto / dirige l'errante mente [πλακτὸν νόον]; ed essi vengono trascinati / insieme sordi e ciechi, istupiditi, gente che non sa decidersi, / da cui l'essere e il non essere sono ritenuti identici / e non identici, per cui di tutte le cose è reversibile il cammino».

⁵⁰ Cfr. DK 28 B 8, vv. 1-7: «Ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero / né l'abitudine nata dalle molteplici esperienze ti costringa per questa via / a usare l'occhio che non vede e l'orecchio che rimbomba di suoni illusori / e la lingua, ma giudica col raziocinio [κρίναι δὲ λόγῳ] la pugnace disamina / che io ti espongo. Non resta ormai che pronunciarsi sulla via / che dice che è. Lungo questa sono indizi in gran numero [σῆματ'ἔασι πολλὰ]».

⁵¹ Tutti questi tratti vengono enumerati nel più lungo dei frammenti parmenidei (DK 28 B 8), non in forma esteriore, trattatistica e classificatoria, ma per sprofondamento e intrinsecazione speculativa retta dalla più ferrea necessità.

§ 8.

Contraddittorietà del «pluralismo» e crisi della verità

La filosofia di Parmenide, nella sua apparente paradossalità destinata ad essere un vero rompicapo per il pensiero successivo, era insieme il sorgere dell'ontologia e l'opposizione originaria al nichilismo che dell'ontologia sarebbe stato il tarlo segreto. Ciò che infatti Parmenide escludeva in forza della «dominatrice necessità»⁵² era l'identificazione dell'essere col non essere, e tale identificazione è quella che il nichilismo pre-teoretico del senso comune suggerisce tacitamente alla ragione filosofica producendo il non visto nichilismo teoretico. Ora l'ontologia, in quanto appena sorgente nel pensiero di Parmenide, esclude originariamente questo nichilismo spontaneo, anche se il prezzo dell'esclusione è la totale perdita della dimensione dell'esperienza, che la necessità suggeriva priva di verità.

Il pensiero filosofico bensì reagisce a questo stallo, da un lato prendendo atto di quelli che sono i caratteri necessari dell'essere, dall'altro cercando di recuperare la verità dell'esperienza ipotizzando una pluralità di «esseri»⁵³, *ciascuno dei quali* avente in sé

⁵² Cfr. DK 28 B 8, vv. 33-35: «E rimanendo identico nell'identico stato, sta in se stesso e lì rimane immobile; infatti la dominatrice Necessità [ἡ ἀνάγκη] ... ἡ ἀνάγκη] lo tiene nelle strettoie del limite che tutto intorno lo cinge».

⁵³ Da qui la denominazione di «pluralisti» che la storia della filosofia assegna a questi filosofi: si tratta di Empedocle, Anassagora, Democrito, ultimi rilevanti pensatori dell'età presocratica. Il pluralismo di Empedocle teorizza le quattro «radici» (ῥιζώματα), quello di Anassagora la molteplicità delle «omeomerie» (da τὰ ὁμοιομερῆ, «ciò che ha parti della stessa qualità»). Infine il pluralismo di Democrito, che riduce al minimo le differenze, teorizza gli «atomi» (ἄτομα) e il vuoto in cui essi si accampano e si combinano (DK 68 B 9 a: «Opinione il dolce, opinione l'amaro, opinione il caldo, opinione il freddo, opinione il colore; verità gli atomi e il vuoto [ἔτεστι δὲ ἄτομα καὶ κενόν]»), dove l'essere, in un potente stereotipo per la storia culturale, si presenta come il «pieno», ossia come ciò che occupa uno spazio opponendosi a uno spazio esterno, come sarà in ogni futuro «materialismo». Gli atomi e il vuoto, l'essere materiale e il non essere spaziale, saranno propriamente il «qualcosa» e il «non qualcosa» (DK 68 B 156: «l'ente [τὸ δὲν, il qualcosa] non esiste a maggior ragione del niente [τὸ μὴδὲν, il non qualcosa]»).

questi caratteri necessari, e dalla cui composizione, aggregazione o disgregazione dipenderebbe la varietà presente nell'esperienza stessa, che tenta così di legittimarsi come verità incontraddittoria in quanto rispettosa dei caratteri necessari dell'essere posseduti da ciascuna delle sue componenti elementari.

Non ci vuol molto però a rendersi conto che l'intera direttrice «pluralistica» era votata al fallimento. Sia pure infatti che ciascuno degli «esseri» teorizzati dal pluralismo potesse rivendicare, almeno in prima approssimazione, i caratteri dell'essere parmenideo: così per esempio l'interna omogeneità (l'aggregazione è per così dire granulare, e non inficia l'interna omogeneità di ogni particella), l'immutabilità (ciò che muta è il composto, ma in esso i componenti possono essere per se stessi immutabili), e anche l'eternità (la temporalità mutevole, ancora, riguarda il composto e non i componenti). Ciò però non si può dire per l'indivisibilità (gli «esseri» devono ben dividersi per potersi poi mescolare) né per l'immobilità (aggregazione e disgregazione sono forme di movimento): da ultimo, e come difficoltà insuperabile, non si può dire per l'unità: gli «esseri» del pluralismo *sono diversi*, e come tali sono fra loro in una relazione per la quale l'uno *non è* l'altro, e il problema si ripresenta tale e quale era all'inizio.

Per finire – in quanto una crisi di tale gravità mostra poi sempre di essere crisi a tutto tondo – gli «esseri» del pluralismo, che si devono pensare come aggregati a fondamento ontologico della realtà diveniente, devono per ciò stesso essere pensati come particelle talmente piccole da sfuggire alla visibilità essendo indicabili solo da un ragionamento, senza che poi tale ragionamento, pertinente in generale, possa condurre a capire *qual è la verità* di queste particelle (le «radici», le «omeomerie», gli «atomi», o altro ancora). La verità dell'esperienza così, faticosamente e difettosamente ritrovata, ancora fuggiva via, dileguando «nel profondo»⁵⁴.

⁵⁴ Cfr. DK 68 B 117: «Nulla conosciamo secondo verità; perché la verità è nel profondo [ἐν βυθῶι γὰρ ἡ ἀλήθεια]».

§ 9.

La deriva «nichilistica» dell'ontologia come tale

Questa crisi della verità spalancava le porte all'età sofistica, nella quale uomini di cultura, formati in ambito filosofico e consapevoli dello stallo in cui si veniva a trovare la filosofia, accoglievano in fondo con favore questo farsi altamente problematico del concetto stesso della verità.

Le vicende politiche della Grecia nel V secolo a.C. determinavano infatti il sorgere e il rafforzarsi dei governi democratici, e le ricchissime borghesie cittadine ambivano a una formazione culturale per i propri rampolli, tale da avviarli ai fasti della vita politica. Si apriva così un vero mercato della «sapienza», i cui protagonisti in figura di venditori e promotori di se stessi non sono più gli antesignani φυσιολόγοι o studiosi della natura coincidenti con la figura del σοφός o del «sapiente»: la nuova figura è il σοφιστής, il «sofista» o «esperto di sapienza», che vende a prezzi elevatissimi quelle che venivano chiamate le «arti dell'assemblea», e che si potrebbero unificare sinteticamente come «arte dell'avvocato», vale a dire la capacità di dimostrare ovvero di confutare qualunque tesi.

Questa capacità – che è decisiva per il candidato politico che debba muoversi in assemblea proponendo se stesso e screditando gli altri – può attuarsi tanto più liberamente ed efficacemente quanto meno venga riconosciuta una verità oggettiva vincolante, ed è per questo che, come si è detto, i sofisti, nel loro offrirsi come precettori del futuro uomo politico, accolgono in fondo con favore la crisi della verità: quando infatti l'esistenza di una verità oggettiva sia riconosciuta, il sofista è passibile dell'accusa di essere un mistificatore di comodo, ma quando nessuna verità oggettiva ci vincoli può ben valere la tesi che, in assenza di una verità univoca, è del tutto lecita la tecnica volta a determinare la verità più opportuna e conveniente in situazione.

Così infatti accade, e – quando si guardi non alla sofistica di più basso livello (la cosiddetta «eristica» – da ἐρίζω, «contendo» –, che fa del dibattito teorico una sorta di scontro pugilistico nel quale, senza nessun riferimento al problema della verità, si mira a vincere come che sia, persuadendo gli spettatori di questa vittoria), ma si guardi ai sofisti maggiori, che possono essere a ragione posti tra i filosofi –, è almeno significativo che si ritrovi nelle loro tesi una radice precisamente parmenidea.

Per intendere questo fatto apparentemente incongruo si deve osservare preliminarmente come la stessa filosofia di Parmenide, nella sua paradigmatica denuncia della contraddizione, dovendo in ragione della coerenza con questa denuncia abbandonare all'apparenza non vera il portato dell'esperienza, non può poi evitare di cadere implicitamente nella contraddizione. La realtà sensibile e diveniente infatti non cessa di esistere per il fatto di essere denunciata come contraddittoria, e tutto quanto Parmenide può fare è confinarla nella pura apparenza i cui oggetti non possono essere reali. Ma se qualcuno chiedesse a Parmenide – ed è certo lecito farlo – se fra essere e apparire *c'è differenza*, nessuna delle due risposte possibili salverebbe la coerenza della posizione parmenidea: rispondendo infatti che *c'è differenza* – come *si deve* fare per garantire la verità dell'essere di contro alla non verità dell'apparenza –, per ciò stesso si deve affermare il *non essere* (l'essere non è l'apparire), e la coerenza va perduta; rispondendo invece che *non c'è differenza* – come *si deve* fare per evitare l'assurdo del non essere –, per ciò stesso anche l'apparire cade nell'essere con la sua contraddizione, e ancora la coerenza va perduta.

Ora questa contraddizione interna all'eleatismo giocherà sotteraneamente proprio a legittimazione della sofistica maggiore, offrendo sia al relativismo di Protagora⁵⁵, sia al nichilismo di Gorgia⁵⁶, la ragione teorica per legittimare l'«arte retorica»⁵⁷. Se il non essere non può esistere – dirà Protagora –, allora non può esistere neanche l'errore, che è il non esser vero, quindi qualunque apparire, nella sua

⁵⁵ Cfr. DK 80 B 1: «Di tutte le cose misura è l'uomo [πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος]: di quelle che sono, per ciò che sono, di quelle che non sono, per ciò che non sono».

⁵⁶ Cfr. DK 82 B 3: «[egli pone tre capisaldi, l'uno conseguente all'altro]: 1) nulla esiste [οὐδὲν ἔστιν]; 2) se anche alcunché esiste, non è comprensibile all'uomo; 3) se pure è comprensibile, è per certo incomunicabile [...].»

⁵⁷ Si parla di ῥητορικὴ τέχνη, «arte persuasiva», attribuendo a questa attività non una qualifica teoretica, ma quel senso dell'«arte» che apparenta quest'ultima con la «tecnica», cioè con una capacità essenzialmente pratica.

contraddittorietà, è verità, o *tutto* è. Se l'essere è tale quale dice Parmenide – dirà Gorgia –, allora nessuna delle cose presenti nell'esperienza ha quei caratteri (unità, indivisibilità, immutabilità, eternità, ecc.), dunque *nulla* è, e ogni presunta verità è solo una contraddittoria creazione linguistica. Nell'uno e nell'altro caso, non sussistendo alcun discrimine tra verità e non verità, cade qualunque ragione per criticare l'arte retorica.

L'ontologia sorgeva quindi come originariamente affetta dal nichilismo⁵⁸, e la sua storia successiva mostrerà che, nonostante i formidabili guadagni costituiti dalla filosofia platonico-aristotelica, e più avanti dalla filosofia cristiano-patristico-scolastica, il problema resterà al fondo⁵⁹, non potendo evitare la dinamica autodistruttiva che sarà portata in lei dalla modernità culminante nella contemporaneità.

⁵⁸ Ciò accadeva perché l'identificazione fra essere e nulla è bensì contraddittoria, e come tale sembrerebbe dover essere respinta dalla filosofia come tale, ma la presenza del divenire è tale da mettere la necessità contro se stessa, e questo – o piuttosto il trarre da questo conflitto ogni conseguenza pratica – veniva in luce con la massima chiarezza nella riflessione della sofistica maggiore (si è visto nel 5° cv. del presente paragrafo), e segnata nel «nichilismo» di Gorgia. È contraddittorio dire che «nulla è», ma, passando a dire che «qualcosa è», non si evita la contraddizione secondo la quale questo «qualcosa», per «essere», non deve affatto avere quei caratteri che la necessità le assegna (unità, omogeneità, indivisibilità, immutabilità, immobilità, ecc.), visto che, nell'esperienza immediata, tutto ciò che esiste e perciò «è», presenta i caratteri opposti (pluralità, eterogeneità, divisibilità, mutevolezza, movimento). Quindi, delle due l'una: o si tiene fermo alla necessità fenomenologica (ciò che appare non può che essere così come appare) e si entra in contraddizione con la necessità logica (l'essere è uno, immutabile, ecc.), o si tiene fermo alla necessità logica e si entra in contraddizione con la necessità fenomenologica. In entrambi i casi si tratta di una contraddizione, e la tesi nichilistica non appare meno sostenibile di quella che logicamente le si oppone.

⁵⁹ Tale problema è stato esaminato analiticamente nell'articolo *Per un tomismo anagogico*, cit., Parte III, §§ 18-23.

§ 10.

Il «sapere di non sapere» e l'affiorare del «concetto»

Il passaggio che consente alla filosofia di portarsi al di là della crisi sofistica si deve al pensiero socratico⁶⁰, dal quale muoverà quello platonico facendolo preliminarmente proprio⁶¹. Dunque Socrate, prendendo le distanze dalla φυσιολογία, che lascia alle sue contraddizioni sfruttate dalla sofistica per ridurre la filosofia a tecnica retorica, afferma di *non sapere niente*, e fa di questa ignoranza un vessillo e un assunto preliminare. Da qui però risorge come per virtù propria la problematica della verità, che nell'età sofistica era del tutto delegata per le ragioni viste. Questa ignoranza è infatti *una certezza*, ed essendo una certezza, come tale incontrovertibile, essa non può non avere come corrispettivo oggettivo una verità. Si tratta solo di capire *che verità sia*⁶².

⁶⁰ Il salto di qualità rappresentato dalla figura di Socrate è testimoniato dalla stessa individuazione metodologica di una filosofia «presocratica» – la φυσιολογία, che in età socratica appare esaurita –, rispetto alla quale la «filosofia» – che in assoluto proprio con la φυσιολογία comincia – si presenta con quei tratti (movimento del pensiero che avviene *esplicitamente* nell'elemento dell'universalità concettuale) che in seguito sempre la caratterizzerà, facendo di Socrate in qualche modo il «padre» della filosofia come tale.

⁶¹ È noto che Socrate – per ragioni attinenti al metodo «dialogico», il cui assunto è la necessità di non immobilizzare dogmaticamente il pensiero in cammino verso la verità – non scrive niente, e tutto ciò che noi sappiamo su di lui lo sappiamo nella sua quasi totalità dal suo discepolo Platone, che ne fa sistematicamente il protagonista dei suoi *Dialoghi*, genere letterario che in campo filosofico ha proprio in Platone la sua origine. Socrate è cioè, nel filosofare platonico, la stessa filosofia personificata, che ha nel procedere dialogico il suo metodo (il simbolico presentarsi di Socrate come figlio di uno scultore e di una levatrice indica i due cardini della ricerca filosofica, e cioè il saper procedere oltre le asserzioni dogmatiche – il progenitore degli scultori, Dedalo, sa dar vita alle statue – e il saper guidare chi partecipa al dialogo a partorire da se stesso la verità – per cui il metodo dialogico è insieme metodo «maieutico»).

⁶² Leggiamo, nella platonica *Apologia di Socrate* (20 c – 23 c), come l'oracolo di Delfi, richiesto di pronunciarsi sulla sapienza di Socrate, abbia decretato

Dunque io *so* con certezza di *non sapere*, e questa sembra a tutta prima una semplice contraddizione, o un'illusione retorica mediante la quale voglio far passare come sapienza quella che al contrario è un'ignoranza. La cosa però non è così semplice, poiché la mia *certezza* di non sapere implica che *qualcosa so*: sarebbe in effetti quell'illusorio gioco retorico quando volessi far passare come verità una semplice *constatazione* di ignoranza, che peraltro sarebbe essa stessa priva di certezza come ogni altra cosa (mi sento ignorante perché ho l'impressione che qualunque verità fugga via, ma proprio per questo anche la verità del mio sentirmi ignorante può fuggire via, e io non posso essere *certo* della mia ignoranza). Se invece *so* di essere ignorante, e non semplicemente mi ci sento occasionalmente, questo dipende dal fatto che, anche se fin qui non me ne sono accorto, *so che cos'è il sapere*, e, sapendo che cos'è, *so di non averlo* (non si può essere *certi* di non avere una cosa quando non si sappia *che cosa questa cosa sia*).

Sapere *che cosa* qualcosa sia significa avere il *concetto* di questo qualcosa⁶³, ossia significa conoscere questo qualcosa *formalmente*,

essere lui il più sapiente dei greci. Socrate, stupito da quella risposta – essendo lui il primo a dichiararsi del tutto ignorante –, si chiede che cosa mai può aver voluto dire il dio, che come tale non può sbagliare, e infine arriva a capire la verità della risposta dell'oracolo: egli è in effetti il più sapiente dei greci, poiché nessuno di essi sa, ma neanche sa di non sapere, mentre lui, che come gli altri non sa, tuttavia sa di non sapere, e qui sta la sua superiore sapienza.

⁶³ Nella *vulgata* filosofica Socrate è padre e fondatore dell'etica: Diogene Laerzio, in *Vite dei filosofi* II, 16, pone Socrate dopo il periodo «naturalistico», e dice che lui «introdusse l'etica», «fu poi considerato come inventore dell'etica»; Senofonte, in *Memorabili* I, 1, 16, presenta Socrate come impegnato a capire «che cosa fosse pio, che cosa empio, che cosa bello, che cosa brutto, che cosa giusto, che cosa ingiusto, che cosa prudenza, che cosa pazzia, che cosa coraggio, che cosa viltà, che cosa Stato, che cosa statista, che cosa governo, e le altre cose la cui conoscenza, secondo lui, rendeva gli uomini eccellenti, l'ignoranza, invece, li faceva giustamente chiamare schiavi». È nella seconda testimonianza, quella di Senofonte, che l'essere Socrate fondatore dell'etica si lega al momento più avanzato e difficile del suo insegnamento

anche se non lo si conosce nel suo intero contenuto materiale. Che io sia *certo* di non sapere significa che so essere il sapere – quanto meno il sapere filosofico, che è quello che mi interessa – un sapere *con necessità*, nel senso di un sapere *capace di negare ciò che lo nega*, mostrandosi così incontrovertibile. E poiché vedo di non possedere – almeno non fino a questo momento – un tale sapere (poiché vedo che ogni contenuto del mio sapere può essere negato), proprio per questo sono *certo* di non sapere. Nel sapere di non sapere non vi è dunque contraddizione né tantomeno illusorietà sofistica, poiché *ciò che so* è che cosa il sapere concettualmente sia, *ciò che non so* è quale contenuto questo sapere dovrebbe avere per rendere il pensiero testimone di verità. Ed è proprio il mio non sapere quale sia questo contenuto – restando così il mio sapere esposto ad ogni negazione – che mi rende certo di non possedere quel qualcosa che è il sapere quale definito formalmente o concettualmente, il quale è un sapere che *non* è esposto alla negazione, essendo capace di negarla.

La prospettiva della verità, che con la sofistica era dileguata in modo apparentemente irreversibile, risorge dunque da capo, ancora vuota ma strutturata in modo tale da essere capace di riempirsi, in un certo senso per virtù propria⁶⁴.

teorico, vale a dire la definizione del *concetto*, che sta appunto alla base della fondazione dell'etica in quanto scienza filosofica e non semplice precettistica (sapere il *concetto* significa sapere l'*essenza*, secondo il posteriore approfondimento platonico, infatti, come dice Senofonte, si tratta di sapere «*che cosa sia pio*», «*che cosa sia empio*», e così via). Tale valore del pensiero di Socrate è precisamente testimoniato da Aristotele, il quale, parlando di Platone, dice che «accettò anche l'insegnamento di Socrate, il quale, dedito soltanto ai problemi di etica e del tutto disinteressato alle questioni della natura nel suo complesso [τῆς ὅλης φύσεως], in quelli aveva ricercato l'universale [τὸ καθόλου] e per primo aveva concentrato la sua riflessione sulle definizioni [περὶ ὀρισμῶν]» (cfr. *Metafisica* I, 6, 987 a 32 – b 8; XIII, 4, 1078 b 12-32). La ricerca dell'*universale* attraverso la *definizione* altro non è che la ricerca del *concetto*.

⁶⁴ Ciò accade nella dinamica della «maieutica», poiché, dando dogmaticamente un oggetto come esterno al pensiero, è evidente che il pensiero,

§ 11.

Essere «sensibile» ed essere «intelligibile»: i «generi» dell'essere

D'altronde, se la verità era ritrovata al di là della crisi sofistica, questo non poteva che implicare un nuovo pluralismo – un pluralismo certo infinitamente più avanzato di quello immediatamente post-parmenideo, ma in fondo, a ben considerare, ancora un pluralismo, con la segreta tara nichilistica che il pluralismo reca in sé come tale.

La via aperta dalla speculazione socratica implicava infatti la separazione dualistica della dimensione formale da quella materiale: il «concetto» non è che l'identità formale di enti che in assoluto sono diversi (questa mela verde e questa mela rossa, questa mela matura e questa mela acerba, questa mela grande e questa mela piccola sono enti diversi, che vengono chiamati tutti «mela» per quella certa identità di struttura che gioca il ruolo di una *forma comune*, che apparenta il verde e il rosso, l'acerbo e il maturo, il grande e il piccolo. Si tratta del *concetto* della «mela», che il pensiero trae dal *confronto* tra quegli enti diversi, e che in Socrate mantiene lo statuto dell'essere *pensato* di contro alle differenze presenti nell'essere reale, mentre in Platone quell'essere pensato si metterà in cerca del suo *referente ontologico* nell'essere reale, aprendo la dimensione dell'«idea»).

chiamato ad esprimerlo, non soltanto può sbagliare in infiniti modi, ma non ha neanche alcun riscontro per verificare che la rappresentazione mentale corrisponda alla struttura oggettiva dell'oggetto rappresentato, e dunque che le diverse rappresentazioni mentali di quell'oggetto in diversi soggetti si corrispondano (a tale consapevolezza aveva condotto la sofistica; cfr. DK 82 B 3, cit. alla nota 56: nulla esiste – dice Gorgia, quando poi esista è incomprensibile, e quando sia comprensibile è incomunicabile). Tale difficoltà è però superata col metodo maieutico, poiché ciò che si cerca, la *verità* dell'oggetto, è la sua *essenza*, saputa dal *concetto*, e il concetto si raggiunge per *confronto* di tutti gli oggetti individuali che già nel linguaggio hanno ricevuto *lo stesso nome*, e che quindi hanno *sicuramente* un'essenza comune che muove inconsciamente il linguaggio nella sua attività denominatrice, e che solo si tratta di definire facendo muovere il pensiero in quell'elemento intersoggettivo che è il *dialogo* («dialogo» è da διά-λογος, ο λόγος che si muove tra poli diversi).

L'essere si scinde dunque in un essere «formale» o «ideale», che è l'essere *intelligibile*, e in un essere «contenutistico» o «materiale», che è l'essere *sensibile*⁶⁵. Il primo è la ritrovata dimensione della verità necessaria dell'esperienza – necessità che consiste nel «partecipare» le idee l'una dell'altra⁶⁶, col che è impossibile che, partecipando A della forma B e la forma B della forma C, A non partecipi della forma C⁶⁷. Il secondo è la dimensione nella quale l'esperienza mantiene la sua *accidentalità*, assegnando alle equivalenze e alle correlazioni concettuali contenuti indefinitamente e imprevedibilmente diversi.

Essere sensibile ed essere intelligibile costituiscono quindi già di per sé un *dualismo* che è come tale un pluralismo. L'approfondirsi della speculazione platonica mostrerà poi che questo dualismo è

⁶⁵ L'evoluzione del senso comune filosofico della modernità porta a non intendere il senso autentico del termine «intelligibile», confondendo ciò che questo termine indica con l'essere un prodotto dell'intelligenza. In verità i termini αἰσθητός, «sensibile» (da αἴσθησις, «sensazione»), e νοητός, «intelligibile» (da νοῦς, «intelligenza»), sono perfettamente omologhi, e indicano due diverse forme di percezione rispetto a un oggetto esterno, nel primo caso percepito mediante i sensi (sens-ibile) come nella normalità dei casi, nel secondo caso, che diventa tipico, analogamente percepito, ma attraverso l'intelligenza (intellig-ibile). In entrambi i casi è garantita, da un lato, l'oggettività del percepito, dall'altro la pura recettività della coscienza che vi si relaziona.

⁶⁶ La relazione fra mondo intelligibile e mondo sensibile viene pensata da Platone secondo le quattro categorie della «imitazione» (μίμησις), della «partecipazione» (μέθεξις), della «presenza» (παρουσία) e della «comunione» (κοινωνία). Le cose «imitano» le idee, assumendo la spazialità la loro forma, «partecipano» della loro essenza, hanno in se stesse la traccia della loro «presenza» così come la causa è presente nell'effetto, e hanno con loro un'essenza «comune». Mentre la prima di queste categorie riguarda solo la relazione fra idee e cose sensibili, le altre tre, che riguardano ugualmente questa relazione, riguardano anche la relazione delle idee fra di loro (le quali partecipano le une delle altre, sono l'una presente nell'altra, hanno fra loro variamente una comunione di essenza).

⁶⁷ Questa dimensione della necessità formale che riguarda non le essenze come tali – che conservano una loro inappellabile fattualità –, ma le loro

insufficiente a spiegare quel che accade all'interno dell'essere. Poniamo infatti che l'essere sensibile «imiti» quello intelligibile assumendo da esso tutte le sue forme. D'altronde l'atto dell'imitare implica un soggetto imitante, che deve avere una sua consistenza indipendente dall'atto imitativo: se – dice Platone – l'essere intelligibile che costituisce il sistema delle forme ideali è il «primo genere» di essere, e l'essere sensibile che costituisce la sua imitazione è il «secondo genere», l'essere imitante, considerato per se stesso, è il «terzo genere» di essere⁶⁸, che coincide con la χώρα, o «spazialità», pensabile come «materia» delle forme ideali, per sé totalmente informe⁶⁹. Ma la pluralizzazione dell'essere non è ancora finita, poiché non è ancora chiara la ragione dell'imitazione del primo genere da parte del terzo avente

relazioni in un sistema gerarchico coerente, è prima di tutto quella della «dialettica» platonica, che coincide, secondo Platone, con la stessa filosofia, e in secondo luogo quella della «sillogistica» aristotelica, che costituisce la parte più complessa dell'Ὀργάνον, cioè dell'insieme delle opere logiche che studiano tutti i possibili sviluppi necessari del portato dell'esperienza.

⁶⁸ Cfr. *Timeo*, 48 e – 49 a: «Questo ragionamento intorno all'universo avrà più partizioni del precedente. Allora noi distingueremo due specie, ora noi dobbiamo dichiarare una terza specie nuova [τρίτον ἄλλο γένος]. Perché nel discorso di prima ne bastavano due [...], ma ora sembra che il ragionamento ci costringa a tentare di chiarire con le parole questa specie difficile e oscura [χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος]».

⁶⁹ La difficoltà e oscurità del «terzo genere» (cfr. la conclusione del passo citato alla precedente nota 68) sta in ciò, che tale genere, dovendo «ricevere fedelmente in ogni sua parte le immagini di tutte le sostanze che sono sempre, conviene che sia per natura estraneo a tutte le forme» (*Timeo*, 49 a). Dunque «la madre e il ricettacolo delle cose generate visibili e pienamente sensibili, non dobbiamo chiamarla né terra, né aria, né fuoco, né acqua, né alcuna delle cose che sono nate da queste o da cui queste sono nate; ma dicendo che è una specie invisibile [ἀνόρατον] e informe [ἄμορφον] e ricettrice di tutto [πανδεχές], e partecipe in qualche modo oscuro dell'intelligibile, e incomprensibile [δυσσαλωτότατον], noi non ci inganneremo» (*Timeo*, 51a-b).

come risultato il secondo. Non si può dire infatti che l'imitazione sia provocata dall'essere del primo genere, poiché, essendo esso eternamente immobile, può costituirsi al massimo come causa formale, ma non come causa dinamica. Né si può dire che l'essere del terzo genere spontaneamente imiti le forme ideali, poiché il terzo genere si è visto essere per sé privo di ogni determinatezza, e dunque certo della tendenza ad imitare. Né infine si può certo dire che la causa dell'imitazione sia il secondo genere, poiché esso ne è viceversa l'effetto. Non resta quindi che introdurre un «quarto genere», che nel senso della razionalità necessitante è una causa attiva (poiché deve produrre l'imitazione) e intelligente (poiché deve comprendere il modello da imitare, che è un essere intelligibile), mentre nel senso dell'immagine mitopoietica che Platone adopera per indicare questa quarta causa⁷⁰, si tratta del «demiurgo», o artigiano cosmico che, contemplando eternamente i modelli ideali, eternamente produce il mondo sensibile imprimendo quelle forme nella spazialità materiale⁷¹.

⁷⁰ Si tratta del platonico «mito verosimile», di cui più avanti si dirà in modo più preciso.

⁷¹ Cfr. *Timeo*, 27 d – 28 b: «Prima di tutto, secondo la mia opinione, si devono distinguere queste cose. Che è quello che sempre è e non ha nascita, e che è quello che nasce sempre e mai non è? L'uno è apprensibile dall'intelligenza mediante il ragionamento, perché è sempre nello stesso modo; l'altro invece è opinabile dall'opinione mediante la sensazione irrazionale, perché nasce e muore, e non esiste mai veramente. Tutto quello che poi nasce, di necessità [ἐξ ἀνάγκης] nasce da qualche cagione [ὑπ' αἰτίου τινός], perché è impossibile che alcuna cosa abbia nascita senza cagione. Ora, quando l'artefice [ὁ δημιουργός], guardando sempre a quello che è nello stesso modo e giovandosi di cosiffatto modello, esprime la forma e la virtù di qualche opera, questa di necessità riesce tutta bella». E ancora *Filebo*, 23 c – 30 e: «SOCR. Non abbiamo affermato in qualche modo che il dio ha rivelato la presenza dell'infinito e del finito nelle cose che sono? PROT. Certo. SOCR. Poniamo dunque questi come due generi e come terzo [τὸ δὲ τρίτον] una certa unità mista che risulta dai primi due [...]. Mi pare ci sia bisogno ancora di un quarto genere [τετράγτου ... γένους]. PROT. Dimmi quale. SOCR. Guarda alla causa [τὴν αἰτίαν] della commistione di questi fra loro e ponimi questa causa come quarto genere, oltre a quei tre».

§ 12.

Persistenza nichilistica nel «terzo genere»

L'appena visto nuovo pluralismo dell'essere sembra bastare di per sé a mantenere operante un nichilismo del quale non ci si è liberati, e in un certo senso è davvero così: il «primo genere» *non* è il «secondo genere», o l'essere non è l'essere, e così via. La speculazione platonica però si applica a questo problema, e, lavorando sul piano delle forme ideali, come si è già accennato, risolve il problema del «non essere relativo», ossia del non essere come «diverso». Posto che al vertice della piramide gerarchica delle idee, appena al di sotto dell'«idea del Bene»⁷², non sta semplicemente l'«essere» ma stanno i «generi sommi» – e cioè «essere [ὄν]», «identico [ταυτόν]», «diverso [θάτερον]», «quiete [στάσις]», «movimento [κίνησις]»⁷³ –, ciascuno capace di costituirsi come l'universale che presiede a se stesso e agli altri quattro, il «non essere» cessa di essere contraddittorio, poiché l'ente, partecipando di tutti e cinque, prima di tutto «è», cioè *esiste*, in secondo luogo è «identico», cioè identico *a se stesso*, in terzo luogo è «diverso», cioè diverso *dagli altri*, poi è in «quiete», ossia può essere considerato quale è *per se stesso*, infine è in «movimento», ossia può essere considerato quale è *in relazione agli altri*. Due enti possono essere incontraddittoriamente identici e *insieme* diversi, poiché, essendo il primo diverso dal secondo e il secondo diverso dal primo, sono *identici nel loro essere l'uno diverso dall'altro*.

⁷² L'«idea del bene [τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν]» trova come paradigma il «sole», nel senso che «ciò che nel mondo intelligibile il bene è rispetto all'intelletto e agli oggetti intelligibili, nel mondo visibile è il sole rispetto alla vista e agli oggetti visibili» (cfr. *Repubblica*, 508 b – 509 a). Stante l'analogia col sole, che è fonte di luce e dunque di comprensibilità, ma prima ancora di calore e quindi di vita o di esistenza, ciò che ad *ogni* idea viene dalla partecipazione dell'idea del bene può essere sintetizzato in due punti ciascuno in sé articolato: a) capacità dell'idea di essere ciò che è, sia in se stessa sia in relazione ad ogni altra; b) capacità dell'idea di essere intesa per ciò che è, sia in se stessa sia in relazione ad ogni altra.

⁷³ Ai «generi sommi» si era già accennato nella nota 26. La trattazione platonica si trova in *Sofista*, soprattutto 236 d – 259 d.

I quattro «generi» visti (essere intelligibile, essere sensibile, materia, demiurgo) possono essere pensati senza contraddizione nella loro pluralità poiché la teoria dei generi sommi messa a punto nel *Sofista* è appunto la sistemazione teorica della molteplicità ontologica, che era uno dei due formidabili problemi posti da Parmenide, essendo l'altro quello del divenire⁷⁴.

Il fatto però che questa pluralità dei generi dell'essere non implichi per sé nichilismo non significa che il nichilismo presente già nella dualità di intelligibile e sensibile sia scongiurato, come è facile vedere confrontando il primo genere col terzo. Abbiamo detto⁷⁵ che la dottrina dei generi sommi era pensata da Platone come un «parricidio», nel senso del superamento simbolico del dominio del padre, del quale permane peraltro la riconosciuta autorità: infatti veniva guadagnato all'incontraddittorietà il non essere *relativo* come «diverso» – e qui sta il parricidio –, ma restava del tutto precluso il non essere *assoluto* come «nulla» – e qui sta la persistente autorità parmenidea.

Confrontando ora – come si diceva – il primo genere col terzo, cioè la sfera iperurania dell'essere ideale e la *χώρα*, risulta che la stessa autorità parmenidea viene violata, in maniera paradossalmente da un lato necessaria, dall'altro inammissibile (ciò di cui Platone, come subito si dirà, è pienamente consapevole). La *χώρα* infatti è la «materia» mediante cui si realizza l'imitazione del mondo ideale, e pertanto è qualcosa di *altro* rispetto al mondo ideale, o qualcosa di *esterno* ad esso. Il mondo ideale però, ci piaccia o non ci piaccia, è *l'essere*, e non è l'essere inteso secondo il primo dei generi sommi che esprime la pura esistenza indeterminata, ma è l'essere dell'esistenza determinata che deve la sua determinatezza alla partecipazione a tutti e cinque i generi sommi: ogni idea, all'interno del mondo delle idee, esiste come identica a se stessa e come diversa da ogni altra, come ciò che può essere inteso in quanto è per se stesso e in quanto è in relazione ad ogni diverso da sé.

⁷⁴ Cfr. quanto detto al § 7.

⁷⁵ Cfr. nota 26.

Ciò che così accade è che, per un verso, i quattro generi dell'essere necessari a spiegare l'ordinamento cosmico – essere intelligibile, essere sensibile, materia, demiurgo – sono effettivamente ricondotti all'incontraddittorietà franca dal nichilismo in ragione della teoria dei generi sommi, ma per un altro verso uno di loro – la *χώρα* o «materia» – si oppone all'unità incontraddittoria di se stessa e degli altri tre e si costituisce come un *esser fuori dall'essere*, o come quel non essere assoluto o nulla che lo stesso «parricidio» escludeva rispettando la necessità portata irreversibilmente in campo dal «padre» Parmenide: la *χώρα* è, letteralmente, un «nulla esistente» o un «non essere (assoluto) che è» (lo sforzo platonico di dare nome a questa realtà paradossale approda appunto al concetto della *χώρα* o «spazialità», che, come «vuoto», è quanto di più vicino al concetto di un nulla esistente si possa pensare). Con ciò il nichilismo originariamente connesso col pluralismo torna inesorabilmente a mostrare il suo operare sotterraneo, solo transitoriamente rimosso.

Platone, come sopra si è detto, è perfettamente consapevole di questa difficoltà, e nel parlare della materia dice che essa è «una specie difficile e oscura»⁷⁶, la quale è «partecipe in qualche modo oscuro dell'intelligibile»⁷⁷, ed è da ultimo «incomprensibile»⁷⁸. La materia partecipa dell'intelligibile perché è ben qualcosa, visto che ne parliamo e le attribuiamo una funzione, ma questa partecipazione è «oscura» poiché, non appena venga posta come tale, ciò che è così posto *non è la materia ma l'idea della materia*, mentre la «vera» materia da capo dilegua, essendo ciò che realizza quell'idea imitandola, peraltro dileguando nell'atto stesso del farsi soggetto imitante⁷⁹. Da qui l'insuperabile «incomprensibilità» della materia, che Platone non vede come un dato transitorio eventualmente superabile, ma come un dato strutturale.

⁷⁶ Cfr. *Timeo*, cit. alla nota 68: *χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος*.

⁷⁷ Cfr. *Timeo*, cit. alla nota 69: *μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ*.

⁷⁸ Cfr. *ibidem*: *δυσάλωτότατον*.

⁷⁹ Questa natura «oscura» della materia è colta con rara penetrazione da Plotino. Cfr. *Enneadi* II, 4, 6: «La profondità di ogni cosa è la materia [τὸ δὲ βάθος ὕλη]: di conseguenza la materia è tenebrosa [διὸ καὶ σκοτεινὴ πᾶσα],

§ 13.

Non essere relativo o «diverso», non essere assoluto, o «nulla»

Dei due grandi problemi posti da Parmenide – che è poi come dire i due lati dell'unico problema posto dall'ontologia come tale – cioè il «non essere (questo o quello)» implicato dal molteplice e il «non essere (più o ancora)» implicato dal divenire, Platone risolveva brillantemente il primo – anche se questo non libera la sua filosofia dal nichilismo, come si è appena visto –, mentre Aristotele risolve brillantemente il secondo – anche se a ben più forte ragione si può dire che non liberi la sua filosofia dal nichilismo, come andiamo subito a vedere.

Il problema del divenire è teoreticamente più difficile di quello del molteplice, poiché nel caso del molteplice i termini che si contrappongono in quanto l'uno «non è» l'altro sono tuttavia compresenti, e in questo senso entrambi «sono» (nel senso del primo dei generi sommi), permettendo così che si delinei la soluzione del non essere *relativo*, o «diverso», che è appunto la soluzione platonica. Nel caso invece del divenire, i termini che si contrappongono in quanto l'uno «non è» l'altro *non sono* entrambi compresenti, poiché *la presenza immediata dell'uno esclude la presenza immediata dell'altro*.

poiché la luce è la forma [ὅτι τὸ φῶς ὁ λόγος], e l'Intelligenza è forma [καὶ ὁ νοῦς λόγος]. E siccome vede la forma in un essere, giudica che la sua profondità sia un'oscurità posta sotto quella luce; similmente l'occhio che è luminoso, rivolgendosi a quella luce e ai colori che sono luce, chiama oscuro e materiale ciò che sta sotto i colori perché è nascosto dai colori». Così è colto il dileguare della materia dall'essere col semplice *essere* «materia», cioè *idea* o *forma* della «materia». Cfr. ivi, II, 5, 5: «Che diremo dunque di essa? Come può essere materia degli esseri? In quanto essa è in potenza [ἢ ὅτι δύναμις]. Dunque essa, in quanto è già in potenza, non è ancora ciò che poi diventerà, ma il suo essere è soltanto l'essere futuro che in lei s'annunzia: così il suo essere si riduce a ciò che sarà. Essa non è potenzialmente nulla di particolare, ma è potenzialmente tutte le cose, e poiché in sé essa è nulla [μὴδὲν δὲ ὄν καθ'αὐτὸ], ma è in quanto materia, essa non è in atto. Se fosse qualcosa in atto, quello che essa fosse attualmente non sarebbe più materia [...]».

Nel divenire non ci se la cava dunque con un non essere *relativo*, poiché entra in scena senza poterlo estromettere il non essere *assoluto*: posto che A divenga B, *prima* che lo divenga, B è *ancora* nulla, *dopo* che lo è divenuto, A è *ormai* nulla.

Quando di questa maggiore difficoltà del problema del divenire servisse una controprova, basti ricordare come la soluzione platonica al problema del molteplice, implicante una pluralità di generi dell'essere e quindi a rischio di nichilismo, evitava questa caduta grazie alla teoria dei generi sommi che fonda incontraddittoriamente la molteplicità ontologica, e in questo senso includeva nel sistema dell'essere determinato la stessa materia, solo che poi ad essere così inclusa risultava essere non la materia, ma l'idea della materia o la sua essenza immutabile, mentre la materia reale dileguava via e si contrapponeva all'intero sistema dell'essere determinato, costituendosi come quel «nulla esistente» che è conseguenza fatale del segreto operare del nichilismo nel pluralismo dell'essere inteso a tutto campo. Ora non è un caso che proprio la *χώρα* – solo uno dei generi dell'essere necessari a spiegare l'ordinamento cosmico – mostrava di essere quel genere che da un lato *sta* nel sistema incontraddittorio dell'essere molteplice, da un altro lato *non sta* in questo sistema e *vi si contrappone*, contrappo-
nendosi così anche a se stesso *in quanto* incluso nel sistema. La *χώρα* o «materia» è infatti quel genere – il «terzo», come si ricorderà: *τὸν γένος* – nel quale si realizza l'imitazione del mondo intelligibile *in maniera instabile ed effimera* quale è il mondo sensibile, ossia quel genere su cui si fonda il *divenire* cosmico, incapace di evitare il nichilismo.

Ciò pregiudica in qualche modo in partenza quello che sarà lo sforzo aristotelico di rendere incontraddittorio il divenire come lo sforzo platonico aveva reso incontraddittorio il molteplice. Si è visto⁸⁰ come il nichilismo alla fine fosse riuscito a manifestarsi come non risolto, al di là del rilevante guadagno della soluzione platonica al problema del molteplice⁸¹. Passiamo ora a vedere

⁸⁰ Cfr. il precedente § 12.

⁸¹ È la vista tematica del «parricidio», anticipata nella nota 26 e sviluppata nel § 12.

A proposito di questo persistere del nichilismo, si è poi parlato di «parricidio mancato» (cfr. E. SEVERINO, *Il parricidio mancato*, Adelphi, Milano 1985).

come il nichilismo persista – il problema, si è detto, era per essenza più difficile – anche nella soluzione data da Aristotele al problema del divenire.

§ 14.

Teoria del divenire ontologico e nichilismo insuperato

Abbiamo visto come il recupero della verità al di là della crisi sofistica non poteva non implicare un nuovo pluralismo, per quanto più avanzato⁸², e si è esaminato come esso giocasse all'interno della speculazione platonica. Ora questo nuovo pluralismo, nell'articolare l'essere in «forma» e «materia», si costituirà come il centro profondo della filosofia aristotelica, vale a dire il concetto della «sostanza»⁸³.

Dunque Aristotele vede che il divenire permea la realtà sensibile, e sente di doverlo spiegare – in fondo in maniera analoga a quella del pluralismo pre-socratico – come diversa composizione di elementi per sé immutabili, così che l'inammissibile «nulla» – dal quale le cose divenienti sembrano venire e nel quale sembrano tornare – potesse essere escluso. Egli pensa dunque il divenire come «trasformazione», o mutamento di forma da parte di una materia, e a questo proposito indica le «cause» del divenire, ossia le condizioni di possibilità che consentano di pensarlo come incontraddittorio.

Queste cause sono quattro: la causa *materiale* (non vi è trasformazione che non sia supportata da una materia), la causa *formale* (non vi è trasformazione che non sia un mutamento di forma), la causa *efficiente* (la forma subentrante, non potendo venire dal nulla, non può che venire dall'essere «in potenza» nella materia che subisce la trasformazione) e la causa *finale* (essendo la trasformazione

⁸² Cfr. § 11: questo nuovo pluralismo è prima di tutto nel dualismo di essere intelligibile ed essere sensibile, il primo essere «formale» o «ideale», il secondo essere «contenutistico» o «materiale».

⁸³ L'οὐσία aristotelica (letteralmente: «essenza», in quanto astratto del participio presente οὖσα, femminile di ὄν, «essente») è unità inscindibile, o «sinolo» (σύνολον), di «forma» (εἶδος) e «materia» (ὑλη), unità che si mantiene al di sotto delle variazioni accidentali ed è così «sostrato» (ὑποκείμενον), termine che ha l'identica struttura e senso del latino *substantia*, da cui «sostanza».

non cieca e casuale ma orientata – tant'è che l'ordine naturale viene mantenuto –, deve sussistere una forma determinata che orienta la causa efficiente a trarre dalla potenza della materia proprio quella e non altre)⁸⁴.

Tutto sembra così sistemato e il divenire sembra salvo dalla contraddizione: ammettendo – come testimonia l'evidenza fenomenologica – che una mela verde, maturando, diventi rossa, la verità è che questa trasformazione avviene in un sostrato materiale⁸⁵, il quale si mantiene immutato alla trasformazione, essendo essa determinata dal sostituirsi, in questo sostrato, di una forma all'altra, ed essendo anche le forme, come «specie», ciascuna per sé immutabile. Nel nostro esempio il sostrato è la mela, che c'è sia prima sia dopo la trasformazione, tanto è vero che è lei che la subisce, e le forme succedenti sono il colore verde e il colore rosso, le quali, in quanto specie, sono anch'esse immutabili, e sussistono, sia pure diversamente individuate, sia prima sia dopo la trasformazione.

Ciò che è ora da osservare è che questa teoria del divenire opera in verità secondo una radicale astrazione, non essendo in grado di rendere conto del problema posto dal concreto che sta sotto questa astrazione. Ciò che infatti si conserva nel divenire sono i suoi momenti logici *come separati* l'uno dall'altro, e così passanti dalla concretezza all'astrazione. Si conserva *la* mela separata dal suo essere verde o rossa, mentre *questa* mela o è verde o è rossa: ciò che si conserva, cioè, è il *concetto* che accomuna la mela verde precedente e la mela rossa successiva, ossia un'*astrazione*. Così si conserva *il* verde

⁸⁴ Cfr. *Metafisica* I, 3, 983 a.

⁸⁵ Per quanto si debba qui distinguere se la trasformazione è «accidentale» o «sostanziale»: nel primo caso il sostrato è una sostanza, ossia un composto di materia e forma, aggiungendo la trasformazione alla forma sostanziale che appartiene al sostrato una forma accidentale, mentre nel secondo caso il sostrato è materia pura, e le forme che si succedono sono in verità sostanze, ossia composti di materia e forma le cui materie formate hanno in comune il momento della materia prima (queste determinazioni della filosofia aristotelica sono state esaminate nel nostro articolo *Per un tomismo anagogico*, cit., Parte II, §§ 6-17).

come separato dal suo essere il verde *di* questa mela, mentre *questo* verde è appunto il verde di questa mela: ciò che si conserva, cioè, è il *concetto* dell'esser verde che accomuna la mela precedente e ogni altro oggetto verde, ossia ancora un'*astrazione*. Passando dall'apparente andare nel nulla all'apparente venire dal nulla, cioè rivolgendo l'attenzione all'essere rosso, l'affermazione che il rosso che sarà della mela sussiste comunque immutabilmente come specie, dunque non viene dal nulla, non riguarda il rosso *di* questa mela divenuta rossa, ma riguarda il *concetto* dell'essere rosso, che accomuna il rosso che sarà di questa mela e ogni altro oggetto rosso, ossia ancora e sempre un'*astrazione*. Alla domanda – che è ultimativa – su *dove sia finita* quella che si poteva indicare concretamente come «questa-mela-verde» al momento del farsi presente di quell'oggetto che è ormai «questa-mela-rossa», e su *dove fosse* quella che ora si può indicare concretamente come «questa-mela-rossa» al momento dell'essere ancora presente di quell'oggetto che si poteva indicare come «questa-mela-verde», la risposta può essere una sola: la prima è *ormai* nulla, la seconda era *ancora* nulla⁸⁶.

⁸⁶ L'essere sospeso della cosa tra essere e nulla, che si vede pienamente presente in Aristotele, era espressamente riconosciuto da Platone, che – come fa osservare Emanuele Severino (cfr. E. SEVERINO, *Destino della necessità. Katà tò chreòn*, Adelphi, Milano 1980, p. 21) – «porta alla luce il senso della cosa – l'orizzonte al cui interno cresce l'intera storia dell'Occidente – ponendo la cosa come un ἐπαμφοτερίζειν (*Repubblica*, 479 c), ossia un ἐρίζειν ἐπὶ τὰ ἀμφοτέρω. L'espressione τὰ ἀμφοτέρω ("l'uno e l'altro") si riferisce all'essere e al niente. La cosa è il "dibattersi tra l'uno e l'altro". La parola greca ἐπαμφοτερίζειν mette l'accento su questo aspetto dell'ἐρίζειν e quindi significa innanzitutto "l'esser incerto, indeciso, oscillante", in *utramque partem inclinans*. Ma la cosa si dibatte tra l'uno e l'altro, appunto in quanto essi sono un contendersela». Questo dibattersi fra essere e nulla non riguarda l'essere immutabile della scienza, ma l'essere diveniente dell'opinione. Continua Severino (*loc. cit.*, pp. 21-22): «Si può ritenere che il contesto (*Repubblica*, 478 e sgg.) in cui Platone nomina questa contesa, non consenta di porre l'ἐπαμφοτερίζειν come essenza dell'ente *in quanto ente*. Al termine del libro V della *Repubblica* ci si propone infatti di stabilire la differenza tra

Come si vede, il nichilismo non è un difetto accidentale di cui basta avere la consapevolezza per eliminarlo, ma è un meccanismo che opera nel profondo sorgendo dall'intuizione comune e divenendo spontaneamente grammatica del pensiero – una grammatica difettosa perché contrastante con la necessità e quindi con la stessa pensabilità, e tuttavia dotata di una forza di penetrazione tale da condizionare l'intero sviluppo del pensiero filosofico. È per questo – come dovrebbe essere ormai chiaro – che abbiamo intitolato questa intera sezione della nostra trattazione «La metafisica come problema»: non si tratta cioè di una dizione generica, ma dell'avvertimento che l'intera tradizione metafisica – spina dorsale della filosofia e referente primario per la teologia – ha in lei un problema, risolvendo il quale si apre nuovamente l'orizzonte della verità incontrovertibile alla quale la teologia cerca di ricondurre gli articoli del suo *depositum fidei*, ma non risolvendo il quale si ha quella negazione della verità che è ormai coincidente con lo stesso senso comune, identificandosi poi questa negazione con l'eclissi della filosofia e con la riduzione della teologia a insieme di credenze la cui accettazione resta puramente opzionale.

il contenuto della scienza (ἐπιστήμη) e il contenuto dell'opinione (δόξα). Il contenuto della scienza è l'essere immutabile (τὸ παντελῶς ὄν), "l'ente che sempre è e non è conteso dalla nascita e dalla morte" [...]. Il contenuto dell'opinione è invece l'ἐπαμφοτεριστής, l'indciso tra l'essere e il niente, che, proprio perché indeciso, è compagno (μετέχον) di entrambi. [...] Sembra quindi fuori discussione che nell'ἐπαμφοτερίζειν non si apra il senso dell'ente *in quanto ente*, ma soltanto il senso dell'ente *in quanto diveniente*». Che in Aristotele questo essere e questo non essere abbiano ciascuno la sua parte riconosciuta è del tutto chiaro dal seguente passo: «È necessario [ἀνάγκη] che l'essere sia, quando è [τὸ μὲν οὖν εἶναι τὸ ὄν ὅταν ᾗ], e che il non essere non sia, quando non è [καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ᾗ]; tuttavia non è necessario che tutto l'essere sia, né che tutto il non essere non sia; non è infatti la stessa cosa che tutto ciò che è sia necessariamente, quando è, e l'essere senz'altro necessità. La stessa cosa si dica del non essere» (ARISTOTELE, *De interpretatione*, 9, 19 a, 23-27).

§ 15.

Univocità dell'essere e perdita degli individui reali

Si è detto che la crisi della concezione metafisica prende campo lungo il corso della filosofia moderna, che si dà canonicamente come estremi la rifondazione cartesiana e il trascendentalismo kantiano. In verità questa crisi – per non dire, come si è già detto, che ha le sue radici più lontane nel segreto nichilismo che permea il pensiero filosofico a partire dal pluralismo immediatamente post-parmenideo – si può dire che abbia radici più prossime anche prima della modernità, e precisamente nella cosiddetta *via moderna* corrispondente al pensiero di Guglielmo d'Ockham, la quale veniva contrapposta alla *via antiqua* che si faceva corrispondere al pensiero della grande scolastica da Anselmo a Tommaso, e ancora a Giovanni Duns Scoto.

Il momento chiave di questa crisi incipiente, o almeno il suo momento sorgivo, si può trovare proprio nelle raffinate analisi ontologiche di Duns Scoto, che non per caso era detto *doctor subtilis*. Questo pensatore dunque, muovendosi ormai in un quadro creazionista che permetteva di superare il dualismo di fondo che segna l'intera filosofia greco-classica⁸⁷, nonostante questa guadagnata posizione più avanzata che per sé rafforzava l'unità della filosofia scolastica, conduceva un'importante riflessione che avrebbe finito per fare da discriminare tra questa filosofia, di cui Duns Scoto è in qualche modo l'ultimo grande esponente mantenendo saldissimo il rapporto con la metafisica – la *via antiqua* –, e il nominalismo occamista con la sua chiusura soggettivistica e il suo sostanziale abbandono della tradizione metafisica – la *via moderna*. È proprio seguendo questa riflessione che da capo si fa chiaro come l'affiorare di nuove contraddizioni – per la verità sempre la stessa contraddizione indefinitamente rimossa – è la spia dell'ininterrotto cammino sotterraneo del nichilismo.

⁸⁷ Anche del superamento di questo dualismo in forza della concezione creazionista si è detto nel nostro articolo *Per un tomismo anagogico*, cit., Parte III, §§ 18-23.

Ricordiamo come il recupero della verità al di là della crisi sofistica comportasse un nuovo più avanzato pluralismo, che aveva alla base il dualismo fra essere intelligibile, formale o ideale, ed essere sensibile, contenutistico o materiale⁸⁸. Questo dualismo avrebbe segnato l'intera filosofia greco-classica, e un suo primo fondamentale superamento si aveva col passaggio, in ambito classico-cristiano, alla concezione creazionistica⁸⁹. Ma, in quanto il pensiero filosofico continua instancabile a indagare sui risultati raggiunti, era inevitabile che l'ipoteca della contraddizione, accesa con lo stesso sorgere dell'ontologia, tornasse a rivendicare i suoi diritti, e proprio nel quadro del creazionismo, che per altro verso invece superava il precedente dualismo e la sua interna contraddizione.

Dunque Duns Scoto osserva che la metafisica, in quanto scienza dell'*ens commune*, ossia dell'universale predicabile di molti, non può pretendere, da un lato, di parlare di Dio in quanto Dio sia l'individuo creatore dell'intera dimensione dell'essere, dall'altro lato di parlare degli individui naturali in quanto eccedano la loro *quidditas* riconducibile all'universale⁹⁰. Ciò che Duns Scoto vede è, in alto, la contraddizione implicita nell'analogia: in quanto predichiamo analogicamente di Dio, che è un essere infinito, determinazioni pertinenti nell'essere finito, dobbiamo aspettarci che Dio *insieme sia e non sia* ciò che noi diciamo, ed ecco la contraddizione.

⁸⁸ Cfr. § 11.

⁸⁹ Cfr. il riferimento contenuto nella nota 87.

⁹⁰ Non è facile – data la modalità espositiva di Duns Scoto, precisa fino alla pedanteria nelle analisi ma in qualche modo altalenante e rapsodica riguardo ai temi più generali – offrire corrispondenze puntuali con quanto andiamo dicendo circa il significato complessivo della sua filosofia. Indichiamo qui, dell'*Ordinatio*, almeno alcuni passi valorizzabili a questo fine: I, d.3, q.2, n.24 (sull'essere quale primo concetto); I, d.3, q.2, n.5 (sull'univocità dell'essere); I, d.2, nn. 388 segg. (dottrina della distinzione); I, d.1, nn. 80-146 (su necessità/libertà; il volontarismo); II, d.12, q.1 (sulla materia); II, d.3, q.3 (sul *principium individuationis* e l'*haecceitas*); II, d.3, q.6 (sull'*entitas commune* e l'*entitas singularis*).

Per converso, in quanto predichiamo essenzialmente dell'individuo naturale determinazioni pertinenti nell'orizzonte metafisico, dobbiamo aspettarci che due individui aventi la stessa essenza, dei quali peraltro l'uno *non* è l'altro sul piano dell'esistenza, introducano nell'essenza, che è per sé in contraddittoriamente identica a se stessa, l'autocontraddizione dell'*essere e non essere* se stessa: dell'esserlo in quanto essenza, del non esserlo in quanto essenza partecipata da individui dei quali l'uno non è l'altro.

Dunque l'analogia, che è strutturalmente insuperabile in ambito metafisico, ma non implica contraddizione e ha significati univoci in quanto i termini della predicazione siano degli universali, implica invece contraddizione in quanto il soggetto della predicazione sia un individuo reale. La conclusione è che l'*ens commune* della metafisica, dovendo mantenere il carattere dell'*univocità* che garantisca il rigore delle dimostrazioni, deve escludere da sé l'intera dimensione degli individui.

La metafisica dunque si rinsaldava in se stessa con una sicurezza senza pari, arroccata nella sua dimensione dimostrativa concludente ad una verità incontrovertibile con valore univoco, ma questa sicurezza le costava la perdita dell'intera dimensione degli individui esistenti. L'individuo creatore, Dio – che è poi come dire la ragione della sussistenza dell'intero essere univoco di cui la metafisica parla con assoluta certezza –, non può ricevere altra determinazione che quella di essere *libera volontà creatrice*, mentre gli individui creati, la natura – che è poi come dire l'assoluto prodotto di quella libera volontà creatrice –, non può ricevere altre determinazioni che quella della *pura esistenza fattuale*, come tale *indeducibile*.

Cade così, riguardo al rapporto fra metafisica e teologia, da un lato la circolarità agostiniana, dall'altro l'architettura sistematica tomista, e si profila una separazione che già di per sé prelude alla modernità. Allo stesso modo prelude alla modernità la separazione tra metafisica e scienza naturale, i cui oggetti, da un lato – come d'altronde l'oggetto della teologia –, possono essere ricondotti alla metafisica per ciò che hanno in loro di essenza universale, ma, da un altro – del tutto *specifico* per la scienza naturale come per la teo-

logia –, rendono conto di sé in modalità diverse rispetto alla modalità dimostrativa della metafisica, informata dal principio di non contraddizione: l'oggetto della teologia rende conto di sé nella modalità di una divina rivelazione affidata alla Sacra Scrittura e proposta alla fede, l'oggetto della scienza naturale in quella di un fattuale darsi sensibile immediato, proposto alla riflessione empirica che si dispone ad una prassi conoscitiva per prova ed errore.

Conclusivamente, la necessità che regge la verità incontrovertibile della metafisica risulta così non essere altro che il principio dell'*identità con sé di ciò che è per quel che è*, mentre *quel che è* resta protetto dall'assoluta indeducibilità, e come tale franco dal principio di non contraddizione, che gli si può imporre *solo dopo* il suo essere così e non altrimenti determinato (il quale dipende solo dalla libera volontà creatrice di Dio, di cui l'intera realtà è come l'immagine materializzata). L'ipoteca nichilistica, accesa con lo stesso sorgere dell'ontologia e differita in forza della riconquista della verità grazie alla separazione tra essere formale ed essere materiale⁹¹, non poteva rivendicare con maggior forza i suoi diritti.

§ 16.

La «via antica» e la «via moderna»

Duns Scoto salva il rigore incontrovertibile della metafisica restringendo il suo oggetto all'*ens commune* o all'universale, e rinunciando all'incontrovertibilità dell'intera dimensione degli individui reali, ma col senno di poi si può ritenere ingenua questa meditata linea difensiva. La teologia, la metafisica e la scienza em-

⁹¹ È opportuno rimarcare – per non far sollevare dubbi intorno alla rigorosa coerenza della speculazione di Duns Scoto – che l'«individuo» da cui muove la direttrice dell'astrazione e a cui perviene la direttrice dell'individuazione non è l'individuo reale, che cade fuori della metafisica, ma è l'essenza universale dell'individuo, ossia ciò che tutti gli individui hanno in comune, l'«individualità». L'individuo reale è un «questo», un *haec* (Aristotele diceva un τὸδε τι), mentre l'individualità è una «questità», una *haecceitas*.

pirica, in quanto diverse e ormai distinte forme del sapere, non possono comunque eliminare il sostrato comune che le sostiene – cioè l'essere –, e quando l'essere *come tale* non sia garantito di incontraddittorietà, è illusorio pensare che ne sia garantita una sua parte. Dal rigoroso realismo oggettivistico di Duns Scoto all'in qualche modo conseguente nominalismo soggettivistico di Guglielmo d'Ockham il passo è infatti molto breve, e si può facilmente comprendere.

Tornando alla dimensione univoca della metafisica di Duns Scoto, troviamo in essa le *formalitates*, ossia l'insieme delle forme partecipanti le une delle altre che possono essere progressivamente raggiunte muovendo dall'individuo all'essere universale lungo la direttrice dell'«astrazione», dall'essere universale all'individuo lungo la direttrice dell'«individuazione». Queste *formalitates* – si dice nella scuola scotista ricordando la proverbiale sottigliezza del maestro – sono «più che pensiero, meno che realtà»: più che pensiero poiché, non essendo forme immaginarie, non possono che riflettere una realtà che le costituisce per come sono; meno che realtà poiché, essendo degli universali, hanno in loro il momento del confronto tra gli individui, che appartiene al pensiero ma non alla realtà, mentre la realtà contiene gli individui che il pensiero non contiene⁹².

Muovendo da qui, Guglielmo d'Ockham giungeva alla conclusione che il pensiero, come intelligenza, ha quale contenuto gli intelligibili che sono universali, ma del radicamento di questi universali fuori del pensiero niente si può sapere, poiché il pensiero, guardando alle formalità che per Duns Scoto sono ancora oggetto della metafisica (ossia «più che pensiero»), *guarda in verità se stesso*, ossia guarda il proprio articolarsi interno in relazione all'esperienza, essendo i termini di questo articolarsi puri «nomi»⁹³, e non può in alcun modo portarsi al di là di se stesso, poiché sarebbe in qualche modo come voler saltare al di là della propria ombra.

⁹² Cfr. i testi indicati nella nota 90.

⁹³ Cfr. *Summa totius logicae*, I.

Nel loro rapporto col mondo esterno al pensiero queste formalità non sono altro che «segni»⁹⁴, ossia termini di una *intentio* nella quale ciò a cui si tende è visibile solo per la forma che prende nel pensiero, mentre resta per sé irraggiungibile. La scienza naturale, come già in Duns Scoto, è scienza empirica per prova ed errore, e la teologia, altrettanto come nello Scoto, dipende puramente da una divina rivelazione consegnata alla fede.

La filosofia di Duns Scoto è il limite estremo al quale la metafisica classica riesce a giungere confrontandosi col mondo delle realtà individue e pagando lo scotto della rinuncia ad esse quali oggetti di un sapere incontrovertibile. Ma le stesse formalità metafisiche hanno così il lato debole di rivendicare una relazione alla realtà del pensiero che la pensa, mentre poi questa realtà esterna al pensiero non è in nessun modo raggiungibile. Cala così il «rasoio» di Ockham, cioè una sorta di regola «economica» della ricerca per la quale non si devono ammettere più enti di quelli rigorosamente richiesti dalla necessità⁹⁵, e non è questo il caso della duplicazione dell'unica realtà con la quale possiamo avere a che fare nella dualità di «essere» e «pensiero». Ci resta dunque la scienza del pensiero, la logica, puro strumento per regolare la scienza empirica, mentre la scienza dell'essere, la metafisica, non ha più corso.

⁹⁴ Cfr. *Summa totius logicae*, XIV.

⁹⁵ Il «rasoio» di Ockham consiste in una serie di aforismi, tra cui i principali sono: «Gli enti non devono essere accresciuti di numero se non ve n'è la necessità» (*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*), «Non si deve mai porre una pluralità se non è necessario» (*Numquam est ponenda pluralitas sine necessitate*), «Inutilmente si fa per mezzo di molti ciò che può essere fatto per mezzo di pochi» (*Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*), «Qualsiasi cosa possa essere conservato mediante la specie, può essere conservato con uguale facilità senza di essa» (*Quicquid potest salvari per speciem, potest salvari sine ea aequae facilliter*) (in G. DE RUGGIERO, *Storia della Filosofia*, Laterza, Bari 1967, vol. III, p. 18).

§ 17.

**Il risorgere dualistico della metafisica:
«pensiero» ed «estensione»**

La filosofia di Duns Scoto è l'ultima roccaforte di una metafisica ormai limitata per estensione, che è tuttavia in procinto di cedere determinando il contenuto della filosofia come pensiero autocosciente in un rapporto del tutto problematico con la realtà. Così il dubbio sulla verità dilagava, e mentre le intelligenze meno consequenziali e meno acute continuavano ad affermare la metafisica in una prospettiva di stanca e miope conservazione, le intelligenze più vive avvertivano il bisogno di una rifondazione.

La rifondazione – assunta canonicamente come inizio del pensiero moderno – è quella cartesiana. Cartesio, dopo aver esaminato con la massima attenzione critica l'intera dimensione del dubbio, giunge alla conclusione che su un'unica cosa non può sussistere alcun dubbio, e cioè sull'esistenza attuale del pensiero pensante⁹⁶.

⁹⁶ È il teorema del *cogito ergo sum*, assunto quale fondamento del pensiero moderno. Leggiamo, nella Parte IV del *Discorso sul Metodo*: «Infine, considerando che gli stessi pensieri, che noi abbiamo quando siamo desti, possono tutti venirci anche quando dormiamo benché allora non ve ne sia alcuno vero, mi decisi a fingere che tutto quanto era entrato nel mio spirito sino a quel momento non fosse più vero delle illusioni dei miei sogni. Ma, subito dopo, m'accorsi che, mentre volevo in tal modo pensare falsa ogni cosa, bisognava necessariamente che io, che la pensavo, fossi pur qualcosa. Per cui, dato che questa verità: io penso, dunque sono [*je pense, donc je suis = cogito ergo sum*] è così ferma e certa che non avrebbero potuto scuoterla neanche le più stravaganti supposizioni degli scettici, giudicai di poterla accogliere senza esitazione come il principio primo della mia filosofia». Si tende stranamente, anche in molta manualistica accreditata, a dimenticare che questo teorema, certo formulato da Cartesio con efficacia tale da divenire un discrimine epocale, ha avuto un precedente sostanzialmente equivalente in sant'Agostino, impegnato, come molto più tardi Cartesio, a superare il momento dello scetticismo. Leggiamo in *De Civitate Dei* XI, 26: «Se m'inganno, vuol dire che sono [*si enim fallor, sum*]. Non si può ingannare chi non esiste: se dunque m'inganno, per ciò stesso io sono [*nam qui non*

Si trattava ancora, in fondo, dell'autocoscienza occamiana in rapporto problematico con l'altro da sé⁹⁷, con la rilevante differenza, tuttavia, del riconoscimento della *realtà del pensiero*, o del suo *essere*, il che apriva la prospettiva di una nuova metafisica, per quanto a condizioni radicalmente diverse.

L'essere del pensiero è infatti, inizialmente, l'*unico* di cui si possa fondatamente parlare, e che sussista un *diverso* essere è una semplice ipotesi cui le idee presenti nel pensiero spingono, senza peraltro poter dare a questo essere «esterno» altro statuto che quello dell'ipotesi. Il vero problema – si constata seguendo passo passo la speculazione cartesiana – è se vi sia, nel pensiero, *almeno una* idea che il pensiero non sia in grado di produrre autonomamente entro se stesso⁹⁸. Questa idea è l'idea di Dio, ossia l'idea del Perfetto che

est, utique nec falli potest: ac per hoc sum, si fallor]. Poiché dunque esisto dal momento che m'inganno, come posso ingannarmi a credere che esisto, quando è certo che io esisto dal momento che m'inganno [*quia ergo sum si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor*]? Poiché dunque, anche nell'ipotesi che m'inganni, esisterei pur ingannandomi, non m'inganno certamente nel conoscere che esisto».

⁹⁷ In Cartesio i segni della presenza di un'alterità rispetto al pensiero sono le «idee» – in un senso totalmente diverso da quello platonico, cioè non strutture ontologiche ma «rappresentazioni» presenti al pensiero –, ma il loro valore è del tutto problematico. Leggiamo in *Meditationes de prima philosophia*, III: «Ora, di queste idee alcune mi sembrano nate con me [*immanae*], altre estranee e venute dal di fuori [*adventitiae*], altre ancora fatte e inventate da me stesso [*factitiae*]. Infatti la facoltà di concepire una cosa, una verità o un pensiero, sembra non venirmi da altro che dalla mia natura; ma se odo adesso qualche rumore, se vedo il sole, se sento caldo, fino ad ora ho giudicato che queste sensazioni provenissero da cose esistenti fuori di me; ed infine mi sembra che le sirene, gl'ippogrifi e tutte le altre chimere siano finzioni e invenzioni del mio spirito».

⁹⁸ Così non è per le idee *adventitiae*, che, nonostante sembrano, come dice il termine che le indica, venire da fuori, sono poi prodotte da noi nell'attività del sogno, né le idee *factitiae*, che lo stesso termine indica esplicitamente come prodotte da noi, nell'attività dell'immaginazione e della fantasia.

non può essere prodotta dal pensiero che è imperfetto in quanto dubitante. Ne consegue che necessariamente Dio esiste al di fuori del pensiero, e poiché Dio è garante della verità di ciò che si dà con evidenza⁹⁹, e si dà con evidenza l'alterità fra il pensiero e ciò che si dà come «esteso», ossia misurabile¹⁰⁰, ecco che, per necessità, esiste anche il mondo come dominio dell'estensione e del movimento meccanico che ne collega le parti, pensate come rotelle e levismi di un gigantesco ingranaggio a orologeria.

Resta da vedere fra le idee *innatae*, e fra queste l'idea di Dio, che è il primo e vero fondamento per l'affermazione dell'esistenza di qualcosa che trascende il pensiero, mediando la sua necessaria esistenza la stessa esistenza del mondo. Ancora in *Meditationes de prima philosophia*, III: «Non resta, dunque, che la sola idea di Dio, nella quale bisogna considerare se vi sia qualche cosa che non sia potuta venire da me stesso. Con il nome di Dio intendo una sostanza infinita, eterna, immutabile, indipendente, onnisciente, onnipotente, e dalla quale io stesso, e tutte le altre cose che sono (se è vero che ve ne sono di esistenti), siamo stati creati e prodotti. Ora, queste prerogative sono così grandi e così eminenti, che più attentamente le considero, e meno mi persuado che l'idea che ne ho possa trarre la sua origine da me solo. E, per conseguenza, bisogna necessariamente concludere, da tutto ciò che ho detto per lo innanzi, che Dio esiste; poiché, sebbene l'idea della sostanza sia in me per il fatto stesso che sono una sostanza, non avrei tuttavia, l'idea di una sostanza infinita, io che sono un essere finito, se essa non fosse stata messa in me da qualche sostanza veramente infinita».

⁹⁹ All'opposto del «genio maligno» – figura simbolo del passaggio cartesiano dal dubbio «metodico» al dubbio «iperbolico» –, e che lo scetticismo più radicale pone quale possibile alternativa a Dio, che è garante della verità oggettiva dell'evidenza soggettiva. Il «genio maligno» esprime invece questa sua malignità nell'ingannarci facendoci credere che almeno ciò che si dà con evidenza sia vero, mentre invece questa verità non sussiste affatto. Il dubbio cade così sugli stessi fondamenti della matematica, gli unici che riuscivano a salvarsi dal dubbio «metodico».

¹⁰⁰ Sorge così la metafisica dualistica dell'età moderna, che oppone una *res cogitans* a una *res extensa*, che hanno in comune soltanto l'essere state create entrambe da Dio.

La metafisica cartesiana del pensiero e dell'estensione è l'osatura portante dell'intera filosofia moderna, ma le sue declinazioni sono subito controverse rispetto alla legittimità della metafisica, costituendosi lo schieramento dell'affermazione e quello della negazione¹⁰¹. Il primo ritiene che la verità metafisica sia raggiungibile fondandosi sulle «idee innate» presenti nel pensiero, il secondo ritiene che non vi sia alcuna idea innata, essendo il pensiero una *tabula rasa* che riceve le idee solo dall'esperienza, per cui non ha senso pensare che grazie alle idee l'esperienza possa essere oltrepassata in direzione di un «essere» assoluto e immutabile che starebbe al di là di essa, visto che solo da essa le idee derivano.

Il dualismo cartesiano fra pensiero ed estensione è la forma più recente di pluralismo, dopo quello post-parmenideo degli elementi cosmici e quello platonico-aristotelico del sensibile e dell'intelligibile. Questi come quelli sono segnati dal segreto nichilismo per il quale l'essere immutabile, ponendo fuori di sé l'essere mutevole, lascia sussistere nell'essere mutevole l'identità di essere e nulla, così scardinando la stessa necessità originante dal principio di non contraddizione e destinandosi ad essere lui stesso travolto nel divenire nichilistico.

§ 18.

La «rivoluzione copernicana» della produttività trascendentale

La negazione della metafisica come scienza sarà esplicita e solennemente dichiarata nella filosofia kantiana. Kant, non senza una certa enfasi, afferma di aver operato in filosofia una vera e propria «rivoluzione copernicana»¹⁰², nel senso dell'essere passato

¹⁰¹ Sono i due schieramenti che la manualistica filosofica chiama rispettivamente «razionalismo» (occasionalisti, Spinoza, Leibniz) ed «empirismo» (Berkeley, Locke, Hume).

¹⁰² Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, trad. it. *Critica della ragion pura*, 2 tomi, a cura di G. Gentile e Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 1981, Prefazione alla 2ª edizione (1787): «Sinora si è ammesso che ogni nostra conoscenza

dall'era in cui veniva posto al centro l'Oggetto col Soggetto che gli orbitava intorno cercando di adeguarvisi (la classica *adaequatio intellectus ad rem*), alla nuova era nella quale al centro andava posto il Soggetto costituendosi l'Oggetto come ciò che gli orbita intorno assumendo le forme che il Soggetto gli imprime proprio per costituirlo come Oggetto conosciuto, il cui essere conosciuto non è una riproduzione, una *adaequatio*, ma la nervatura essenziale della sua oggettività come tale, che sorge proprio mediante l'atto soggettivo della conoscenza.

dovesse regolarsi sugli oggetti; ma tutti i tentativi di stabilire intorno ad essi qualche cosa a priori, per mezzo di concetti, coi quali si sarebbe potuto allargare la nostra conoscenza, assumendo un tal presupposto, non riuscirono a nulla. Si faccia, dunque, finalmente la prova di vedere se saremo più fortunati nei problemi della metafisica, facendo l'ipotesi che *gli oggetti debbano regolarsi sulla nostra conoscenza*: ciò che si accorda meglio colla desiderata possibilità d'una conoscenza a priori, che stabilisca qualcosa relativamente agli oggetti, prima che essi ci siano dati. Qui è proprio come la prima idea di Copernico; il quale, vedendo che non poteva spiegare i movimenti celesti ammettendo che tutto l'esercito degli astri rotasse intorno allo spettatore, cercò se non potesse riuscir meglio facendo girare l'osservatore, e lasciando invece in riposo gli astri». È forse opportuno far osservare che questo modo in cui Kant presenta l'analogia con la rivoluzione copernicana sembra dire il contrario di quanto dice il modo in cui noi l'abbiamo presentata, avendo noi detto che si tratta di passare dalla centralità fissa dell'oggetto essendo il soggetto l'orbitante, alla centralità fissa del soggetto, dove ad orbitare è l'oggetto. Il fatto è che Kant si riferisce al sistema fisico, dove la rivoluzione mette in effetti in movimento l'osservatore prima ritenuto immobile (la terra) rispetto all'osservato che ora si fa stabile mentre prima era ritenuto in movimento (il sole e i pianeti), ma, passando dal piano dell'attività fisica a quello dell'attività conoscitiva, i rapporti si invertono, e la rivoluzione mette in movimento l'osservato prima ritenuto immobile (il sistema delle determinazioni dell'essere) rispetto all'osservatore che ora si fa stabile mentre prima era ritenuto in movimento (l'Io trascendentale, che non si muove intorno a quelle determinazioni per conoscerle, bensì le produce mantenendo per sé la propria immutata natura).

L'esaurirsi in Kant della metafisica di origine cartesiana è poi del tutto strutturale, poiché l'unica traccia di una verità extra-soggettiva, vale a dire l'estensione, è ricondotta alle forme a priori della soggettività trascendentale, cioè lo spazio e il tempo, che sono le intuizioni pure, ossia il luogo interno al pensiero nel quale questo accoglie la pura materia sensibile esistente che origina dalla cosa-in-sé. Il «fenomeno» kantiano, del tutto analogo alla «sostanza» aristotelica, è costituito come quella di forma e materia, solo che in quella sia la forma che la materia sono componenti ontologiche dell'oggetto, operando il pensiero per «astrazione» sulla sostanza, *portando in sé* le forme separate dalla materia e così *pensando* la sostanza¹⁰³, mentre in Kant il pensiero opera sulla pura materia originante dalla cosa-in-sé *portando in essa* le sue forme, e così *producendo* il «fenomeno».

Ed ecco perché le metafisica finisce per essere radicalmente negata: essa è infatti quella presunta scienza il cui oggetto sarebbe l'«essere» eterno e immutabile esterno al pensiero, mentre di esterno al pensiero *non vi è che la cosa-in-sé*, la quale è pura materia informe che solo dall'essere «conosciuta» acquista oggettività fenomenica mediante l'insieme delle forme che il pensiero le conferisce facendone appunto un «fenomeno», o un *qualcosa percepibile* la cui struttura formale è conoscibile *a priori* dal pensiero perché appunto dal pensiero viene, e questo non fa che ritrovare immediatamente ciò che lui stesso ha prodotto, mentre è conoscibile *a posteriori* per ciò che riguarda il suo contenuto materiale, la cui origine è la cosa-in-sé.

Al di là del pensiero non vi è dunque un «essere» che possa essere conosciuto¹⁰⁴, ma soltanto una vuota condizione di esistenza

¹⁰³ È noto che per Aristotele l'«astrazione» (ἀφαίρεσις) è «separazione», nella sostanza, della forma dalla materia (*Analitici Secondi* I, 18, 81a-b), così che l'anima – forma della sostanza dell'uomo vivente – assume tutte le forme che trae dalle sostanze esterne, e «l'intelletto, quando è in atto, è i suoi stessi oggetti». L'anima dunque «è in qualche modo tutte le cose [ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἔστι πάντα]» (*Dell'anima* III, 7-8, 431 b).

¹⁰⁴ Abbiamo, in Kant, la programmatica liquidazione dell'ontologia: «L'Analitica trascendentale pertanto ha questo importante risultato, che l'intelletto a

affinché le costruzioni formali del pensiero possano *apparire* o costituirsi come «fenomeni», la cui essenza resta peraltro puramente fenomenica. La stessa cosa-in-sé, poi, che è appunto questa condizione di esistenza, non potrebbe essere pensata come tale se non fosse *essa stessa* interna al pensiero: il suo essere «cosa» dipende infatti dal suo essere pensata, mentre il suo essere «in sé» esprime il suo essere «fuori» del pensiero, ma un esser fuori che diventa «cosa» solo in quanto vi si faccia interno.

Considerando la questione sui tempi lunghi, non è particolarmente difficile constatare l'analogia di struttura fra la cosa-in-sé kantiana e la $\chi\omega\sigma\alpha$ platonica. Entrambe sono matrici cieche di un divenire per sé informi che riceve ogni sua forma essenziale dall'esterno: la $\chi\omega\sigma\alpha$ platonica dall'essere intelligibile, la cosa-in-sé kantiana dall'intelligenza produttiva del pensiero compendiata nell'«Io-penso [*Ich-denke*]» trascendentale. E come la $\chi\omega\sigma\alpha$ platonica rappresentava il fatale nichilismo di un pensiero che, se per un verso riesce a venire a capo del problema della molteplicità dell'essere superando ma conservando la necessaria verità parmenidea dell'inesistenza del nulla, o del non essere non relativo ma assoluto, per altro verso si trova a dover ammettere in maniera «incomprensibile» proprio questo non essere assoluto¹⁰⁵, così la cosa-in-sé kantiana rappresenta il persistente e fatale nichilismo di un pensiero che, avendo concentrato in sé l'origine di qualunque realtà, si trova ad avere fuori di sé *un essere che non è un essere*, ossia una «cosa» che è tale quando è in lui alludendo a un «fuori», ma che non riesce ad essere tale quando è *davvero* «fuori».

priori non può mai far altro che anticipare la forma di una esperienza possibile in generale; e poiché ciò che non è fenomeno non può essere oggetto dell'esperienza, l'intelletto non può mai sorpassare i limiti della sensibilità, dentro i quali soltanto ci sono dati gli oggetti. I suoi sono semplicemente principi dell'esposizione dei fenomeni, e l'orgoglioso nome di Ontologia, che presume di dare in una dottrina sistematica conoscenze sintetiche a priori delle cose in generale [...], deve cedere il posto a quello modesto di semplice Analitica dell'intelletto puro» (*Critica della ragion pura*, cit., I, II, I, Lib. II, Cap. III).

¹⁰⁵ Cfr. § 12, note 76-78.

§ 19.

Ritorno al problema originario: identità di «essere» e «pensiero»

Ciò che accade nella filosofia kantiana non è soltanto, come vuole il suo ruolo paradigmatico, l'esito ultimo del pensiero moderno originante da Cartesio e prefigurato in Guglielmo d'Ockham, ma è il *redde rationem* dell'intera storia del pensiero, in quanto, di fronte al problema posto dall'ontologia come tale fin dal suo albeggiare parmenideo – albeggiare peraltro di una tale incisività da determinare un'alternativa secca tra il buio e la luce¹⁰⁶ –, prende la via del separare e contrapporre ciò che è originariamente unito, provocando un problema che avrebbe attraversato l'intera tradizione filosofica in attesa della propria soluzione.

Dice Parmenide che τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, «lo stesso infatti è il pensare e l'essere»¹⁰⁷. Parmenide intende farci osservare che non possiamo in alcun modo parlare del «non essere» poiché questo, per poter essere pensato, è già un essere, per cui il non essere, come assurdo, dev'essere rigorosamente escluso dall'orizzonte della verità come tale. È però proprio questa proposizione a

¹⁰⁶ Ciò si presenta, nel Poema parmenideo, con tutta la potenza simbolica della narrazione mitica, mettendoci di fronte l'immagine dei due sentieri, quello della Notte e quello del Giorno: «Le cavalle che mi trascinano tanto lontano quanto il mio animo poteva desiderare mi fecero arrivare, poi che le dee mi portarono sulla via molto celebrata che per ogni regione guida l'uomo che sa. Là fui condotto: là infatti mi portarono i molto saggi corsieri che trascinano il carro, e le fanciulle mostrarono il cammino. L'asse dei mozzi mandava un suono sibilante, tutto in fuoco (perché premuto da due rotanti cerchi da una parte e dall'altra) allorché si slanciarono le fanciulle figlie del Sole [Ἡλιάδες κοῦραι], lasciate le case della Notte [δῶματα Νυκτός], a spingere il carro verso la luce [εἰς φῶς], levatisi dal capo i veli. Là è la porta che divide i sentieri della Notte e del Giorno [Νυκτός τε καὶ Ἡματος ... κελεύθων], e un architrave e una soglia di pietra la puntellano: essa stessa nella sua altezza è riempita da grandi battenti, di cui la Giustizia che molto punisce [Δίκη πολύπονος] ha le chiavi che aprono e chiudono» (DK 28 B 1, vv. 1-14).

¹⁰⁷ Per i riferimenti testuali, cfr. nota 46.

porre il problema cardine dell'ontologia: in essa infatti è contenuto τὸ αὐτὸ, «lo stesso», e i termini dell'equivalenza sono νοεῖν, il «pensare», e εἶναι, l'«essere». Ciò che in questa proposizione capitale si dice, cioè, è che l'intero è originariamente autocosciente, ossia opposto a se stesso nell'unità di fondo dell'opposizione. L'essere è ciò che sta di fronte al pensiero, e poiché lo stesso pensiero sta di fronte a se stesso, lo stesso pensiero è essere; il pensiero è ciò che ha di fronte a sé l'essere, e poiché lo stesso essere è quel che è stando di fronte al pensiero, lo stesso essere è pensiero.

Questa opposizione è originaria, ed è ugualmente originaria la *contraddizione* per la quale l'essere, che è pensiero essendo peraltro opposto a lui, insieme *non* è pensiero; così come il pensiero, che è essere essendo peraltro originariamente opposto a lui, insieme *non* è essere. Essere e insieme non essere significa violazione del principio di non contraddizione, e questa violazione, scardinando la forza della necessità, priva il pensiero filosofico della sua unica bussola sulla via dell'incontrovertibilità.

Ora la direzione che il pensiero prende per confermarsi su questa via è quella, come si è sopra detto, di separare e contrapporre ciò che è originariamente unito, pur nella problematicità dell'unione. Così si produce l'opposizione fra essere e pensiero, prendendo l'essere su di sé i tratti necessari relativi all'eterna immutabilità, che risultano dall'operare della ragione, e prendendo il pensiero su di sé i tratti fattuali relativi alla perpetua mutevolezza, che risultano dall'imporsi dell'esperienza.

Mantenendosi in seguito l'opposizione, accadeva fatalmente che il pensiero, astraendo dal *proprio* essere e pensando l'essere soltanto come ciò che gli sta di fronte, giungesse alla conclusione di *avere in lui* ogni realtà: mentre infatti – questo il pensiero crede di vedere in modo innegabile – *solo lui* sta di fronte a se stesso *immediatamente*, l'essere gli sta di fronte *mediatamente* attraverso il pensiero che lui è. Il risultato è quella negazione dell'essere in sé eterno e immutabile che è l'oggetto della metafisica, e questa negazione è compiuta e pensante se stessa come definitiva nella filosofia kantiana.

§ 20.

**La contraddizione come struttura dell'assoluto:
necessità di una nuova logica**

La ricomposizione di questa gigantesca e millenaria frattura iniziava nel pensiero immediatamente post-kantiano, e proprio muovendo dalla palese per quanto rimossa contraddittorietà del concetto della «cosa-in-sé», fulcro di tutto il kantismo¹⁰⁸.

Dopo molte istanze critiche, peraltro solo approssimative, parziali e non del tutto coerenti quanto a proposta di soluzione, il filosofo che metteva per primo le mani sul problema quale era alla sua radice è Fichte. Ciò che questo filosofo infine vedeva è proprio l'originaria scissione e opposizione a sé dell'Assoluto, con l'insuperabile contraddizione che questa scissione porta con sé. Kant aveva parlato di un «Io-penso» che unificava l'attività formativa diretta alla pura «materia» costituente la cosa-in-sé, e insisteva sulla *finitezza* di questo Io-penso, responsabile di ogni forma essen-

¹⁰⁸ Pubblicata nel 1781 e, poi, riveduta nel 1787, la *Critica della ragion pura* – nella quale si sviluppa l'autentica matrice dell'intero criticismo kantiano – solleverà una discussione il cui centro è proprio lo statuto altamente problematico, e da ultimo inevitabilmente contraddittorio, della «cosa-in-sé»: essa infatti, richiesta con necessità da un principio filosofico che concentra nell'attività dell'Io-penso ogni determinazione universale del contenuto, non potendo peraltro attribuire all'Io-penso un'attività creatrice, da un lato, in quanto appunto «in sé», dev'essere dichiarata sussistente ma inconoscibile, da un altro lato, in quanto di essa parliamo e ne facciamo una delle strutture fondanti della realtà data, essa è tutt'altro che inconoscibile, anzi, a rigore, è l'unico autentico oggetto dell'attività conoscitiva. A questa discussione, che si svolge fra il 1789 e il 1796, partecipano con contributi autonomi variamente centrati Karl Leonhard Reinhold, Gottlob Ernst Schulze, Salomon Maimon, Jakob Sigismund Beck. Gli esiti in qualche modo riepilogativi e sintetici di Beck, contenuti in un *Compendio chiarificatore* in 3 volumi scritti nel 1793-1796, costituiscono una sorta di anticipazione generale per altro verso ritardataria della soluzione rigorosa data al problema da Johann Gottlieb Fichte nella *Dottrina della scienza*, la cui prima edizione è del 1794.

ziale ma non dell'*esistenza* di ciò che è così formato¹⁰⁹. Tale finitezza era però una figura dell'astratta separazione fra essere e pensiero, separazione che *doveva essere ricomposta*, d'altronde pagando il prezzo della *contraddizione*, che non poteva più essere un accidente causato da un errore del pensiero, ma veniva ad essere un *nesso strutturale* richiedente una sistemazione teorica.

L'Io doveva dunque cessare di essere una pura funzione pensante separata dall'esistenza dell'oggetto del suo pensiero, e doveva *produrre* questo oggetto, essendo l'atto produttivo proprio quello della scissione e contrapposizione a sé dell'Assoluto, scissione e contrapposizione originaria mediante la quale l'Assoluto si costituiva come Io: non più dunque «Io-penso [*Ich-denke*]» separato dalla cosa-in-sé, ma «Io-puro [*reinen-Ich*]» originariamente opposto a se stesso e così «io empirico» di fronte al proprio oggetto, oggetto il quale non è altro che ancora l'Io-puro che si dà a se stesso come altro da sé¹¹⁰.

Venendo alla contraddizione originaria prodotta dall'opporsi a sé dell'Assoluto costituente l'Assoluto come Io – e così autocoscienza della cosa-in-sé –, è da osservare che l'Io non *ha* in sé la contraddizione, ma è la contraddizione: opposto a se stesso, l'Io è opposto al non-Io, e *per essere* Io *deve* avere di fronte a sé il non-Io.

¹⁰⁹ Ciò che la dottrina kantiana rischiava strutturalmente era infatti l'identificazione dell'Io-penso con Dio (basti pensare che il «trascendentale» è in san Tommaso ciò che è comune a tutti gli enti in quanto essi sono prodotti dall'attività creatrice di Dio portando come il sigillo dell'essenza divina, mentre in Kant è ciò che è comune a tutti i fenomeni in quanto essi sono prodotti dall'attività formatrice dell'Io-penso). Per evitare questa incongrua identificazione, Kant insiste sul concetto dell'«Io *penso*», avendo il verbo «pensare» un valore transitivo che implica finitezza e alterità relazionale. L'esistenza di una «cosa-in-sé» coi problemi teorici che comporta (cfr. la precedente nota 108) era dunque richiesta con necessità dal concetto di un Io finito, formatore e non creatore.

¹¹⁰ Questo passaggio avviene nell'opera di J. G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794 e versioni successive, trad. it. con testo a fronte *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, Bompiani, Milano 2003.

L'Io, che è in fondo l'oggetto più comune presente nella nostra quotidianità, dal quale non possiamo in nessun modo separarci se non separandoci da noi stessi, dormendo senza sogni o morendo – e che la modernità a partire da Cartesio, con la formidabile anticipazione di sant'Agostino¹¹¹, afferma essere l'unico oggetto di cui abbiamo certezza assoluta –, è, a ben vedere, la stessa negazione dell'aristotelico principio di non contraddizione: per questo principio è impossibile che una cosa sia e non sia se stessa, mentre l'Io, con la massima e più rigorosa precisione, *è se stesso in quanto non è se stesso* (l'Io è essenzialmente coscienza, e per essere coscienza deva avere di fronte a sé, dentro di sé, qualcosa che non è lui, ossia deve essere altro da se stesso, non essere se stesso)¹¹².

Si trattava, come abbiamo cercato introduttivamente di dire, del venire al pettine del nodo finora irrisolto dell'ontologia come tale nella sua genesi parmenidea, cioè l'essere «lo stesso» del «pensare» e dell'«essere»¹¹³, con l'originaria contraddizione che ne deriva.

§ 21.

La nuova logica mancante: il surrogato etico

Fichte poneva il problema per come dev'essere posto, e traeva da questa posizione tutte le sue conseguenze col massimo rigore, ma non è poi in grado di indicarne la soluzione circa lo statuto della contraddizione, che per un verso è inevitabile quando l'Assoluto sia un Io, per un altro verso è impensabile come gravante sull'Assoluto come tale, stante l'invalidabilità strutturale della sua identità con se stesso.

¹¹¹ Cfr. quanto detto nella nota 96.

¹¹² Questa patente e strutturale negazione dell'aristotelico principio di contraddizione era già di per sé tale da far intuire una svolta epocale e da richiedere una nuova logica che non negasse quella aristotelica, ma che la superasse comprendendola e portandola a quel superiore livello di verità che è in potenza nel suo profondo: sarà questa l'hegeliana *Wissenschaft der Logik*, o «Scienza della Logica».

¹¹³ Cfr. il precedente § 19.

L'esito a cui Fichte è condotto è che la soluzione, apparentemente impossibile sul piano logico, stia in una dimensione diversa da quella logica. Osserviamo allora che l'«essere» di cui qui si può parlare *non* è l'essere della metafisica classica, che ha come requisito un'identità con sé che in questa nuova posizione non può avere, essendo la contraddizione insuperabile. Si tratta quindi – dice Fichte mostrando un grande ardimento categoriale rispetto all'ontologia – di un «dover essere [Sollen]», cioè di una *tensione* all'identità con sé, identità che l'Io avrebbe *solo quando* si annullasse il non-Io lasciando in campo l'Io-puro privo di opposizione a sé.

Ma la categoria del dover-essere richiama la costruzione kantiana, nella quale il «dovere» corrisponde alla libertà dell'Io trascendentale dalla sollecitazione egoistica empirica obbedendo all'«imperativo categorico» e realizzando il fine assoluto della *moralità*, che si raggiunge quando si riesce a comportarsi *come se* la cosa-in-sé – che pure è onnipresente – non ci fosse. Ora ci vuol poco a vedere che, nel sistema fichtiano, alla cosa-in-sé corrisponde il non-Io, il che è come dire che l'Assoluto riesce ad essere se stesso – convertendo il suo «dover-essere» in «essere» – *solo in quanto* l'azione umana realizzi il fine assoluto della moralità, così vanificando – non sul piano statico ma su quello dinamico – la sussistenza del non-Io.

Il problema dunque, come si diceva, non si risolve sul piano logico, ma su un piano diverso, che è ormai chiaro sia quello della moralità. L'idealismo fichtiano¹¹⁴ è così «idealismo etico», e l'atto

¹¹⁴ Il termine «idealismo» si trova di solito compromesso da quell'astratta semplificazione del senso comune che lo contrappone a «realismo», quasi l'idealista fosse una specie di sognatore e il realista un'intelligenza concreta che sta ai fatti. In verità già in Fichte e poi in Schelling troviamo l'avvertenza della perfetta simmetricità e pariteticità tra realismo e idealismo, al punto da proporre entrambi la categoria dell'ideal-realismo (*Ideal-Realismus*) o real-idealismo (*Real-Idealismus*) (cfr. FICHTE, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, cit., III, § 5, II, p. 549; SCHELLING, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, cit. in REALE-ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, 3 voll., La Scuola, Brescia 1988, pp. 55-56). Infatti la parte del pensiero è qui svolta

morale, mostrando di essere ben più che la realizzazione della libertà dello spirito finito in una dimensione essenzialmente psicologica, si dà come compimento ontologico, o realizzazione dell'identità dell'Assoluto con se stesso al di là della sua eterna contraddizione, prendendo in questo senso valenze addirittura teologiche¹¹⁵.

dalla riflessione, ed è svolta esercitando la sua funzione più propria, che è l'astrazione connessa con l'induzione (cfr. ARISTOTELE, *An. Post.* I, 18, 81 a-b), essendo la base materiale dell'attività astrattiva la totalità del reale quale si dà immediatamente nell'esperienza sensibile, ed essendo il soggetto dell'attività astrattiva, in quanto operante, altrettanto reale dell'oggetto a cui si rivolge, dunque necessariamente incluso in quella realtà sulla quale opera.

- ¹¹⁵ Abbiamo visto l'oggettivo avvicinarsi del concetto dell'«Io-penso» allo stesso concetto di Dio, al punto che Kant insisteva sull'aspetto relazionale del pensiero e sul necessario concetto complementare di una «cosa-in-sé» (cfr. nota 109). Fichte, che – superando il concetto della «cosa-in-sé», la quale diventava nient'altro che quel non-Io appartenente strutturalmente all'Io – giunge al concetto dell'«Io-puro», osserva con stupita ammirazione il coincidere dell'Assoluto che di per sé prendeva forma nella sua filosofia con l'«Io sono» attestato scritturisticamente come nome del Dio biblico: leggiamo in *Es* 3,13-14 che «Mosè disse a Dio: "Ecco, io vado dagli Israeliti e dico loro: Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi. Mi diranno: Qual è il suo nome? E io che cosa risponderò loro?". Dio disse a Mosè: "Io sono colui che sono [*ehjeh asher ehjeh*]!". E aggiunse: "Dirai agli Israeliti: Io-Sono mi ha mandato a voi"». È poi noto che, nella traduzione greca dei LXX, *ehjeh asher ehjeh*, «io sono colui che sono», diventa *Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν*, «Io sono l'Essente», dunque l'Assoluto, come Essente, è un Io, ed è questo che provoca l'ammirato stupore di Fichte. Per questa e per tutte le seguenti citazioni bibliche: *La Sacra Bibbia*, CEI, «editio princeps» 2008, note e commenti di *La Bible de Jérusalem*, nuova edizione 1998; *Imprimatur*: Card. Carlo Caffarra, Arcivescovo, Bologna, 14 novembre 2008. Per il testo greco: *NOVUM TESTAMENTUM GRAECE ET LATINE*, curato da A. Merk S.J., Editio decima (Editio prima, anno 1933), Romae, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1984; *Imprimatur*: R. P. Maurice Gilbert, s. j., Rector Pontificii Instituti Biblici, Romae, die 12 febr. 1984.

§ 22.

La nuova logica mancante: il surrogato estetico

La svolta epocale dell'Assoluto come autocoscienza si prolunga poi da Fichte a Schelling nel senso di una maggiore complessità di struttura, senza che venisse peraltro risolto il problema della contraddizione, né superata l'idea che quel problema si potesse risolvere solo su un piano diverso da quello logico.

Schelling osserva dunque, ponendosi esplicitamente sulla via di Fichte, che, data l'opposizione dell'Assoluto in Io e non-Io, non necessariamente l'Assoluto doveva prendere la forma dell'Io essendo il non-Io solo mediatore dell'autocoscienza: con pari diritto l'Assoluto può prendere la forma del non-Io, dove a farsi mediatore di autocoscienza è l'Io. Nel primo caso si ha l'Assoluto *soggettivo* che per essere coscienza di sé come tale si fa oggetto, nel secondo caso si ha l'Assoluto *oggettivo* che per essere cosciente di sé come tale si fa soggetto. Nel primo caso l'Assoluto è «Spirito [Geist]», unità di Io e non-Io in forma di Io, nel secondo caso è «Natura [Natur]», unità di Io e non-Io in forma di non-Io. Lo Spirito è «Natura cosciente», la Natura è «Spirito inconscio».

Venendo però al problema della contraddizione, Schelling osservava che questa era insuperabile nella dimensione della coscienza – il che equivaleva al riconoscimento della scontata mancanza di una soluzione logica per tale problema, per Schelling come per Fichte –, per cui la stessa soluzione fichtiana, che indica la dimensione etica, non è in verità risolutiva come vorrebbe, poiché questa dimensione si mantiene nell'orizzonte della coscienza, dove la contraddizione è inevitabile¹¹⁶. La dimensione – ancora

¹¹⁶ Fichte è, dal canto suo, perfettamente consapevole di questa contraddizione irrisolta, poiché in lui – che fa da spartiacque tra criticismo e idealismo – la cosa-in-sé c'è e non c'è, o più precisamente c'è *per essere negata*, in un processo che fa dell'Assoluto non un «essere» ma un «dover essere [Sollen]» infinitamente differito (cfr. § 21). Questa consapevolezza di Fichte è tale da fargli pensare che, a rigore, ha le sue ragioni tanto il temperamento passivo e fatalista, che non prende iniziative ritenendo che tutto sia già determinato (è questo il «dogmatico»), quanto il temperamento attivo che sfida ogni

non logica – nella quale la contraddizione può essere almeno intuitivamente superata è quella *estetica*, includendo la produzione dell'opera d'arte il momento *inconscio* dell'«ispirazione», dunque il momento di quella *identità* dell'Assoluto con se stesso che la dimensione logica non riesce a restituire.

Nel primo «idealismo», come si vede, il problema fondamentale dell'ontologia risalente al suo fondatore Parmenide è infine posto secondo la sua natura, mentre non ne è affatto raggiunta la soluzione.

§ 23.

La nuova logica realizzata: l'ontologia dialettica

Questa soluzione sarebbe stata offerta dall'imponente speculazione filosofica di Hegel, che metteva capo all'ontologia dialettica. Si trattava, diversamente da quel che pensavano i suoi immediati predecessori, di una soluzione *logica*, e non etica o estetica come pensata da chi non era affatto arrivato a vedere neanche la lontana possibilità di una soluzione logica¹¹⁷.

Il problema era quello di una scienza assoluta dell'Assoluto che risolvesse la questione della fatale contraddittorietà dell'originaria opposizione ontologica fra essere e pensiero. Ciò è stato da noi

difficoltà presente nella realtà costituita sapendo che essa è strutturalmente superabile (è questo l'«idealista»), così che l'idealismo, come ultima e più avanzata filosofia, è un modo di essere tipicamente «giovanile», di contro alla senescenza dei temperamenti dogmatici: «Per essere filosofi – posto che l'idealismo si dovesse dimostrare come l'unica vera filosofia – si deve essere nati filosofi, bisogna venir educati ad esserlo, ed educare se stessi a diventarlo: ma non esiste nessuna arte umana che faccia diventare filosofo. È per questo, dunque, che questa scienza si ripromette pochi proseliti fra gli uomini che sono già fatti; e se le è consentito sperare, allora essa si aspetta di più dai giovani, la cui forza innata non è ancora stata distrutta dalla fiacchezza del nostro tempo» (1ª Introduzione alla *Dottrina della Scienza*).

¹¹⁷ L'opera in cui si compie questo passaggio è quella richiamata nella nota 112: G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, trad. it. di A. Moni, *Scienza della Logica*, 3 voll., Laterza, Roma-Bari 1974.

mostrato¹¹⁸, e che lo stesso pensiero antico fosse profondamente consapevole di questo problema si può verificare seguendo l'ultima grande espressione speculativa della grecità classica, ossia il neoplatonismo di Plotino¹¹⁹. Nonostante questa consapevolezza, il problema avrebbe attraversato la filosofia patristica e poi scolastica¹²⁰ con soluzioni non molto diverse da quella neoplatonica – che è poi la via della teologia apofatica –, quindi sarebbe passato nel sottosuolo della filosofia moderna, dove l'apofatismo riguardo a Dio avrebbe finito per scaricarsi in qualche modo sull'essere¹²¹, traducendosi nella nota negazione della metafisica. L'età post-kantiana, come si è visto, poneva infine il problema come dev'essere posto, ma non era inizialmente in grado di offrirne la soluzione¹²². Vediamo dunque quale sia la soluzione offerta dall'ontologia dialettica.

È del tutto incontrovertibile la posizione dell'identità dell'Assoluto, o dell'intero, con se stesso: «A è A», $A = A$. Ma tale incontrovertibile identità, per essere tale, ha bisogno di termini, e i termini sono, in modo altrettanto incontrovertibile, altri l'uno all'altro: «A non è A», $A \neq A$ ¹²³. Questa alterità non *impedisce*, ma al contrario *consente*

¹¹⁸ Cfr. § 19.

¹¹⁹ L'Uno plotiniano, che ha in lui la radice di questa contraddizione, proprio per questo è «inconcepibile [ἀνόητος]» (V, 3, 2), «ineffabile [ἄρρητον]» (V, 3, 13), «al di là dell'essere [ἐπέκεινα ὄντος]», «al di là dell'essenza [ἐπέκεινα οὐσίας]», «al di là dell'intelligenza [τοῦτο δὲ καὶ νοῦ]», «al di là del tutto [ἐπέκεινα τῶν πάντων]» (V, 4, 2).

¹²⁰ L'esame di questo attraversamento è stato condotto nell'articolo *Per un tomismo anagogico*, cit., Parte III, §§ 18-23.

¹²¹ Ricordare, in Kant, la liquidazione dell'ontologia come tale (cfr. il testo kantiano riportato alla nota 104) e la conseguente inconoscibilità della «cosa-in-sé», nell'intima contraddittorietà di tale teorema (cfr. quanto detto alla nota 108).

¹²² Cfr. §§ 20-22.

¹²³ I due A sono bensì identici per essenza, ma non lo sono per esistenza, poiché l'uno è «fuori» dell'altro: se non lo fosse, l'identità non potrebbe essere posta, mancando la duplicità dei termini della relazione (non è qui fuori luogo ricordare Duns Scoto a proposito della relazione fra individui: cfr. § 15).

di porre l'identità: si può dire che «A è A» solo in quanto A, di cui si deve predicare l'identità con sé, è per così dire «uscito da sé», cioè si è scisso e contrapposto a se stesso creando la situazione in cui «A non è A», e così portando in campo i termini necessari per poter affermare che «A è A» nella duplicità appunto di termini che rende possibile l'espressione dell'identità. Solo la differenza di «esistenza» permette di porre l'identità di «essenza»¹²⁴.

Abbiamo così una strutturazione di negazioni correlate: la negazione di se stesso da parte di ciò di cui si deve affermare l'identità con sé è la «negazione prima», l'affermazione dell'identità dei termini così venuti a contrapporsi costituisce la «negazione seconda», o «negazione della negazione»¹²⁵: affermare l'identità è infatti negare la negazione che è necessaria per creare i termini dell'identità stessa. I tre momenti sono allora: A («A è A»), $A \neq A$ («A non è A»), $A \neq (\neq A)$ («A non è ciò che non è A», ossia «A è A»), essendo il primo l'Assoluto soltanto «in sé [ansich]», il secondo l'Assoluto che in forza della negazione prima si fa «per sé [fürsich]», cioè si pone in relazione a se stesso, il terzo l'Assoluto che in forza della negazione seconda si fa per sé ciò che è in sé, cioè identico a se stesso nella relazione di alterità, ed è «in sé e per sé [anundfürsich]».

Alla domanda ora su quella fatale contraddizione che sorge con lo stesso sorgere dell'ontologia, ossia su che fine quella contraddizione abbia fatto, la risposta è che quella contraddizione, lungi dal-

¹²⁴ Le determinazioni dell'«essenza» e dell'«esistenza» sono qui poste tra virgolette poiché si tratta di determinazioni che nello sviluppo della scienza della logica si trovano in una posizione più avanzata di quella che qui consideriamo, rivelando una complessità ben maggiore e dovendo qui essere considerate per così dire in radice.

¹²⁵ Cfr. *Scienza della Logica*, cit., Vol. I, Lib. I, Sez. I, Cap. 2, A, c: «Se non che a questo proposito importa assai distinguere la negazione come negazione prima, o come negazione in generale [die Negation als erste, als Negation überhaupt], dalla negazione seconda, la negazione della negazione [von der zweiten, der Negation der Negation]. Quest'ultima è la negatività concreta, assoluta [die konkrete, absolute Negativität], la prima, invece, non è che la negatività astratta [die abstrakte Negativität]».

l'essere un errore da emendare, è strutturalmente interna all'Assoluto in quanto questo è autocoscienza, o opposizione di sé a sé¹²⁶. Ciò però non significa che la contraddizione logica abbia l'ultima parola (alla quale si possa reagire solo sul terreno etico o su quello estetico): la contraddizione infatti, essenziale all'affermazione dell'identità, è *conservata in questa affermazione e insieme superata*. La contraddizione, cioè, è «tolta [*aufgehoben*]», ossia è come inserita irrimovibilmente nella memoria oggettiva di un essere che solo passando per essa può arrivare a porre la propria necessaria identità con sé. Il «togliere [*aufheben*]» e il «toglimento [*Aufhebung*]» sono così le nuove categorie di un'ontologia che da esse è interamente attraversata e strutturata¹²⁷.

¹²⁶ Fichte già perveniva a questa conclusione dando all'Assoluto la figura dell'Io (cfr. § 20), e Schelling la confermava nella doppia figura dello Spirito e della Natura (cfr. § 22), anche se nessuno dei due era poi in grado di dare la soluzione logica del problema.

¹²⁷ Cfr. *Scienza della Logica*, cit., Vol.1, Lib.1, Sez.1, Cap.1, C, 3, Nota, pp.121-122: «Quello del togliere e del tolto [*Aufheben und das Aufgehobene*] (ossia dell'ideale [*das Ideelle*]) è uno dei più importanti concetti della filosofia; è una determinazione fondamentale [*eine Grundbestimmung*], che ritorna addirittura dappertutto, e di cui occorre cogliere precisamente il senso, distinguendola in particolar maniera dal nulla. – Quello che si toglie, non perciò diventa nulla [*was sich aufhebt, wird dadurch nicht zu Nichts*]. Nulla è l'immediato [*Nichts ist das Unmittelbare*]. Ciò che è tolto, all'incontro, è un mediato [*ein Aufgehobenes dagegen ist ein Vermitteltes*]; è un non essere, ma come risultato [*as Resultat*] derivato da un essere. Quindi ha ancora in sé la determinatezza da cui proviene [*es hat daher die Bestimmtheit aus der es herkommt, noch an sich*]. La parola togliere ha nella lingua il doppio senso, per cui val quanto conservare, ritenere, e nello stesso tempo quanto far cessare, metter fine. Il conservare stesso racchiude già in sé il negativo, che qualcosa è elevato dalla sua immediatezza e quindi da una esistenza aperta agli influssi estranei, affin di ritenerlo. – Così il tolto è insieme un conservato [*So ist das Aufgehobene ein zugleich Aufbewahrtes*], il quale ha perduto soltanto la sua immediatezza, ma non perciò è annullato».

§ 24. Struttura dell'ontologia dialettica

L'ontologia passava così dall'avere una struttura statica – indispensabile a una scienza dell'essere che secondo necessità è immutabile – all'avere una struttura dinamica – l'ontologia dialettica si sviluppa in un processo inesorabile che muove dal più astratto verso il più concreto –, e tuttavia, ancora, non si tratta di una contraddizione fra mutevole e immutabile. Per comprendere questo bisogna osservare minimamente il prendere avvio di questa ontologia, osservando che il processo dialettico è, secondo una figura già aristotelica, un «avere se stesso come proprio fine»¹²⁸, laddove l'immutabile include nella propria immutabilità gli stessi passaggi che, visti astrattamente, si configurano come un mutamento. Essendo l'oggetto dell'intera ontologia dialettica l'Assoluto o l'intero, una scienza assoluta dell'Assoluto deve cominciare con l'assumere la verità dell'intero per come essa può darsi in modo incontrovertibile, per poi mostrare come da tale verità sorgano i predicati necessari dell'intero, che in sé sono già in lui nella loro eterna immutabilità, mentre, per farsi per sé e ritrovare quindi l'unità con ciò che erano già in sé, si deve produrre un processo, o uno sviluppo dall'immutabile all'immutabile attraverso un apparente mutamento, il quale però non significa altro che il venire in luce di ciò che già immutabilmente era nel profondo dell'Assoluto.

Dunque l'intero può fare da «cominciamento [*Anfang*]

¹²⁸ La figura aristotelica a cui si fa riferimento è la ἐντελέχεια, sinonimo di ἐνέργεια, ed entrambi significanti l'«atto» opposto alla δύναμις o «potenza». Ora l'atto è la realizzazione dell'essenza per virtù propria dell'ente: la virtù propria è espressa da ἐνέργεια, composto da ἐν-ἔργον, «avere in sé il proprio operare», mentre la realizzazione dell'essenza, la quale, muovendo da Platone, è il *bene* dell'ente e quindi il suo *fine*, è espressa da ἐντελέχεια, composto da ἐν-τέλος-ἔχειν, «avere in sé il proprio fine», o appunto «avere se stesso quale proprio fine».

qualunque determinazione. Chiedendosi ora *che cosa* incontrovertibilmente sia questa immediata indeterminatezza priva di differenze, il linguaggio ordinario, oggi come al tempo di Parmenide, risponde che si tratta del puro «essere [Sein]». Ora osserviamo però che, data questa massima astrattezza di quel necessario predicato dell'intero che è l'«essere», tale predicato *non esaurisce* la determinatezza in sé dell'intero, essendo quindi un altrettanto necessario predicato dell'intero tutto ciò che quel primo predicato lascia fuori di sé, ossia tutto ciò che lui *non è*, o il suo «contrario». Ma il contrario di «essere» è «nulla [Nichts]», e risulta così che l'intero *da un lato* è «essere», *dall'altro* è «nulla» (e l'intuizione più elementare conferma immediatamente questa verità apparentemente paradossale: quella totalità che l'astrazione rende vuota e priva di differenze corrisponde *tanto* al pensiero del *puro* «essere» *quanto* al pensiero del *puro* «nulla»). Detto per inciso, questa non è affatto una caduta nichilistica: al contrario, è l'evidente dimostrazione che ciò che chiamiamo «nulla» e pensiamo come «nulla», *proprio per il fatto* che lo chiamiamo e lo pensiamo dimostra di *non essere* il vero nulla, che è effettivamente impensabile e innominabile come dichiarava solennemente Parmenide. Ciò che noi *pensiamo*, anche se lo chiamiamo «nulla», è *l'essere*, poiché – dice Parmenide tetragono di fronte a qualunque «parricidio» – «lo stesso è il pensare e l'essere».

Ora tanto l'«essere» che il «nulla», in quanto ciascuno è per se stesso l'immediato indeterminato del cominciamento, *non hanno* in loro la determinatezza del *non essere l'uno l'altro*: se penso «essere», e mi trovo di fronte a un vuoto assoluto privo di differenze, concludo che ciò che sto pensando non è altro che «nulla», mentre se penso «nulla» e mi trovo di fronte a quel medesimo vuoto assoluto, mi dico che peraltro esso è *ciò che è*, ossia vuoto assoluto, e come tale non è altro che «essere». Così l'«essere» *diviene* «nulla», il «nulla» *diviene* «essere», e questa determinatezza, il «divenire [Werden]», *lega immutabilmente quei due immutabili che sono l'essere e il nulla*, e si pone così come un terzo predicato incontrovertibile dell'intero, che però non si aggiunge casualmente dall'esterno né sorge da una riflessione sempre possibilmente arbitraria: tale nuovo predicato, infatti, contiene i due precedenti e la loro relazione, *negando* – per quanto ancora solo implicitamente – la negazione per la quale l'uno «non è» l'altro

(infatti l'uno *si fa* l'altro), e così *togliendo* – per quanto ancora solo implicitamente – la contraddizione dell'essere l'intero tanto l'uno quanto l'altro.

Essere, nulla e divenire costituiscono la prima assoluta delle triadi dialettiche che si succedono nello sviluppo di questa ontologia. Tutte le successive sono assolutamente omologhe, presentando l'opporci a sé del concreto raggiunto per il togliimento degli opposti astratti, con instaurazione della contraddizione dell'essere l'intero connotato da due predicati opposti, e col togliimento di tale contraddizione nel concreto successivo, a sua volta destinato ad opporsi a sé col suo intero bagaglio di contraddizioni poste e poi tolte in un crescendo di concretezza. Così il divenire si oppone a sé come «nascere [*Entstehen*]» e «perire [*Vergehen*]», la contraddizione fra i quali si toglie nel concreto dell'«esserci [*Dasein*]», che si oppone a sé come «realtà [*Realität*]» e «negazione [*Negation*]», la contraddizione fra le quali si toglie nel concreto «qualcosa [*Etwas*]», corrispondente all'«ente» della metafisica classica, ossia all'essere *determinato*, nel quale la struttura della «negazione della negazione» viene infine ad essere posta come tale¹²⁹. E così via fino all'«idea assoluta [*die absolute Idee*]», vertice della concretezza nel quale *ogni* contraddizione è infine tolta, ossia posta, superata e conservata.

¹²⁹ Il «qualcosa [*Etwas*]» – dice Hegel – è «la prima negazione della negazione [*die erste Negation der Negation*], come semplice essente relazione a sé [*einfache seiende Beziehung auf sich*]: con essa l'essere è *dentro di sé* [*Insichsein*] ed è così un *ente determinato* [*Dasein* = essere determinato; *Daseiendes* = ente determinato]». Come tale è «il cominciamento del soggetto [*der Anfang des Subjekts*]», avendo qui il «soggetto» il valore assolutamente oggettivo dell'essere il primo dei due termini di una predicazione: stante l'affermazione «A è A», A è prima di tutto un *qualcosa* (cfr. *Scienza della Logica*, cit., Vol. I, Lib. I, Sez. 1, Cap. 2, A, c).

§ 25.

Persistenza nichilistica nell'ontologia dialettica

Nell'ontologia dialettica è superato ogni dualismo fra essere e pensiero, e così è sanata la contraddizione che affetta l'ontologia fin dal suo sorgere. In questo senso – già lo si è detto – si tratta di un approdo epocale il cui precedente cammino coincide con l'intera storia della filosofia.

Ciò che resta da vedere – e la questione non è così semplice e consequenziale come potrebbe sembrare – è se in questo approdo sia superato il momento nichilistico che il dualismo fondamentale ha sempre avuto come conseguenza diretta, e in un certo senso come causa. Per verificare questo punto non si deve ispezionare minutamente l'ontologia dialettica per vedere se il nichilismo alberghi in qualcuno dei suoi recessi più intimi e meno evidenti – un'operazione di questo genere si annuncia fin dall'inizio come inutile e oziosa, dato che il procedere dell'ontologia dialettica alla luce di quel principio di non contraddizione che essa stessa fonda e che fa porre come necessario ogni suo sviluppo esclude in partenza una qualche segreta equivalenza fra l'essere e il nulla indicibile della filosofia parmenidea. Il problema si fa invece più perspicuo osservando la relazione fra l'intero edificio presentato dalla scienza della logica e l'esperienza originaria, per astrazione dalla quale si è costituito il «cominciamento» di questa scienza.

Tale «cominciamento», come «immediato indeterminato», si è visto costituirsi mediante l'astrazione radicale da qualunque determinazione presente nell'esperienza immediata. Questa astrazione radicale presentava *incontrovertibilmente* il proprio oggetto come l'intero (porre che *non sia* l'intero significa porre dei *confini* tra esso e l'intero, ma i confini sono *determinazioni*, e queste determinazioni nel cominciamento *non ci sono* in quanto proprio da esse si fa astrazione). L'opporsi poi quest'oggetto a se stesso come primo passo dell'ontologia dialettica, che finisce per determinare *tutti* i predicati incontrovertibili dell'intero, significa che, *qualunque cosa sia* l'oggetto dalle cui determinazioni il cominciamento fa astrazione, l'intero *inteso come* l'immediato indeterminato risultante da quell'astrazione ha *necessariamente* tutti i predicati universali che risultano al modo visto dello sviluppo dialettico.

Ciò che in questa complessiva strutturazione finisce per fare problema è quel *qualunque cosa sia* l'oggetto dalle cui determinazioni il cominciamento fa astrazione proprio per poter essere cominciamento. In tale oggetto originariamente presente, infatti, e «precedente» l'inizio della scienza della logica concludente all'ontologia dialettica, vi sono sicuramente quegli *individui* che stanno al fondo di qualunque universalità, e che, proprio in quanto, come individui, sono *altro* dall'*individualità* che li accomuna¹³⁰, non possono raccordarsi in sistema come pur nella scienza della logica accade facendo anche di essi un predicato dell'intero, ma appunto *in quanto* raccordati in sistema¹³¹. Considerati invece nella loro invalicabile e incomunicante unicità – quali sono al fondo del «cominciamento» e vi restano per l'intero sviluppo della scienza della logica che su di esso si costituisce –, unicità che li oppone sia nella contemporaneità sia nella successione, essi sono in un rapporto tale che *l'uno è il nulla dell'altro*, e che ciascuno *viene dal pro-*

¹³⁰ È ancora, come si ricorderà, il tema dell'*haec* e dell'*haecceitas* (cfr. § 15), a cui si applicava la formidabile sottigliezza del pensiero di Duns Scoto.

¹³¹ Anche di ciò si è trattato nell'articolo *Per un tomismo anagogico*, cit., Parte IV, § 27, e ci sembra opportuno riportare un passo da quell'articolo: «Ora la questione è se tale movimento del pensiero verso la manifestazione per sé del concreto soltanto in sé da cui è partito *possa raggiungere gli enti individuali* che in quel concreto soltanto in sé restano nascosti, e la risposta è che può raggiungerli *formalmente*, quali "misure" – ciascuno per sé irripetibile unità di qualità e quantità – nel sistema universale della "misura [Maß]", ma non può raggiungerli nella loro singolare e irripetibile fisionomia, poiché da tale singolare e irripetibile fisionomia *si fa inizialmente astrazione*, compendiando l'intero col suo interno divenire nell'"immediato indeterminato", e facendo sorgere da lui *con necessità* le determinazioni capaci di costituirsi come suoi predicati. Ora i singoli enti individuali sono certo predicati dell'intero, ma *nel sistema che li correla*, o anche, se si vuole, ciascuno per sé, ma come recante in sé l'essenza formale dell'intero relazionale del quale è momento e che è sorto dalla dialettica, mentre il loro contenuto singolare va perduto, cioè *resta al fondo* dell'immediato indeterminato da cui la dialettica prende le mosse [...]».

prio nulla e vi ritorna. Il nichilismo è dunque fuori dell'ontologia dialettica, ma in qualche modo *resta al suo fondo non visto*.

Che questa non sia una nostra illazione che presuma di criticare l'ontologia dialettica come se questo fosse facile e come se si potesse prendere Hegel in fallo, vediamo come questi sappia con assoluta chiarezza ciò che noi andiamo dicendo, e ne parli con sicurezza e pertinenza nell'affrontare quello sviluppo dialettico per il quale l'Idea assoluta – vertice concreto raggiunto dalla scienza della logica – si oppone a se stessa come Natura per poi tornare in sé come Spirito¹³². Qui si fa chiaro, ed è chiaramente affermato, che resta nella natura una «contraddizione insoluta [*unaufgelöste Widerspruch*]»¹³³, in quanto vi è una «impotenza della natura [*Ohnmacht der Natur*]» a togliere la contraddizione che resta in lei. Si dice poi con la massima precisione che «quella impotenza della natura pone limiti alla filosofia [*Jene Ohnmacht der Natur setzt der Philosophie Grenzen*]»¹³⁴, e con ciò si tocca quel problema che noi abbiamo indicato come una segreta persistenza del nichilismo nell'ontologia dialettica.

§ 26.

L'«intero» e la «totalità del reale»: negazione destinale dell'incontrovertibile

È questa segreta ipoteca non sciolta a far sì che l'ontologia dialettica venga a costituirsi come un punto d'approdo della massima importanza, ma non ancora come il fine ultimo da raggiungersi per il compimento risolutivo della problematica ontologica.

L'orizzonte dell'ontologia dialettica infatti, a causa dell'insuperato fondo nichilistico, viene a costituirsi come autocoscienza *imperfetta* dell'intero¹³⁵, cadendo in quella destinalità che Gustavo Bontadini

¹³² Si tratta degli sviluppi presenti in G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1817, trad. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, 2 voll., Laterza, Bari 1907, 1980⁵, §§ 247-251.

¹³³ Cfr. *ivi*, § 248, p. 221.

¹³⁴ Cfr. *ivi*, § 250, p. 224.

¹³⁵ Cfr. ancora *Per un tomismo anagogico*, cit., Parte IV, §§ 26-27.

indicava distinguendo fra il concetto dell'«intero» e quello della «totalità del reale»¹³⁶. Il primo è l'*ambito* nel quale «una» filosofia conduce la sua riflessione, dandosi un *oggetto* assunto *come* «totalità del reale», essendo però tale oggetto sempre *meno* dell'«intero», che sempre *lo contiene*, ma con una *eccedenza*.

L'orizzonte di questa «una» – qualunque – filosofia, che Bontadini chiama «piano taletiano» (in omaggio a Talete, primo filosofo), coincide col luogo della ricerca di quel «principio» che unifica ciò che viene assunto come «totalità del reale», e il cui carattere di «totalità», in quanto sempre ecceduta dall'«intero», si rivelerà soltanto *astratto* o *formale*. Ciò significa che qualcosa *cade fuori* da quella determinazione formale facente capo al «principio», e *resta indeterminato*, col che la supposta «totalità del reale», trovandosi ecceduta da questo qualcosa e così autocontraddittoria, tende ad integrarlo portandosi all'altezza del proprio concetto, dunque dando un nuovo contenuto al «piano taletiano». Il processo è destinato a ripetersi, e il nuovo oggetto assunto sul piano taletiano come totalità del reale *verrà ancora trasceso dall'intero*, che lo conterrà con l'eccedenza di un ulteriore indeterminato che sfugge ancora alla determinazione formale originante dal nuovo «principio».

Ogni assunzione di totalità risulterà così limitata sul piano strutturale e relativizzata sul piano storico: un sapere che pretende di dominare la totalità senza potersi liberare dalla parzialità, e che pretende all'assolutezza senza potersi liberare della relatività. Così *ogni* «filosofia» – questa sembra essere la destinalità della radice nichili-

¹³⁶ Cfr. G. BONTADINI, *Per una filosofia neoclassica*, in *Conversazioni di metafisica*, introduzione di A. Bausola, Vita e Pensiero, Milano 1995, tomo I, pp. 269-270: «Occorre naturalmente, ad evitare fraintendimenti [...] non confondere l'Intero con la Totalità del reale. L'Intero è l'ambito, entro cui si indaga intorno alla Totalità del reale, in cui si pone l'idea di questa totalità e il relativo problema». I due termini – dice Bontadini – sembrano sinonimi ma non lo sono, e «ad evitare l'inganno della sinonimia, giova riportare altre espressioni, che possono ridare il concetto dell'intero; come: implesso originario, struttura originaria, orizzonte circonfondente, ordine teoretico, e altre».

stica –, cadendo fatalmente in contraddizione col proprio assunto di avere quale oggetto la totalità, continuamente deve dimettere la pretesa all'incontrovertibilità e accontentarsi dello statuto di verità particolare – sempre, si intende, che i propri interni nessi di necessità siano coerenti –, che può stare semplicemente *accanto* a un'altra «filosofia» altrettanto coerente con se stessa, accettando l'idea che la scelta di lei o della verità con lei concorrente sia libera e arbitraria, e che la scelta dell'una o dell'altra sia altrettanto possibile quanto lo è il rifiuto dell'una o dell'altra, ovvero di entrambe.

Così, seguendo il filo conduttore non strutturale ma storico, l'ontologia dialettica – che è sicuramente la maggiore e più complessa costruzione teorica dell'intera storia della filosofia, da molti vista come il suo irreversibile compimento onninclusivo – finiva per essere soltanto la più recente posizione della «totalità del reale» nell'orizzonte taletiano, destinata ad essere travolta da un indeterminato che si opponeva a lei nell'intero negando la sua pretesa ultimatività¹³⁷.

§ 27.

L'approdo attualistico e l'assolutizzazione del divenire

C'è un unico modo – dice ancora Bontadini – per arrestare la destinale crisi dell'orizzonte taletiano in quanto l'oggetto posto in esso come totalità reale sia inevitabilmente trasceso da un'eccedenza indeterminata all'interno dell'intrascendibile orizzonte dell'intero. Questo unico modo è la *rinuncia* a pensare che la totalità del reale da porsi

¹³⁷ Ciò non è un'astratta ipotesi di scuola, ma è una concreta effettualità storica che sta sotto il segno dell'animosa e veemente critica del sistema hegeliano (Schopenhauer, Marx, Kierkegaard, Comte, per non citare che i nomi più noti). Per non dire che lo stesso Gentile, che pur dalla filosofia hegeliana muove e della quale è in qualche modo un epigono – sia pure di assoluto e autonomo valore –, afferma la necessità di *andare oltre* Hegel, giudicato come l'ultimo e superiore produttore di un *contenuto* di ciò che Bontadini chiama il «piano taletiano», essendo qualunque contenuto una «totalità del reale» destinata ad essere ecceduta nell'«intero».

nell'orizzonte taletiano sia un *contenuto* di verità, poiché nessun contenuto può evitare di essere trasceso, nell'intero, da quell'indeterminato eccedente che lo priva della sua incontrovertibilità. La rinuncia al contenuto è l'approdo a un *formalismo puro*: l'orizzonte taletiano, constatata la destinalità di ogni formulazione contenutistica della totalità del reale a farsi parzialità ecceduta e così controvertibile, pensa la verità come *forma* della totalità del reale, e tale forma è così incontrovertibilmente la *forma dell'intero*, come tale *intrascendibile*, e infine incontrovertibile come l'oggetto del piano taletiano cerca di essere fin dall'inizio.

Quest'approdo – continua Bontadini – non è un'ipotesi astratta, ma qualcosa di già *accaduto* nello sviluppo filosofico: si tratta dell'attualismo gentiliano, che muove bensì dall'ontologia dialettica, ma, cogliendo in essa quanto resta di parziale rendendola esposta al trascendimento nell'orizzonte dell'intero¹³⁸, procede al di là di lei pervenendo infine all'incontrovertibilità, ma al prezzo della rinuncia alla verità di *qualunque* contenuto stabile che non sia il *puro atto* di ciò che è *presente* e che subito *dilegua* vanificando qualunque positiva stabilità. Alla fine di una storia più che bimillenaria l'essere, consumati tutti i tentativi di regolamentare e così governare il divenire, giunge in qualche modo alla conclusione di *identificarsi con esso*: l'atto del *pensiero pensante* coincide col porre se stesso come *pensiero pensato*, e solo a fronte di se stesso così trasceso mantenersi come pensante, ma per cadere ancora nel pensato non appena si rivolge a se stesso vedendosi pensante, ossia pensandosi come pensante e facendo così di se stesso pensante un pensato. Non vi è altra oggettività che l'eterno farsi oggetto dell'eterna soggettività opponentesi a se stessa e così confermantesi nel negarsi: l'unico *essere* è l'*essere del divenire*.

Si trattava di un approdo che altrove abbiamo definito «grandiosamente fallimentare»¹³⁹, poiché era la vittoria sul nemico ottenuta identificandosi semplicemente con lui, con l'unico vantaggio

¹³⁸ Cfr. quanto detto nel precedente § 26.

¹³⁹ Cfr. il nostro precedente articolo *Il concetto della «creatio ex nihilo». Ipoteca nichilistica e rigorizzazione metafisica*, in «Sacra Doctrina», 62 / 1 (2017), pp. 199-269, Parte IV, § 24.

di dare a lui il proprio nome mentre se ne assume completamente l'identità. Bontadini ritiene che l'attualismo gentiliano sia il punto di approdo dell'intera storia della filosofia, d'altronde inaccettabile come tale. Il problema che egli si poneva, dunque, era l'*oltrepassamento* di questo estremo approdo¹⁴⁰, aprendo la prospettiva di una rifondazione della metafisica che potesse far fronte a tutte le difficoltà incontrate nella lunga e tormentata storia dell'ontologia: una metafisica «rigorizzata»¹⁴¹ che fosse *davvero* il punto d'arrivo – stavolta pienamente accettabile – dell'intero sviluppo filosofico.

¹⁴⁰ Cfr. *ivi*, Parte IV, § 23. Riportiamo anche qui i passi bontadiniani riportati in quell'articolo, che è da G. BONTADINI, *Come oltrepassare Gentile*, (1965), in *Conversazioni di metafisica*, cit., p. 168: «Secondo il Gentile, la risoluzione del logo astratto nel concreto (che corrisponde, poi, speculativamente, alla risoluzione del presupposto naturalistico in quanto tale) non è un guadagno storico, che, una volta conseguito, debba essere passato all'archivio [...], ma è qualcosa di permanente [...]. Il pensiero, cioè, dovrebbe continuamente, strutturalmente, alienare da sé l'oggetto, per poi rifarne il recupero. In tale situazione il formalismo assoluto si presenta come un traguardo definitivo – proprio in quanto mai definitivo! – e come un limite insuperabile». E ancora: «Ma se la tesi attualistica viene portata fuori da quella dialettica del soggetto e dell'oggetto che essa ha il merito peculiare di aver consumato, se viene portata al competente livello della pura ed assoluta dialetticità [...], allora anche questo irrigidimento, quasi ipostatizzazione, dell'assunto attualistico, si scioglie, ed il puro formalismo si presenta in tutta la sua infinita disponibilità. Questo formalismo assoluto di cui vorremmo mettere in risalto la funzione speculativa (cioè propriamente «filosofica» nel senso millenario del termine) consiste in effetti nella semplice posizione della figura dell'Intero, corrispondente all'Atto gentiliano, o all'Io trascendentale (che veniva chiamato *io* ancora per inerzia gnoseologica). Figura che trova altri corrispondenti nella filosofia contemporanea, come si vorrà concedere, quando in essa si veda, essenzialmente, l'orizzonte della comprensione assoluta».

¹⁴¹ Sulla «rigorizzazione» bontadiniana e sul suo sostanziale sviluppo nell'ontologia severiniana, cfr. quanto detto nella nota 18.

§ 28.

Superamento dell'approdo attualistico e persistenza nichilistica

Oltrepassare qualcosa significa superarlo conservandolo¹⁴², e questo cerca di fare Bontadini riguardo a Gentile, da un lato accettandone come insuperabile la concezione dell'universale divenire, dall'altro emendando questa concezione dalla positiva presenza del nulla implicata dal divenire ontologico¹⁴³, positiva presenza esclusa da ciò che Bontadini chiama il «principio di Parmenide»¹⁴⁴.

¹⁴² L'*aufheben* hegeliano si colloca in verità ancora sotto il presidio categoriale del «parricidio» platonico (cfr. § 12), nel senso che la verità necessaria resta in ogni caso intangibile, mentre il pensiero procede altrettanto necessariamente al di là di essa conservandola quale elemento portante di una struttura che va sviluppando la sua complessità.

¹⁴³ Ciò può non essere subito chiaro, poiché nel divenire si ha *passaggio* dal nulla all'essere e dall'essere al nulla, mentre non sembra si dia quella *identificazione* dell'essere col nulla che caratterizza il nichilismo (per il significato adottato di questo termine, poi largamente adoperato nel presente scritto, cfr. la nota 19). Si tratta però soltanto di uno sguardo superficiale, che non mostra la verità più profonda nelle cose. Posto infatti che i tre momenti del divenire siano un A che è «nulla», un B che è «essere» e un C che è di nuovo «nulla», il passaggio da A a B è il momento del divenire nel quale il nulla diviene essere, e il passaggio da B a C è il momento nel quale l'essere di nuovo diviene nulla. Ora ciò che quel primo sguardo non vede è che, quando A sia divenuto B – il nulla sia divenuto essere –, essendolo *divenuto*, ora *lo è*, dunque il *nulla è essere*. E quando B sia divenuto C – l'essere sia divenuto nulla –, essendolo *divenuto*, ora *lo è*, dunque *l'essere è nulla*.

¹⁴⁴ Cfr. G. BONTADINI, *La metafisica nella filosofia contemporanea. Principio della metafisica*, in ID., *Dal problematicismo alla metafisica* (1952), introduzione di P. Faggiotto, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 211: «Il principio della metafisica afferma la impossibilità che l'essere sia originariamente limitato dal non essere. [...] Non esclude la positività o plasticità del negativo *simpliciter*: quest'ultima esclusione è propria dell'eleatismo; il quale perciò nega la stessa possibilità del divenire. Nonostante questa esorbitanza – alla quale si ovvia con la distinzione, appunto, dell'*originario* dal *partecipato* –, siccome il

Si tratta allora, da un lato, di riconoscere senza riserve ciò che l'esperienza ci pone di fronte guidando il pensiero all'esito attualistico, da un altro lato di «salvare» l'essere dall'assurda identificazione col nulla. Ciò si può realizzare – pensa Bontadini – integrando il «principio di Parmenide» – dettato dall'assoluta ragione filosofica – col «principio di creazione», il quale non è, come superficialmente si può pensare, un semplice dettato della fede che la ragione possa negare, ma è *altrettanto* un dettato della ragione filosofica – soltanto orientata dalla fede – che si metta in cerca del superamento dell'inammissibile dualismo che segna la concezione greco-classica¹⁴⁵.

Dunque nel divenire che l'esperienza ci mette di fronte trascorrono infinite determinazioni positive, che apparentemente sorgono dal nulla e tornano nel nulla. Il loro essere però *non può andare perduto*, e infatti *sussiste eternamente in Dio*. Che poi Dio *debba* esistere come questa totalità di determinazioni essenti in atto, Bontadini lo mostra tornando alle prove aristotelico-tomistiche, ma non in funzione di suffragio, bensì per una critica meditata che le superi in positivo. La critica sta nell'osservare che la categoria di causalità che regge quelle prove, prima di tutto si fonda su un semplice *presupposto* – il presupposto che ciò che si muove sia mosso *da altro*, escludendo pregiudizialmente che possa muoversi *di per sé* –, e in secondo luogo, in quanto categoria, non regge alla critica radicale ad essa rivolta dal pensiero moderno¹⁴⁶.

Principio si trova *contenuto* (anche se non esattamente formulato), per la prima volta nella storia della filosofia occidentale, nello stesso eleatismo, così esso può, *ad honorem*, esser chiamato Principio di Parmenide».

¹⁴⁵ Del dualismo insuperato che informa la concezione classica ci si è occupati tanto nell'articolo *Per un tomismo anagogico*, cit., quanto nell'articolo *Il concetto della «creatio ex nihilo»*, cit.

¹⁴⁶ La critica del concetto di «causa» è dovuta soprattutto al pensiero di David Hume, nelle opere «Trattato sulla natura umana» (*A Treatise of Human Nature*, 1740) e «Ricerca sull'intelletto umano» (*An Enquiry Concerning Human Understanding*, 1748). Hume, assumendo rigorosamente il principio empiristico per il quale non c'è verità dove non ci siano «impressioni»

Una prova dell'esistenza di Dio franca da questi difetti e mossa da una genuina necessità si ha invece proprio dalla connessione fra il «principio di Parmenide» e il «principio di creazione». Rinunciando al presupposto che regge le antiche prove, cioè *l'omne quod movetur ab alio movetur*, si deve quindi mettere in campo la possibilità che ciò che si muove non sia mosso *da altro*, ma si muova *di per sé*. Solo che, ammesso questo, si deve ammettere la coincidenza fra l'intero e il divenire – che è poi la posizione attualistica –, e questa ammissione implica una *originaria limitazione dell'essere da parte del non essere*, il che implica a sua volta una *positiva sussistenza del nulla* – ciò che è escluso dal «principio di Parmenide». In verità *non sussiste che l'essere*, e l'essere è *eternamente raccolto in se stesso* in tutte le sue infinite determinazioni: dunque tutto ciò che, come si è detto, si fa presente nel divenire che l'esperienza ci pone di fronte, *deve* sussistere eternamente in Dio, e ciò che resta da spiegare è il nostro vederlo sorgere dal nulla e tramontare nel nulla.

Subentra qui il «principio di creazione», pensato come *eterna relazione fondativa* fra Dio immutabile, nel quale si raccoglie la totalità dell'essere, e mondo diveniente, nel quale questa totalità appare formalmente ma non nella sua interezza materiale, presentandosi gli enti dispersi nello spazio e nel tempo. Dio stesso – è da osservare – ha in lui la dimensione del divenire o dell'essere mutevole – essa è infatti per se stessa una realtà, che come tale non può non essere contenuta in Dio –, ma ce l'ha *come essere*, cioè *come immutabile*, e il farla sussistere *fuori* di lui come *luogo della necessaria contraddizione* – tale è infatti il mondo separato da Dio – è il prodotto di una *libera volontà eternamente attuata*: Dio crea il mondo, che è il luogo in cui

– cioè determinazioni forti e vivaci rispetto alle quali il pensiero sente di non avere alcun potere –, osserva che, quando per esempio si lanci una palla da biliardo colpendone un'altra, si attribuisce al moto della prima il potere causale di determinare il moto della seconda, mentre di questo potere *non vi è impressione*: l'impressione riguarda bensì la *successione* dei moti, ma non il potere del primo sul secondo, pertanto il pensiero tende a caricare l'elemento precedente di qualcosa di inverificabile, a cui da ultimo non si può attribuire verità.

gli enti, mostrandosi in relazione col nulla, sono coinvolti essenzialmente nella contraddizione, ma questa contraddizione *non tocca* l'essere di Dio, che *fa essere* fuori di sé il luogo della contraddizione che è in lui incontraddittoriamente, e che resta incontraddittorio finché viene tenuto in relazione con lui¹⁴⁷.

§ 29.

Ontologia dell'originario e metafisica «rigorizzata»: l'incontrovertibile

Siamo così all'ultima fase – la più recente e tuttora in corso di svolgimento – della lunghissima storia nel corso della quale l'ontologia tenta di liberarsi dalla contraddizione nichilistica che su di lei ha pesato fin dall'inizio. Ultima fase nella quale la stessa soluzione bontadiniana – la più avanzata e criticamente vagliata – viene a mostrare in lei un insuperato momento nichilistico. A condurre questa critica per poi procedere verso la visione autenticamente risolutiva, infine liberatrice dell'ontologia dalla sua tara nichilistica, è l'allievo di Bontadini, e poi suo collega nell'insegnamento presso l'Università Cattolica di Milano, Emanuele Severino¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Era questo il fondamento della «rigorizzazione» della metafisica, dove veniva portato in campo quell'«implesso originario» o «struttura originaria» (cfr. il passo bontadiniano citato nella nota 136) che avrebbe costituito il punto di partenza della speculazione di Severino, e avrebbe dato titolo alla sua prima opera di portata rilevante.

¹⁴⁸ Non è questo il luogo per porre la questione molto complessa e per nulla univoca del rapporto fra Bontadini e Severino nell'ambito del programma di «rigorizzazione» della metafisica. L'ipotesi di lavoro è bontadiniana, e in tale prospettiva Severino, ancora suo allievo, sulle prime si orienta, salvo poi muovere al maestro la critica di non aver risolto il problema restando, nel suo contributo pur riconosciuto il più avanzato, di fatto insuperato il nichilismo da emendare. Ne sarebbe seguita una polemica – anche aspra nei toni – nella quale però non viene mai meno il rapporto dialettico del riconosciuto comune intento. Qui non possiamo che suggerire

Dunque Severino afferma¹⁴⁹ che la soluzione bontadiniana, per quanto la più avanzata in assoluto, non è franca dal nichilismo, dunque non è ancora la soluzione. Dire infatti che l'intera *quantitas realitatis* presente nel divenire è eternamente salva in Dio, ma dire poi che essa si intreccia, nel mondo creato, col venire dal nulla e l'andare nel nulla quanto meno del proprio apparire, significa da un lato *testimoniare* la verità parmenidea come Bontadini programmaticamente fa, ma dall'altro lato *tradirla*, e il tradimento – ciò che è più grave – non lascia indenne la testimonianza: l'identificazione dell'essere col nulla infatti, quand'anche si realizzasse in un solo punto dell'intero (poniamo: l'apparire dell'essere), sarebbe tale da scardinare totalmente la normatività del principio di necessità, e dunque sarebbe tale da vanificare la stessa nuova dimostrazione

le fonti minime per un approfondimento del problema. C'è prima di tutto l'opera di Gustavo Bontadini, recentemente edita dalla casa editrice Vita e Pensiero: G. BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza* (1938), introduzione di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano, 1995; ID., *Studi sull'idealismo* (1942), introduzione di E. Severino, 1995; ID., *Dall'attualismo al problematicismo* (1946), introduzione di C. Vigna, 1996; ID., *Dal problematicismo alla metafisica* (1952), introduzione di P. Faggiotto, 1996; ID., *Studi sulla filosofia dell'epoca moderna* (1966), introduzione di E. Agazzi, 1996; ID., *Conversazioni di metafisica* (1971), 2 tomi, introduzione di A. Bausola, 1995; ID., *Metafisica e deellenizzazione* (1975), introduzione di A. Ghisalberti, 1996; ID., *Appunti di filosofia* (s.d.), introduzione di F. Rivetti Barbò, 1996. C'è poi l'opera di Severino, che si svolge in un cinquantennio di lavoro speculativo intenso e difficile. Di questo imponente lavoro vanno ricordate almeno le seguenti opere, tutte pubblicate dalla casa editrice Adelphi: E. SEVERINO, *La struttura originaria* (1958), nuova ed. ampliata, Adelphi, Milano 1981; ID., *Essenza del nichilismo* (1972), nuova ed. ampliata, 1982; ID., *Studi di filosofia della prassi* (1962), 1984; ID., *Destino della necessità*. κατά τὸ χρεών, 1980; ID., *La Gloria*. ἄσσα οὐκ ἔλπονται: Risoluzione di «Destino della necessità», 2001; ID., *Oltrepassare*, 2007; ID., *La morte e la terra*, 2011.

¹⁴⁹ Il luogo della frattura con Bontadini è l'articolo: E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 1964 (II), poi in *Essenza del nichilismo* (1972), nuova ed. ampliata, Adelphi, Milano 1982.

dell'esistenza di Dio inteso come totalità in atto degli essenti, con la resa – contro ogni progetto – all'attualismo come affermazione dell'unico essere del divenire, o nichilismo compiuto¹⁵⁰.

Bisogna dunque – dice Severino – avere il coraggio di trarre il dado e affermare *l'eterna immutabilità dell'ente in quanto tale*: non cioè soltanto dell'ente in quanto raccolto in Dio e così salvo dal nulla, ma anche dell'ente mondano, assumendo *in toto* il gigantesco problema dell'apparire e dello sparire dell'eterno al di là del suo sussistere eternamente e immutabilmente. È questa l'ontologia compiuta che, muovendo dall'analisi della «struttura originaria»¹⁵¹, va delineandosi come ontologia dell'originario, emendando infine l'intera tradizione filosofica da quel nichilismo il quale ha posto in lei come un tarlo che l'ha destinata all'autodistruzione.

¹⁵⁰ Circa l'autentico rapporto fra l'opera di Bontadini e quella di Severino, che, come abbiamo detto, è più intricato, intrecciato e strutturato di quanto possa sembrare (cfr. quanto detto alla nota 148), è da ricordare l'importante lavoro teorico di Leonardo Messinese, il quale mostra con analisi profonde, complete e rigorose che non vi è frattura ma continuità, da un lato tra Bontadini e Severino, dall'altro tra le due diverse fasi della riflessione severiniana (quella che precede e quella che segue l'articolo *Ritornare a Parmenide* del 1964), rientrando questa riflessione, al di là dell'esplicita presa di distanza critica di Severino dall'intera tradizione filosofica dell'Occidente, nella realizzazione del programma bontadiniano della «rigorizzazione» della metafisica. Di Messinese sono da considerare almeno le seguenti opere: L. MESSINESE, *Il cielo della metafisica. Filosofia e storia della filosofia in Gustavo Bontadini*, prefazione di V. Melchiorre, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006; ID., *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino*, Mimesis, Milano 2008; ID., *Il paradiso della verità. Incontro col pensiero di Emanuele Severino*, ETS, Pisa 2010.

¹⁵¹ Che il titolo della prima opera importante di Severino, *La struttura originaria* (cit. alla nota 148), abbia origini bontadiniane, lo si può vedere dal passo di Bontadini riportato alla nota 136, dove il termine era dato quale designazione dell'intero insieme ad altri («implesso originario», «orizzonte circonfondente», «ordine teoretico», ecc.).

Qui la nostra breve sintesi, com'è del tutto ovvio, deve fermarsi, poiché l'intento di questo, che – lo ricordiamo – non è altro che un quadro introduttivo, è chiarire quanto possibile le motivazioni oggettive che portavano a suo tempo lo scrivente a vedere nella teologia anagogica di Padre Barzaghi come una «testa di ponte» verso una teologia per il terzo millennio. L'intera problematica relativa all'ontologia dell'originario si è sviluppata lungo un cinquantennio con opere fondamentali progressive e correlate¹⁵², e, al di là di perplessità, polemiche e approcci inadeguati, ha finito per imporsi al mondo filosofico con riconoscimenti sempre più ampi e con l'apertura sistematica di un'intera dimensione di studio¹⁵³.

L'ultimo punto che vorremmo richiamare – anche per coerenza col titolo dato a questa sezione – è lo statuto della metafisica in quanto ontologia dell'originario. Designandola – come già abbiamo fatto ponendoci al seguito di Bontadini – metafisica «rigorizzata», esprimiamo soltanto il suo essersi portata infine al di là del nichilismo, ma resta da chiarire la ragione per designarla ancora come «metafisica». Il termine infatti, com'è noto, esprime il suo essere la scienza di ciò che sta «al di là» della «fisica», dunque scienza dell'essere immutabile che sta al di là dell'essere mutevole di cui si occupa la «fisica». Ma se, come abbiamo detto, il tratto fondamentale dell'ontologia dell'originario è l'immutabilità dell'ente *in quanto tale*, lo stesso termine «metafisica» può sembrare ormai inadeguato, per la semplice ragione che *non sussiste più* una «fisica». La metafisica però, come mostra la stessa ontologia dell'originario, ha precise ragioni per mantenersi come «metafisica originaria»¹⁵⁴. Come infatti già Bontadini vedeva, e come noi abbiamo ricordato, l'intera dimensione dell'essere mutevole è ben una realtà, e come tale *non può non essere contenuta* nell'intero immutabile. Vi è però contenuta *come immutabile*, o come *luogo della contraddizione* prodotta dal mutamento, luogo che immutabilmente sussiste nell'intero immutabile, e

¹⁵² Le opere sono state indicate nella nota 148.

¹⁵³ Il recente sorgere dell'associazione di studi ASES è stato ricordato alla nota 18.

¹⁵⁴ Il termine dà titolo al cap. XIII, ultimo dell'opera *La struttura originaria*.

che solo una *libera decisione* dell'intero immutabile¹⁵⁵ può far eternamente e immutabilmente sussistere *fuori* di lui.

La metafisica come «metafisica originaria» non è dunque la scienza di ciò che sta «al di là» dell'essere diveniente, ma di ciò che *contiene* l'essere diveniente *come* immutabile. In questo senso *continua ad essere* scienza dell'essere immutabile, solo che ormai *come tale* si è fatta scienza *dell'intero*, come la stessa necessità richiede.

¹⁵⁵ Il concetto della creazione come «decisione dell'immutabile» – per quanto non presentata sotto la categoria della creazione ma come determinazione strutturale puramente ontologica – si trova nell'opera *La struttura originaria*, cit., XIII, 31-33: «Poiché è autocontraddittorio che vi sia altro, oltre l'intero immutabile e la totalità del divenire [...], non vi è altro, oltre l'immutabile, senza di cui la totalità del divenire non sarebbe; quest'ultima, cioè, non richiede altro, per essere, che l'intero immutabile. Si che l'immutabile non è semplicemente *ciò senza di cui* la realtà diveniente non è, ma è *ciò per cui* questa realtà è. [...] All'opposto, l'intero immutabile è, anche se la totalità del divenire non è. Il che da un lato discende dalla accertata autocontraddittorietà dell'appartenenza necessaria del divenire all'intero; dall'altro lato è ottenuto direttamente, ché se l'intero immutabile fosse, solo in quanto l'orizzonte del divenire è, questo orizzonte conterrebbe una positività che non è contenuta nell'immutabile. [...] Se la totalità del divenire non appartiene necessariamente all'intero, e se l'immutabile intero è ciò per cui quella totalità è, che la totalità del divenire sia, è una *decisione* dell'immutabile».

III. QUADRO INTRODUTTIVO/B: PER UNA EPISTEMOLOGIA TEOLOGICA

§ 30.

L'originaria «rivelazione» della verità

Il rapporto dell'uomo con quella verità di cui è in cerca per un desiderio di sapere legato a doppio filo col desiderio di salvezza¹⁵⁶ è caratterizzato da due intuizioni originarie spontanee. Una è quella – negativa – di un sorgere delle cose dal nulla e del loro tornare ad essere nulla: è ciò che abbiamo chiamato nichilismo pre-teoretico, e che solo in seguito troverà una grammatica filosofica peraltro ontologicamente inconsequente. L'altra è quella – positiva – del sussistere di un *oltre* rispetto alla dimensione dell'esistenza insuperabile per l'uomo: anche questa intuizione troverà solo in segui-

¹⁵⁶ Entrambi i momenti si trovano in quella σοφία cui tende la φιλο-σοφία: la σοφία è «sapienza», ed è l'astratto che esprime il sapere del σοφός, che è tanto «sapiente» quanto «saggio», termine imparentato con σαφής, che è «chiaro», «evidente», «manifesto», a sua volta imparentato con φῶς, «luce», da una radice indoeuropea BHA, che significa «chiarore», «luminosità», «splendore». I due momenti della «sapienza» e della «saggezza», il primo di timbro teorico – conoscere la verità –, il secondo di timbro pratico – sapere come giudicare le situazioni e che cosa fare in ogni occasione –, sono legati di per sé, poiché solo sapendo qual è la verità si può giudicare intorno alla realtà che ci sta di fronte e decidere che cosa fare. Che poi la condizione esistenziale sia tale da produrre desiderio di salvezza è dato dalla «gettatezza» (la *Geworfenheit* heideggeriana) che la caratterizza, ossia dall'essere «gettati» in una situazione incomprensibile dalla quale non si può uscire e della quale non si capisce la ragione. Scrive Blaise Pascal: «Infine, che cos'è l'uomo nella natura? Un nulla in confronto all'infinito, un tutto in confronto al nulla, qualcosa di mezzo tra il nulla e il tutto. Infinitamente lontano dal comprendere gli estremi, il termine delle cose e il loro principio sono per lui invincibilmente nascosti in un segreto impenetrabile. Egli è ugualmente incapace di scorgere il nulla, da cui è tratto, e l'infinito in cui è inghiottito» (PASCAL, *Pensieri*, Chevalier 84 / Brunschvicg 72).

to una grammatica filosofica nella teorizzazione della dimensione metafisica – dimensione che, dato il persistere dell'inconseguenza che caratterizza la grammatica del nichilismo, si rivelerà alla fine fallimentare, almeno nella sua prima e storicamente più lunga configurazione teoretica¹⁵⁷.

Portando ora l'attenzione sul lato positivo dell'*oltre*, vediamo che la fonte conoscitiva per questa dimensione intuita come trascendente il mondo visibile è, dall'antichità più remota, una sorta di «rivelazione» che questa dimensione fa di sé valendosi della voce di «ispirati»: sciamani, veggenti illuminati, poi sacerdoti. Questi, attraverso sogni, visioni, interpretazione di eventi inconsueti, rivendicano a sé il potere, riconosciuto dalla comunità, di testimoniare della realtà divina e della volontà delle potenze divine¹⁵⁸. Tutto ciò sarebbe forse continuato indefinitamente se non fosse sorta quella forma di sapere che sulle prime si chiama φυσιολογία e poco più tardi φιλοσοφία¹⁵⁹: si tratta di un sapere che non cessa di credere in una «rivelazione» che il non visibile fa di sé, ma ritiene che questa rivelazione non sia mediata dal linguaggio di ispirati, ma sia una rivelazione *che le cose fanno di se stesse* attraverso segni che ogni uomo, purché «filosofo», è in grado di interpretare col semplice uso della ragione¹⁶⁰.

Nasceva così per la prima volta una tensione – dialettica in senso lato, ma non priva di accenti anche polemici – che oppone la modalità mitopoietica alla modalità filosofica nella concezione del divino¹⁶¹, e questo anche se la stessa filosofia è ancora parzialmente avvolta nell'elemento mitopoietico: si tratta infatti di un avvolgimento

¹⁵⁷ È il risultato alla cui analisi è stata dedicata la precedente Parte II.

¹⁵⁸ Ricordare che ispirati, sciamani e sacerdoti dell'età ancestrale permeata di mitopoiesi sono per Aristotele quelli che «per primi teologizzarono [πρώτους θεολογήσαντας]» (cfr. nota 4).

¹⁵⁹ La φυσιολογία è la scienza della φύσις (cfr. § 6).

¹⁶⁰ Così la sapienza di Eraclito: «Il signore, il cui oracolo è a Delfi, non dice né nasconde, ma indica [οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει]» (DK 22 B 93).

¹⁶¹ Dice ancora Eraclito: «L'unico, il solo saggio [cioè il λόγος che attraversa ogni cosa], vuole e non vuole [οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει] essere chiamato con il

linguistico e simbolico, mentre il cuore razionale fa ormai valere la sua forza necessitante¹⁶².

Siamo già qui alle prime battute e, per così dire, agli albori di quello che sarà, nell'intero Occidente, il problema della relazione tra «fede» e «ragione», vale a dire tra una rivelazione trasmessa nelle parole di un autore ispirato al quale spontaneamente si crede, e la rivelazione che la realtà fa di se stessa trasmettendo a un'intelligenza informata dalla necessità la verità dell'intero, come tale incontrovertibile.

§ 31.

Dall'«omologia» al «mito verosimile»

La separazione fra dimensione mitopoietica e dimensione filosofica, che in linea di principio si fa netta solo dopo l'età socratica del «concetto»¹⁶³, non è però tale da vanificare lo spessore «rivelativo» della prima. Platone, che sviluppa la problematica del concetto in direzione del suo referente ontologico portando a compimento la separazione fra essere sensibile ed essere intelligibile, va dal momento soggettivo del «dialogo» al momento oggettivo della «dialettica», la quale,

nome di Zeus» (DK 22 B 32). Questo è detto altrove «il dio» (DK 22 B 67: «Il dio [ὁ θεός] è giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame, e muta come il fuoco, quando si mescola ai profumi e prende nome dall'aroma di ognuno di essi»), e questi «vuole» essere chiamato con il nome di Zeus perché si tratta in effetti del dio di cui parla la religione, mentre «non vuole» essere chiamato con quel nome perché quel nome evoca un'immagine antropomorfica che non si attaglia alla vera natura della divinità. Dunque la filosofia tratta del divino in modo più proprio e pertinente di quanto non faccia la religione.

¹⁶² I frammenti di Eraclito sono un paradigma insuperato di profondità filosofica in figure ancora immerse nel pensiero mitopoietico. Così il «principio» è per lui «guerra dei contrari» (DK 22 B 53), «armonia nascosta» (DK 22 B 54), «unità dei contrari» (DK 22 B 67), «uno-tutto» (DK 22 B 50), «fuoco sempre vivente» (DK 22 B 30).

¹⁶³ Cfr. § 10.

nei suoi momenti «ascensivo» e «discensivo»¹⁶⁴, unifica la totalità dell'essere intelligibile in struttura gerarchica sistematica, delineando la dimensione della verità filosofica quale momento induttivo e deduttivo tra la base degli individui reali e il vertice dei «generi sommi» e dell'«idea del bene», essendo tutti i gradi gerarchici connessi nella «partecipazione». È questa la dimensione della verità necessaria dimostrativa¹⁶⁵, che però – Platone vede bene – coinvolge la dimensione dell'intero formalmente – l'essere intelligibile è l'intero essere intelligibile – ma *non* materialmente: quale sia la verità dell'intero concreto risultante dall'interazione dei quattro «generi» (intelligibile, sensibile, *χώρα*, demiurgo) la dialettica con può affatto dire, limitandosi a testimoniare del suo scheletro logico essenziale.

Immaginando ora un dialogo «socratico» che, diversamente da quelli «negativi» esemplificati negli scritti platonici soprattutto del primo gruppo¹⁶⁶, arrivi a definire l'essenza cercata con l'assenso dei partecipanti, che sul piano oggettivo è la *ὁμολογία* fra di essi, ciò che ancora non è dato è il *significato concreto* di quell'essenza all'interno dell'intero concreto. Qui – dice Platone – bisogna affidarsi a un «mito verosimile»¹⁶⁷, cioè a una costruzione teorica che

¹⁶⁴ Il momento «ascensivo» della dialettica (cfr. *Repubblica* VII, 533 c-d) è quello della «unificazione» (συνωγή), il momento «discensivo» (cfr. *Fedro*, 265 c-e) quello della «divisione» (διαίσεις). L'unificazione si realizza nel senso che, risalendo dalle specie al genere, i molti mostrano di partecipare di un comune esser-uno; la divisione si realizza nel senso che, discendendo dal genere alle specie, l'unità si articola nelle differenze fra quei molti che di quell'unità partecipano.

¹⁶⁵ Tale sarà ancora nel pensiero di Duns Scoto quasi due millenni dopo: cfr. § 15.

¹⁶⁶ Si tratta dei dialoghi giovanili, nei quali il fine non è tanto giungere a definizioni positive della verità cercata quanto mostrare il metodo della ricerca.

¹⁶⁷ Cfr. *Gorgia*, 522 e – 527 a: «Anzi, se ti fa piacere, vorrei farti un racconto [λόγον] che serva a provarti che quel che ti ho detto è realmente in questo modo. [...] Ascolta, dunque, come si dice, un bel discorso, che tu, credo, riterrai un mito [δὲν οὐ μὲν ἡγήσῃ μῦθον], ma io un ragionamento [ἐγὼ δὲ λόγον], ragionamento che, infatti, desidero esporti quasi fosse una verità [ὥς ἀληθῆ]. E ancora: «[...] sicché intorno a queste cose conviene accettare una favola verosimile [τὸν εἰκότα μῦθον]» (*Timeo*, 29 c-d).

per un verso è fantastica – poiché è liberamente prodotta dalla fantasia mitopoietica –, per un altro verso non lo è – poiché la fantasia, nel disporsi all'attività produttiva, si dà i limiti pregiudiziali dell'essenza razionalmente compresa, che dev'essere soltanto sostanziata e materiata con determinazioni che riportino l'universalità all'immediatezza sensibile, pur soltanto rappresentata.

Si ha così – dice ancora Platone – una visione delle cose che, «se certamente non è la verità, certamente è qualcosa che vi somiglia»¹⁶⁸: certamente non è la verità poiché viene in parte dalla fantasia creatrice, che è solo analogica e simbolica; certamente vi somiglia poiché la fantasia ricostruisce il concreto, *guidata* dall'essenza che la ragione dimostra e che costituisce, di quell'immagine mitologica prodotta, lo scheletro razionale: la verità e quel mito, cioè, anche se diversi, *partecipano della stessa essenza*, e questa è una *certezza*, poiché *noi stessi* abbiamo costruito il mito in comunione essenziale con la verità necessaria che guida la ragione.

Platone – così risulta da studi specialistici sulla sua opera¹⁶⁹ – si vale del mito almeno in tre modi. Il primo è quello appena descritto, ed è il modo teoreticamente più rilevante. Il secondo, implicitamente connesso col primo, consiste nel consapevole uso del mito a fini espositivi, cioè in funzione di «parabola» che riesca a rendere più immediatamente comprensibile una verità filosofica complessa, e può essere utilizzato in posizione introduttiva o conclusiva. Il terzo modo platonico di tirare in campo il mito è quello di utilizza-

¹⁶⁸ Cfr. *Fedone*, 114 d: «Certamente, sostenere che le cose siano veramente così come io le ho esposte, non si conviene a un uomo che abbia buon senso [οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρί]; ma sostenere che questo o qualcosa di simile a questo debba accadere [ἢ ταῦτ' ἔστιν ἢ τοιαῦτ' ἄττα] [...], ebbene, questo mi pare che si convenga e che metta conto di arrischiarsi a crederlo, perché il rischio è bello [καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος]! E bisogna che, con queste credenze, noi facciamo l'incantesimo a noi medesimi: ed è per questo che io da un pezzo protraggo il mio mito».

¹⁶⁹ Un resoconto sintetico è in F. ADORNO, *Introduzione a Platone*, Laterza, Roma-Bari 1986.

re come mito verosimile miti già esistenti e attestati nella tradizione culturale. Questo terzo modo si basa sul presupposto che ciò che il filosofo fa intenzionalmente con consapevolezza metodologica l'uomo l'abbia sempre fatto in modo spontaneo e inconsapevole: per il filosofo ciò a cui viene data forma fantastica tendendo a una visibilità concreta è il prodotto più avanzato dell'indagine filosofica, per l'uomo comune di ogni tempo è un'intuizione profonda, quella stessa che costituisce la «rivelazione» riconosciuta dallo spirito religioso¹⁷⁰.

Platone così – per quanto in una modalità che non dev'essere confusa né concettualmente né terminologicamente con quella propria della dimensione religiosa e più tardi teologica – determina, nel sapere filosofico, una funzione per la «fede»¹⁷¹.

¹⁷⁰ Platone conia miti di straordinaria forza poetico-filosofica, come la caduta dell'anima, la reminiscenza, il mito di Amore, quello del demiurgo, quello dell'androgino e infiniti altri minori. Inoltre, semplicemente adotta miti esistenti, come quelli legati alla religione misterica, e fra di essi quello della metempsychosi.

¹⁷¹ Cfr. *Timeo*, 29 a-c: «Il mondo così nato è stato fatto secondo il modello, che si può apprendere con la ragione [πρὸς τὸ λόγῳ] e con l'intelletto, e che è sempre allo stesso modo. E se questo sta così, è assoluta necessità che questo mondo sia immagine di qualche cosa. Ora in ogni questione è di grandissima importanza il principiare dal principio naturale: così dunque conviene distinguere fra l'immagine e il suo modello, come se i discorsi abbiano qualche parentela con le cose, delle quali sono interpreti. Pertanto quelli intorno a cosa stabile e certa e che risplende all'intelletto, devono essere stabili e fermi e, per quanto si può, inconfutabili e invincibili, e niente di tutto questo deve mancare. Quelli poi intorno a cosa, che raffigura quel modello ed è a sua immagine, devono essere verosimili [εἰκότα] e in proporzione di quegli altri: perché ciò che è l'essenza alla generazione [διτιπερὸς γένεσιν οὐσία], è la verità della fede [τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια].».

§ 32.

Emergere dell'opposizione tra «fede» e «ragione»

Del tutto nella dimensione della fede religiosa ci si trova invece spostandosi dall'ambito della speculazione filosofica a quello della tradizione biblica¹⁷². Qui è tutto solidamente raccolto intorno a quel nucleo di verità indiscussa che è la parola di Dio trasmessa da ispirati e profeti, dove si stringono in unità vicende storiche, annunci profetici e produzioni poetico-sapienziali, cementando con una forza senza precedenti l'autocoscienza di un popolo che ritiene se stesso il popolo di Dio¹⁷³, legato a lui da una Alleanza che ha come suo momento una Promessa di salvezza, e vive al suo interno il dramma dell'inadempienza umana rispetto a tale Alleanza.

Da tale inadempienza, e dalla continua condiscendenza misericordiosa di Dio, sarebbe sorta la promessa di una «nuova Alleanza»

¹⁷² Anche nel caso della fede puramente religiosa c'è tuttavia una differenza tra la mentalità essenzialmente «teoretica» della greicità e quella essenzialmente «pratica» dell'ebraismo. Per la prima la fede è semplicemente credere a ciò che peraltro non si può dimostrare, e in questo senso verso la fede c'è diffidenza (ricordare Paolo all'Areopago in *At* 17,22-33: gli ascoltatori lo ascoltano finché lui riesce a giocare sul denominatore comune del «Dio ignoto», ma tutti se ne vanno appena comincia a parlare di risurrezione dei morti). Per la seconda, invece, la fede è fiducia nell'autorevolezza del rivelante, e in questo senso è un momento di stabilità (ricordare Agostino, che in *De Trinitate* XV, 2, 2 afferma, citando «il profeta»: «Nisi credideritis, non intelligetis», «Se non avrete fede, non potrete intendere», ma nel profeta Isaia, a cui Agostino si richiama, si trova: «Se non crederete, non resterete saldi» (*Is* 7,9).

¹⁷³ Cfr. *Es* 19,3-6: «Mosè salì verso Dio e il Signore lo chiamò dal monte, dicendo: «Questo dirai alla casa di Giacobbe e annuncerai agli Israeliti: Voi stessi avete visto ciò che io ho fatto all'Egitto e come ho sollevato voi su ali di aquile e vi ho fatti venire fino a me. Ora, se vorrete ascoltare la mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me la proprietà tra tutti i popoli, perché mia è tutta la terra! Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa. Queste parole dirai agli Israeliti"».

scritta stavolta nel cuore dell'uomo¹⁷⁴, e più tardi il riconoscimento che il *meshiah*, l'«Unto» di Dio promesso per la fine dei tempi, era Dio stesso in figura di Figlio, ossia era Dio incarnato e pronto a pagare il prezzo più alto per la salvezza dell'umanità, cioè la morte sulla croce. È questo il contenuto della fede del «vero Israele»¹⁷⁵ che riconosce, oltre all'Antico, anche un Nuovo Testamento, ossia il contenuto della fede cristiana, nelle abissali difficoltà teoriche legate al voler esprimere questa fede in concetti filosofici.

È proprio con l'affermarsi della fede cristiana che la questione del rapporto tra fede e ragione viene fuori come la conosciamo. Un tale problema non aveva luogo – o almeno non con la nettezza di un problema teorico e precisamente epistemologico, data l'ambizione della teologia a presentarsi come scienza¹⁷⁶ – nell'ambito della greicità classica, che, a parte le viste profonde connessioni valorizzate da Platone, resta essenzialmente governato dalla ragione. Né aveva luogo nell'ambito dell'ebraismo chiuso nella sua logica veterotestamentaria,

¹⁷⁴ Cfr. *Ger* 31,31-34: «Ecco, verranno giorni – dice il Signore – nei quali con la casa di Israele e con la casa di Giuda io concluderò una alleanza nuova. Non come l'alleanza che ho conclusa con i loro padri, quando li presi per mano per farli uscire dal paese d'Egitto, una alleanza che essi hanno violato, benché io fossi loro Signore. Parola del Signore. Questa sarà l'alleanza che io concluderò con la casa di Israele dopo quei giorni, dice il Signore: Porrò la mia legge nel loro animo, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi il mio popolo. Non dovranno più istruirsi gli uni gli altri, dicendo: Riconoscete il Signore, perché tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande, dice il Signore; poiché io perdonerò la loro iniquità e non mi ricorderò più del loro peccato».

¹⁷⁵ Cfr. *Gv* 1,47-49: «Gesù intanto, visto Natanaele che gli veniva incontro, disse a lui: "Ecco davvero un Israelita in cui non c'è falsità". Natanaele gli domandò: "Come mi conosci?". Gli rispose Gesù: "Prima che Filippo ti chiamasse, io ti ho visto quando eri sotto il fico". Gli replicò Natanaele: "Rabbi, tu sei il Figlio di Dio, tu sei il re di Israele!"».

¹⁷⁶ Anche di questo carattere scientifico della teologia, ricercato, problematizzato, sedimentato, e infine trionfalmente affermato, si è trattato nell'articolo *Utrum sacra doctrina sit scientia*, cit.

ambito essenzialmente governato dalla fede. Sorge invece nei primi secoli del Cristianesimo, quando, da un lato, uomini formati nella razionalità filosofica e poi convertiti al Cristianesimo provano il bisogno di giustificare a se stessi e agli altri l'adozione di un momento di fede che poteva apparire in contrasto con la ragione¹⁷⁷, da un altro lato la Chiesa, in progresso di tempo affermatasi e radicatasi in posizione dirigente, riteneva importante, sia per l'ordine dottrinario interno sia per adempiere alla sua funzione missionaria verso il mondo antico-pagano, esprimere il contenuto della fede cristiana in un linguaggio concettuale coerentemente filosofico¹⁷⁸.

Senza entrare in analisi che sarebbero sproporzionate al taglio del presente lavoro, vogliamo qui solo ricordare i due moduli in qualche modo opposti che si offrivano per delineare il rapporto tra fede e ragione – moduli la cui relativa opposizione connotava, mantenendo il discorso molto sulle generali, la patristica di lingua greca e quella di lingua latina.

Alla base teorica del primo modulo c'è il passo del libro dell'Esodo dove Dio, a Mosè che gli sta di fronte nel roveto ardente e che gli chiede il suo nome, risponde in modo tale da rendere fondata l'interpretazione che ne viene data al tempo della traduzione greca dei LXX, cioè l'essere Dio lo stesso Essere¹⁷⁹. Lo schema era così più che invitante: Dio è l'Essere che si è rivelato alla ragione filosofica per «semi», «scintille», «tracce», «frammenti»¹⁸⁰, mentre

¹⁷⁷ Si tratta, com'è noto, della vena «apologetica» della più antica filosofia patristica.

¹⁷⁸ Si tratta, ancora com'è noto, della finalità essenziale dell'intera Patristica.

¹⁷⁹ Cfr. il passo di *Es* 3,13-14 riportato alla nota 115.

¹⁸⁰ È la precomprensione classica della patristica greca. Cfr. GIUSTINO, 2ª Apologia, 13: «Ognuno esprime quel tanto di verità che riuscì a comprendere dai semi del Verbo [τοῦ σπέρματικῆς θεϊοῦ λόγου] sparsi tra gli uomini di ogni tempo. Ma quanti di loro annunciarono principi tra loro opposti su temi di vitale importanza, dimostrano di non avere una scienza molto elevata né una conoscenza inconfutabile. Quanto di nobile è stato detto da altri appartiene a noi cristiani. Noi infatti adoriamo e amiamo il Verbo, che viene subito dopo il Padre non creato e ineffabile: egli s'è fatto uomo per noi: per guarire

si è rivelato alla fede in parole pregnanti e definitive. Il Cristianesimo è così, in un certo senso, l'ultima grande filosofia, nella quale l'Essere, dopo aver dato alla ragione quanto le serve per intendere il divino in una modalità impersonale e dunque concettuale, infine si rivela Persona, la cui Parola è fonte di verità che la filosofia *può e deve confermare*.

Alla base teorica del secondo modulo c'è invece il momento opposto della discontinuità e del paradosso: il Dio cristiano è un Dio che si incarna e muore, che vince perdendo, che è forte essendo debole, ed è così «scandalo per i giudei e follia per i pagani», essendo la sua sapienza appunto una sapienza «folle»¹⁸¹. Con un vero e proprio capovolgimento, qui è l'incomprensibilità a farsi segno di attendibilità, arrivando alla celebre posizione del *credo quia absurdum*¹⁸², posizione per la quale l'assurdità della verità affermata coincide con la più efficace persuasività della sua origine divina.

Quando però rientriamo dall'astrazione che ci fa vedere questa opposizione quasi di termini reciprocamente esclusivi, non è difficile focalizzare la struttura profonda della nascente epistemologia teologica. In questa struttura fede e ragione sono robustamente

i nostri mali, divenendone egli stesso partecipe. Tutti gli scrittori, alla luce innata del seme del Verbo [διὰ τῆς ἐνοούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σποράς], hanno potuto intravedere parzialmente tale realtà. Ma una cosa è il seme e l'imitazione entro certi limiti, e altra cosa è la realtà completa di ciò che è concesso di imitare».

¹⁸¹ La sapienza folle è la «sapienza della croce». Cfr. 1 Cor 1,17-18: «Cristo infatti non mi ha mandato a battezzare, ma a predicare il vangelo; non però con un discorso sapiente [οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου], perché non venga resa vana la croce di Cristo. La parola della croce [ὁ λόγος ... τοῦ σταυροῦ] infatti è stoltezza [μωρία] per quelli che vanno in perdizione, ma per quelli che si salvano [τοῖς δὲ σωζομένοις], per noi, è potenza di Dio [δύναμις Θεοῦ]».

¹⁸² È la posizione che si riporta normalmente a Tertulliano, il quale in *De carne Christi* 5,4 afferma che l'articolo di fede che riguarda la morte del Figlio di Dio «è assolutamente credibile in quanto insensato [*credibile est, quia ineptum est*]», e che la risurrezione del Figlio dalla sepoltura «è cosa certa, proprio perché è impossibile [*certum est, quia impossibile*]».

connesse in modo tale che non solo l'una non esclude l'altra – il che sarebbe un concordismo ancora insoddisfacente perché superficiale –, ma l'una costituisce il complemento teoretico dell'altra impedendo qualunque riduzionismo astratto. Il teorema della continuità ontologica garantisce l'unità della verità di fede e di quella di ragione e permette l'estensione del regime della necessità filosofica nella considerazione dell'essenza di Dio, garantendo la teologia da una pura visio-narietà densa di pericoli irrazionalistici. Il teorema della paradossalità in prima istanza incomprensibile garantisce invece la trascendenza del sapere divino, connotato necessariamente dall'infinità, rispetto al sapere finito, che, quanto meno sul piano contenutistico – anche se non su quello formale –, connota l'ontologia, garantendo così la teologia da un riduzionismo filosofico che le farebbe perdere il suo carattere peculiare e, per questo verso, unico.

§ 33.

Positività della relazione «circolare»

Questa struttura epistemologica della teologia prende in sant'Agostino la forma – rimasta classica e in un certo senso definitiva – della *circularità* di fede e ragione¹⁸³. Questa forma ha quale presupposto l'intero sviluppo fin qui considerato, ed è tenendo presente questo sviluppo che la posizione agostiniana raggiunge la sua piena intelligibilità.

Dunque Dio è, per un verso, l'Essere con cui ha a che fare la filosofia e che costituisce l'oggetto dell'ontologia, per un altro verso è l'essenza infinita che trascende l'astrattezza formalistica nella quale l'Essere si dà nell'orizzonte della finitezza, potendosi addi-

¹⁸³ Agostino afferma che «l'intelligenza è frutto della fede [*intellectus merces est fidei*]», dunque «non cercare [...] di capire per credere, ma credi per capire [*crede ut intellegas*]» (*Commento al Vangelo di Giovanni*, 29, 6). È la formula del *credo ut intellegam, intellego ut credam*, che resta ancora lo schema fondamentale del rapporto tra fede e ragione: l'enciclica *Fides et ratio*, scritta da Giovanni Paolo II nel 1998, consta di sette capitoli, dei quali il secondo ha come titolo «credo ut intellegam», e il terzo «intellego ut credam».

rittura presentare, entro quest'orizzonte, come paradosso e follia. Stanti così le cose, la questione diventa se, accogliendo questo sapere folle come un sapere superiore, esso è in grado di *far crescere* l'intelligenza razionale¹⁸⁴.

Se non si tratta di questo, e la «follia» è una delle tante che la fantasia umana può produrre, è più che evidente che l'intelligenza non crescerà, e si sarà solo creata confusione intorno al sapere razionale, che resta l'unico proponibile. Ammettendo invece che l'intelligenza *cresca*, allora entrerà legittimamente in campo l'ipotesi che quella sapienza folle *sia in effetti un sapere superiore*, il cui apparire folle dipende dall'oscura complessità nella quale l'infinito si dà nel finito.

Ora Agostino non solo enuncia un principio ipotetico, ma *adotta in effetti* un principio di pura fede, e *constata in effetti* il crescere della sua intelligenza filosofica, al punto tale che, muovendo dal dubbio più radicale – non solo religioso ma anche puramente filosofico –, perviene a una *verità incontrovertibile* che in qualche modo è «frutto» della fede, e tuttavia anticipa addirittura la rifondazione cartesiana della filosofia moderna¹⁸⁵.

¹⁸⁴ Che ne sia in grado non è da Agostino semplicemente affermato, ma è dimostrato in quel superamento dello scetticismo che inizia col capovolgimento della prospettiva di indagine suggerito dal passo biblico (*Es* 3,13-14: il passo è riportato alla nota 115) nel quale Dio presenta se stesso col nome di Io-Sono. Questo suggerisce ad Agostino che forse il vero oggetto della riflessione è proprio l'Io («Ero divenuto per me stesso un grosso problema [*factus eram mihi magna quaestio*]», dice Agostino in *Confessioni*, IV, 4), e lo porta a quella rivoluzione della «metafisica interiore» che si trova enunciata al meglio in *De vera religione*, XXIX, 72: «Non andare fuori di te, ritorna in te stesso. La verità dimora nell'uomo interiore. E se scoprirai che la tua natura è mutevole, trascendi anche te stesso [*Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et te ipsum*]». Questa rivoluzione speculativa porterà poi Agostino a quel superamento dello scetticismo che troviamo enunciato in *De Civitate Dei* XI, 26 (il passo chiave è stato riportato nella nota 96).

¹⁸⁵ Ciò è stato osservato nella nota 96.

Si è così realizzato il *credo ut intellegam*, e un momento di fede ha fatto crescere l'intelligenza filosofica in maniera prima insospettata e insperata. Ora accade conseguentemente il contrario, ed è l'avvenuta crescita del sapere filosofico che fa crescere in maniera prima insospettata e insperata il momento della fede. Se infatti l'adozione di un sapere razionalmente incomprensibile ha fatto crescere la comprensione razionale, questo sembra significare – ricordiamo il senso biblico della fede come riconoscimento di autorevolezza della fonte della Rivelazione, che è Dio stesso – che quel sapere razionalmente incomprensibile *era in effetti* un sapere superiore, come poteva in effetti essere senza peraltro averne ancora dato prova. Dunque ora *la mia fede è cresciuta e mi aspetto* dalla medesima fonte un ulteriore incremento di verità, di cui la sua potenza rivelativa si è dimostrata capace.

Dal *credo ut intellegam* sorge dunque *l'intellego ut credam*, e si determina una «circolarità virtuosa» fra i due momenti della fede e della ragione, costituiti ormai come tali che la crescita dell'uno provoca la crescita dell'altro¹⁸⁶.

¹⁸⁶ Giovanni Reale, storico della filosofia antica (G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Vita e Pensiero, 5 voll., Milano 1984) e filosofo cattolico, riprendendo la metafora platonica della «seconda navigazione», cioè del passaggio ad una navigazione più difficile e faticosa (dalla vela ai remi), necessario nel passare dalla considerazione del sensibile a quella dell'intelligibile (cfr. *Fedone*, 99 c-d: «[...] vuoi che ti esponga, o Cebète, il nuovo modo di navigazione [τὸν δεύτερον πλοῦν] che intrapresi per andare alla ricerca di questa causa?»), propone la metafora della fede come «terza navigazione», avendo in mente il riferimento già agostiniano alla metafora platonica della navigazione (cfr., di Agostino, il *Commento al Vangelo di Giovanni. Omelia II*): «È come se uno vedesse di lontano la patria, e ci fosse di mezzo il mare: egli vede dove arrivare, ma non ha come arrivarvi. Così è di noi, che vogliamo giungere a quella stabilità dove ciò che è, perché esso solo è sempre così com'è. E anche se già scorgiamo la meta da raggiungere, tuttavia c'è di mezzo il mare di questo secolo. Ed è già qualcosa conoscere la meta, poiché molti neppure riescono a vedere dove debbono andare. Ora, affinché avessimo anche il mezzo per andare, è venuto di là colui al quale si voleva andare. E che ha fatto? Ci ha procurato il legno con cui attraversare il mare.

§ 34.

L'autorità «vera» e la ragione «retta»

C'è, nella circolarità agostiniana, un presupposto assoluto, o più precisamente un implicito che, nonostante la sua assoluta fondatività e il suo ovvio riconoscimento, non è espresso a livello metodologico: il presupposto, cioè, dell'*unicità* della fonte *creativa* e della fonte *rivelativa*. In Agostino l'epistemologia che coinvolge fede e ragione presenta un sapere la cui certezza cresce su se stessa ed è causa del crescere di ciascuno dei suoi momenti in forza dell'altro, ma non viene sottolineata la *ragione* di questa reciproca fecondazione. Tuttavia, se la fede fa crescere la verità razionale è perché il sapere segreto di cui la fede è portatrice è *lo stesso* sapere che produce l'ordine razionale delle cose, e se la ragione fa crescere la fede è perché la sua crescita ad opera della fede *suggerisce* che il sapere che produce l'ordine razionale delle cose è *lo stesso* sapere segreto di cui la fede è portatrice.

L'unicità della fonte con tutto ciò che vi è connesso viene a porsi nella teologia di Giovanni Scoto Eriugena, il quale, riflettendo sulle due direttrici che discendono da quell'unica fonte – la ragione e la Rivelazione –, afferma che esse *non possono mettere capo a verità diverse*. Ciò, naturalmente, a condizione che l'una e l'altra direttrice soddisfino alle condizioni che sono peculiari di ciascuna. Così la ragione dev'essere *retta*, e l'autorità interpretativa della Rivelazione dev'essere *vera*¹⁸⁷. Una ragione «retta» (*recta ratio*, ὀρθὸς λόγος) è quella che non commette errori logici come, nell'imperfezione della finitezza, è sempre possibile, e un'autorità «vera» (*vera auctoritas*) è quella che trae dalla Sacra Scrittura i suoi autentici significati, non cadendo

Nessuno, infatti, può attraversare il mare di questo secolo, se non è portato dalla croce di Cristo. Anche se uno ha gli occhi malati, può attaccarsi al legno della croce. E chi non riesce a vedere da lontano la meta del suo cammino, non abbandoni la croce, e la croce lo porterà».

¹⁸⁷ Questo schema si trova nel *De divisione naturae*, I, 63: «La vera autorità non è opposta alla retta ragione, e viceversa, perché l'una e l'altra promanano da una sola fonte, la sapienza divina».

do, come nell'imperfezione della finitezza è altrettanto possibile, in interpretazioni parziali o erranee¹⁸⁸.

Questo richiamo a un'autorità «vera» nell'interpretazione dei testi sacri ha probabilmente provocato nella gerarchia ecclesiastica un certo malanimo verso questo autore, che insinuava scopertamente la possibilità di un'autorità non vera negli esegeti, e questo malanimo tendeva a designare Scoto Eriugena come eccessivamente filosofo e per questo poco rispettoso del principio d'autorità¹⁸⁹. Una riflessione meno pregiudiziale rivela invece in questo pensatore una forza molto consistente assegnata alla fede. Per cominciare, la teoria dell'unico autore per la creazione e per la Rivelazione, con la conseguente necessaria concordanza delle due verità (*sub condicione della vera auctoritas* e della *recta ratio*), era *un assunte di fede*, il che significa che Scoto Eriugena fa della necessaria concordanza di ragione e fede qualcosa di *preliminarmente creduto*. Questo a ben vedere, rispettata

¹⁸⁸ Cfr. *ivi*, I, 64: «Ora infatti dobbiamo seguire la ragione che indaga la verità e non è soffocata da nessuna autorità, né le è impedito dichiarare apertamente ciò che ha cercato e trovato nell'ambito dei suoi faticosi ragionamenti. Bisogna infatti sempre seguire l'autorità della Sacra Scrittura, poiché in essa, quasi in segreti scrigni, è contenuta la verità. Ma non bisogna credere che essa usi sempre termini e parole proprie quando ci istruisce sulla natura divina, poiché la Sacra Scrittura si serve spesso di similitudini e di varie espressioni traslate, per accondiscendere alla nostra debolezza e innalzare i nostri sensi ancora rozzi e infantili con un insegnamento semplice».

¹⁸⁹ Scoto Eriugena affermava per esempio che, nel caso di uno scarto fra ragione e autorità, c'era un buon motivo teorico per tener fermo alla ragione: «Ora sappiamo che la ragione è anteriore per natura, l'autorità è anteriore nel tempo. Sebbene infatti la natura sia stata creata insieme col tempo, l'autorità non ha cominciato ad esistere all'inizio del tempo e della natura; la ragione invece è nata da principio, con la natura e col tempo. [...] L'autorità, infatti, è derivata dalla vera ragione, ma non la ragione dall'autorità. Ed ogni autorità che non è confermata dalla vera ragione ha poco valore» (*ivi*, I, 68). Quasi provocatoria, infine, poteva suonare l'affermazione che non si entra in cielo se non per mezzo della filosofia: «*nemo intrat in caelum nisi per philosophiam*» (*Annotationes in Marcianum*, 64).

la condizione della correttezza esegetica, asserisce senza alcun dubbio la verità della Rivelazione per come questa è proposta alla fede, e dunque, tenuto anche conto del richiamo alla correttezza razionale, si può dire che Scoto Eriugena, per quanto in una *forma mentis* filosofica, proprio per il rigore di questa *forma mentis* ha il merito di chiarire con grande precisione le condizioni metodologiche per una epistemologia teologica¹⁹⁰.

Un'ultima cosa si può aggiungere circa questa posizione del problema in relazione alla questione più generale del rapporto tra fede e ragione. E cioè che in forza di essa si determina una maggiore sollecitudine verso la ragione nel soggetto che fa propria la posizione di fede piuttosto che nel soggetto che intende attestarsi nella prospettiva della pura ragione. Quest'ultimo infatti, respingendo per principio il non dimostrabile, liquida l'intera problematica adombrata dall'intuizione profonda, e si trova così per sua stessa scelta relegato ad amministrare una sillogistica alla cui uscita non c'è per principio niente di più di quanto non vi sia all'entrata. Colui invece che dà credito a quell'intuizione profonda senza peraltro cedere all'ingenuità del non porre condizioni epistemologiche e riscontri, essendo prima di tutto persuaso della fonte unica di tale intuizione e dell'ordinamento razionale, si trova a lavorare su entrambi i termini, cioè, da un lato, sull'esegesi possibile e, dall'altro, sugli approfondimenti ontologici possibili, in cerca di una concordanza che lui *crede doverci essere*, anche se ancora non è in grado di *vedere come* si realizzi.

§ 35.

La fede in cerca della necessaria intelligenza di se stessa

Questo credere in una razionalità ancora non visibile sarà la posizione di forza della teologia anselmiana. Anselmo d'Aosta assume implicitamente, da un lato, la circolarità agostiniana, dall'al-

¹⁹⁰ È questa indipendente acribia di Scoto Eriugena a indisporre nei suoi confronti almeno una parte della gerarchia ecclesiastica, ossia quella più attenta all'indiscutibilità della propria autorità che non alle condizioni oggettive per una scienza ecclesiale della verità rivelata.

tro l'unità della fonte creativa e di quella rivelativa che sta al fondo di quella circolarità e che si costituisce nel pensiero di Scoto Eriugena come un presupposto creduto, e ne trae uno schema epistemologico destinato a restare classico quanto quello della circolarità agostiniana, peraltro in esso implicitamente inclusa.

Dunque – dice Anselmo¹⁹¹ –, essendo l'autore della Rivelazione il medesimo di quello della creazione, è evidente che l'autorità messaci di fronte è la stessa, solo giungente a noi per canali diversi. D'altronde, anche se il canale della Rivelazione proposta alla fede non richiede di per sé un riferimento alla razionalità né specifiche capacità razionali in chi ne accoglie la verità¹⁹², è evidente che la razionalità implicita nell'ordine creato e coincidente con la Sapienza divina¹⁹³ resta necessariamente al fondo di Dio in quanto autore della Rivelazione, e dunque è evidente che, al fondo della verità rivelata alla fede, vi sia una *ratio*, che la fede non vede ma che sa doverci essere.

¹⁹¹ Ci riferiamo, per tutte le successive citazioni di Anselmo relative al quadro introduttivo, all'opera di ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, a cura di L. Pozzi (il testo latino adottato è quello stabilito da F.S. Schmitt nella sua edizione critica: «Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi *Opera Omnia*, ad fidem codicum recensuit F.S. Schmitt, O.S.B., Edimburgi 1946-1961»), BUR, Milano 2007.

¹⁹² Si può ricordare, nel passo agostiniano riportato nella nota 186, la conclusione: «Nessuno, infatti, può attraversare il mare di questo secolo, se non è portato dalla croce di Cristo. Anche se uno ha gli occhi malati, può attaccarsi al legno della croce. E chi non riesce a vedere da lontano la meta del suo cammino, non abbandoni la croce, e la croce lo porterà».

¹⁹³ Così parla la Sapienza creatrice personificata in *Pr* 8,27-31: «Quando egli fissava i cieli, io ero là; / quando tracciava un cerchio sull'abisso, / quando condensava le nubi in alto, / quando fissava le sorgenti dell'abisso, / quando stabiliva al mare i suoi limiti, / così che le acque non ne oltrepassassero i confini, / quando disponeva le fondamenta della terra, / allora io ero con lui come artefice / ed ero la sua delizia ogni giorno: / giocavo davanti a lui in ogni istante, / giocavo sul globo terrestre, / ponendo le mie delizie tra i figli dell'uomo».

È questa la *ratio fidei*¹⁹⁴, che, come si diceva, è creduta prima ancora del suo manifestarsi nell'elemento a lei consustanziale della razionalità. Questa *ratio* soltanto creduta, però – senza che questo tocchi in alcun modo la libera spontaneità del credere –, non può non produrre, in quell'essere razionale che l'uomo è per deliberazione di Dio che lo crea a sua immagine, il *desiderio* di *ca-*

pire ciò che già crede. Siamo così allo schema classico di cui si diceva, che è quello della *fides quaerens intellectum*¹⁹⁵.

Lo schema anselmiano qui si lega di fatto organicamente all'ontologia classica aristotelica, sia per quel che riguarda il versante metafisico, sia per quel che ne consegue sul versante etico. Se l'essenza, in quanto *ἐντελέχεια* o realizzazione di se stessa, dandosi quale proprio fine l'esistenza della propria essenza, è, nel caso dell'essere umano, *superamento di sé*¹⁹⁶, è inevitabile che l'uomo, creato da Dio appunto secondo questa essenza, desideri superare la propria finitezza avvicinandosi *quanto più può* all'essenza divina, e, se Dio stesso ha creato l'uomo dandogli questo modo di essere, non è possibile che poi consideri questa spinta a capire come una presunzione. L'uomo può dunque *chiedere* a Dio di *dargli modo di essere* ciò che Dio stesso voleva che fosse¹⁹⁷. L'uomo, per se stesso, *deve*

¹⁹⁴ Presentando il *Proslogion*, Anselmo d'Aosta fa riferimento al precedente *Monologion*, che definisce «un opuscolo come esempio di meditazione sulla ragione della fede [opusculum quoddam velut exemplum meditandi de ratione fidei]» (sottolineatura nostra).

¹⁹⁵ Come il titolo originale del *Monologion* era *Exemplum meditandi de ratione fidei* (cfr. nota 194), così il titolo originale del *Proslogion* era *Fides quaerens intellectum*.

¹⁹⁶ Dice Aristotele in *Etica Nicomachea* X, 7, 1178 a: «Non bisogna però seguire quelli che consigliano che, essendo uomini, si attenda a cose umane ed, essendo mortali, a cose mortali, bensì, per quanto è possibile, bisogna farsi immortali [ἀλλ'ἐφ'ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν] e far di tutto per vivere secondo la parte più elevata di quelle che sono in noi; se pur infatti essa è piccola per estensione, tuttavia eccelle di molto su tutte le altre per potenza e valore».

¹⁹⁷ Nel primo capitolo del *Proslogion*, a introduzione del suo lavoro, Anselmo così prega: «Mi sia permesso di guardare la tua luce [*Liceat mihi suspicere*

cercare di *capire più che può* l'essenza divina, e deve farlo per implicita deliberazione dello stesso Dio creatore. Sarà poi Dio a *stabilire il limite* al quale l'uomo può arrivare, e l'uomo non potrà che restare in quel limite stabilito da sempre, peraltro *non sapendo* dove può arrivare e dove no, e per sé *non ponendo* limiti pregiudiziali¹⁹⁸.

§ 36.

Fede e ragione come architettura sistematica

L'epistemologia teologica, pur senza essere enunciata come tale, raggiungeva così una compattezza e un'interna coerenza che costituiscono un approdo definitivo, e questo approdo prende forma rigorosamente sistematica nel pensiero di san Tommaso. Qui è ormai scontata l'unica verità di fondo della ragione e della Rivelazione, e questo teorema risulta fondatamente presupposto, in un quadro che afferma l'*autonomia* del momento della ragione, capace di per sé di giungere ad una teologia «razionale» o «naturale» che costituisce necessariamente lo scheletro astratto, filosoficamente autosufficiente, di un sapere superiore che lo *comprende* e lo *trascende*.

lucem tuam] / anche se da lontano o dal profondo [*vel de longe, vel de profundo*]. / Insegnami a cercarti e mostrati a me che ti cerco [*Doce me quaerere te, et ostende te quaerenti*], / poiché non posso cercarti, se tu non me lo insegni [*quia nec quaerere te possum nisi tu doceas*], / e non posso trovarti, se tu non ti mostri [*nec invenire nisi te ostendas*]. / Che io ti cerchi desiderandoti e ti desideri cercandoti [*Quaeram te desiderando, desiderem quaerendo*]. / Che io ti trovi amandoti e ti ami trovandoti [*Inveniam amando, amem inveniando*]].

¹⁹⁸ Così prega ancora Anselmo, riprendendo lo schema agostiniano: «Non tento, o Signore, di penetrare la tua profondità [*Non tento, domine, penetrare altitudinem tuam*], / poiché in nessun modo metto con essa a confronto il mio intelletto [*quia nullatenus comparo illi intellectum meum*]; / ma desidero intendere in qualche modo la tua verità, quella che il mio cuore crede e ama [*sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum*]. / Non cerco infatti di intendere per poter credere [*Neque enim quaero intelligere ut credam*], / ma credo per poter intendere [*sed credo ut intelligam*]].

L'intera teorematologia della necessità metafisica va così a costituire i *praeambula fidei*¹⁹⁹, vale a dire tutto ciò che chi si rapporta alla verità rivelata deve *presupporre* con la certezza che *niente* di tale verità rivelata lo contrasterà, se non per errore²⁰⁰. Lo scarto, che ci si deve invece aspettare, riguarda una *eccedenza* della verità rivelata, la quale verità è contenuta negli *articula fidei*, che devono essere semplicemente accolti. Questa eccedenza dipende dalla *infinità* come compattata e compressa nel *depositum fidei*, di contro alla necessaria finitezza della struttura della razionalità, in qualche misura sempre invalicabilmente astratta.

Così la verità infinita custodita negli *articula fidei*, affrontata con la consapevolezza della sua struttura di fondo riflessa dai *praeambula fidei*, va a produrre la *sacra doctrina*, cioè la classica teologia tomista che costituisce il vertice della Scolastica, e che può ormai mostrare di fondarsi su una esplicita e meditata epistemologia teologica²⁰¹. In questa teologia i due momenti della fede e della ragione sono talmente interconnessi in maniera sistematica che, per così dire, ciascuno dei due è onnicomprensivo avente l'altro quale suo momento²⁰². Guardando la cosa dal punto di vista della fede, è chiaro che Dio sa *immediatamente* se stesso, e il nostro avere «fede» nella verità da lui rivelata equivale ad essere ammessi, per un dono di grazia, a parte-

¹⁹⁹ Cfr. *S.Th.* I, q. 2, a. 2, ad 1: «Ad primum ergo dicendum quod Deum esse, et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. I *non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos*, sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile. Nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit» (sottol. nostra).

²⁰⁰ Si potrebbe forse aggiungere: per un errore di ragionamento o di esegesi scritturistica, come a suo tempo stabilito da Scoto Eriugena (§ 34).

²⁰¹ Di tale epistemologia si è trattato in maniera articolata e determinata nell'articolo *Utrum sacra doctrina sit scientia*, cit.

²⁰² Questa reciproca inclusione con pari onninclusività prenderà, nel tomismo anagogico di Padre Barzaghi – come più avanti si vedrà –, la forma della «reciproca ambientazione».

cipare della scienza immediata che Dio ha di se stesso²⁰³. Guardando invece la cosa dal punto di vista della ragione, è altrettanto chiaro che Dio sa se stesso *in tutte le possibili mediazioni* interne all'*ipsum esse per se subsistens* che lui è, dunque – dice Tommaso –, essendo il contenuto della fede *in sé visione*, gli articoli di fede, che a noi sono noti *non* per se stessi ma *per altro* – ossia appunto per l'essere stati ammessi alla visione *immediata* che Dio ha di se stesso –, *in sé* – ossia nella scienza che Dio ha di se stesso in tutte le sue interne mediazioni – sono noti *per se stessi*, e noi, attraverso la riflessione teologica, valendoci di quell'atto di grazia che ci mostra *immediatamente*, o per fede, la verità di quegli articoli, siamo messi in grado di giungere a tale verità *mediatamente* o per via di ragione²⁰⁴.

§ 37.

Natura della «eccedenza» del sapere teologico

Si è a suo tempo vista la tripartizione del sapere nel pensiero di Duns Scoto, il che suggerisce, ad una manualistica piuttosto frettolosa, l'idea di una frantumazione della scienza scolastica, dove la filosofia e la teologia cadono in dimensioni separate, la prima affidata puramente alla ragione e la seconda puramente alla fede.

²⁰³ La radice filosofica di fondo di questo teorema teologico è, come già si è accennato, nella metafisica aristotelica (cfr. quanto detto alla nota 3).

²⁰⁴ Scrive Tommaso in *Super Sent.*, lib. 3, d. 24, q. 1, a. 2, qc. 1, arg. 2: «Praeterea, lumen fidei se habet ad articulos sicut lumen naturale ad principia naturaliter cognita. Sed lumen naturale facit videre principia per se nota. Ergo et lumen fidei facit videre articulos». Si può così tradurre e interpolare: «Inoltre, la luce della fede si offre agli articoli come la luce naturale ai principi naturalmente conosciuti. Ma la luce naturale fa vedere principi per sé noti. Quindi anche la luce dalla fede fa vedere [così] gli articoli [= come per sé noti]». Questa lettura è avallata dallo Chenu in M.D. CHENU OP, *La teologia come scienza*, Jaca Book, Milano 1971, cap. IV, «Luce di fede e sapere teologico», nel paragrafo *San Tommaso nelle Sentenze*: «in futuro, quando Dio sarà visto nella sua essenza, gli articoli saranno così noti per sé e visti come adesso lo sono i principi della dimostrazione».

A ben vedere, invece, le cose non stanno affatto così, e le analisi di Duns Scoto non solo non producono alcuna frattura, ma al contrario indicano con un rigore più avanzato il significato di quella *eccedenza* del sapere teologico rispetto a quello filosofico che aveva riconoscimento – più presupposto che teoreticamente definito – da Scoto Eriugena ad Anselmo a Tommaso. Da un lato, infatti, la dimensione metafisica della necessità dimostrativa poteva fondarsi sull'essere creato e portato all'univocità detraendo da esso la dimensione degli individui reali – l'unico creatore e gli infiniti enti creati –, per cui la teologia, che specificamente non può dire di Dio che il suo essere libera volontà creatrice, pone poi implicitamente al fondo di questa potenza creativa l'intero ordine univoco che la metafisica vi trova (è questa la *ratio fidei* anselmiana, che viene in luce quando ci si rapporti alla Rivelazione secondo lo schema tomistico degli *articula fidei* considerati alla luce dei *praeambula fidei*). Da un altro lato, l'eccedenza della verità contenuta negli *articula fidei*, della quale è testimone in Tommaso la *sacra doctrina*, si fonda lì sull'infinità dell'essere divino rispetto alla finitezza dell'orizzonte ontologico colto dalla metafisica. In Duns Scoto questa struttura è del tutto confermata, ma con la precisazione strettamente teoretica che la dimensione eccedente riguarda gli individui reali, dei quali il pensiero filosofico può cogliere solo l'universalità.

Le frettolose dichiarazioni di rottura dell'unità scolastica si rivelano quindi, come quasi sempre accade, delle verificabili astrazioni, e l'epistemologia teologica non si frantuma, ma piuttosto si compie – nei limiti storici del suo sviluppo – nel pensiero di Duns Scoto.

§ 38.

Eclissi dell'epistemologia teologica

È invece vero che questa epistemologia entra, per così dire, nello stallo dell'oblio nella tarda scolastica post-occamiana, e su di essa scende l'eclissi nell'intero corso della filosofia moderna.

L'emergenza trionfale dei tempi era la scienza empirica, prefigurata sul piano teoretico da Duns Scoto e privilegiata nella sua autonomia da Guglielmo d'Ockham, e il futuro di questa direttrice

conoscitiva era la profezia baconiana del *regnum hominum*²⁰⁵ e il metodo sperimentale galileiano, con tutti i corollari che da esso si potevano trarre intorno alla separazione tra scienza e filosofia, e a più forte ragione tra scienza e teologia²⁰⁶.

²⁰⁵ Sir Francis Bacon (Franciscus Baco, Francesco Bacone) ritiene se stesso «buccinator», nunzio, antesignano e profeta della moderna età della scienza, la quale è la «vera magia» che non cerca più di dominare la natura valendosi di appelli occultistici a spiriti e demoni mediatori, ma la domina comprendendone le leggi. Scrive Bacone in *Novum Organum*, libro I, aforisma III: «La scienza e la potenza umana coincidono perché l'ignoranza della causa fa mancare l'effetto. La natura infatti non si vince se non obbedendo ad essa [*natura non nisi parendo vincitur*], e ciò che nella teoria ha valore di causa, nell'operazione ha valore di regola». Ripete l'identico motto nel Proemio dell'*Instauratio magna*. È valorizzando questo dominio che l'uomo trasformerà il mondo instaurando il *regnum hominum*, come si legge in *Novum Organum*, libro I, aforisma LXVIII: «Abbiamo così parlato delle singole classi di idoli [= schemi pregiudiziali] e del loro apparato: tutte devono essere negate e respinte con solenne e ferma decisione e l'intelletto deve esserne interamente liberato e purificato, in modo che l'ingresso al regno dell'uomo [*regnum hominum* «regno degli uomini»], fondato sulle scienze, non sia diverso dall'ingresso nel regno dei cieli “nel quale non è dato entrare se non si ritorna bambini”».

²⁰⁶ Mentre Galilei, vero fondatore del metodo sperimentale, pensa ancora la propria scienza come l'ultima forma presa dalla filosofia, è Newton, col suo «*hypotheses non fingo*», a sancire il vero e proprio distacco della scienza dalla teologia e dalla filosofia in quanto metafisica. Leggiamo in *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, 1687; 2^a ediz. 1713, Scolio generale: «L'elegantissima compagine del sole, dei pianeti e delle comete non poté nascere senza il disegno e la potenza di un ente intelligente e potente. E se le stelle fisse sono centri di analoghi sistemi, tutti questi, essendo costruiti con un identico disegno, saranno soggetti alla potenza dell'Uno: soprattutto in quanto la luce delle stelle fisse è della stessa natura della luce del sole, e tutti i sistemi inviano la luce verso tutti gli altri. E affinché i sistemi delle stelle fisse non cadano, a causa della gravità, reciprocamente l'uno sull'altro, questo stesso pose una distanza immensa fra di loro. Egli regge tutte le cose non come

Nel frattempo la filosofia tardo-scolastica da un lato si perdeva in formalismi ormai privi di interesse, da un altro lato ripeteva stancamente un aristotelismo superato dai tempi²⁰⁷. Non è poi improprio dire che la rifondazione cartesiana mirava in qualche modo a costituirsi come fondamento metafisico della nuova scienza²⁰⁸, e che la caduta dualistica di questa nuova metafisica facesse coincidere l'oggettività esterna al pensiero con l'estensione, ossia con ciò che è *misurabile*, non può che fare da controprova di questa interpretazione.

Ciò che accade, cioè, è che la filosofia moderna si va a costituire *essa stessa* come epistemologia, ma come epistemologia *della scienza*

anima del mondo, ma come signore dell'universo. E a causa del suo dominio, suole essere chiamato signore Dio, *pantokrator*». E, poco più avanti: «In verità non sono ancora riuscito a dedurre dai fenomeni la ragione di queste proprietà della gravità, e non invento ipotesi [*hypotheses non fingo*]. Qualunque cosa infatti non deducibile dai fenomeni va chiamata *ipotesi*, e nella filosofia *sperimentale* non trovano posto le ipotesi sia metafisiche, sia fisiche, sia delle qualità occulte, sia meccaniche. In questa filosofia le proposizioni vengono dedotte dai fenomeni, e sono rese generali per induzione».

²⁰⁷ Era di questa cultura che Cartesio sentiva l'insufficienza rispetto ai nuovi problemi posti dall'ormai affermata scienza sperimentale.

²⁰⁸ Cartesio conosce e ammira Galilei, ma non vede in lui il teorico sistematico di quella nuova filosofia di cui la scienza ha bisogno, e che lo stesso Galilei esercita spontaneamente ma solo volta per volta. Scrive, nella *Lettera sul Metodo*: «Inizierò questa lettera con le osservazioni sul libro di Galilei. Trovo che, generalmente parlando, egli faccia filosofia molto meglio delle persone comuni, poiché, per quanto può, egli si sbarazza degli errori della Scuola e tenta di esaminare i problemi fisici mediante ragioni matematiche. Su questo punto mi sento completamente d'accordo con lui e sostengo che non esiste alcun altro metodo per scoprire il vero. Ma mi sembra che egli difetti assai nel fare continuamente digressioni e nel non soffermarsi a spiegare in modo esauriente ogni problema. Questo mostra che egli non ha esaminato le questioni sistematicamente e che, non avendo preso in considerazione le cause prime della natura, è soltanto andato in cerca delle ragioni di certi effetti particolari, sicché la sua costruzione è priva di ogni fondamento».

moderna, dove l'epistemologia teologica, che ha la filosofia come *solo uno* dei suoi momenti, è naturalmente eclissata dal divenire dei tempi. In questi frangenti la metafisica si sdoppia conformandosi allo schema gnoseologico, e dei suoi due termini l'uno – quello la cui esistenza risultava da una mediazione – era fin dall'inizio destinato ad essere vanificato lasciando il posto soltanto all'altro, quello che si dava quale fondamento immediato. E poiché quest'ultimo era il pensiero – dal *cogito* cartesiano all'io-penso kantiano –, era la metafisica, ossia la scienza dell'essere immutabile, il termine destinato alla vanificazione, come accade puntualmente in Kant²⁰⁹.

Da questo corso filosofico è dunque del tutto dileguato il momento della fede, poiché tutta l'essenzialità cade nella dinamica razionale del soggetto pensante, mentre ogni contenuto strutturato da questa dinamica ha la sua origine nell'immediatezza sensibile direttamente sperimentabile. L'epistemologia della scienza sperimentale, che si ingegna a fondare la legittimità filosofica dei suoi risultati, non pensa neanche più alla problematica dell'epistemologia teologica, nella quale era la stessa filosofia in quanto sistema dell'universale astratto a dover rendere conto del suo radicamento all'interno dell'essere concreto.

La già richiamata manualistica tendenzialmente frettolosa intende in modo pregiudiziale questa intera vicenda, fin dalle origini, come un emanciparsi della razionalità autonoma dal fondo ancestrale mitopoietico per dar luogo alla grande costruzione della filosofia classica, quindi come una ricaduta della razionalità nell'elemento della «fede» lungo il periodo cristiano-medioevale, e infine come un ritorno della filosofia a se stessa con l'inizio dell'età moderna, dove il problema della «fede» esce definitivamente di scena, riguardando soltanto lo spirito religioso dove esso si manifesta, senza necessaria relazione con la filosofia. La nostra indagine, invece, dovrebbe aver mostrato che questa relazione tra «fede» e «ragione» è originaria, e implica una precisa consapevolezza epi-

²⁰⁹ Questo accade in *Critica della ragion pura*, cit., I, II, I, Lib. II, Cap. III (il passo chiave, che si trova al termine dell'Analitica trascendentale, è già stato interamente riportato nella nota 104).

stemologica. Che questa non sia un'idea extravagante, e magari pregiudiziale in senso inverso rispetto alla versione corrente, è dato da ciò, che il problema del rapporto tra fede e ragione torna a mostrarsi come centrale nel punto della massima complessità teoretica raggiunta in età post-kantiana²¹⁰, e si mostra proprio come sviluppo teorico di quell'epistemologia teologica che noi abbiamo cercato di delineare.

§ 39.

Verità della fede e «fatica del concetto»

Non è senza significato che Hegel frequenti l'Università di Tubinga da interno allo *Stift*, il Seminario Teologico di quella città, e che tutti i suoi primi scritti siano di natura essenzialmente teologica²¹¹. In uno di questi scritti, «Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino»²¹², Hegel conduce una lunga analisi del «discorso della Montagna», formulando la tesi che in esso venga superata sia l'eteronomia della legge divina ebraica sia l'autonomia della legge morale kantiana: entrambe sono infatti fondate sull'opposizione fra «essere» e «dover essere», mentre l'amore cristiano realizza il «compimento» della scissione, dove i termini scissi tornano all'unità concreta. Hegel usa per questo «compimento» la parola *Ausfüllung*, «riempimento», ma anche l'essenziale termine *Aufhebung*, destinato a diventare tecnico nella costruzione dell'ontologia dialettica²¹³.

²¹⁰ Paradigmaticamente, nella filosofia hegeliana: cfr. G.W.F. HEGEL, *Glauben und Wissen*, in «Kritisches Journal der Philosophie», 1802, trad. it. *Fede e Sapere*, in *Primi scritti critici*, Mursia, Torino 1971.

²¹¹ Col titolo *Teologische Jugendschriften* Herman Nohl pubblicava, nel 1907, gli scritti hegeliani databili tra il 1790 e il 1800, dunque relativi ai periodi di Tubinga, Jena e Francoforte. L'edizione italiana è: G.W.F. HEGEL, *Scritti teologici giovanili*, trad. Di N. Vaccaro ed E. Mirri, 2 voll., Guida, Napoli 1977.

²¹² *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, in *Teologische Jugendschriften*, cit. (nell'edizione italiana: vol. 2, pp. 353-414).

²¹³ Il passo dalla *Scienza della Logica* su questo termine è riportato alla nota 127.

Questa fondamentale determinazione del «superare e conservare» è vista da Hegel nettamente affermata nello schema del «Avete visto... ma io vi dico...»²¹⁴, dove la normatività dell'antica legge viene confermata fin nelle minime sfumature di significato²¹⁵, salvo il portarsi *al di là* di essa, positivamente integrandola nel superamento.

All'intera ontologia dialettica, il punto più avanzato del pensiero contemporaneo fino alla tematizzazione dell'emendamento dal nichilismo²¹⁶, viene così attribuita un'origine in qualche modo teologica, nel senso che la fede immediata nella verità dell'amore quale compimento assoluto e superamento di ogni contraddizione *anticipa* lo sviluppo logico nella sua struttura dialettica²¹⁷. La verità filosofica è, per così dire, *teologica per essenza*, e lo Spirito, vertice

²¹⁴ Cfr. Mt 5,21-22: «Avete inteso che fu detto agli antichi: Non ucciderai; chi avrà ucciso dovrà essere sottoposto al giudizio. Ma io vi dico: chiunque si adira con il proprio fratello dovrà essere sottoposto al giudizio [...]». Lo schema si ripete poi, ancora per cinque volte, nei vv. 27-48.

²¹⁵ Cfr. Mt 5,17-20: «Non crediate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto per abolire, ma per dare compimento. In verità vi dico: finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà neppure un iota o un trattino dalla legge, senza che tutto sia compiuto. Chi dunque trasgredirà uno solo di questi precetti, anche minimi, e insegnerà agli uomini a fare altrettanto, sarà considerato minimo nel regno dei cieli. Chi invece li osserverà e li insegnerà agli uomini, sarà considerato grande nel regno dei cieli. Io vi dico infatti: se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli».

²¹⁶ Cfr. § 29.

²¹⁷ Cfr. 1 Cor 13,1-2: «Se parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, ma non avessi la carità [ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω], sarei come bronzo che risuona o come cimbalo che tintinna. E se avessi il dono della profezia, se conoscessi tutti i misteri e avessi tutta la conoscenza [τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν], e possedessi la pienezza della fede [πᾶσαν τὴν πίστιν] così da trasportare le montagne, ma non avessi la carità [ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω], non sono nulla [οὐδὲν εἰμι]». E ancora 1 Gv 4,8: «Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore [ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν]».

dell'ontologia dialettica, vede nel luogo della fede religiosa qualcosa come il «santuario della verità»²¹⁸.

Questa natura essenzialmente teologica della filosofia non resta poi genericamente un impianto di fondo, ma sostanzia precisi contenuti e, quel che più conta, non contenuti di un teismo astratto quale aveva dominato l'illuminismo, ma contenuti concretamente dogmatici quali l'incarnazione²¹⁹, la divinità e umanità di

²¹⁸ Questo sentimento è originario, e accompagna da sempre l'esperienza filosofica, come si può vedere per esempio in Platone: «MEN. E non ti sembra, Socrate, che sia questo un ragionamento assai ben condotto? SOCR. A me no! MEN. Dimmi perché! SOCR. Certo! Perché ho sentito dire da uomini e donne assai addottrinati nelle cose divine... MEN. Cosa dicevano? SOCR. Cose vere, mi sembra, e belle. MEN. Quali? e chi sono coloro che le dissero? SOCR. Sacerdoti e sacerdotesse, quelli a cui stava a cuore saper rendere ragione del proprio ministero. E quelle stesse cose dice anche Pindaro e molti altri poeti, i poeti divini [ῥοοὶ θεῖοι εἶσιν]» (*Menone*, 80 e). Ed ecco Hegel, nell'introduzione alle sue lezioni sulla storia della filosofia: «È un'idea assurda quella che i sacerdoti in generale abbiano inventato una religione per ingannare e sfruttare i popoli, ecc.; ed è proprio superficiale ed errato il credere la religione un prodotto dell'arbitrio e dell'inganno. I sacerdoti hanno bensì abusato di essa: ma è una possibilità che consegue dai rapporti esteriori e dall'esistenza temporale della religione. Essa può quindi qua e là essere avversata sotto questo aspetto esteriore; ma essa, in quanto è religione, si contrappone ai fini temporali e alle loro implicanze e dischiude invece una regione sublime. Questa regione dello spirito è anzi il santuario della verità stessa, in cui si dissolvono le restanti illusioni del mondo sensibile, le rappresentazioni e i fini limitati, tutto ciò che è oggetto di opinione e di arbitrio» (G.W.F. HEGEL, *Introduzione alla storia della filosofia*, a cura di A. Plebe e P. Emanuele, Laterza, Roma-Bari 1991, pp.155-156).

²¹⁹ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1979, vol. I, pp. 177-178: «Per la coscienza singola, quindi, è semplicemente un *accadere* che l'intrasmutabile riceva la figura della singolarità; così come, anche, la coscienza singola semplicemente *si trova* opposta a quello ed ha, perciò, questa relazione *per natura*; ch'essa, infine,

Cristo²²⁰, la sua morte, che è la stessa morte di Dio²²¹, il mistero

si trovi nell'intrasmutabile, ciò le appare avverarsi in parte bensì mediante lei stessa, o aver luogo perché essa stessa è singola; ma una parte di tale unità, – sia secondo la sua origine, sia in quanto essa è, – alla coscienza singola appare come pertinente all'intrasmutabile; e in questa unità stessa resta l'opposizione. In effetto, avendo l'intrasmutabile assunto una figura, il momento dell'al di là non solo è rimasto, anzi è a dirittura rafforzato; giacché se, da una parte, mediante la forma dell'effettualità singola questo momento sembra sia stato avvicinato alla coscienza singola, esso, d'altra parte, le sta di contro come un impenetrabile Uno sensibile [als ein undurchsichtiges sinnliches Eins] con tutta la crudezza di una realtà effettuale [mit der ganzen Sprödigkeit eines Wirklichen][...].».

²²⁰ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1981 (ristampa anastatica dell'edizione del 1945), 3, I, p. 94: «Che però per l'uomo, in quanto egli è suscettibile del divino, debba esistere anche l'identità della natura divina e umana, di ciò gli uomini acquistarono coscienza in maniera immediata in Cristo, come in colui nel quale la natura divina e l'umana sono in sé uno stesso. Questo è adunque appunto accaduto nel mondo, che l'assoluto è stato rivelato come il concreto, e precisamente non solo nel pensiero, in maniera generale, come mondo intelligibile, ma in quanto l'assoluto si è avanzato in se stesso sino alla sua ultima intensità. In tal modo esso è un sé reale, un io: l'Universale assoluto, l'Universale concreto, che è Dio, e inoltre l'assoluto contrapposto di questa determinazione, l'assoluto finito esistente in spazio e tempo, ma questo finito determinato come Sé in unità con l'eterno. L'assoluto inteso come concreto, la unità di queste due determinazioni assolutamente differenti, ecco il vero Dio; ciascuna di esse è astratta, e l'una di esse per sé non è dunque ancora il vero Dio. Che gli uomini abbiano così, in questo compimento, avuto coscienza del concreto come Dio, ciò fa il rivolgimento della storia mondiale».

²²¹ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Fede e Sapere*, cit. pp. 252-253: «[...] e così a ciò che era ancora, all'incirca, o precetto morale di un sacrificio dell'essere empirico o il concetto dell'astrazione formale, il concetto puro deve dare un'esistenza filosofica, deve dare dunque alla filosofia l'idea della libertà assoluta, e con ciò la Passione assoluta [die absolute Passion] o il Venerdì Santo speculativo [der spekulative Karfreitag] che fu già storico, e deve ristabilire quest'ultimo in tutta la sua verità e la durezza della sua assenza di Dio [Gottlosigkeit]».

pasquale²²². Anticipate alla fede, queste verità *rivelate* troveranno poi la loro forma filosofica. Se l'impianto generale di questa filosofia fonda la verità sull'essere già accaduto di ciò di cui si parla²²³, l'essere già accaduto dell'ontologia dialettica è proprio la verità rivelata dal Cristianesimo, il quale, come religione «assoluta» o «rivelata»²²⁴, è il punto più alto della dimensione religiosa, rispetto al quale la filosofia

²²² Al «Venerdì Santo speculativo» (cfr. la nota precedente) segue la «Pasqua dello Spirito».

²²³ È lo schema della «nottola di Minerva», per il quale la filosofia arriva sempre *dopo* l'essere accaduto dei fatti, elevandone la struttura ad unità riflessa. Da ciò la verità della filosofia, che in nessun caso pretende di avere una verità sua tale da dire come il mondo *deve essere*, limitandosi a descrivere quell'unità riflessa come *ciò che il mondo di fatto è*. Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. di F. Messineo, Laterza, Roma-Bari 1913; nella U.L., 1972, *Prefazione*, p. 20: «Del resto, a dire anche una parola sulla *dottrina di come dev'essere il mondo*, la filosofia arriva sempre troppo tardi. Come *pensiero* del mondo, essa appare per la prima volta nel tempo, dopo che la realtà ha compiuto il suo processo di formazione ed è bell'e fatta. Questo, che il concetto insegna, la storia mostra, appunto, necessario: che, cioè, prima l'ideale appare di contro al reale, nella maturità della realtà, e poi esso costituisce questo mondo medesimo, colto nella sostanza di esso, in forma di regno intellettuale. Quando la filosofia dipinge a chiaroscuro, allora un aspetto della vita è invecchiato, e, dal chiaroscuro, esso non si lascia ringiovanire, ma soltanto riconoscere: la nottola di Minerva inizia il suo volo sul far del crepuscolo».

²²⁴ Ciò si trova in G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über Philosophie der Religion*, trad. it. *Lezioni sulla filosofia della religione*, a cura di E. Oberti e G. Borruso, Zanichelli, Bologna 1974. Il Cristianesimo è presentato, tra le forme religiose, come religione «assoluta [*absolute*]» o «rivelata [*offenbare*]», in ragione del presentarsi del Cristianesimo, con la sua identità di umano e divino in Gesù Cristo, come ritorno in sé dell'autocoscienza che è soltanto in sé nell'immanenza greca, per sé o fuori di sé nella radicale trascendenza ebraica, infine in sé e per sé nella fede cristiana, che prende avvio dalla rivelazione assoluta di Gesù circa l'identità tra il Figlio e il Padre.

non ha che da esercitare la «fatica del concetto»²²⁵, traducendo in forma razionale quanto è già stato rivelato alla fede in forma «rappresentativa»²²⁶.

Come si può vedere, ben difficilmente l'epistemologia teologica che abbiamo messo a tema poteva trovare un ritorno alla luce più potente dopo la sua eclissi nella filosofia moderna. E si tratta di un ritorno alla luce *non* passatista o nostalgico o conservatore, ma trionfante nel momento più elevato della speculazione filosofica superatrice del complesso strutturale delle astrazioni che costituisce la segreta impalcatura della filosofia moderna.

§ 40.

L'unità precategoriale di «fede» e «ragione»

L'unico luogo teoreticamente più avanzato di questo è quello nel quale l'ontologia dialettica mette a tema la persistenza residuale del nichilismo in lei²²⁷, mettendosi sulla via di una «rigorizzazione» che offra alla teologia il supporto metafisico di cui ha bisogno per presentarsi fondata in una compiuta epistemologia teologica. Con ciò siamo alla teologia anagogica di Padre Barzaghi, alla cui presenta-

²²⁵ La «fatica del concetto [*Anstrengung des Begriffs*]» è quella del pensiero che riconduce a unità concettuale quello che nella storia si dà come semplice e inappellabile depositarsi dei prodotti dell'assoluta fattualità. Nasce da qui lo sguardo della «nottola di Minerva» (cfr. nota 223).

²²⁶ È questo il passaggio sistematico dalla religione alla filosofia: la religione appartiene all'orizzonte della fattualità storica all'interno della quale la verità si dà come *rivelazione* alla *fede*, e tale rivelazione è nella forma della «rappresentazione [*Vorstellung*]», che nel passaggio alla filosofia e mediante la «fatica del concetto» (cfr. nota 225) raggiunge la forma del «concetto [*Begriff*]». Si tratta quindi della *medesima* verità, e la filosofia si dà *come tale* in figura teologica, conservando in sé la fede non come astrattamente *negata*, ma come concretamente *conservata*, ossia come *tolta*: la verità della fede si dà in una rivelazione *immediata*, che si fa fondamento di quella *mediazione* in cui la filosofia per se stessa consiste.

²²⁷ Cfr. §§ 25-28.

zione tanto l'indagine sulla metafisica come problema²²⁸, tanto l'indagine sull'epistemologia teologica²²⁹, costituiscono, correlatamente, un'introduzione.

L'«anagogia» come quarto dei sensi relativi all'interpretazione scritturistica²³⁰, si definisce come sforzo di capire e contemplare il contenuto rivelato «dall'alto»²³¹, ossia di comprendere tale contenuto non per il significato che esso ha *quoad nos*, cioè in forma storico-narrativa diacronica – la «storia della salvezza» –, ma per il significato che ha *quoad se*, che è quello del disegno eterno che presiede a quella storia: tale disegno, che fonda nella volontà di Dio l'intera creazione e, al suo interno, la storia della salvezza, sarebbe la Rivelazione *sub specie aeternitatis*. Per intendere quanto possibile la Rivelazione in questo modo, occorre chiarire una volta per tutte la relazione tra *fides* e *ratio*, e non sarà difficile rendersi conto che tutte le posizioni precedentemente esaminate si raccolgono nell'epistemologia anagogica in articolata e organica unità.

Vi è dunque nell'uomo l'intuizione originaria di una *verità* che lo coinvolge trascendendolo, e vi è altrettanto, per quanto questo non sia parallelo e costante ma solo occasionale, il sentimento della *certezza* che un certo contenuto della coscienza coincida appunto con questa verità. Questa coscienza può chiamarsi «fede» in una modalità precategoriale – vale a dire precedente qualunque distin-

²²⁸ La nostra Parte II.

²²⁹ La nostra Parte III.

²³⁰ Troviamo questi quattro sensi definiti in una tradizione di origine patristica poi codificata e sviluppata in ambito scolastico (cfr. UGO DI SAN VITTORE, *De Scripturis*, III): senso «letterale», «allegorico», «tropologico», «anagogico». Lo schema mnemonico di Agostino di Dacia (AGOSTINO DI DACIA, *Rotulus pugillaris*, I) dice che «la lettera insegna i fatti (*littera gesta docet*), l'allegoria che cosa credere (*quid credas allegoria*), il senso morale che cosa fare (*moralis quid agas*), l'anagogia dove tendere (*quo tendat anagogia*)».

²³¹ Il termine «anagogia» etimologicamente si potrebbe tradurre con «elevazione»: è il movimento che conduce (ἀγω) in alto (ἀνα), per cui, su un piano traslato, è la guida a guardare le cose dall'alto, cioè a una visione superiore.

zione tra «fede» e «ragione» in senso tecnico²³² –, e può essere descritta come *certezza di essere di fronte alla verità*, qualunque poi sia la ragione di questo sentimento.

Passando dal piano precategoriale a quello categoriale, la «fede» è la modalità per la quale il sentimento della certezza è immediato e spontaneo, e può essere connesso con l'apparire soggettivamente evidente di una certa cosa, anche quando questa evidenza non venga condivisa da altri, oppure con la fiducia indiscussa nella credibilità di chi riferisce su una qualche verità, affermata come tale. La «ragione» è invece la modalità per la quale la coscienza, prendendo atto di un possibile scarto tra certezza e verità – testimoniato, per esempio, da certezze passate poi sconfimate dall'esperienza –, comincia ad esigere *prove* per ogni presunta verità, facendo scendere il *dubbio* su ogni spontanea certezza.

Considerando ora queste due diverse modalità, osserviamo prima di tutto che esse hanno *entrambe* al loro fondo la «fede» precategoriale – nel primo caso spontanea e immediata, nel secondo caso da recuperarsi attraverso il dubbio e la mediazione –, ma ciò che resta da vedere è se la seconda modalità *supera irreversibilmente* la prima ovvero se la supera *conservandola*. Infatti la seconda modalità, che è quella della «ragione», sembra potersi ritenere *più avanzata* della prima, essendo portatrice di un dubbio poi superato con una istanza di metodo, mentre la prima appare *ingenua*, e come tale superabile in modo irreversibile.

Ciò che è ora da considerare è come questo superamento presuntamente liquidatorio sia a sua volta ingenuo, non accorgendosi del momento di «fede» che la «ragione» ha necessariamente in lei.

²³² Parliamo qui di un concetto per così dire primordiale della fede: la parola «fede» è dalla radice indoeuropea **bheid-*, che indica la *persuasione* che una certa cosa sia vera: da questa radice viene il verbo *πειθομαι* – cioè l'essere *persuaso* –, e ancora la parola *πίστις* – *credenza*, o ancora *fede* – e il latino *fides* (cfr. G. BARZAGHI, *Fede teologale e vita eterna*, Congresso Tomista Internazionale, «L'umanesimo cristiano nel III millennio: prospettiva di Tommaso d'Aquino» Roma, 21-25 settembre 2003).

Assumiamo infatti il punto di vista della ragione e consideriamo la critica che essa rivolge alla fede. La ragione vede bensì che anche al suo fondo c'è l'elemento del credere, ma ritiene che, mentre il credere della fede è *immotivato*, il *proprio* credere è *motivato* in forza del principio di necessità che regge la filosofia: la verità della ragione filosofica è *innegabile* perché la coerenza col principio di non contraddizione rende *contraddittoria* la sua negazione. Il sapere della fede mostra così di essere *infondato* e di non accorgersi di essere tale, mentre il sapere della ragione è *fondato* e sa di essere tale.

L'ingenuità della ragione nell'attestarsi in questa certezza sta nel non rendersi conto che la certezza *motivata* del credere ha la sua motivazione nella *contraddittorietà* della sua negazione – contraddittorietà che è poi il deterrente per chi volesse appunto negare la verità della ragione. Ma che l'essere sia *per se stesso* incontraddittorio – il che è fondamento dell'essere il sapere razionale un sapere motivato – è *per necessità una credenza immotivata*: volendola infatti motivare, *si dovrebbe usare come motivazione quella che invece è la condizione di possibilità perché tale motivazione funzioni*, con chiaro circolo vizioso. La verità della ragione si fonda sull'incontraddittorietà dell'essere, ma l'incontraddittorietà dell'essere, non potendosi fondare se non contraddittoriamente su se stessa, *deve semplicemente essere creduta*.

È questo il momento di «fede» che la «ragione» ha necessariamente in lei, e che solo ingenuamente può non sapere di avere: la fede *che l'essere abbia un ordine* – ciò che, senza alcuna valenza specificamente religiosa, si potrebbe chiamare una «fede ontologica». La ragione infatti, al negatore della sua verità, non può rinfacciare altro che il suo contraddirsi, ma l'altro ribatterebbe che *infatti* l'essere è *come tale* contraddittorio, e non c'è di che stupirsi del fatto che il negatore della verità razionale, dal canto suo, si contraddica, come d'altronde fa *qualunque cosa*. Il negatore del contenuto della «fede ontologica» è dunque, a sua volta, portatore di una fede, che si potrebbe chiamare una «fede nichilistica».

§ 41.

La distinzione categoriale e la «reciproca ambientazione»

Ciò che si viene a configurare, così, non è la tradizionale opposizione tra fede e ragione mediabile nei molti modi visti, ma una *reciproca inclusione* fra la dimensione della fede e quella della ragione – reciproca inclusione pensabile come «reciproca ambientazione»²³³, nel senso che ciò che si ambienta, da un lato, prende su di sé caratteri che vengono dall'ambiente, da un altro lato conferisce all'ambiente caratteri suoi propri.

L'ambientazione della ragione nella fede è quella appena vista, per la quale la ragione, sulle prime persuasa della propria assoluta fondatività negatrice dell'intera dimensione della fede, è infine costretta a riconoscere il proprio reale fondarsi su ciò che abbiamo chiamato una «fede ontologica», ossia un credere immediato che l'essere abbia un ordine. La ragione è in questo senso *pensiero puro*, ossia pensiero che si muove entro se stesso senza altro limite che non sia il principio di necessità, sapendo che il proprio *credere* nella propria verità non dipende da niente di esterno a lui, ma è originariamente il *credere in se stesso in forza di se stesso*.

L'ambientazione della fede nella ragione è invece quella per la quale la fede, sapendo di essere *prima di tutto* fede nell'ordine incontraddittorio dell'essere, essendo peraltro, in quanto fede, apertura a una modalità rivelativa che non è quella dell'esperienza, ma quella di un'autorità immediatamente percepita come credibile, pone quale *condizione*, per l'accettazione della verità *rivelata* da questa fonte autoritativa, la sua *possibilità*, ossia il suo essere, anche se magari non immediatamente, riconducibile all'incontraddittorietà. La fede è in questo senso *fede teologale*²³⁴, ossia produttri-

²³³ Il concetto si trova trattato in G. BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, cit.; ID., *Soliloqui sul divino. Meditazioni sul segreto cristiano*, cit.; ID., *Philosophia. Il piacere di pensare*, cit.; ID., *Oltre Dio. Ovvero omnia in omnibus. Pensieri su Dio, il divino, la Deità*, cit.

²³⁴ Il concetto si trova definito per es. in G. BARZAGHI, *Fede teologale e vita eterna*, testo per il Congresso tomista internazionale, «L'umanesimo cristiano nel III millennio: prospettiva di Tommaso d'Aquino», cit. alla nota 232.

ce di verità *teologica* (nessun limite si può infatti porre a un credere anche nelle cose più assurde, ma un tale credere, che connota l'irrazionale ingenuità dell'apertura infantile al mondo delle favole e che non si può escludere sia presente nella dimensione genericamente religiosa, non può costituirsi quale fondamento di una verità *teologica*, essendo la teologia, nella sua assoluta specificità epistemologica, «scienza di Dio», e dunque dottrina che, avendo la «scienza» quale sua componente essenziale, non può prescindere dalla condizione dell'incontraddittorietà del suo oggetto).

§ 42.

L'«ambiente assoluto» e il circolo dell'anagogia

Fede teologale e pensiero puro, in una relazione di totale fusione e di osmosi (come dev'essere stante la reciproca ambientazione), costituisce l'«ambiente assoluto»²³⁵, e l'ambiente assoluto è il luogo di partenza di quello che si può descrivere come il «circolo dell'anagogia».

Ciò che il pensiero puro, nell'ambiente assoluto, ha immediatamente di fronte a sé, è il mondo dell'esperienza nel suo intero contenuto. Applicandosi a questo, il pensiero puro, obbedendo al principio di necessità che è la sua unica regola, porta in luce mediazioni sempre più complesse costituenti eternamente la struttura originaria della verità, e giunge infine, per via discorsiva, alla co-

²³⁵ Cfr. G. BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio*, cit., III, pp. 70-71: «Questo Ambiente assoluto, identificato con questa procedura di carattere filosofico, ha gli stessi lineamenti dell'ambiente delineato dalla *fides*: la *fides* nel suo aspetto metacategoriale. In entrambi i casi ci si *situa* o ci si scopre *situati* (ambientati) assolutamente nell'Assoluto. Potremmo denominare questa situazione accomunante fede teologale e filosofia nella sua radicalità *esperienza trascendentale* dell'Assoluto: il che equivale a dire intendimento assoluto dell'Assoluto, visto che *trascendentale* è sinonimo di *metacategoriale* e di pura attività di pensiero o *puro pensare*. [...] Questo ambiente comune alla fede teologale metacategoriale e al puro pensare trascendentale è appunto la situazione nella quale il non evidente si ambienta nell'evidente e l'evidente nel non evidente».

scienza dell'universale concreto, o dell'autocoscienza assoluta dell'intero, nei limiti dell'astrazione formalistica che condiziona tale visione in quanto oggetto di una coscienza finita. Siamo qui al vertice – sempre concretamente differibile, mai assolutamente superabile – della scienza filosofica.

Qui però il pensiero puro, convertendosi in fede teologale, può incontraddittoriamente interpretare questa sua scienza necessaria e così incontrovertibile dell'Essere come un essere stato investito di un dono di grazia santificante, col quale Dio – il Dio della rivelazione biblica – gli ha concesso di vedere l'Essere col suo sguardo, trovandosi la controprova dell'essere un tale dono di grazia proprio nell'incontrovertibilità di quel sapere.

Ma se così è – e che così sia la fede teologale può incontraddittoriamente credere –, allora alla fede teologale si apre la dimensione *anagogica* della Rivelazione, ossia la dimensione in cui la Rivelazione si comunica non per come noi la percepiamo nella nostra prospettiva temporale-narrativa, ma *per ciò che è per sé*, ossia come il Disegno che eternamente presiede alla nostra percezione. Lo sguardo ontologico si fa così sguardo anagogico, e dal punto d'arrivo della massima mediazione torna a guardare il punto di partenza della massima immediatezza, essendo stavolta di fronte a sé non il mondo dell'esperienza, ma la dimensione della Sacra Scrittura.

La verità scritturale scandisce così i momenti del cammino di ritorno del circolo dell'anagogia, ma in questo cammino di ritorno all'ambiente assoluto lo sguardo anagogico trova lo spazio ontologico già strutturato dal cammino di andata, e ha modo di constatare passo passo il significato necessario di quella verità per altro verso accolta assolutamente per fede. Il cammino di andata retto dalla necessità dell'Essere dispone così il terreno sul quale il cammino di ritorno retto dall'autorità della Parola ha modo di mostrare il suo radicamento.

Si tratta, come si è detto introduttivamente, del punto più avanzato e compiuto dell'epistemologia teologica, che ne contiene in sé tutti i momenti correlati in un'unità organica che non è frutto di un'unificazione sistematica condotta riflessivamente *a posteriori*, ma è quell'unità originaria che dal profondo ha guidato il succedersi e il ricordarsi di ogni sua figurazione parziale.

IV. QUADRO INTRODUTTIVO/C: UNA «TEOLOGIA DI COMBATTIMENTO»

§ 43.

Il dilagare della «morte di Dio»

Nessun lettore – come atto di pietà verso lo scrivente – perda il proprio tempo a far rilevare il carattere *politically incorrect* della categoria del «combattimento» riferita alla teologia²³⁶. Intendiamo con questo termine solo richiamare l'attenzione su una necessaria funzione attiva della teologia, volta a superare quella fattuale «irrilevanza» che su di essa pesa, nel nostro tempo forse come non mai²³⁷.

Che si tratti di un fatto culturale, se non esclusivo del nostro tempo, almeno fortemente caratteristico di esso, potrebbe essere avallato da innumerevoli analisi e studi circostanziati intorno alle

²³⁶ È fin troppo ovvio che, come promotrice di spiritualità ecclesiale, la teologia è promotrice di pace e mai di guerra, neanche in senso traslato, e che combattere per la pace – espressione peraltro spesso usata – è un semplice ossimoro. Il «combattimento» al quale noi ci riferiamo è l'attività volta – come vuole il motto gesuitico – *ad maiorem Dei gloriam*; su un piano più scherzoso, quello per cui padre Barzagli è stato definito, probabilmente da Emanuele Severino, un «frate da combattimento» (in G. BARZAGHI, *Diario di metafisica. Concetti e digressioni sul senso dell'essere*, IV, ESD, Bologna 1997).

²³⁷ Su questa «irrilevanza» scrive il cardinal Kasper: «Nel realizzare il suo programma di “aggiornamento” la chiesa corre il pericolo di presentarsi in modo ancora confuso ad un mondo che esige assoluta franchezza; ma se poi essa cerca di parlare in modo chiaro e inequivocabile corre il rischio di muoversi in una sfera estranea agli uomini e ai problemi che li travagliano. Se si preoccupa della propria identità rischia di smarrire la propria rilevanza; se si preoccupa invece della propria rilevanza rischia di perdere la propria identità» (in W. KASPER, *Jesus der Christus*, 1974 by Matthias Grünewald-Verlag, Mainz, trad. it. *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1975, 1996⁸, p. 9).

cause di questo tratto epocale²³⁸. Noi qui ci limitiamo a ricordare un fenomeno altamente significativo, quanto meno per il suo essere interno alla dimensione teologica: la cosiddetta «teologia della morte di Dio», altrimenti detta «ateismo cristiano»²³⁹.

²³⁸ Si tratta dell'indagine, conducibile da innumerevoli punti di vista, dell'azione concomitante e storicamente sempre più influente, da un lato, della rivoluzione scientifico-tecnologica, dall'altro della cosiddetta «secolarizzazione», col risultato di una coscienza mondiale sempre più volta all'immediatamente verificabile sul piano dell'esperienza sensibile, e confinante tutto quanto eccede questa verificabilità nella regione dell'irreale e dell'immaginario.

²³⁹ I prodromi dell'«ateismo cristiano» sono individuabili in ambito europeo nell'opera del vescovo anglicano John Robinson, autore, nel 1963, del libro *Honest to God* (J.A.T. ROBINSON, *Honest to God*, SCM Press, Londra 1963; trad. it. a cura di G. Sighinolfi, *Dio non è così*, Vallecchi, Firenze 1965), riflessione problematica di taglio in un certo senso apologetico. Il fenomeno cresce poi in ambito americano, dove già nel 1961 Gabriel Vahanian aveva parlato di «morte di Dio» e di «era post-cristiana» (G. VAHANIAN, *The Death of God. The Culture of Our Post-Christian Era*, G. Braziller, New York 1961; trad. it. di G. Sardelli, *La morte di Dio*, Ubaldini, Roma 1966). Abbiamo qui l'opera di Harvey Cox, che si muove in un registro sociologico tessendo le lodi della secolarizzazione (H. COX, *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, The Macmillan Company, New York 1965-1966; trad. it. di A. Sorsaja, *La città secolare*, Vallecchi Editore, Firenze 1968), e di Paul van Buren, che esamina la «insignificanza» di Dio per la cultura contemporanea (P. VAN BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel*, The Macmillan Company, New York 1966³; trad. it. di I. Cherubini e M. Sampaolo, *Il significato secolare dell'Evangelo*, Piero Gribaudi Editore, Torino 1969). Abbiamo poi quello che si potrebbe chiamare il decostruttivismo o residualismo di William Hamilton (W. HAMILTON, *The New Essence of Christianity*, Association Press, New York 1961; trad. it. *La nuova essenza del Cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1969), in cerca di un «quanto resta» del Cristianesimo, e infine la «teologia della morte di Dio» o «ateismo cristiano» in senso radicale nell'opera di Thomas Altizer (T.J.J. ALTIZER, *The Gospel of Christian Atheism*, Westminster Press, Filadelfia 1966; trad. it. *Il Vangelo dell'ateismo cristiano*, Ubaldini, Roma 1969), impegnato a valorizzare il concetto genuinamente

Ciò che all'interno di questo movimento accadeva – prescindendo qui dagli sviluppi particolari, che peraltro sembrano disporsi in una sorta di fatale piano inclinato del quale già dall'inizio si vede il fondo²⁴⁰ – era la maturazione della persuasione che il linguaggio e la concettualità teologica fossero rimasti legati a una concezione del mondo irreversibilmente superata dai tempi, con l'esito di un allontanamento generale dell'uomo comune dall'ambito ecclesiastico²⁴¹.

Essendo peraltro questo allontanamento compreso dagli stessi membri dell'intelligenza della Chiesa che avevano maturato la detta persuasione, il problema non appariva risolvibile con un atteggiamento parenetico, poiché gli stessi ipotetici esortatori erano affetti da quella malattia la guarigione dalla quale era ciò verso cui l'esortazione avrebbe dovuto spingere. Si trattava invece di ripensare il formarsi della concettualità teologica, liberandola da quelle

nietzschiano della «morte di Dio», individuando proprio in quello l'autentico significato del Cristianesimo. L'analisi approfondita e particolareggiata di questo complessivo fenomeno costituisce la prima parte della dissertazione di dottorato dello scrivente (A. POSTORINO, *La sapienza della croce. Una interpretazione anagogica della kenosi formulabile nel quadro del programma bontadiniano della rigorizzazione della metafisica*, Agorà & Co, Lugano 2014).

²⁴⁰ È l'immagine adottata dallo scrivente nella sua dissertazione di dottorato (cfr. nota precedente).

²⁴¹ Così scrive Robinson in *Honest to God*: «Sono infatti convinto che vi è ormai una frattura, sempre più ampia, tra il tradizionale soprannaturalismo ortodosso e le categorie che il mondo «laico» (diciamo «laico» soltanto per mancanza di un termine migliore) reputa valide e vitali» (ROBINSON, *Dio non è così*, cit., p. 28). Questa frattura non è tra Cristianesimo e mondo non cristiano, e comunque non è di questo che si vuole parlare: «La frattura attuale è un'altra: e che essa non tocchi la verità del Vangelo lo dimostra il fatto che molti cristiani si trovano dalla stessa parte di quelli che non lo sono e che fra i nostri amici non cristiani molti sono ben più vicini al Regno dei Cieli di quanto essi stessi probabilmente immaginano. Essi pensano, infatti, di aver rifiutato il Vangelo, ma in realtà hanno respinto soltanto una concezione del mondo che, giustamente, ritengono ormai inaccettabile» (*ibidem*).

calcificazioni che la facevano avvertire come scaduta e tornando alle fonti scritturali, per vedere se di esse non fosse possibile una diversa interpretazione, che restituisse alla teologia un'attualità perduta²⁴².

Ora – ed è proprio questo che accade – l'analisi del senso comune contemporaneo, che si lega a doppio filo con la percezione immediata del vuoto esistenziale, mette immediatamente capo al sentimento di quella «morte di Dio» di cui Friedrich Nietzsche si era eretto a profeta²⁴³, e che voleva significare la fine di ogni illu-

²⁴² Era, in un certo senso, l'istanza dell'antico Scoto Eriugena (cfr. § 34), il quale non discuteva la verità della Rivelazione, ma esigeva che l'autorità interpretativa fosse «vera», mentre così non sembrava più, ai teologi di cui stiamo parlando, quella della teologia contemporanea.

²⁴³ Cfr. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, in *Opere*, trad. it. di F. Masini e M. Montanari, Adelphi, Milano 1965, vol. V, tomo II, pp. 129-130 (in: E. SEVERINO, *Antologia filosofica*, Rizzoli, Milano 1988, p. 377): «Il folle uomo balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: "Dove se n'è andato Dio? – gridò – ve lo voglio dire! *Siamo stati noi ad ucciderlo*: voi ed io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto questo? Come potemmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strusciar via l'intero orizzonte? Che mai facemmo, a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina? Dello strepito che fanno i becchini mentre seppelliscono Dio, non udiamo dunque nulla? Non fiutiamo ancora il lezzo della divina putrefazione? Anche gli dèi si decompongono! Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso! Come ci consoleremo noi, gli assassini di tutti gli assassini? Quanto di più sacro e di più possente il mondo possedeva fino ad oggi, si è dissanguato sotto i nostri coltelli; chi detergerà da noi questo sangue? Con quale acqua potremo noi lavarci? Quali riti espiatori, quali giuochi sacri potremo noi inventare? Non è troppo grande, per noi, la grandezza

sione di «senso» dell'esistenza. Così la «morte di Dio» – intesa nel senso definitivo e irreversibile in cui la presenta Nietzsche²⁴⁴ – entrava dapprima surrettiziamente in forme differite, poi esplicitamente in forma tematica, in quella che peraltro si continuava a pensare come una teologia cristiana²⁴⁵.

§ 44.

Il concreto rischio di una teologia «perdente»

Una teologia che faccia propria la «morte di Dio» in senso nietzschiano, essendo convinta che si tratti di un passaggio irreversibile che debba semplicemente essere fatto proprio e valorizzato quanto possibile²⁴⁶, è – ci si passi la semplificazione e la rozzezza concettuale – una teologia «perdente». È vero che si è trattato di un fenomeno limitato nel tempo, nello spazio e nei presupposti di fede²⁴⁷,

di questa azione? Non dobbiamo noi stessi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa? Non ci fu mai un'azione più grande: tutti coloro che verranno dopo di noi appariranno, in virtù di questa azione, ad una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi!"».

²⁴⁴ Non si dovrebbe dimenticare che la morte di Dio correlata con la sua eterna risurrezione è prima di tutto un articolo della fede cristiana, mentre è la *temporalità* irreversibile che connota la visione nietzschiana, facendogli pensare a una età del «Superuomo [Übermensch]» che segue la «morte di Dio».

²⁴⁵ Il fondo del «piano inclinato» (cfr. nota 240) è la «teotanatologia» di Thomas Altizer, per la quale l'autentico valore sacrificale e redentivo della croce di Cristo sta nel fatto che Gesù di Nazaret, uomo tra gli uomini, prende su di sé il carico oppressivo della sacralità primordiale che è sempre pesata sull'uomo e la conduce consapevolmente alla fine sopportando la passione e la morte per la liberazione dell'umanità.

²⁴⁶ Questo fa appunto l'«ateismo cristiano» culminante nella concezione di Altizer, brevemente esposta nella precedente nota 245.

²⁴⁷ Ha riguardato essenzialmente la teologia protestante americana del primo decennio della seconda metà del secolo scorso, con effetti, per quanto segnalabili, sostanzialmente irrilevanti nel mondo cattolico.

ma non ci si può cavare con questa palese rimozione: i teologi della «morte di Dio» sono forse stereotipati nella formazione filosofica e scarsamente o per nulla sensibili al problema della verità come coscienza ecclesiale – essendo invece assai concentrati sulla propria esperienza personale, peraltro riflettuta con assoluta trasparenza –, ma non si può dire che manchino di fede nella verità rivelata dalla Scrittura, tant'è che il loro sforzo è proprio quello di interpretare questa verità in modo adeguato, essendo la variabile indipendente la configurazione della coscienza contemporanea. È dunque rispetto al tenore spirituale di questa coscienza che la teologia – e in questo senso *tutta* la teologia – rischia di essere percepita come «perdente».

L'uomo è da sempre consapevole di uno stato di dolorosa transitorietà della sua esistenza e di tutte le cose che ama e che a questa esistenza danno senso, e a questa transitorietà ha posto rimedio da tempo memorabile con un insieme di proiezioni immaginarie che costituiscono il fondo mitologico ancestrale della dimensione religiosa. La scommessa della teologia – quando questa scienza è subentrata dando struttura alla dimensione religiosa retta dalla fede – è quella di *mostrare la verità che sta al fondo di quelle credenze*, il cui aspetto fantastico, molteplice e variegato è solo un infinito insieme di variazioni infondate *che riposano su un nucleo fondato*.

Se la scommessa è questa, è proprio lei ad essere «perdente» quando l'esito teologico sia quello di cui ci stiamo occupando: la filosofia di Nietzsche non è infatti altro che il ricondurre a grammatica il linguaggio intuitivo della transitorietà dolorosa e insensata, che solo con un gioco di prestigio lui capovolge in gioiosa accettazione. Ed è proprio per far fronte al problema di una teologia «perdente» che occorre sfoderare una «teologia di combattimento».

§ 45.

La percezione di una «alterità salvifica»

Compito della teologia è *rendere presente* quella che, rispetto alla dimensione dell'esperienza immediata – fattualmente l'unica che ci è data –, è una *alterità salvifica*. Prescindendo dalle dette figure immaginarie della religiosità ancestrale, ciò è fatto prima di

tutto dalla filosofia, che si dà fin dall'inizio come una scienza necessaria del «divino»²⁴⁸.

Il «divino» della nascente filosofia – come d'altronde, su un diverso piano, quello della religiosità ancestrale – non è la dimensione che accoglie l'uomo rispondendo al suo drammatico desiderio di immortalità personale, ma è per così dire l'assicurazione che, al di là del caotico e spiazzante divenire che travolge tutte le cose, c'è la quieta dimensione dell'eternità, dove le eterne potenze che reggono questo divenire stanno raccolte in una serena, immobile e maestosa unità. Nella filosofia questo mondo divino supera l'antropomorfismo della mitopoiesi, e si dà infine in forma concettuale retta dalla necessità, rassicurando l'intelligenza circa la *verità* di quell'alterità già a suo modo salvifica.

La filosofia svolge così, in modo curiosamente contraddittorio, la funzione di superare, su un piano intuitivo non ancora attento al dettaglio, quello spontaneo nichilismo pre-teoretico che sta al fondo dell'esperienza esistenziale. La contraddizione sta in ciò, che proprio la filosofia fornirà in seguito, per quanto inconsapevolmente, la grammatica di quel nichilismo, e lo farà quando l'attenzione al dettaglio la costringerà a *contrapporre* il mondo eterno dell'immutabile al mondo transitorio del mutamento, ponendo in quest'ultimo ciò da cui veniva così preservato il primo, cioè l'identificazione dell'essere col nulla che nella dimensione del divenire sembra insuperabile.

²⁴⁸ La filosofia muove dalla ricerca dell'ἀρχή della φύσις, cioè del «principio» della «natura» intesa come totalità fluente, e, rendendosi conto del necessario essere *uno* di tale principio (poiché, quando fossero anche solo due, si porrebbe da capo il problema di ciò che li unifica, cioè del *vero* principio), del suo essere *eterno* (poiché, immaginando un suo inizio e una sua fine, si porrebbe da capo il problema del *da dove* esso venga e di *dove* esso finisca, cioè ancora di quale sia il *vero* principio), e infine del suo essere *autonomo* nel determinare il sorgere delle differenze e la loro distruzione (poiché, quando questa potenza venisse dal di fuori, questo *di fuori* sarebbe lui l'autentico principio), la più antica filosofia è concorde nell'assegnare al principio il carattere del «divino»: θεῖον è detta l'ἀρχή da tutti i presocratici.

Proprio questa contrapposizione, però, farà *perdere* al mondo la certezza circa la *verità* di quella dimensione salvifica²⁴⁹, e costringerà la filosofia a mettersi su una strada che, se per un verso le farà ritrovare quella verità, per un altro verso condizionerà tale ritrovamento a un vero e proprio sdoppiamento dell'essere, con tutte le conseguenze che alla lunga tale sdoppiamento avrebbe procurato.

§ 46.

Limite della teologia «filosofica»/a: rapporto fra «intelligibile» e «intelligenza»

Lo sdoppiamento era quello tra essere «sensibile» ed essere «intelligibile»²⁵⁰, indicando tali concetti due distinte oggettività, quella percepibile coi sensi o visibile e quella percepibile con l'intelligenza, caratterizzata dall'essere invisibile. Ora la dimensione dell'alterità salvifica si attesta interamente nell'invisibile, e il fatto che la sua realtà sia fondata sulla necessità non mette ancora tale realtà al riparo dall'impressione che si tratti soltanto della realtà del pensiero, e non di quella dell'esperienza immediata che al pensiero sta di fronte.

Sappiamo infatti che l'affermazione dell'essere intelligibile è mediata dal «concetto»²⁵¹, e che questo non è, dapprima, che l'*unificazione* operata dal pensiero di determinazioni che nell'immediatezza sensibile sono separate e indifferenti. Sarà la speculazione platonica a far osservare che la radice di tale unificazione deve pur essere nelle cose, per cui al fondo delle cose sensibili c'è una realtà a loro trasversale che le apparesenta in termini di «essenza». La differenza tra intelligenza e intelligibile è però, nonostante la loro necessaria distinzione e opposizione, talmente sottile da essere oscillante²⁵², così il senso comune ignaro di filosofia può

²⁴⁹ Cfr. § 8.

²⁵⁰ Cfr. § 11.

²⁵¹ Cfr. § 10

²⁵² Si veda l'intero passo aristotelico di *Metafisica* XII, 7, 1072 a segg., dove si legge: «L'intelletto pensa se stesso per partecipazione dell'intelligibile, giac-

ricevere l'impressione che, al di là delle problematiche assicurazioni dei filosofi, i quali parlano sempre di cose invisibili, *non vi sia alcuna* alterità salvifica rispetto al nullificante travolgimento di tutte le cose che l'esperienza sensibile attesta lasciando ben poco margine al dubbio.

Quella che possiamo chiamare la «teologia filosofica» riesce dunque bensì a dimostrare la necessaria esistenza di un sistema ordinato e gerarchico di determinazioni che non soggiacciono a quel travolgimento nullificante, ma è arduo e ottimistico pensare che tale dimostrazione sia tale da assicurare il senso comune liberandolo dall'angoscia di fondo della sua esperienza esistenziale.

Non resterebbe allora che l'elemento della fede in una qualche «rivelazione» percepita come autorevole, ma, quando tale rivelazione si dia come alternativa netta al portato della ragione – dal canto suo fallimentare nel dimostrare l'alterità salvifica su un piano che sia davvero infallibilmente distinto da quello del pensiero –, è almeno difficile pensare che da essa possa derivare un'autentica rassicurazione.

§ 47.

Limite della teologia «filosofica»/b: insufficienza dell'universalità

Un problema ancora più determinato, riguardo alla potenza o impotenza della teologia filosofica nella rassicurazione dell'uomo e nella sua liberazione dall'angoscia, riguarda un carattere essenziale dell'essere intelligibile non ancora considerato a questo proposito, cioè la sua *universalità*.

ché esso stesso diventa intellegibile [νοητὸς γὰρ γίγνεται] venendo a contatto col suo oggetto e pensandolo, di modo che intelletto e intellegibile vengono ad identificarsi [ταῦτὸν νοῦς καὶ νοητόν]. È, infatti, l'intelletto il ricettacolo dell'intellegibile [δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ], ossia dell'essenza, e l'intelletto, nel momento in cui ha il possesso del suo oggetto, è in atto, e di conseguenza l'atto, piuttosto che la potenza, è ciò che di divino l'intelletto sembra possedere, e l'atto della contemplazione è cosa piacevole e buona al massimo grado».

L'essere intelligibile, in quanto referente ontologico del concetto, è per sua natura «universale», cioè è una determinazione identica a sé e tuttavia predicabile di soggetti diversi, che di tale determinazione «partecipano». Ora Platone, ragionando sull'immortalità dell'anima²⁵³, arriva a dire che di tale immortalità è persino possibile un'esperienza in questa vita. Essendo infatti l'anima «ciò che più somiglia» all'idea, quando l'uomo riesca a concentrarsi in se stesso liberandosi dalle percezioni sensibili e contemplando la struttura dell'ordine iperuranio, la sua costante contemplazione, astraente dal tempo che è la dimensione dell'essere sensibile da cui ci si è liberati, sarebbe eterna tanto quanto il contemplato, e l'uomo avrebbe esperienza diretta della propria immortale eternità²⁵⁴.

²⁵³ Tema a cui è dedicato soprattutto il *Fedone*.

²⁵⁴ Cfr. *Fedone*, 79 b-d: «Ora dimmi, soggiunse, non ci sono in noi stessi due cose, da una parte il corpo [τὸ μὲν σῶμα], dall'altra l'anima [τὸ δὲ ψυχή]? – Precisamente, disse. – E qual è delle due specie sopra dette quella a cui diremo che sia più simile e più congenere [συγγενέστερον] il corpo? – È chiaro a tutti, disse, che è la visibile. – E l'anima? è visibile o invisibile? – Non certo dagli uomini, egli disse, o Socrate, è visibile. – Ma evidentemente le cose visibili e le non visibili noi le dicevamo così riferendoci alla natura umana: o tu forse pensi di riferirti a qualche altra natura? – No; alla natura umana. – Dunque, che cosa diciamo dell'anima, che è visibile o non è visibile? – Che non è visibile. – Dunque è invisibile. – Sì. – E allora l'anima è, più del corpo, simile all'invisibile, e il corpo al visibile. – Necessariamente, o Socrate. – E dicevamo da un pezzo anche questo, che l'anima, quando per qualche sua ricerca si vale del corpo, adoperando la vista o l'udito o altro senso qualunque, – perché ricercare mediante il corpo è come dire ricercare mediante i sensi, – allora l'anima è trascinata dal corpo a cose che non sono mai costanti, ed ella medesima va errando qua e là e si conturba e barcolla come ebbra, perché tali appunto sono le cose a cui si appiglia. – Precisamente. – Quando invece l'anima procede tutta sola in se stessa [αὐτὴ καθ'αὑτήν] alla sua ricerca, allora se ne va colà dov'è il puro [εἰς τὸ καθαρόν], dov'è l'eterno [τε καὶ αἰὶ ὄν] e l'immortale [καὶ ἀθάνατον] e l'invariabile [καὶ ὡσαύτως ἔχον]; e, come di questi è congenere [συγγενής], così sempre insieme con questi si genera, ogni volta che le accade di raccogliersi in se medesima [αὐτὴ καθ'αὑτήν γένηται] e le è possibile; e cessa dal suo errare, e rimane sempre rispetto ad essi invariabilmente costante, perché tali sono appunto codesti esseri a cui egli si appiglia».

Platone, però, ben conosce l'uomo e così ben conosce l'uditorio del suo Socrate, il quale afferma di sapere bene che *non è questa* l'immortalità che l'uomo desidera. Questa esperienza di immortalità implica infatti l'astrarre dalla vita sensibile, e l'astrarre dalla vita sensibile implica la *perdita del se stesso individuale*, che è fatto di esperienze, di piaceri e di dolori, di desideri e di paure, di ricordi, di attese e di speranze. Ciò che l'uomo vuole con tutte le sue forze è che questo nucleo singolo, vibrante e reattivo, duri indefinitamente, e ciò che teme «come i bambini l'Orco»²⁵⁵ è che esso venga meno.

Questo però la filosofia non può garantirlo, anche se non può escluderlo, e tutto ciò che può offrire, com'è caratteristico del filosofare platonico, è un «mito verosimile»²⁵⁶, che in questo caso non è un mito creato da Platone, ma è quello che resta al fondo del mistero orfico-dionisiaco, ossia la «metempsicosi»²⁵⁷, vale a dire la trasmutazione dell'anima di corpo in corpo fino a ricongiungersi col divino dal quale era stata separata per una colpa originaria.

Questo luogo teorico aggiunge qualcosa di rilevante rispetto al problema della potenza o impotenza della teologia filosofica nella rassicurazione dell'uomo. Abbiamo detto, infatti, che la pura fede religiosa abbia bisogno, per raggiungere il senso comune, di un qualche supporto ontologico – supporto che già l'ontologia dell'intelligibile offre a fatica a causa dell'ambiguità oscillante fra essere

²⁵⁵ Cfr. *Fedone*, 77 d-e: «Ad ogni modo mi pare che anche tu e Simmia anche su questo punto avreste piacere di investigare un poco più a fondo; e che siate come i ragazzi, con la paura addosso che veramente, quando la nostra anima sarà lì per uscire dal corpo, il vento la soffi via e la disperda del tutto; massime poi che ci si trovi a morire non già in un momento di calma, ma in mezzo a una grande bufera. E Cebete, sorridendo: Proprio come se s'avesse paura, disse, o Socrate, vedi di persuaderti e di farci animo; o meglio, non come se s'avesse paura noi: ché c'è forse, anche dentro di noi, come un fanciullino, ed è lui che ha di questi sgomenti. Tu dunque cerca che muti animo questo fanciullo, e si persuada a non aver paura della morte, come dell'Orco [μὴ δεδιέναι τὸν θάνατον ὥσπερ τὰ μορμολύχαια].»

²⁵⁶ Cfr. § 31.

²⁵⁷ In Platone prende la forma del «mito di Er», in *Repubblica*, 614 a – 621 d.

ed essere del pensiero. Ciò che qui si aggiunge è che questa ontologia è inefficace a causa del suo essere costituita da determinazioni universali, mentre il desiderio umano è volto alle determinazioni più assolutamente singole. Dunque è a tale dimensione dell'ente individuo che l'ontologia deve pervenire assicurandone l'eternità, e ciò fa appunto l'ontologia dell'originario²⁵⁸.

§ 48.

Il circolo vizioso tra caduta nichilistica e necessario superamento

La via di una teologia filosofica che volesse proporsi quale testimonianza rassicurante di un'alterità salvifica non puramente affidata al «credere» suggerito dalla fede religiosa sarebbe dunque quella di mettere a punto un'ontologia che spingesse la sua analisi fino alle determinazioni singole, non fermandosi al piano dell'universalità.

Ciò fa però cadere in un fatale circolo vizioso. Il punto di partenza di questa teologia filosofica sarebbe infatti il divenire nullificante testimoniato dall'esperienza immediata, e la sua direttrice sarebbe quella della necessità risultante dal principio di non contraddizione. Tale necessità porterebbe a oltrepassare il nichilismo implicato in quel divenire nullificante, testimoniando dell'inegabile incontraddittorietà dell'essere. Quando d'altronde questa via conducesse – come il fattuale sviluppo storico mostra che conduce – a separare l'essere mutevole dall'essere immutabile, riportando quest'ultimo alla sua necessaria incontraddittorietà e lasciando la contraddizione a gravare sull'essere mutevole, qui il nichilismo persisterebbe, e con esso l'identificazione dell'essere col nulla nella sua radicale assurdità.

Questa persistenza nichilistica poi scardinerebbe la struttura stessa della necessità, così che il superamento della contraddizione nichilistica, possibile solo in forza del principio di necessità, diventerebbe impossibile. Il singolare circolo vizioso starebbe dunque in ciò, che è il nichilismo spontaneo pre-teoretico a mostrare il diveni-

²⁵⁸ Cfr. § 29.

re come nullificante e a far sorgere l'angoscia esistenziale, mentre la teoresi superatrice procedente in forza del principio di necessità, in quanto approdante in forza della detta separazione a un magari inconsapevole nichilismo ormai teoretico, vanificherebbe quel principio di necessità che è l'unica via per superare il nichilismo pre-teoretico.

Insomma, è come se il nichilismo, da cui il problema sorge, riuscisse a introdursi nella soluzione al problema vanificandola come soluzione, e mostrandosi da ultimo come assolutamente trionfante, a spese, da un lato, della verità, dall'altro della testimonianza di un'alterità salvifica che di quella verità è momento.

§ 49.

Eclissi della fede nel mondo contemporaneo

Lo *stallo* della teologia filosofica non lascerebbe dunque che la *pura fede* nella «rivelazione» di un'alterità salvifica, ma qui – a parte la debolezza di una pura fede (in quanto proposta e non originariamente vissuta) che non sia avallata in nessun modo dalla ragione – è proprio il nostro tempo a costituire la dimensione più lontana dall'assegnare a questa pura fede una qualche autorità veritativa.

L'universo sconfinato e sconosciuto delle più antiche culture umane offriva possibilità illimitate per collocare le eterne potenze del mondo divino. E ancora l'universo sferico e geocentrico della cultura dell'Occidente, mosso da un sistema di cause che comunque fanno capo a Dio, è ancora capace di concepire un «oltre», movente e causa finale di ogni movimento. Nel primo universo la fantasia mitopoietica, nel secondo la teologia razionale, erano tali da lasciare concepire luoghi e modi nei quali la «rivelazione» religiosa poteva testimoniare della propria verità.

L'universo almeno in prima istanza inabitabile da parte delle figure suggerite dalla fede religiosa è quello che si mostra, all'«occhiale» di Galilei, come infinito spazio vuoto al di là della supposta «sfera» delle stelle fisse, abitato da corpi celesti prima sconosciuti, nell'assoluta perturbazione di ogni precedente schema ordinato. Lo Spirito Santo – dice Galilei citando indirettamente forse il cardinal Baronio – vuole insegnarci «come si vadia al cielo, non come

vadia il cielo»²⁵⁹, e da lì in avanti l'universo della scienza appare sempre più respingente rispetto alla verità di una teologia che si fondi su una metafisica sempre più avvertita come datata e scaduta.

I tempi successivi avrebbero rafforzato la sicurezza della scienza e indebolito l'autorità della teologia in quanto essa si proponesse come sapere cosmologico, e l'incongruo braccio di ferro tra fede e scienza, durato forse tre secoli, avrebbe avuto un esito infine armonico e ragionevole²⁶⁰, ma tale da rendere, da un lato, la scienza indifferente alla fede, restando quest'ultima confinata nella sfera della coscienza privata, da un altro lato la fede indifferente alla scienza, restando quest'ultima qualcosa di acquisito e di utile, ma di non rilevante circa i massimi problemi.

Ciò che andava del tutto perduto era la prospettiva della *verità*, ciò che, non per caso, era anche l'esito ultimo cui approdava la storia della filosofia²⁶¹. Da un lato, dunque, la verità della fede perde credibilità perdendo, nel mondo contemporaneo, l'avallo della verità della ragione, che è ormai la ragione scientifica. Da un altro lato, la verità della ragione, che è appunto ormai solo la ragione scientifica, lascia che perda credibilità la verità della ragione filosofica, che è ancora l'antica istanza della necessità volta all'incontrovertibile.

L'angoscia esistenziale dell'uomo comune, così, da un lato appare senza soluzione che non sia quella della pura fede separata dalla ragione – il che è certo una proposta, ma una proposta debole per chi quella fede non ha. Da un altro lato il raccordo con la verità della ragione non è in grado di rafforzare in alcun modo la credibilità della verità della fede, poiché la ragione – la ragione per quel che essa è diventata nel senso comune dell'età contemporanea – può affermare al massimo la propria compatibilità con la verità della fede, alla quale resta peraltro indifferente.

²⁵⁹ Dalla *Lettera a Madama Cristina di Lorena Granduchessa di Toscana*, 1615.

²⁶⁰ Così è nel Concilio Vaticano II, soprattutto nella Costituzione Pastorale «*Gaudium et spes*» sulla Chiesa nel mondo contemporaneo (7 dicembre 1965), e anche nella Dichiarazione Conciliare «*Gravissimum educationis*» sull'educazione cristiana (28 ottobre 1965).

²⁶¹ Cfr. § 27.

Di fronte ai massimi problemi connessi con la prospettiva della «salvezza», a fronte della perpetua nullificazione fonte di angoscia esistenziale, siamo dunque, per così dire, a una smobilitazione generale rispetto alla guerra per l'unità di fede e ragione in una prospettiva di reciproca inclusione. Da qui il bisogno di una «teologia di combattimento».

§ 50.

Epistemologia teologica e ontologia dell'originario

Questa teologia deve risolvere un duplice problema i cui termini sono necessariamente correlati. Il primo problema è quello di stabilire una relazione non volontaristica ma teoretica e strutturale tra fede e ragione, procurando così alla verità accolta liberamente per fede la legittimazione retrospettiva della ragione. Il secondo problema è quello di adottare, in questa connessione strutturale, una ragione emancipata dal difetto nichilistico che l'ha storicamente condotta a quella negazione di sé che è insieme negazione della verità come tale.

Come si può vedere, si tratta di un problema complesso e per così dire scivoloso, nel senso che qualunque soluzione astratta mostra a chi tenta di metterla in opera il proprio essere caduto in un circolo vizioso. Chi, muovendo dalla debolezza propositiva della semplice fede separata dalla ragione, si mette sulla via del cercare un supporto razionale di quella verità, deve poi constatare che l'elemento razionale quale si è andato storicamente configurando non riesce neanche a supportare la verità propria, dunque non è certo in grado di supportare quella della fede, che da ultimo resta affidata a se stessa e alla propria riscontrata ma insuperabile debolezza. Chi invece, muovendo dalla debolezza che la ragione è andata storicamente determinando entro se stessa, si mette sulla via di una verità quanto meno testimoniata dalla fede, deve poi constatare che questa verità rivela in se stessa un'analoga debolezza, riportando chi così si è mosso al momento della ragione, che da ultimo resta affidata a se stessa e alla propria riscontrata ma insuperabile debolezza.

Non sarà sfuggito il fatto che il primo problema, quello di stabilire una relazione non volontaristica ma strutturale tra fede e

ragione, è quello da noi affrontato nella seconda sezione di questo quadro introduttivo, che è quella di un'epistemologia teologica, mentre il secondo problema, che è quello di adottare una ragione emancipata dal difetto nichilistico, è quello affrontato nella prima sezione, cioè la considerazione della metafisica come problema.

§ 51.

Possibile obiezione e risposta circa la natura «gnostica» della soluzione proposta

Ammettendo che questi problemi siano avviati a soluzione, e che la nostra «teologia di combattimento» sia nel pieno dei suoi poteri o si avvii ad esserlo, potrebbe sorgere il sospetto che tutta questa costruzione sia in fondo l'affermazione di una soluzione «gnostica» al problema della teologia. La messa a punto di un'ontologia non nichilistica come è l'ontologia dell'originario, capace di offrire alla teologia il sostegno di una metafisica rigorizzata, è in fondo un'operazione portata a termine dalla speculazione filosofica. E la messa a punto di un'epistemologia teologica nella quale la fede mostri di raccordarsi con la ragione nel sistema di un'autentica «scienza», è ancora un'operazione della speculazione filosofica, che in quest'operazione fa della fede una semplice categoria formale del tutto omogenea, in quanto formale, con la categoria della ragione.

La risposta a questo sospetto gnostico si produce portando l'attenzione sulla dimensione, sottovalutata come poche altre, del persistere dell'astrazione allo stabilirsi del concreto. L'intelligenza, quando è tale, non può sottrarsi al principio di necessità, dunque può, in maniera relativamente agevole, essere guidata al concreto che include in sé come superata ogni precedente astrazione. Problematico è invece il fatto che la medesima intelligenza, così pervenuta al concreto mediante una guida, sappia poi farsi guida sicura di se stessa e ricondurre ogni astrazione che incontra a quel concreto che in sé è già stabilito in lei. Il caso più assolutamente frequente è invece quello in cui l'intelligenza *non sappia essere coerente con se stessa*, e – subendo una pesante isteresi dell'astrazione – resti quasi meccanicamente persuasa di cose che gli sviluppi teorici, da lei stessa acquisiti sotto guida esterna, dovrebbero portarla a negare radicalmente.

Così è assolutamente ingenuo aspettarsi che una teologia, compattata in una solida epistemologia e raccordata con una solida ontologia, sia per se stessa in grado di raggiungere il senso comune – senso comune che costituisce l'elemento pre-filosofico (ma nel quale ricade continuamente la stessa coscienza che pur segue lo sviluppo filosofico) –, operando quell'*allargamento* della comunità ecclesiale che abbiamo detto essere il fine di una teologia non soltanto, per quanto legittimamente, autoreferenziale²⁶².

La verità è – come sempre – più complessa, ed è che l'intelligenza deve *tendere a credere* in quella alterità salvifica che la nostra «teologia di combattimento» può mostrare essere formalmente presente anche seguendo la via di una ragione che sappia portarsi al di là del suo difetto nichilistico. Solo questa tendenza a credere può infatti risvegliare e portare alla massima attività quella facoltà di attenzione e riflessione che normalmente riposano tacitamente in se stesse lasciando che la coscienza si abbandoni a quegli automatismi del senso comune dai quali l'intelligenza potrebbe, o più precisamente dovrebbe liberarsi.

Detto conclusivamente: la filosofia può salvare la teologia – procurandole quell'apparato teoretico che sappia legittimare retrospettivamente la sua verità – solo se prima, o insieme, la teologia – o il momento di fede che è strutturalmente in lei – salva la filosofia – stimolando nell'intelligenza quell'attenzione e concentrazione rettamente intenzionata che ne impedisca l'astratto regresso al senso comune e al suo tacito e spesso inconsapevole accettare la contraddizione. La ragione filosofica ha come unica bussola la necessità, cioè l'impossibilità di accettare ciò che è contraddittorio, ma che la contraddizione sia inaccettabile perché l'essere ha un suo ordine che non dipende dalla nostra volontà non è qualcosa che si possa dimostrare senza cadere in un circolo vizioso (§ 40), dunque è qualcosa in cui bisogna *credere*.

²⁶² Cfr. § 3.

§ 52.

La teologia anagogica come «sistemática sapienziale dell'incontrovertibile»

La Tesi dalla quale si conclude qui il quadro introduttivo definiva la teologia anagogica, riconosciuta esito più avanzato nel delinarsi di una teologia per il terzo millennio, come una «sistemática sapienziale dell'incontrovertibile». Intorno alla più esatta valenza di questa definizione dirà dunque più precisamente quella Tesi qui riproposta, anche se già da ora, ossia alla conclusione del quadro introduttivo, un tale concetto dovrebbe aver guadagnato una sua visibilità.

Il circolo dell'anagogia, come si è visto²⁶³, permette uno sguardo sulla Rivelazione in forza del quale la verità della Scrittura, vista alla luce della fede teologale, si dispone in uno spazio ontologico strutturato dal pensiero puro, e così mostra progressivamente, lungo un cammino infinito, *l'esser per sé* di quelle connessioni che sulle prime si danno, e sono credute, in virtù di quell'*esser per altro* che è appunto la verità della fede.

Ciò significa che gli articoli di fede volgono, in questo cammino infinito, a diventare momenti strutturali di una verità totale che è in sé incontrovertibile, e può mostrare di esserlo alla luce della necessità. È questa dunque, a tutti gli effetti, una «sistemática dell'incontrovertibile», la cui sistematicità è visibile alla luce del pensiero puro, e la cui incontrovertibilità è rilevabile alla luce della necessità che la struttura.

Questa sistemática è peraltro «sapienziale», poiché i suoi contenuti non risultano semplicemente dall'operare del pensiero puro nella dimensione dell'Essere, ma sono determinati dall'operare della fede teologale nella dimensione della Parola. Questa «sistemática sapienziale» ha nella sapienza della fede teologale la fonte del suo contenuto, nella strutturazione necessaria determinata dal pensiero puro la sua forma incontrovertibile.

²⁶³ Cfr. § 42.

V.

**LA TEOLOGIA ANAGOGICA DI PADRE BARZAGHI
COME SISTEMATICA SAPIENZIALE DELL'INCONTROVERTIBILE**

§ 53.

Premessa sui riferimenti bibliografici

Questo lavoro è centrato sulla teologia anagogica di Padre Barzaghi, dunque i riferimenti, anche se non in maniera esclusiva, saranno nella loro grande maggioranza alle sue opere.

Al fine di evitare continue lunghe ripetizioni o viceversa il rischio di rimandi poco chiari a causa degli usuali rinvii semplificati, manterremo per tutti gli altri riferimenti il sistema tradizionale della citazione in nota, mentre per le opere di Padre Barzaghi daremo la prima volta il riferimento bibliografico completo, mentre per tutti i successivi richiami adopereremo le seguenti abbreviazioni:

Dialettica della Rivelazione. Proposta di una sistematica teologica, 1996: DR

Diario di metafisica. Concetti e digressioni sul senso dell'essere, 1997: DM

Soliloqui sul divino. Meditazioni sul segreto cristiano, 1997: MSC

L'alterità tra mondo e Dio (Barzaghi-Severino), 1998: AMD

I fondamenti metafisici della mistica, 1999: FMM

Oltre Dio ovvero omnia in omnibus. Pensieri su Dio, il divino, la deità, 2000: OD

Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica, 2003: SD

Habitat ecclesiale e habitus teologico. Per un tomismo anagogico, 2005: HH

La teologia come scienza della grazia. Theoria ed epistémè, 2005: TSG

Compendio di storia della filosofia, 2006: CSF

Quando un teologo pensa alla poesia. Logica e metafisica delle immagini, 2007: TP

Il luogo poetico e contemplativo del sapere filosofico-teologico, 2007: LPC

Fenomenologia metafisica anagogia, 2008: FMA

§ 54.

Introduzione

Ritorniamo conclusivamente, e a quel punto si spera con una maggior forza argomentativa, sul tratto che crediamo denoti nella maniera più pregnante la teologia anagogica di Padre Barzaghi, vale a dire la sua *modernità* (usiamo questo termine per la sua forza immediatamente comunicativa, anche se in senso tecnico il termine è ambiguo, e rischia di significare il contrario di quel che deve, come subito si vedrà: più esatto sarebbe dire che la teologia anagogica di Padre Barzaghi si offre come l'unica pensabile teologia della *post-modernità* che si trovi al di là delle secche del debolismo e della narratologia).

Questo tratto, richiamare il quale è essenziale per enunciare l'intenzionalità di questo studio, colpisce in certo modo a sorpresa, dissipando rapidamente il senso di inattualità che il linguaggio tomista, con le sue distinzioni, sottodistinzioni e apodissi concatenate, non può non indurre in un orecchio filosofico disabituato a questo procedere, a causa di un clima culturale che asseconda l'arrotondamento di tutti gli spigoli e l'evocazione di aure coinvolgenti assai più che il cimento col duro elemento del concetto.

Questa teologia muove bensì dalla temperie tomista, ma col radicale intento di esplicitarne l'intenzionalità profonda, che è poi, almeno come suo interno momento, quella dell'analisi ontologica severiniana. Di tutto questo si dovrà parlare adeguatamente, ma già da questa sede introduttiva si può anticipare che questa impostazione teologica, dissipando le illusioni ideologiche di una modernità che ha creduto nella linearità evolutiva del processo storico, azzerà ogni illusione di «progresso», dunque ogni idolatria di una salvezza secolarizzata e consegnata a un provvidenzialismo anonimo e meccanico ovvero a un *Deus ex machina* concepito a misura nostra, per indicare la via di una verità necessaria già aperta e dispiegata che mette capo alla visione dell'eternamente identico, e per raggiungere la quale non manca che lo *sguardo*, che è lo stesso sguardo di Dio del quale si può partecipare solo mediante la mente di Cristo, Logos incarnato per grazia divinizzatrice coincidente con la salvezza creaturale.

Precisato il senso di *modernità* come assoluta *attualità*, senso che si pone a questo punto proprio come superamento della modernità storicamente concepita, si può cominciare a capire il movente del

presente studio. Momento culminante della modernità e apertura della dimensione del contemporaneo è l'ontologia dialettica messa a punto nella filosofia hegeliana, la quale si offre come toglimento formale della storia, e insieme come suo sviluppo aperto che perpetuamente decanta sedimentando nella dimensione della verità eterna (le interpretazioni storiche che sono state date di questa filosofia l'hanno fatta unilateralmente coincidere col culmine dell'immanentismo, così snaturandola in maniera contraddittoria rispetto alla sua stessa natura di realizzazione di quella *coincidentia oppositorum* nella quale immanenza e trascendenza si richiamano in maniera necessariamente reciproca, e rendendola così almeno sospetta al magistero ecclesiastico, mentre sembra ragionevole ritenere che le virtualità teologiche di questa filosofia sono state per ora valorizzate solo in minima parte). Ebbene, l'osservazione che nel ricorso alla dialettica che si trova nella sistematica teologica di Padre Barzaghi questa ontologia dialettica non venga utilizzata, e lo stesso richiamo ad essa venga fatto solo ellitticamente con l'esplicito intendimento di dissociarvisi, lascia sulle prime perplessi, poiché l'evidente modernità di questa teologia sembra sulle prime compromessa da questo fatto, o più precisamente non si capisce come tale modernità possa imporsi come di fatto si impone, pur prescindendo da questo plesso di determinazioni.

Da qui l'interesse soggettivo per una ricerca i cui risultati crediamo significativi. Le analisi che seguono mostreranno infatti come la teologia anagogica di Padre Barzaghi, che si vale della dialettica prima di tutto come strumento di riconduzione della verità di fede alla scienza teologica secondo un impianto rigorosamente tomistico, non respinge affatto astrattamente il plesso di determinazioni in cui consiste l'ontologia dialettica, ma semplicemente lascia che cada in un livello per così dire sotterraneo che costituisce la dialettica *segreta* di questa teologia. C'è dunque un secondo livello dialettico, d'altronde esplicitamente enunciato ma non enfatizzato, in quanto l'intera sua dinamica è originariamente tolta, che si colloca proprio sul piano ontologico e che integra il livello precedente restando, per altro verso, in esso integrato. L'esplicita presa di distanza non significa dunque un'astratta negazione teoretica, ma piuttosto una consapevole e concreta distinzione metodologica.

L'espressione *segreta* per questa dialettica di secondo livello (al posto di *implicita*, che sarebbe stato forse tecnicamente più preciso e avrebbe evitato il rischio del voler sembrare accattivante), non vuole significare, come confidiamo sia chiaro, che questo studio abbia presunzioni di scoperta o intenda produrre improbabili clamorose rivelazioni: significa soltanto che *vuole segnalare all'attenzione e alla comprensione scientifica una complessità sulle prime non vista e forse superficialmente non visibile in questa teologia*. È questa complessità a fare di essa quella teologia della post-modernità che supera però di quest'ultima ogni suggestione evanescente e affabulatrice, restituendo a un pensiero oggettivistico irreversibilmente disincantato il superiore incantamento oggettivo della Verità necessaria, e così continuando ad attualizzare, in un tempo che crede di averle perdute, le più abissali profondità della tradizione cristiana.

CAPITOLO I

1. PREMESSA GENERALE

§ 55.

Premessa generale

Come sempre accade nei sistemi complessi, qualunque *incipit* inteso ad iniziare un percorso descrittivo comunica subito, a chi sta tentando la descrizione, il bisogno di dover retrocedere fondativamente fornendo al lettore le premesse per poter meglio intendere quanto si va dicendo. Questo dipende dal fatto che il sistema ha una sua autofondazione circolare che rende l'*incipit*, in quanto immediato, anche in certa misura necessariamente astratto, dunque sempre bisognoso di completamento.

Il miglior modo di procedere sembra quello di non tentare di imporre un ordine espositivo preconcelto, ma piuttosto di abbandonarsi a questa progressiva richiesta di integrazione fondazionale lasciando che sia essa a guidarci nell'introdurre gli elementi necessari all'esposizione. Alla fine l'ordine intrinseco dell'oggetto, se saremo stati docili alle interconnessioni della sua architettura e ai loro interni rimandi, dovrebbe aver prodotto una strutturazione di campo sufficientemente concreta per poter avviare una riflessione costruttiva.

Nel nostro caso tutto comincia dall'idea di una *sistematica teologica* nella quale *struttura sillogistica* e *movimento dialettico* sono messi in relazione per integrare la verità rivelata alla fede teologica nel sistema razionale della *scienza teologica*. Il che, come si diceva, mostra subito implicazioni che accrescono la complessità di questo primitivo nucleo descrittivo. Prima di tutto ci troviamo di fronte a un concetto della divina Rivelazione che, se per un verso non può non presentare quest'ultima come connessa con la dinamica storica, per un altro verso la concepisce come verità *originariamente* consegnata alla fede che la accolga e alla ragione che ne vada esplicitando il contenuto secondo i canoni della verità necessaria, costituendo progressivamente la scienza teologica. Ma lo stesso concetto qui risultante della scienza teologica genera altre implicazioni,

sia in quanto essa è *scienza*, sia in quanto è *scienza teologica*. Infatti, affinché questa scienza possa presentarsi come sistema formalmente necessitato che va mostrando le proprie connessioni organiche in virtù dell'interno movimento dialettico che anima le strutture esplicative della sillogistica, essa non può essere concepita secondo il modulo lineare della scienza empirica nel quale la conoscenza è pensata come progressiva addizione di parti esterne a un nucleo opaco e per sé indifferente. La scienza dev'essere invece crescita circolare di un nucleo originario che va rivelandosi a se stesso come crescente trasparenza di sé a se stesso, nella costante presenza alla coscienza della relazione di ogni determinazione, conosciuta o meno, con ogni altra in seno alla Totalità. Infine, in quanto questa scienza sia *scienza teologica*, dev'essere presente in essa la duplice polarità della fede e della ragione, ma, in quanto sia nello stesso tempo *scienza necessaria*, non può sopportare alcun dualismo precostituito e irrisolto. Il che significa che il momento della fede teologale e quello della ragione filosofica devono rivelare un *fondamento comune* che permetta il loro raccordo epistemologico e legittimi la loro relazione osmotica.

Oggetto di questa prima strutturazione di campo dovrebbe dunque essere il plesso relazionale che collega *divina Rivelazione*, *verità necessaria* e *scienza teologica*. Un'ultima avvertenza introduttiva, che a questo punto dovrebbe risultare di per sé chiara, è che ci troveremo, fin dalle primissime battute, a utilizzare concetti e connessioni che solo nella visione finale d'insieme rivelano il loro senso più proprio: ci troveremo dunque a procedere immersi, in certo modo, nel vizio della *petitio principii*. Questo difetto sembra strutturalmente insuperabile, e bisogna confidare in una dinamica discorsiva che guadagni concretezza lentamente, col tornare continuamente su se stessa in maniera circolare, ogni volta sperando in una maggiore perspicuità dell'intero quadro, e in esso di ciascun elemento.

2. PRIMA STRUTTURAZIONE DI CAMPO

§ 56.

A) La divina Rivelazione

La Rivelazione occupa, nella strutturazione dialettica della scienza teologica, la posizione tetica di base, ossia la *positio*²⁶⁴: essa è «plesso originario di natura e soprannatura», ossia «l'ambiente divino nel quale il mistero propriamente soprannaturale di Dio si fonde con l'ambiente umano o mondano», e dove «la comunicazione dell'ignoto o per sé inconoscibile può avvenire solo attraverso il noto o il conosciuto, o conoscibile»²⁶⁵.

Prescindendo qui dallo sviluppo dialettico successivo che nella scienza teologica sulla Rivelazione si innesta²⁶⁶, e passando ad esaminare l'articolazione dialettica interna a questo primo momento, troviamo i tre momenti della Rivelazione *per sé* (= Dio = la soprannatura), della Rivelazione *in sé* (= Mondo divino = la natura nella soprannatura) e della Rivelazione *per noi* (= Dio mondano = la soprannatura nella natura)²⁶⁷. Si tratta dunque di un plesso relazionale nel quale Dio e mondo si trovano sia identificati sia distinti in una modalità particolarmente complessa²⁶⁸ che, richiamando già

²⁶⁴ Coi termini *positio*, *resolutio*, *compositio*, vengono indicati i momenti della scansione dialettica, come più avanti si vedrà: cfr. G. BARZAGHI, *Dialettica della Rivelazione. Proposta di una sistematica teologica*, «Studi Tomistici», Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996 (da qui in avanti: DR), pp. 29 segg.

²⁶⁵ DR, p. 31.

²⁶⁶ Cfr. DR, pp. 32-34: la *resolutio* consiste nella «critica razionale», la *compositio* nella «teologia speculativa».

²⁶⁷ Cfr. DR, pp. 35 segg.

²⁶⁸ Questa analisi dell'identità-distinzione fra Dio e mondo si trova in DR, pp. 39-45, e per la sua precisione e importanza verrà ripresa in G. BARZAGHI, *Diario di metafisica. Concetti e digressioni sul senso dell'essere*, ESD, Bologna 1997 (da qui in avanti: DM), pp. 93-95, e ancora in G. BARZAGHI, *Soliloqui sul divino. Meditazioni sul segreto cristiano*, ESD, Bologna 1997 (da qui in avanti: MSC), pp. 86-89. Lo stesso testo torna con poche varianti a costituire la prima parte del-

da qui la nozione di *ambiente divino*²⁶⁹, ci colloca in una prospettiva che si lascia alle spalle ogni antropomorfismo e temporalità storica della comunicazione (i quali restano bensì nell'esperienza umana, ma come tolti nella raggiunta visione *sub specie aeternitatis*), per mostrarci, come si diceva, la *originarietà* della Rivelazione.

Entrando più nel merito delle connessioni: la Rivelazione *per sé* «è Dio stesso, che, essendo l'Essere per sé sussistente, è perfettamente tutto l'essere, senza nulla escludere»²⁷⁰. Ma se Dio, come Totalità autocosciente, è perfettamente trasparente a se stesso, non ha alcun bisogno di rivelarsi. A chi, dunque, è rivolta la *rivelazione*, che testimonia di se stessa in quanto categoria sussistente? Deve essere rivolta «a ciò che non è Dio e che quindi non è in grado di conoscere e capire Dio in se stesso»²⁷¹. Prescindendo qui dal problema ontologico posto dall'esistenza di un *altro* da Dio²⁷², osserviamo intanto come Dio, conoscendo *se stesso*, conosce anche, *in se stesso*, «le infinite possibili realizzazioni similitudinarie partecipative o creaturali della propria essenza»²⁷³, e queste ultime non sono che *il mondo*.

l'omologa trattazione inserita in G. BARZAGHI, *I fondamenti metafisici della mistica*, in «Rivista di Asceutica e Mistica», 3 (1999) (da qui in avanti: FMM), pp. 341-344. Tanto la trattazione del rapporto Dio-mondo in MSC quanto quella in FMM si prolungano poi nella trattazione della trasparenza o *diafania* di Dio nel mondo (MSC, pp. 89-90; FMM, pp. 344-345), e questa ha il suo luogo d'origine in DM, pp. 96-97.

²⁶⁹ Il termine è tecnico e ricorrente, ma una trattazione approfondita e sistematica si ha in G. BARZAGHI, *Oltre Dio ovvero omnia in omnibus. Pensieri su Dio, il divino, la deità*, Giorgio Barghigiani, Bologna 2000 (da qui in avanti: OD), pp. 23-35.

²⁷⁰ DR, p. 36.

²⁷¹ *Ibidem*.

²⁷² L'analisi e soluzione di questo problema si trova nei testi citati alla nota 268.

²⁷³ DR, pp. 36-37. Padre Barzaghi osserva, in una nota al testo, che Dio conosce dunque perfettamente anche l'imperfetto, ossia conosce perfettamente *ogni ente individuo*, e così non può non essere, dato che Dio è l'Essere che include e conosce *ogni* ente, qualunque sia il modo del suo essere: Dio non è *l'ens commune*, ma *l'ipsum esse per se subsistens* (p. 37).

Risulta dunque che «il mondo, in Dio, è la stessa essenza di Dio, in quanto concepita come una sua somiglianza capace di essere intelligibile da ciò che appartiene all'ordine creaturale»²⁷⁴.

Siamo così passati dalla Rivelazione *per sé* (= Dio quale è per se stesso, e quale in assoluto noi non conosceremo mai)²⁷⁵ alla Rivelazione *in sé*, o Mondo divino: «il mondo in Dio è Dio, ma nel modo con il quale Dio si pensa intelligibile da una soggettività non divina»²⁷⁶. Dio, cioè, per potersi realizzare come quella rivelazione che noi riceviamo e che testimonia di se stessa, si deve pensare come mondo²⁷⁷. In questo senso *opporre* Dio e mondo è un'astrazione affatto priva di coerenza metafisica²⁷⁸.

Il terzo momento dialettico, come *compositio*, stringe in unità la Rivelazione *per sé* e la Rivelazione *in sé*, ossia Dio e Mondo divino, ed è Rivelazione *per noi*, «cioè la comunicazione effettiva di Dio a noi»²⁷⁹, la cui figura è quella del Dio mondano: con essa si deve intendere che Dio, il quale nel rivelarsi a noi si costituisce assolutamente come Mondo divino, in quanto questo rivelarsi effettivo è una «estroflessione creativa» del Mondo divino²⁸⁰ insieme *trascende*

²⁷⁴ DR, p. 38.

²⁷⁵ Se non nella modalità partecipativa dell'esperienza mistica culminante nella visione beatifica, con tutti i difficili problemi del passaggio dal *regime di fede* al *regime di visione* e dunque della relazione fra visione divina e visione creaturale nel quadro della divinizzazione per grazia: cfr. per questo MSC, il penultimo capitolo intitolato «I gradi dell'esperienza di grazia» (pp. 124-139).

²⁷⁶ DR, p. 38.

²⁷⁷ Cfr. DR, ivi: «In questo senso dico che il mondo divino, cioè il mondo in Dio, è la Rivelazione in sé: per rivelarsi, Dio si deve pensare così e la manifestazione di Dio è il mondo».

²⁷⁸ Cfr. *ibidem*: «Basterebbe questo per aiutarci ad allontanare il più possibile l'idea di una stupida quanto artificiosa opposizione tra Dio e mondo. Opporli, infatti, significa opporre Dio a se stesso».

²⁷⁹ DR, p. 39.

²⁸⁰ Questa determinazione viene impiegata più avanti, per differenziare l'eccezione del Dio mondano rispetto al Mondo divino per così dire ordinaria da quella che si realizza *in modo nuovo* in quella Rivelazione «in senso strettissimo» che è l'*incarnazione* (cfr. DR, p. 46).

questa manifestazione della propria essenza in quanto intelligibile per noi, così che questa manifestazione *rinvia ad altro* (cioè: il mondo, che è prima di tutto Mondo divino, rinvia a Dio, che è in questo caso Dio mondano).

Sorvolando anche qui, trovandoci ancora in sede preliminare, sulla precisa relazione ontologica tra Dio mondano e Mondo divino²⁸¹, ne sappiamo però già abbastanza per capire che la Rivelazione, la quale è prima di tutto rivelazione dell'essenza di Dio all'altro da Dio, è, nel suo eterno contenuto, eternamente in Dio, *come eternamente in Dio è lo stesso altro da Dio* (né potrebbe essere altrimenti, pena il fare di Dio un contraddittorio cattivo infinito)²⁸². Il che significa che l'attuarsi della Rivelazione nel tempo storico ha come fondamento un *darsi originario* di essa che è da sempre e per sempre in Dio²⁸³.

²⁸¹ Cfr. per questo i luoghi indicati nella nota 268. Qui annotiamo semplicemente che «la distinzione è delicatissima»: «nel primo caso, il mondo in Dio è sostanzialmente Dio; nel secondo caso, Dio nel mondo non è sostanzialmente il mondo, pur non aggiungendo nulla il mondo a Dio, cioè non incrementando ontologicamente la totalità dell'essere che è Dio» (DR, p. 39).

²⁸² Questa determinazione è implicita nel ricorrente avvertimento di «superare la maldestra opposizione tra immanenza e trascendenza» (DR, p. 12): «La stessa trascendenza di Dio, infatti, non si oppone alla sua immanenza. Anzi, la nozione di trascendenza divina, se non vuole essere banalmente travisata in senso fisicistico – quasi indicasse un luogo separato dal mondo –, non può che essere pensata in stretta relazione con la nozione di immanenza divina» (DR, p. 48). La determinazione è poi puntualmente descritta trattando della contraddizione che investe l'infinito quando voglia, come in prima istanza deve, escludere da sé il finito: «Bene, ma se l'infinito esclude il finito, che infinito è? E un finito che esclude l'infinito non è forse capace di limitare l'infinito? Dunque, l'esclusione della contraddizione che identifica finito e infinito ci porta alla contraddizione di un infinito limitato dal finito» (FMM, p. 355).

²⁸³ L'originarietà della Rivelazione è esplicitamente affermata in G. BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, Cantagalli, Siena 2003 (da qui in avanti: SD), p. 130: «Se il pensiero è il trasparire dell'essere, possiamo dire che la Rivelazione è originaria, intendendo in questo caso "pensiero" come "Pensiero assoluto", cioè Dio stesso».

Questo spiega il significato della scienza teologica non come semplice scienza razionale del contenuto della fede, ossia della Rivelazione *simpliciter* nel senso del *depositum fidei* inteso come chiuso e definitivo nei suoi significati. Dato infatti che la Rivelazione – il cui contenuto originario è l'Essenza divina, vale a dire la Totalità di ogni realtà –, in quanto si comunichi nell'orizzonte della finitezza, *ha sempre un implicito*, la teologia si presenta come *scienza del rivelato implicito virtuale*, o del *rivelabile*²⁸⁴. Qui sta, nell'orizzonte della finitezza, la sua infinita potenzialità comunicativa.

§ 57.

B) La verità necessaria

Se la Rivelazione è *originaria*, essa è anche, in una maniera da chiarire, *necessaria*²⁸⁵. Il contenuto della Rivelazione è infatti Dio stesso, e Dio, come abbiamo già visto, «essendo l'Essere per sé sussistente, è perfettamente tutto l'essere, senza nulla escludere»²⁸⁶. Ora l'Essere per sé sussistente è la Totalità assoluta di ogni realtà, il che è formalmente l'oggetto della metafisica²⁸⁷: ciò significa che

²⁸⁴ Una prima definizione si trova in DR, p. 28: «Oggetto formale della teologia, infatti, è il rivelato implicito virtuale o il rivelabile». La stessa definizione, tecnicamente più elaborata, si trova in OD, p. 19: «L'oggetto formale *quo* o la *ratio scibilitatis* della scienza teologica è il "rivelabile" o il rivelato implicito virtuale. È proprio la nozione di 'rivelabile' che distingue la teologia dall'esperienza mistica e dall'ispirazione profetica, conoscenze che con essa condividono il riferimento al medesimo oggetto formale *quod*: Dio nella sua deità. Ed è proprio su questa nozione che si concentra tutta la pregnanza della *mediazione* tipica della *scienza teologica*».

²⁸⁵ Il che è subito detto nel seguito del passo citato alla nota 283: «Perciò la necessità della Rivelazione si può dare sotto due aspetti: la necessità della Rivelazione perché l'essere, di suo, è il disvelarsi, che in assoluto è in Dio, ma anche in ogni intenzionalità, quindi anche nel pensiero umano, ma l'intenzionalità non pareggia il contenuto dell'essere» (SD, p. 130).

²⁸⁶ DR, p. 36 (cfr. nota 270).

²⁸⁷ Cfr. DM, p. 16: «La metafisica ha per oggetto l'essente o l'essere in quanto tale, al di là del quale c'è il nulla, cioè non c'è niente».

Dio è *originariamente* tutto quanto mai la scienza teologica possa esplicitare della sua Essenza nel gioco discorsivo intrecciato (e, come si vedrà, dialettico) di fede teologale e ragione filosofica.

Questa posizione del problema carica la teologia di un formidabile quanto inevitabile onere: adeguare ogni interpretazione dell'essenza divina al dettato della necessità, il quale non è revocabile in discussione senza revocare in discussione tutta la teologia nella sua essenziale pretesa di essere scienza *razionale* della fede²⁸⁸. Si può

²⁸⁸ È questo l'imponente compito che si assume Padre Barzaghi, e lo fa muovendo da un'istanza profondamente radicata nel tomismo e sviluppandola, al di là della lettera tomista, secondo le linee affioranti dell'analisi ontologica severiniana. Il profondo radicamento nella metafisica tomista è dato dalla concezione di Dio come dell'*Ipsum esse per se subsistens*, ciò che costituisce di per sé un formidabile lascito problematico. Riflettendo sui presupposti di questo lascito, e confrontandoli con i risultati dell'analisi severiniana, si può arrivare a configurare il seguente schema interpretativo: «[...] secondo me, la riflessione teologica classica (tomistica) può essere intesa come una *via lunga* per arrivare ad affermare, consequenzialmente, ciò che la *via breve* severiniana afferma» (OD, p. 16, corsivi nostri). Il tomismo, cioè, ha una direttrice profonda che lo porta a trascendere se stesso per intima coerenza con se stesso: «Voglio dire che la metafisica tomistica *percorre di diritto un itinerario che postula un suo oltrepassamento conclusivo*: almeno nel senso per cui i termini usati e le tesi enunciate, presi nel loro valore profondo, *esprimono una radicalità immediatamente insospettabile*» (*ibidem*, corsivi nostri). Questo fulcro generatore è, come si è detto, la concezione di Dio: «[...] una volta ammesso questo Dio, le conseguenze metafisiche non possono essere che quelle dell'ammettere Dio come *ambiente divino*, più che come un'entità separata dal mondo. L'*Ipsum esse subsistens*, l'Essere assoluto, non può non divorare tutto, cioè non può essere inteso come qualcosa accanto ad altre cose, e conseguentemente diviene il punto di vista rigoroso per l'ispezione del tutto. Per vedere adeguatamente il tutto occorre porsi dal punto di vista del tutto, cioè dell'Assoluto, vedendo assolutamente. *Vedere tutto dal punto di vista di Dio*. [...] Ma, a questo punto, l'*ambiente divino* non ha forse la fisionomia dell'*apparire infinito* di cui parla Severino nei suoi scritti? E questo apparire infinito non è forse la scienza di Dio – *scientia Dei* – cui eternamente appaiono

infatti dimostrare con neanche tanta fatica che qualunque «distribuzione» di comodo, della necessità nel dominio dell'essere creato e della libertà divina nel dominio dell'onnipotenza creatrice, è tale da rendere contraddittoria e da ultimo inintelligibile proprio l'essenza divina, e *non in quanto* essa è effettivamente destinata a restare tale realizzandosi come *oltrepassamento* del concetto, ma *proprio in quanto* essa dovrebbe invece essere intelligibile, realizzandosi la non-concettualità dell'essenza divina come meta-concettualità, o appunto *come oltrepassamento*, e non come rivendicazione di una diversa giurisdizione (diversità inammissibile senza rendere Dio finito proprio col contrapporlo come infinito libero al finito necessitato).

La verità nella quale ci si colloca originariamente è *la verità dell'essere*, la quale non può che sottostare alla *legge inviolabile dell'essere*, ossia l'antichissimo principio parmenideo secondo il quale *l'essere è e il non essere non è*²⁸⁹.

Da questo principio discende con ferrea necessità *l'eternità dell'ente come tale* e dunque *di ogni singolo ente*, anche il più tenue e labile²⁹⁰:

gli eterni?» (ivi, p. 17). L'operazione teoretica di Padre Barzaghi si colloca dunque, come lui stesso dice citando il suo maestro Gustavo Bontadini, «*con Tommaso*, ma ormai *oltre Tommaso*» (ivi, p. 23). Un confronto serrato di Padre Barzaghi con l'opera di Severino si trova in MSC, pp. 82-95, ossia il capitolo intitolato «L'eterno nel Cristianesimo», confronto che continua in un dibattito col filosofo che in certa misura fa seguito a quel libro: cfr. G. BARZAGHI, *L'alterità tra il mondo e Dio: la verità dell'essere e il divenire* (conferenza dibattito con Emanuele Severino), in «Divus Thomas», 3 (1998) (da qui in avanti: AMD), pp. 57-81.

²⁸⁹ Tale principio fonda la metafisica come tale (cfr. DM, p. 26), fonda il discorso severiniano (cfr. OD, p.25) e fonda metafisicamente l'anagogia (cfr. SD, p. 19).

²⁹⁰ Cfr. SD, p. 24: «Tutto è eterno, pena la contraddizione dell'ammettere che in un certo momento il non-niente – che è l'ente e ogni ente – sia niente». Questa esigenza di eternità del tutto non può essere soddisfatta da un concetto formale della totalità, poiché «ciò che appare, appare in un modo determinato, e l'apparire che esige l'eternità è determinato (questo sospiro!)» (Ivi, p. 25).

negare questa eternità affermando che ciò che è può non essere stato e potrà non essere più, significa infatti affermare che il *soggetto* dell'essere attuale, che è ben un *ente*, in un tempo passato (proprio *quell'ente*) *non era*, e in un tempo futuro (proprio *quell'ente*) *non sarà* (predicando cioè in entrambi i casi *il non essere dell'essere*, contro la legge inviolabile suddetta); ovvero, riferendosi all'ente che in questo momento appare, e pertanto è, dicendo che prima *non era*, certo, dal momento che un istante prima di apparire, ossia di essere, *ancora non era*, al momento in cui appare, e pertanto è, questo essere emergente *può essere predicato solo del non essere* (con analoga violazione della legge inviolabile dell'essere)²⁹¹.

Siamo dunque fin dal principio immersi nella dimensione intrascendibile della verità necessaria, la quale si presenta come un sistema compiuto di determinazioni originariamente compresenti, delle quali noi *conosciamo* solo una minima parte, essendo invece capaci di *pensare* l'intero sistema come totalità formale, ossia in certa misura astratta²⁹². La loro originaria ed eterna compresenza, però, del tutto

²⁹¹ È questa, secondo Severino, la «follia» dell'Occidente che sta alla base del suo nichilismo (cfr. MSC, p. 82), follia descrivibile come persuasione «della nientità dell'ente», e nella quale sarebbe coinvolto lo stesso Cristianesimo (cfr. MSC, p. 82; AMD, p. 58). La diagnosi di Severino investe l'intero Occidente in quanto risale alla formulazione aristotelica proprio di quel principio di non contraddizione «che vuole essere la difesa più rigorosa della incontraddittorietà dell'essere» e che invece finisce per essere, secondo Severino, «la forma peggiore della contraddizione»: la peggiore «perché la contraddizione viene nascosta nella formula stessa con la quale ci si propone di evitarla e di bandirla dall'essere» (SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cit. in MSC, p. 78). La formulazione aristotelica dice infatti che «una cosa non può essere e non essere nello stesso tempo», il che però lascia sussistere l'affermazione che possa essere e non essere *in tempi diversi*, ed è proprio questo che a un'analisi più rigorosa appare inevitabilmente contraddittorio (per questa critica del principio di non contraddizione cfr. MSC, pp. 78-79; SD, pp. 20-21).

²⁹² Questa differenza fra *pensare* e *conoscere* è essenziale. La considerazione, infatti, che il pensiero non ha né può avere limiti, può indurre a frainten-

al di là di quelle che si riveleranno essere le nostre conoscenze fattuali, costituisce la condizione di possibilità di una scienza che, come si voleva, non proceda secondo il modulo astrattamente addizionale delle scienze empiriche, ma possa invece essere pensata, secondo quanto prima anticipato, come crescente trasparenza a se stessa dell'articolazione interna di un sistema già originariamente dato al pensiero (a prescindere dal suo essere conosciuto) nell'immutabile correlazione di tutte le sue parti in seno alla Totalità.

§ 58.

C) La scienza teologica

L'appena vista nozione della verità necessaria risponde al problema posto dalla scienza teologica in quanto essa debba essere semplicemente *scienza*. In quanto però scienza *teologica*, essa deve rendere conto della duplicità di principi fondanti che spesso (o quasi sempre), nella teologia, viene presentata come semplice e duro sincretismo (a sua volta talora enfatizzato come necessaria *correzione* del procedere filosofico, il quale sarebbe viziato da una sorta di peccato di presunzione o di vano orgoglio).

dere questo fatto come una sorta di onniscienza. Il pensiero non ha né può avere limiti perché *la sua estensione coincide con quella dell'essere*: «Il pensiero e l'essere sono la stessa cosa perché, come nulla è fuori dell'essere, così nulla è fuori del pensiero» (DM, p. 17); in questo senso, il pensiero è intrascendibile: «Se uno prova a pensare che c'è qualcosa che non pensa, già lo sta pensando [...]. Non c'è proprio niente che cada *fuori* dal pensiero. In questo senso, il pensiero ha un'estensione infinita. È impossibile cioè trovare dei limiti o confini al pensiero o al pensare nel suo atto» (ivi, p.14). D'altronde quella totalità infinita che il pensiero ha come *estensione* è come tale del tutto vuota o formale, e non garantisce affatto della *comprensione* del variamente configurabile contenuto: «Una cosa è l'estensione della capacità di pensare, altra cosa è la comprensione che questa medesima capacità possiede. Possiamo pensare infinite cose, ma non possiamo capire infinitamente. Non è detto cioè che per il fatto di pensarle le conosciamo» (ivi, pp. 14-15).

Sul fatto che la teologia sia scienza del contenuto della fede, ragione credente o fede raziocinante, e che sia classicamente *opus fidei et rationis*²⁹³, non può né deve sussistere alcun dubbio. Quello però che la sua natura di *scienza* richiede è che il contenuto rivelato accettato per fede non sia *incompatibile* con la verità *necessaria* dell'essere, dall'essere stesso mostrata con assoluta cogenza. Se lo fosse, ciò non impedirebbe che la fede, con un incoercibile arbitrio, tenesse per la rivelazione respingendo ogni vincolo logico-ontologico, solo che questo significherebbe da un lato la fine della *teologia* come tale, dall'altro e conseguentemente la caduta in un dualismo di *scienza* e *religione*, dove la prima seguirebbe la sua via estromettendo ogni elemento di fede (come accade nella cosiddetta scienza contemporanea), e la seconda continuerebbe a conferire realtà all'oggetto di un anelito alla trascendenza non in grado di difendere in nessun modo la propria pretesa di verità, finendo così inevitabilmente su posizioni auto-isolanti, e conseguentemente difensivo-aggressive (come accade, per esempio, nei cosiddetti fondamentalismi contemporanei).

La questione, poi, è ulteriormente complicata da una concezione della verità necessaria non soltanto *formale*, ma, sebbene in un grado sempre incompleto, di *contenuto* ontologico. Non si tratta, cioè, semplicemente di verificare che la verità rivelata *non sia auto-contraddittoria* (vale a dire, che sia formalmente coerente con se stessa a prescindere da ciò che dice), ma, inoltre, che *non contraddica al volto che l'essere mostra a se stesso* a prescindere da quella Rivelazione «in senso strettissimo» che passa per l'Incarnazione²⁹⁴ (vale a dire, che il contenuto rivelato dal Dio mondano che si offre nella modalità unica dell'Incarnazione non contraddica al più ampio contesto rivelativo nel quale il Dio mondano si dà come estroflessione creativa del Mondo divino, e così come Totalità assoluta dell'Essere organizzato come co-implicazione della totalità degli enti).

A questo proposito vanno introdotti due temi correlati in maniera talmente stretta da costituire le due facce dell'identica medaglia:

²⁹³ Cfr. DR, p. 28: «Per questo motivo, tomisticamente parlando, la teologia è un *opus fidei et rationis*, cioè un lavoro scientifico prodotto insieme dalla fede e dalla ragione».

²⁹⁴ Cfr. DR, p. 46: «A questo punto dobbiamo dire che un fatto di questo genere [*scilicet*: il fatto che «Dio può dunque decidere di manifestarsi anche nella

il primo è quello della *essenza del Cristianesimo* e il secondo quello della *critica della religione*.

Quando sopra abbiamo detto che il vero problema di una scienza teologica non soltanto formalistica è quello di una coerenza *di contenuto ontologico* fra la Rivelazione in senso stretto del Logos incarnato e la rivelazione in senso lato del Dio mondano, non abbiamo però detto che è *la prima a garantire lo sguardo capace di cogliere la coerenza della seconda con la prima*. Procediamo con ordine. La Rivelazione in senso stretto ci è data nell'elemento della temporalità storica che caratterizza l'autocoscienza finita, e conserva in sé tracce profonde di questo linguaggio antropomorfo²⁹⁵. Quando dunque questo linguaggio venga a confronto con l'orizzonte della verità necessaria, è facile e consequenziale la conclusione che il Cristianesimo (almeno quello espresso da questo linguaggio, restando *sub iudice* se ne sia possibile un altro) resti fuori dall'orizzonte della verità, e in ultima analisi partecipi della «follia» nichilistica del-

dimensione dell'incomprensibile per noi – cioè nella sua essenza intima, da lui solo compresa –, pur passando attraverso la mediazione della realtà mondana»] è ciò che chiamiamo in teologia *Rivelazione* in senso strettissimo: Dio nella sua stessa deità si propone alla conoscenza dell'uomo».

²⁹⁵ Che questo linguaggio vada superato è ribadito più volte: «Noi dobbiamo usare concetti modellati sul finito per parlare dell'infinito. Occorre oltrepassarli, pur essendo necessitati ad usarli. Tutto il nostro linguaggio è in qualche modo antropomorfo; il nostro modo di parlare di Dio è inevitabilmente pieno di antropomorfismi [...]» (OD, p. 65). Ancora, a proposito della *via eminentiae* (per la quale cfr. anche FMM, pp. 357-358): «È quindi evidente che la inadeguatezza del nostro linguaggio e del nostro modo di concettualizzare Dio implicano uno scavalco *speculativo*, una *grammatica speculativa*, quella soluzione teoretica che i classici chiamavano *via di eminenza*. Ma, nonostante questa forma risolutiva, il nostro linguaggio rimane sempre antropomorfo: non nel senso evidente dell'uso di immagini o metafore [...], ma anche nella modalità articolativa di soggetto e predicato nella enunciazione o nella attribuzione. Dio è tutto insieme e conosce e agisce nell'istantaneità permanente del suo essere assoluto, e non subisce aggiunte e non entra in relazione reale con altro da sé. Il nostro linguaggio va purificato per quanto è possibile» (SD, pp. 38-40).

l'Occidente²⁹⁶. Ora la risposta di Padre Barzaghi a questa tesi liquidatrice è che il Cristianesimo, colto nella sua *essenza più profonda*, è proprio la *capacità di vedere le cose sub specie aeternitatis*²⁹⁷, dunque è proprio lo sguardo su quella verità assoluta dell'essere che, secondo i critici del Cristianesimo, dovrebbe viceversa liquidarlo. È questo lo sguardo di Dio²⁹⁸, di cui si può partecipare solo per un dono della grazia santificante che realizza la nostra *divinizzazione*²⁹⁹.

²⁹⁶ È questa, com'è noto, la conclusione di Severino, che ha poi determinato il suo scontro con la Chiesa e che segna ancor oggi la sua posizione. In risposta a Padre Barzaghi che sostiene la *conciliabilità* del Cristianesimo con la verità necessaria dell'essere, e anzi si chiede se «affermare l'eternità del tutto e di ogni ente» non possa essere «uno dei criteri interpretativi dello stesso Cristianesimo» (AMD, p. 58), Severino afferma che la visione suggerita da Padre Barzaghi *non è più* Cristianesimo, e conclude provocatoriamente coinvolgendolo in un'eventuale liquidazione consensuale di quest'ultimo: «Ho sinceramente qualche perplessità che questo sia il Cristianesimo, e credo che questa sua spoliazione ne sia anche l'uccisione. Un'uccisione sulla quale noi due possiamo anche andare d'accordo, però prendendoci la responsabilità di quello che stiamo facendo» (ivi, p. 72).

²⁹⁷ Cfr. SD, Introduzione, p. 9: «*Sub specie aeternitatis*: questa è la prospettiva anagogica, cioè della visione dal punto di vista dell'eterno. Il nostro modo di discorrere di Dio e della sua Rivelazione deve collocarsi dal punto di vista di Dio: pena il negare il valore della Rivelazione divina. Se continuassimo a concepire e a parlare delle cose di Dio e delle nostre cose dal punto di vista umano, il Cristianesimo si risolverebbe in dottrina umana; oppure – il che è la stessa cosa – si configurerebbe come comprensione *psichica* di ciò che invece ha una densità *pneumatica* [...]».

²⁹⁸ L'espressione è talmente centrale da far apparire superfluo ogni rinvio testuale: allo «sguardo di Dio» è intitolato un capitolo del *Diario di metafisica* (DM, pp. 109-114), un capitolo dei *Soliloqui sul divino* (MSC, pp. 22-28) e l'intera raccolta di «saggi di teologia anagogica» *Lo sguardo di Dio*.

²⁹⁹ Cfr. FMM, p. 339: «I padri latini chiamano il processo per il quale l'uomo riceve la grazia santificante *giustificazione*; i padri greci, invece, lo chiamano *divinizzazione*. Ma si tratta assolutamente della stessa cosa: la partecipazione della vita divina, e tale è la grazia santificante».

Ora la divinizzazione è *la vera essenza* del Cristianesimo³⁰⁰, ed è anche il vero contenuto del *segreto cristiano*³⁰¹: è in virtù di essa che lo sguardo dell'uomo può mutarsi nello sguardo divino³⁰², e dunque è in virtù di essa che lo sguardo cristiano, invece di arenarsi negli antropomorfismi che lo mettono in conflitto con la verità necessaria dell'essere, *assume proprio questa verità come proprio contenuto*, in una *perfetta identità di fede teologale e ragione filosofica*³⁰³.

È di questa identità che occorre conclusivamente parlare, ma prima è opportuno completare la problematica impostata. Si era detto infatti che i due temi correlati da introdurre erano l'essenza del Cristianesimo e la critica della religione. Ora è molto facile passare dal primo al secondo col semplice considerare che questo passaggio appena evidenziato – col quale il Cristianesimo è *donò di grazia della divinizzazione*, ed essendo tale è anche assunzione dello *sguardo assoluto sull'Assoluto* in virtù del quale la prospettiva della fede teologale è identica a quella della filosofia pura³⁰⁴ –, questo

³⁰⁰ Cfr. *ibidem*.

³⁰¹ Cfr. MSC, p. 15: «Il segreto cristiano è dunque il segreto della divinizzazione della vita umana e della umanizzazione della vita divina».

³⁰² Cfr. OD, pp. 79-80: «La *divinizzazione* dell'uomo non cambia la sostanza delle cose, ma dà semplicemente il modo divino della vita. [...] Vivere *divinamente*: ciò che cambia è il modo di vedere le stesse cose: "Passa la scena di questo mondo" (1 Cor 7, 31), non il mondo. E la *scena* (*scopein*) è nello *sguardo*, non nelle cose».

³⁰³ Le espressioni di questa identità sono molto forti e pregnanti: «La teologia è dunque il risultato dell'applicazione della ragione filosofica alla fede teologale. O, se si preferisce, la teologia è la filosofia coinvolta dalla grazia divina nella conoscenza di Dio e del divino. [...] La teologia è la filosofia elevata dalla grazia: è la divinizzazione della filosofia, o la manifestazione della divinità intrinseca della filosofia» (MSC, p. 64).

³⁰⁴ Cfr. SD, p. 93: in conclusione del capitolo sull'argomento ontologico anselmiano, dove si è mostrata la perfetta coincidenza, in esso, di fede e ragione, si afferma: «Nell'argomento ontologico, la *fides quaerens intellectum* e l'*intellectum quaerens fidem* convergono nell'unico quadro protologico del Logos divino, che *genera* assolutamente (cioè divinamente) nel sapere assoluto

passaggio è *proprio ciò che differenzia il Cristianesimo dalla religione*. È questo uno dei temi ricorrenti nell'opera di Padre Barzaghi³⁰⁵, che sottolinea addirittura l'*alterità oppositiva* fra Cristianesimo e religione: essi «rispondono a due processi diversi e contrari», in quanto la religione «è il processo che va dall'uomo a Dio», mentre il Cristianesimo «è il processo che va da Dio all'uomo»; né si può pensare che si tratti di due processi complementari pacificamente integrabili: essi «non sono affatto complementari», e anzi «si tratta di due modi antagonisti di affrontare ed esprimere il rapporto uomo-Dio»: il Cristianesimo è infatti la *divinizzazione dell'umano*, mentre la religione è l'*umanizzazione del divino* (e mentre il primo processo indica l'acquisizione di quello sguardo assoluto sull'Assoluto che identifica la prospettiva della fede teologale con quella della filosofia pura, il secondo indica proprio quella *antropomorfizzazione* di Dio da cui occorre liberare la fede cristiana per condurla dalle aporie della Rivelazione storica alla visione dell'eterna verità che rischia di restare solo implicita al suo fondo)³⁰⁶.

dell'Assoluto con la fede teologale, e del *logos* umano, che esprime il proprio *esser generato* con interezza, nuotando con la propria formalità (cioè come se fosse a casa propria) nell'Oceano della Deità rivelata».

³⁰⁵ Il tema è così importante che il Cardinal Biffi, nello scrivere la Prefazione a *Lo sguardo di Dio*, cita un passo di Padre Barzaghi che si trova nel volume, affermando che ciò che in esso si dice è un pensiero «tra i più significativi e più arguti del libro», con cui lui si trova «singolarmente consonante» (cfr. SD, pp. 6-7). Il passo è il seguente: «Quando faccio teologia ho sempre presenti tre cose: una la *so*, una la *credo*, una né la *so* né la *credo*, ma mi *infastidisce*, perché è una assurdità. [...] La cosa che *so* è che *l'essere è e il non essere non è*. La cosa che *credo* è che *Cristo è tutto in tutti*. La cosa che mi *infastidisce* è la *confusione tra Cristianesimo e religione*» (ivi, pp. 335-336).

³⁰⁶ Cfr. OD, pp. 9-10. Il Cristianesimo come *superamento* della religione è qualcosa che la mistica intuisce da sempre, e che ha un preciso fondamento scritturistico. In dialogo con Severino, Padre Barzaghi, citando anche Bonhoeffer – «noi dobbiamo vivere al cospetto di Dio senza Dio» –, richiama questo difficile tema (che dà poi titolo al libro *Oltre Dio ovvero omnia in omnibus*, citato alla nota 269) scrivendo: «La mistica a volte ha rasentato

Ciò che resta da vedere, per concludere con questo paragrafo ormai lungo la prima strutturazione di campo, è come si realizzi quella identità *originaria* di prospettiva della fede teologale e della ragione filosofica che permette alla scienza teologica di collocarsi al di là di ogni dualismo irrisolto senza per questo essere caduta in un monismo unilaterale di tipo razionalistico o di tipo fideistico. Il tema, trattato in varie occasioni e con successivi approfondimenti negli scritti maggiori³⁰⁷, può essere riassunto nel modo che segue.

Fede teologale e ragione filosofica sono, in prima istanza, saperi diversi e in certa misura opposti, la cui identificazione non può che essere contraddittoria: la filosofia è un sapere dell'*evidente*, la fede è un sapere dell'*inevidente*. Il grado massimo dell'evidenza è l'*incontrovertibilità*, «cioè della affermazione che si presenta con l'impossibilità della sua negazione»³⁰⁸. Tale incontrovertibilità dipende dalla forza necessitante del principio di non contraddizione espresso nella formula: *l'essere è e il non essere non è*. La verità incontrovertibile è tale perché la sua negazione implica la violazione di questa legge e mette il pensiero nell'impossibilità *anche solo di pensare* come verità ciò che si dà come negazione di una verità incontrovertibile.

l'ateismo. Questa è un'altra conseguenza della partecipazione alla vita di Dio. Per Dio c'è Dio? No, Dio non ha Dio, quindi uno che partecipa della vita divina, della vita dell'assoluto non ha Dio. [...] Perché se tu sei divinizzato hai forse un Dio? Devi rivolgerti religiosamente a qualcuno diverso da te a cui sei debitore di qualcosa e quindi rendi il culto che gli è dovuto? No, perché sei divinizzato. Tutto questo è in perfetta linea con la *Lettera agli Ebrei* dove è indicato come unico sacrificio quello di Cristo. Non annoiamoci con atti di religione, è spazzata via la religione, non c'è più la religione perché c'è solo quello come sacrificio: il sacrificio di Cristo. Quindi ciò che ci insegnano i mistici è fedele al dettato del *Vangelo*» (AMD, p. 63).

³⁰⁷ Cfr. MSC, il capitolo «La divinizzazione» (pp. 103-116); OD, i capitoli successivi «Il pensiero puro» (pp. 65-67) e «Circa la teoria dell'armonia tra fede e ragione» (pp. 67-69); SD, il capitolo III, «*L'unum argumentum* di Anselmo d'Aosta e il fulcro anagogico della metafisica» (pp. 65-93).

³⁰⁸ SD, p. 69.

Quando però si volesse *esprimere* questo fatto appena detto della radice *unica* dell'incontrovertibilità nel principio di non contraddizione, e quindi proclamare questo principio come il *sommo* dei principi filosofici (il che noi sicuramente facciamo), ci si deve rendere conto che quest'ultima affermazione è *diversa* dal principio di non contraddizione. Dunque, volendo tener fermo alla nostra persuasione della fondazione dell'incontrovertibilità nel principio di non contraddizione, delle due l'una: o riconosciamo come incontrovertibile *anche* questa affermazione del principio, ma allora ne disconosciamo l'*unicità* e di fatto produciamo una contraddizione tra ciò che affermiamo *in actu signato* (cioè l'unicità) e ciò che affermiamo *in actu exercito* (cioè la non-unicità), oppure riconosciamo che questa affermazione del principio *non* è incontrovertibile come il principio stesso, ma allora dobbiamo riconoscere anche che «l'incontrovertibile è segnalato e testimoniato dal controvertibile»³⁰⁹. Il risultato è che «ci troviamo immersi in un ambiente che è intrascendibile: non possiamo uscire dalla nostra coscienza attestante»³¹⁰: essa attesta l'incontrovertibile *come* il controvertibile.

Questa coscienza attestante è l'*originario*³¹¹, ed è quel *pensare puro* nel quale si fa trasparente a se stesso il vertice della stessa metafisica: la metafisica infatti è la scienza dell'*essere in quanto essere*, e «il pensiero e l'essere sono la stessa cosa» in quanto «come nulla è fuori dell'essere, così nulla è fuori del pensiero»³¹². È ciò che Eckhart chiama il *fondo dell'anima*, e che Padre Barzaghi indica come «pensare o atto del pensare allo stato puro»³¹³, osservando che esso è «la condi-

³⁰⁹ *Ibidem*.

³¹⁰ *Ibidem*.

³¹¹ Ivi, p.70: «E l'attestare della coscienza, sia che si riferisca all'incontrovertibile, sia che si riferisca al controvertibile, è sempre un attestare. Un attestare assoluto; non lascia vie di scampo. Con la sua leggerezza e permeabilità, aleggia e penetra ovunque. È l'originario! È inoriginabile giacché ha già assorbito la propria presunta origine pensandola».

³¹² DM, p. 17.

³¹³ OD, p. 65.

zione di possibilità dei concetti che è senza concetti», in quanto «la condizione del concetto è senza concetto». Rispetto all'obiezione che in questo modo ci si contraddice con una «autofagia» (l'affermazione sembra mangiarsi da sola), bisogna far afferrare il vero senso della *inobiettività* del pensare puro: essa è quella del *pensiero pensante* rispetto al *pensiero pensato*³¹⁴, ed è l'autocoscienza come dato *originario*, «l'autotrasparenza attiva a sé del pensante-pensante, l'autocoscienza abituale e non la concettualizzazione descrittiva di sé»³¹⁵. Questa autocoscienza originaria metaconcettuale, o assoluto pensiero pensante, è di fatto un *Ambiente* assoluto, il quale, «identificato con questa procedura di carattere filosofico, ha gli stessi lineamenti dell'ambiente delineato dalla *fides*», intesa «nel suo aspetto metacategoriale»: «In entrambi i casi ci si *situa* o ci si scopre *situati* (ambientati) assolutamente nell'Assoluto». Questa «situazione accomunante fede teologale e filosofia» si può chiamare *esperienza trascendentale* dell'Assoluto: «il che equivale a dire intendimento assoluto dell'Assoluto, visto che *trascendentale* è sinonimo di *metacategoriale* e di pura attività di pensiero o *puro pensare*»³¹⁶.

³¹⁴ Cfr. OD, p. 66: «Ma ciò che voglio dire con il riferimento al pensiero puro, o al pensare come atto, è che esiste un primato di assolutezza del pensiero-pensante rispetto al pensiero-pensato. L'inobiettività del pensiero come atto significa soltanto questo: il pensante-pensante è l'orizzonte assoluto, la condizione assoluta dei concetti, tra i quali si dà – come concetto accanto ad altri concetti – il concetto stesso del pensante, ma che è appunto così pensante-pensato».

³¹⁵ Che ci sia in Tommaso una lontana radice di questa relazione fra pensiero pensante e pensiero pensato si vede da un passo del *De Veritate*, Q. 10, a. 8, riportato in OD, p. 66: «l'anima vede se stessa mediante la propria essenza, cioè per il fatto stesso che la sua essenza le è presente, essa è capace di passare all'atto della conoscenza di sé».

³¹⁶ Tutte le precedenti citazioni in SD, pp. 70-71. Per il significato di questa identità di fede e ragione cfr. ancora SD, la sezione «Il rapporto fede-ragione», pp. 141-146. Non è infine cosa trascurabile che nella teoresi di Padre Barzaghi questo principio venga precisamente ricondotto alla distinzione tomista tra intelletto possibile e intelletto agente. Il tema è affrontato in

Fede e ragione nella scienza teologica non sono dunque in contraddizione, ma in un rapporto di *reciproca ambientazione*³¹⁷, il che

MSC, pp. 49-54: «Il pensare corrisponde all'intelletto agente, così come viene descritta nella filosofia aristotelico-tomista»; la sua funzione è «rendere intelligibile l'oggetto della conoscenza, che è l'attività dell'intelletto possibile», dunque l'intelletto agente ha il «modo intellettivo dell'intendere e non del conoscere», essendo l'intendere «un sapere non ancora concettuale, cioè non specifico». Sorge però un problema, che determina anche in questo caso uno sviluppo della dottrina tomista al di là del tomismo. Come la luce non verrebbe meno per il venir meno delle cose visibili, «allo stesso modo l'intelletto agente è sempre in azione anche se non vi sono concetti, cioè non ci sono oggetti di conoscenza». Risulta così che l'intelletto agente è *sempre in atto*, ossia è *una sostanza che coincide col suo stesso operare*. Questo però può essere detto soltanto di Dio, così S. Tommaso, dopo aver detto che «l'intelletto agente è sempre in atto secondo la sua sostanza» (*In 3 De Anima*, 1. 10), aggiunge che questo suo essere il suo stesso operare non è «per essenza», ma «per concomitanza» (*S.Th.*, I, 54, 1, ad 1). Padre Barzaghi tornerà su questo punto in FMM, pp. 353-354, e osserverà che «la specificazione differenziale, posta da S. Tommaso, è inferita e non fenomenologicamente rilevabile». Ne conclude, con notevole ardimento speculativo, che «descrittivamente, consta l'identità, punto e basta!». La dottrina dell'intelletto agente così sviluppata, dunque, arriva allo stesso risultato della dottrina del pensiero-pensante e del pensiero-pensato, ossia dell'esperienza trascendentale: «Se l'intelletto agente è *sempre* in atto, non è attivato! Dunque, è il suo atto, la sua attività. Ciò che consta è l'attività del pensare. Dunque, fenomenologicamente, essa è l'Assoluto! L'intrascendibilità del pensiero come atto, porta ad escludere fenomenologicamente [...] la separazione fra un essere pensante e un'attività pensante partecipata; una separazione tra pensiero e pensare. Ed è proprio questo pensiero-pensare che occorre cogliere».

³¹⁷ Cfr., per questo, la sezione «La teoria dell'Ambiente e l'Ambiente teoretico», in SD, pp. 67-73. Si trova qui, tra l'altro, la nozione, classica come quella di intelletto agente e ad essa precisamente correlata (cfr. SD, p. 95), di «potenza obbedienziale» (nozione già trattata in MSC, pp. 108-110), la quale è «la condizione di possibilità del collegamento o di permeazione

toglie di mezzo ogni duro e respingente dualismo. Non si tratta naturalmente di un'incongrua confusione di contenuti, ma dell'apertura del luogo unico nel quale l'evidente si ambienta nell'inevidente e l'inevidente nell'evidente. L'ambientazione dell'evidente nell'inevidente significa che l'intero sistema concettuale che integra in sé tutte le relazioni di necessità è *assolutamente attestato* non essendo l'attestazione evidente: essa infatti, come *assoluto*, non può essere in quella *relazione* in cui la necessità consiste. L'ambientazione dell'inevidente nell'evidente significa invece che l'attestazione assoluta di entrambi nella loro relazione, in quanto debba essere *pensata*, cade nel dominio del relativo concettuale e diventa uno degli elementi del sistema della necessità (o pensiero pensato), delegando la *realtà* (non il *concetto*) dell'Assoluto alla persistente, trascendente e intrascendibile coscienza attestante (o pensiero pensante). Semplificando forse oltre misura: l'intero sistema della razionalità è dato in una rivelazione da accogliersi per fede; l'intero contenuto della fede è rivelato a un pensiero internamente governato dalla necessità dell'essere che struttura il sistema della razionalità.

osmotica tra fede teologale e pensare puro» (SD, p. 71). Rilevato che la reciproca ambientazione non si colloca, come potrebbe sembrare, *al di là* dell'evidenza e dell'inevidenza – in quanto, «proprio perché è connaturale all'uomo la conoscenza concettuale, sia essa evidente o non evidente, l'ordine della concettualità diviene sinonimo di evidente» –, la conclusione è la seguente: «In questo senso, si potrà dire che l'evidente si ambienta nel non evidente, come il relativo concettuale si ambienta nell'assoluto metaconcettuale o metacategoriale. E questa è appunto l'ambientazione nella "potenza obbedienziale", cioè nella pura spiritualità, come pura attività spirituale assoluta e intrascendibile» (ivi, pp. 71-72).

CAPITOLO II

1. IL CONCETTO DI SCIENZA

§ 59.

Il concetto di scienza

Se l'unico oggetto è la Totalità³¹⁸, e in quanto questa, non avendo niente fuori di sé³¹⁹ ed essendo così necessariamente irrelativa, è l'Assoluto³²⁰, ogni scienza riguardante il contenuto è altrettanto necessariamente relativa³²¹: la scienza è «conoscenza certa ed evi-

³¹⁸ Cfr. DM, p. 23: «Quando infatti adoperiamo la parola *essere* indichiamo la totalità di ciò che si presenta o può presentarsi alla nostra esperienza; di tutto ciò che può presentarsi al nostro pensiero; di tutti i diversi modi sotto i quali tutto ciò che si presenta può presentarsi e di fatto si presenta. Indichiamo e intendiamo lo stesso presentarsi e esser presente».

³¹⁹ Ivi, p. 16: «La metafisica non oltrepassa proprio nulla, non va *al di là*... perché il suo oggetto è il tutto in quanto tutto. La metafisica ha per oggetto l'essente o l'essere in quanto tale, al di là del quale c'è il nulla, cioè non c'è niente».

³²⁰ Cfr. ivi, p. 91, dove, a spiegazione del fatto che il mondo non aggiunge assolutamente nulla a Dio, si dice: «Se così non fosse, Dio e mondo sarebbero le due parti nelle quali si risolverebbe il tutto dell'essere: ma così Dio non sarebbe lo stesso Essere per sé sussistente e non sarebbe l'assoluto, perché entrerebbe in composizione con il mondo nel costituire la realtà assoluta. Allora quest'ultima sarebbe Dio; la totalità dell'essere, appunto: lo stesso Essere per sé sussistente».

³²¹ Cfr. DR, p. 15, sul concetto dello speculativo: «Ogni conoscenza di riflesso è, anzitutto, la conoscenza di una cosa attraverso un'altra, così come guardando uno specchio vi vediamo riflessa l'immagine di qualcosa che non è lo specchio stesso. Si tratta dunque di una conoscenza relativa o di rinvio. Relativa non nel senso della superficialità o inconsistenza – così come può opporsi alla conoscenza cosiddetta assoluta della scienza –, ma nel senso della opposizione alla conoscenza assoluta perché isolata, decontestualizzata e primitiva o fenomenologica, quale è quella rivelativa di un semplice dato immediatamente immotivato (nudo e crudo)».

dente di un enunciato in forza del suo perché proprio»³²², dove

³²² SD, p. 50. Tale definizione è un ampliamento della definizione classica della *scientia* come *cognitio rerum per causas proprias*, della quale viene conservato l'impianto aristotelico di genere prossimo e differenza specifica (cfr. per questo *Dialettica della Rivelazione: la teologia fra theoria ed episteme*, corso tenuto da Padre Barzaghi nel 1° Semestre dell'A.A. 2006-2007 per il Dipartimento di Teologia Sistemática presso la Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna). Nella definizione classica la differenza specifica (*per causas proprias*) dice che la *cognitio rerum* in questione, in quanto debba essere *scientia*, deve per così dire ritagliarsi una struttura particolare nell'Intero, e all'interno di essa articolare il sistema parziale delle cause che determinano la *res* in questione, nel tacito presupposto che questo sistema parziale si connetta poi al sistema totale delle relazioni. Ogni vero atto di scienza, così, è quello che colloca il proprio oggetto nell'Intero raccordandolo, per quanto ciò risulti possibile, alla struttura totale. Ciò detto, vanno ancora precisati i diversi momenti logici della definizione allargata. a) I due termini «certa» ed «evidente» designano il primo la certezza soggettiva, che tuttavia per sé non è sufficiente a garantire la verità oggettiva, per la quale ci vuole dimostrabilità, intesa come ostensione di un'evidenza (col che la conoscenza risultante è certa, evidente e non-immediata, mentre è immediata quella dei principi primi su cui si fonda la dimostrazione). b) La precisazione «di un enunciato» porta l'attenzione sul fatto che, benché sussista una certezza pre-linguistica che riguarda cose (*cognitio rerum*) e non enunciati, contenuto di questa certezza è una realtà immediata suscettibile di diverse interpretazioni sul piano dello specifico grado di astrazione che determina l'*obiectum formale quod* (cfr. anche OD, p. 13, nota 1), e solo l'operazione linguistica di tradurre quella certezza in un enunciato determina esattamente il piano attrattivo prescelto, al quale la scienza è relativa e sul quale può raggiungere la propria esattezza nel raccordo assoluto dell'oggetto all'intero relazionale. c) Infine la determinazione del «perché proprio» – che riguarda solo gli enunciati non evidenti e dunque bisognosi di dimostrazione scientifica, mentre quelli evidenti si fondano da soli – indica, quale requisito del carattere di «proprietà» del «perché», prima di tutto il momento *ostensivo* in cui il perché deve passare al vaglio dell'*adeguatezza* e della *prossimità* (cfr. SD, p. 56), in secondo luogo il momento *esclusivo*,

questo carattere relativo, nel senso di assolutamente relazionale³²³, risulta chiaro dal modello esplicativo del *perché* (= *per-ché*, a causa di quale cosa, o in relazione a che cosa).

Questo concetto della scienza ha carattere *olistico*, ossia è in grado di «poter comprendere le diverse tipologie scientifiche (teoriche e sperimentali)»³²⁴, ed è tale da non patire alternative³²⁵, il che risulta evidente sia a priori che a posteriori³²⁶.

Che sia evidente a priori risulta da un procedimento elencico di riduzione all'assurdo³²⁷. Che sia evidente a posteriori risulta invece sia verificandone induttivamente il carattere olistico con l'applicarlo alle diverse scienze, sia constatando il carattere auto-contraddittorio di ogni definizione riduzionistica³²⁸.

Questo carattere auto-contraddittorio non è subito evidente, poiché una definizione non è un giudizio, dunque non è una proposizione suscettibile di essere vera o falsa. Tuttavia una definizione della scientificità ha a che vedere con la verità, essendo la scien-

per il quale il *perché* proprio deve mostrare di essere *unico*, pena il cadere nell'indeterminatezza dell'opinione a favore dell'una o dell'altra spiegazione (ciò che è garantito per la verità evidente, che fonda l'unicità sulla necessità corrispondente alla contraddittorietà del contrario, mentre è solo tendenziale per la verità non evidente, il cui carattere di scienza dev'essere conquistato attraverso l'indagine e la mediazione logica).

³²³ Per questo senso tecnico e non svalutativo della relatività, per cui essa coincide con la mediazione speculativa, cfr. il passo da DR citato alla nota 58.

³²⁴ SD, p. 50.

³²⁵ Cfr. *ibidem*.

³²⁶ Cfr. *ivi*, p. 51.

³²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 52-55: della definizione proposta vengono negati volta a volta il carattere di «conoscenza», la certezza, l'evidenza, il suo vertere su un enunciato, il suo fondarsi su un «*perché*» e l'esser proprio di questo «*perché*», mostrando come in ciascuno di questi casi l'esito è comunque auto-contraddittorio.

³²⁸ Cfr. *ivi*, p. 50.

za un sapere garantito di essere vero: c'è dunque un lato per il quale questa implicazione si ritorce sulla definizione stessa³²⁹.

L'auto-contraddizione emerge con chiarezza quando si percorra la via del moderno empirismo a partire da Hume, il quale rivendica la *sensatezza* della proposizione a partire dal suo contenuto: se esso corrisponde alla descrizione di strutture logiche oppure di dati di fatto (vale a dire: se c'è di esso una *impressione*, interna o esterna), allora è sensata e suscettibile di essere vera o falsa, altrimenti non è vera né falsa ma soltanto insensata, e ce ne possiamo tranquillamente liberare³³⁰. Ma, come è facile vedere, una tale tesi è costruita in maniera tale da negare da sola la sensatezza della proposizione che la esprime³³¹, dunque è a suo modo auto-contraddittoria.

Ponendo ora di definire la verità scientifica, per esempio, come «ciò che può essere detto nella forma di relazioni matematiche sperimentalmente verificate» (il che è con buona approssimazione la definizione che la scienza galileiano-newtoniana dà di se stessa), ci

³²⁹ Cfr. *ivi*, p. 50: «In che senso questa descrizione non patisce alternativa? Una descrizione è una quasi definizione e una definizione può essere buona o cattiva, non certamente vera o falsa: non è un giudizio. Ma si può rispondere dicendo che anche la bontà o meno della definizione dipende dal suo cimento predicativo, cioè dalla sua formulazione a modo di predicato e dunque dalla verità o falsità che essa genera».

³³⁰ Si legge, nelle *Ricerche sull'intelletto umano*: «Quando, persuasi di questi principi, scorriamo i libri di una biblioteca, di che cosa dobbiamo disfarci? Se prendiamo in mano qualche volume – di teologia o di metafisica scolastica, ad esempio –, chiediamoci: Contiene forse dei ragionamenti astratti intorno la quantità e il numero? No. Contiene dei ragionamenti basati sull'esperienza e relativi a dati di fatto o all'esistenza delle cose? No. Allora diamolo alle fiamme, giacché esso non può contenere nient'altro che sofisteria e inganno».

³³¹ Cfr. *SD*, p. 51: «Il dire che 'la sensatezza di una proposizione consiste nella sua verificabilità empirica' si autoesclude immediatamente da tale ordine di sensatezza e, dunque, di scientificità. Infatti la proposizione che dice: 'la sensatezza di una proposizione consiste nella sua verificabilità empirica', non è verificabile empiricamente; ed è perciò priva di senso».

vuol poco a verificare come questa formulazione, quando venga esaminata sulla base del criterio di veridicità scientifica da lei stessa enunciato, non goda di alcuna veridicità. E siccome qualunque altra definizione – nella misura in cui voglia *ridurre* il criterio di scientificità a un elemento singolo separato per astrazione dal sistema totale delle relazioni – non può evitare la contraddizione, la fatale conclusione è che il criterio di scientificità delle proposizioni risulta espresso in una proposizione non scientifica. E, se la scienza è assunta come garanzia di verità, si deve concludere che tale garanzia, in una concezione riduzionistica della scienza, non è garantita come veridica, ossia come mediatrice di verità³³².

Il carattere auto-contraddittorio di questa concezione può essere espresso conclusivamente con precisione addirittura scolastica: questa concezione afferma essere garantito come veridico ciò che, restando relativo a ciò che non può essere garantito come veridico a causa della stessa natura della garanzia, a sua volta non può essere garantito come veridico. Insomma: *ciò che è garantito come veridico per ciò stesso non è garantito come veridico*.

La definizione proposta, invece, risulta essere essa stessa scientifica senza contraddizione, nel senso che, come già si è detto, *non patisce alternative*, e il non patire alternative (*impossibile aliter se habere*) è prerogativa del pronunciamento che secondo san Tommaso è proprio della scienza³³³.

³³² Di questo problema è pienamente consapevole la stessa epistemologia contemporanea. Di fronte ad esso Wittgenstein, che di questa epistemologia è per più aspetti ispiratore e mentore, nella celebre proposizione 6.54 del suo *Tractatus logico-philosophicus*, afferma: «Le mie proposizioni sono chiarificazioni le quali illuminano in questo senso: colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è asceso per esse – su esse – oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo che v'è salito)». Ma gettare la scala dopo averla usata significa separare il metodo dal suo risultato, ossia produrre una cesura fra essere e pensiero che è poi una cesura all'interno dell'essere, il che è insostenibile in un'ontologia incontraddittoria. La difficoltà ha una testimonianza definitiva nell'opera di Gödel, il quale dimostrava che la verità coerente di un sistema non può essere fondata all'interno del sistema stesso.

³³³ Cfr. SD, p. 50.

La scienza deve dunque stare alla definizione data e, sentendosi assolutamente all'interno della totalità relazionale, ossia sapendo di dimorare nell'Essere consistente nella totalità degli enti interrelati, deve amministrare un processo mediazionale che riconduca progressivamente alla struttura dell'evidenza, e perciò all'incontrovertibile, quanto ancora si dà in modo semplicemente fattuale, o fenomenologicamente immediato.

2. STRUTTURA DELLA SCIENZA TEOLOGICA

Il concetto della scienza sopra definito vale per la scienza *come tale*, senza ancora far entrare in gioco la specifica problematica della scienza *teologica*. Questo concetto si va ora ad articolare coinvolgendo la struttura della *sillogistica* e quella della *dialettica*, e solo dopo l'analisi di questa articolazione si potrà sviluppare in maniera tecnicamente pertinente la problematica della scienza teologica, avvicinandoci così al cuore della presente indagine.

§ 60.

A) La sillogistica

Dalla definizione di scienza data al punto 1 (= § 59) si passa direttamente alla struttura della sillogistica in virtù del carattere relazionale, o di mediazione³³⁴.

La sillogistica è la dottrina del sillogismo, e quest'ultimo esprime, come suggerisce la sua etimologia, il movimento razionale della verità (*συν-λόγος*, cioè pensieri presi insieme, pensiero collegato con se stesso). Questo carattere dinamico può ingenerare

³³⁴ Cfr. DR, p. 23, dove quella definizione viene ripresa e così collegata: «Si tenga presente anzitutto, che per scienza si intende una conoscenza certa (soggettivamente) ed evidente (oggettivamente) di un enunciato sulla base del suo perché o della sua ragione propria. Si tratta dunque di un sapere mediato o dimostrativo. Come tale, esso si configura sillogisticamente a modo di conclusione: *scientia est conclusionum*».

l'equivoco deduttivista, come se la conclusione di un sillogismo fosse una verità che risulta a priori da principi generali, mentre il procedere sillogistico è qualcosa di molto diverso, vale a dire l'esplicitazione delle conseguenze logiche necessarie a partire da premesse riconosciute. La scienza che procede sillogisticamente, così, non fa che valersi di questa dinamica logica per ricondurre una verità di per sé incerta all'edificio della conoscenza scientifica tramite il rinvenimento di nessi mediazionali in sé sussistenti ma ancora non esplicitati³³⁵. Dando cioè in presupposto la totalità originaria delle relazioni fra gli enti, il sillogismo consiste nel concentrare lo sguardo su un plesso relazionale e, tenendo ferme le relazioni già accertate, esplicitarne le conseguenze necessarie ma ancora implicite. Quando invece si muova da un enunciato problematico e ci si interroghi sulla sua verità, il percorso è inverso: si tratta cioè di scavare alla base del nesso predicativo problematico per vedere se sussista fra i suoi termini l'identità attualmente non visibile³³⁶, nel senso che essa si possa configurare come una conclusione sillogistica discendente, alla maniera vista, da relazioni già accertate. Se questo si rivelerà possibile, l'enunciato problematico entrerà legittimamente nell'edificio della scienza, nel senso che l'edificio della scienza sarà stato spinto a produrlo, e dunque a conservarlo nella propria unità sistematica come ogni suo prodotto necessario.

³³⁵ Cfr. DR, p. 24: «Assai spesso, sulla scia di questo inquadramento epistemico, si afferma che la scienza è una conoscenza dedotta da principi. In realtà noi non deduciamo proprio un bel niente. Noi riconduciamo semplicemente un enunciato problematico a un altro enunciato o complesso di enunciati non problematici o evidenti, per poterlo risolvere in essi».

³³⁶ Cfr. SD, p. 58: «Il legame copulativo "è" indica sostanzialmente una *identità*. Ma una identità che va scoperta perché non immediatamente data. [...] Il problema si dissolve o si risolve scoprendo che cosa sta nascosto [...] sotto la copula "è". E se la copula "è" indica *identità*, scoprire che cosa essa nasconde è scoprire l'identità del soggetto e del predicato. L'operazione scientifica è un'operazione di *scavo*: si scava dentro la nozione del soggetto e dentro la nozione del predicato per vedere se nel loro fondo dicano qualcosa di identico, così che sia finalmente palesata la correttezza della istituzione dell'identità, originariamente problematica».

Accadrà così che, avendo l'enunciato problematico ormai preso la forma della conclusione scientifica, quest'ultima non differirà materialmente da esso, ma soltanto formalmente, essendosi la forma interrogativa convertita in quella affermativa³³⁷: la domanda, cioè, avendo trovato l'identità tra soggetto e predicato che ne media la differenza e ne supera così la problematicità, si costituisce di per sé come risposta a se stessa.

Passando ora a considerare le cose più da vicino, ci renderemo conto che questa identità fra soggetto e predicato che è condizione prima della proposizione scientifica, costituisce in verità un difficile problema³³⁸. A costituire problema, cioè, è già la semplice proposizione non tautologica «A è B», nella quale la copula, che è l'equivalente dell'identità, identifica termini che in verità sono differenti. In questa situazione la stessa mediazione sillogistica si rivela impossibile, poiché dire che l'identità fra A e B si realizza attraverso M («A è M; ma M è B; dunque A è B») non dispensa dal chiarire *come possa* A essere M ed M essere B, così che il problema, nonché non essere risolto, è piuttosto raddoppiato.

L'unica via per la quale il problema può trovare soluzione è quella informata dalla concezione eidetica, vale a dire la via maestra dell'analogia dell'essere: «A è B» significa che l'esser-A *partecipa* dell'esser-B, ossia che il concetto di A include l'esser-B fra i tratti che costituiscono la sua comprensione logica, e che viceversa il concetto di B

³³⁷ Cfr. DR, p. 24: «Calibrando questo discorso in termini più specifici, si deve dire che la conclusione scientifica è materialmente lo stesso enunciato problematico; formalmente, invece, se ne distingue in quanto sostituisce la forma interrogativa con quella esclamativa, in forza della dimostrazione – cioè *per mezzo della mostrazione* della ragione, o motivo, o perché, o causa propria».

³³⁸ Si tratta del problema della predicazione non tautologica, che nel mondo antico, in un clima filosofico già profondamente segnato dalla «sfida eleatica», faceva arenare la speculazione post-socratica di ambito cinico, megarico e cirenaico, dove la problematica socratica del concetto poneva difficoltà apparentemente irrisolvibili, al di là delle quali porterà soltanto il contributo platonico, poi sistematizzato nella teoria logica aristotelica.

include l'esser-A fra gli oggetti il cui insieme è coperto dalla sua estensione logica³³⁹.

L'*analogia* dice sia *identità* sia *differenza*, e in effetti «A è B» significa che A è B *in quanto* l'esser-A partecipa dell'esser-B, ossia significa, in ultima analisi, che quella *parte* di A in cui consiste l'esser-B è in effetti identica all'esser-B, ossia è identica a se stessa: si tratta, cioè, di una identità tautologica parziale che sottostà non vista alla differenza di superficie che fa apparire contraddittoria la predicazione. Si può anche dire così: «A è B» significa l'identità tautologica di una parte di A con se stessa, cioè quella parte che, essendo comune ad A e ad altri soggetti analoghi, ma essendo in pari tempo accompagnata nei singoli soggetti da differenze che oppongono i soggetti stessi, mostra una sua autonomia che le vale il nome «B». Quando volessi designare quei soggetti differenti dovrei adoperare *nomi propri*, mentre l'autonomia che B mostra rispetto a ciascuno di essi (autonomia logica – si badi – e non ontologica, poiché B, come *parte* di ciascuno dei soggetti, sussiste *in essi*, cioè *in altro*, e non in sé e per sé) gli vale l'attribuzione di un nome specifico, «B», che sarà un *nome comune*.

Vedendo le cose conclusivamente: la predicazione non tautologica «A è B» è possibile senza contraddizione soltanto in una concezione analogica che tiene insieme nella medesima unità identità e differenza; l'identità si svolge come tautologia dell'identificazione della parte di A chiamata B con se stessa, mentre la differenza è quella che si stabilisce fra la parte di A che eccede il suo essere B e appunto il suo essere B.

Ciò detto, l'intero processo mediazionale trova la sua condizione di fondatezza e acquista il suo senso. Ripartendo infatti dalla scienza come conoscenza in forza del perché proprio, si può vede-

³³⁹ Questo entrare nel dettaglio della struttura mediazionale dice qui cose certo scontate, ma rimarcare fin dall'inizio il problema del fondamento in ultima analisi tautologico di ogni predicazione non contraddittoria è indispensabile alle successive analisi che cercheremo di condurre per comprendere la relazione fra la dialettica in generale e l'ontologia dialettica formulata nella filosofia hegeliana.

re come la struttura elementare del «perché», in quanto esso è proprio, ossia esprima l'*in sé* dell'enunciato³⁴⁰, generi di per sé i termini del sillogismo che costituisce l'enunciato come conclusione scientifica: la domanda «A è B?», che è l'enunciato problematico di cui si vorrebbe avere scienza, esige la mediazione fra A e B, ossia esige il rinvenimento di un termine M di cui sia già nota sia l'identità con A («A è M») sia l'identità con B («M è B»). Questo termine medio è appunto il perché proprio che converte l'enunciato problematico in enunciato dichiarativo, nel senso che, alla domanda «A è B?», trovato il termine M, si risponde: «A è B perché è M». Ora l'enunciato dichiarativo «A è B», che risolve la problematicità, vale come conclusione scientifica del sillogismo che ha come premessa minore «A è M», e come premessa maggiore «M è B»³⁴¹.

³⁴⁰ Cfr. per questo la successiva nota 341.

³⁴¹ Cfr. SD, p. 57: «La conoscenza propria è *intrinseca* all'enunciato, dice la sua *inseità*. Per esempio, l'enunciato che dice 'l'uomo è libero perché è razionale', è scientifico perché si automostra con la propria inseità. Il *perché proprio* è infatti l'*in sé* dell'enunciato. Infatti, la nozione che è immediatamente posta dopo il perché indica il *medio* dimostrativo dell'argomentazione, o *mediazione* scientifica. Se si distribuisse in forma sillogistica quell'enunciato, infatti, la sua struttura sarebbe la seguente: l'uomo è *razionale* (premessa minore); ora, chi è *razionale* è libero (premessa maggiore); dunque, l'uomo è libero (conclusione). Come si vede, il termine *razionale*, che compare due volte nell'antecedente, è il *termine medio*». Segue l'ispezione del termine medio da un punto di vista sia formale che materiale. Da un punto di vista formale risulta la semplice necessità logica della conseguenza: «Si dice termine *medio* in quanto cade tra gli *estremi*, che sono il *soggetto* (estremo *minore*) e il *predicato* (estremo *maggiore*) della conclusione, se si considera dal punto di vista *estensionale* (cioè l'inclusione dell'*insieme* uomo nell'*insieme* razionale e dell'*insieme* razionale nell'*insieme* libero) o sillogistico la mediazione (badando cioè alla semplice *necessità formale della conseguenza*)». Da un punto di vista materiale invece, che è quello che riguarda più propriamente il contenuto scientifico, risulta con chiarezza in che senso il medio è l'*in sé* dell'enunciato: «Ma, se si considera la mediazione dal punto di vista scientifico, cioè *intensionale* (*comprensione* dei termini in riferimento al contenuto *essenziale*), o dimostrativo (badando cioè alla *necessità materiale del*

Avendo così verificato come la scienza prenda di per sé la forma sillogistica, vediamo ora perché la sillogistica come procedere scientifico prenda di per sé la forma dialettica.

§ 61.

B) La dialettica

In quanto la sillogistica sia considerata come semplice esplicitazione di verità necessarie soltanto implicite nelle premesse poste in relazione, la dialettica, benché in sé onnipresente, potrebbe restare non vista, e comunque non tematizzata, nella descrizione del procedere sillogistico.

In quanto invece il procedere sillogistico venga considerato come funzionale alla dimostrazione scientifica partendo da un enunciato problematico, la dialettica sorge spontaneamente e resta inestricabilmente connessa con lo sviluppo dimostrativo. Abbiamo infatti visto come, trattandosi di rinvenire l'identità attualmente non visibile nel nesso predicativo problematico, bisogna iniziare un'operazione di *scavo* nella nozione del soggetto e in quella del predicato, per portare alla luce l'identità sotterranea espressa dal medio. Ebbene, l'operazione di scavo è *intrinsecamente dialettica*, poiché si tratta di «scomporre e ricomporre, smontare e rimontare, per capire il dato originario»³⁴².

Questo ci mette prima di tutto di fronte alla dialettica come all'autentica dimensione *speculativa*: è in essa, infatti, che la totalità relazionale dipana i suoi nodi e mostra le proprie interconnessioni,

conseguente, oltre che alla necessità formale della conseguenza), il medio è tale perché dice *l'essenza* (del soggetto) e *tutto ciò che essa implica* (predicato). È *l'in sé*.

³⁴² SD, p. 58. Ma la procedura di scavo, oltre ad essere «una procedura di decomposizione dei dati complessi alla scoperta degli *elementi* o basi semplici», ed essere come tale «la procedura della dialettica», è anche quella dell'*anagogia*: «Questo scavo nel *fondo* è una elevazione nell'*alto*: è una visione *anagogica*».

così da permetterci il passaggio dall'astrattamente immediato al concretamente mediato, e così dalla forma problematica a quella scientifica del sapere³⁴³.

Si tratta, prima di tutto, di passare dall'enunciato problematico all'apertura del sistema delle relazioni all'interno del quale trovare, con il medio dimostrativo, il perché proprio dell'enunciato. Questa operazione è una *risoluzione o analisi*.

Rinvenuti gli elementi tali da costituirsi in premesse sillogistiche legate dal medio dimostrativo, diverrà possibile articolare concretamente il sillogismo, la cui conclusione coinciderà materialmente con l'enunciato problematico, ormai scientificamente dimo-

³⁴³ C'è in questo – osserva Padre Barzaghi – un fascino speculativo senza pari, poiché nell'abbandonarci al ritmo della dialettica noi entriamo in una dinamica di assimilazione di noi stessi alla Totalità mediante una sorta di atto sacrificale. Il passo, da DR, pp. 18-19, merita di essere riportato per intero: «Niente di più affascinante della sacrificialità speculativa, del gioco concettuale che si situa nella sua stessa dimensione teoretica. A mio giudizio, la legge teoretica della speculazione è una legge sacrificale, perché la nostra ragione giunge alla comprensione e alla interpretazione di un dato attraverso le vie dell'*analisi* e della *sintesi*. Nella conoscenza speculativa di un dato noi *decomponiamo* e *ricomponiamo*, *smontiamo* e *rimontiamo*, *distruggiamo* e *ricostruiamo*, sacrificiamo gnoseologicamente l'oggetto sacrificando le nostre energie nell'atto di comprenderlo. Ecco: *assimilazione*. Si tratta di un meccanismo di assimilazione reciproca: assimiliamo l'oggetto assimilandoci ad esso. La radice e al contempo la forma di questa legge teoreticamente sacrificale è la *dialettica*». Ma sulla sacrificialità della dialettica cfr. anche MSC, pp. 60-61: «La sacrificialità, la capacità di sacrificio – qualità per nulla passiva ma attiva, tanto quanto l'aggressività dell'istinto femminile orientato alla maternità – corrisponde alla complessiva dinamica dialettica dell'argomentare. Lo so che questa è una delle mie idee fisse: la dialettica ha un'anima sacrificale! Smontare e rimontare, comporre e ricomporre: questa è la sua anima. Da ultimo il dono o il parto della mente che segue il concepimento dialettico: ad esso corrisponde quindi la *conclusione* dell'argomentazione».

strato e perciò in forma affermativa. Questa operazione è una *composizione*, o *sintesi*³⁴⁴.

In prima istanza, quindi, i momenti della dialettica sono due, quello risolutivo o analitico e quello compositivo o sintetico: mediante il primo risaliamo dall'enunciato problematico all'analisi dei suoi termini dalla quale scaturisce il medio dimostrativo che consente la costruzione sillogistica; mediante il secondo sviluppiamo questa costruzione in senso discendente compositivo e convertiamo così l'enunciato problematico in conclusione scientifica. Posto ora che l'enunciato problematico sia la *tesi* da dimostrare, la conclusione scientifica è la tesi dimostrata, ossia è la *sintesi* della tesi e della sua ragione dimostrativa. Per stare al formulario dialettico, dunque, lo sviluppo risolutivo o analitico nel corso del quale quella ragione dimostrativa appare è l'*antitesi*, che nella sintesi viene stretta in unità con la tesi³⁴⁵.

Ciò che si tratta ora di capire è se i tre momenti della scansione dialettica restino necessariamente distribuiti sul versante ascendente o risolutivo (dalla tesi all'antitesi, o da «A è B?» ad «A è M», «M è B») e su quello discendente o compositivo (dall'antitesi alla sintesi, o da

³⁴⁴ Cfr. DR, p. 25: «Basti pensare che risoluzione è appunto analisi, decomposizione dell'enunciato complesso nei suoi elementi semplici o principi, per raggiungerne la comprensione. La comprensione, però, dice la composizione degli elementi, cioè la loro sintesi. Il che significa che al processo di risoluzione, di ordine ascensionale – posta la proposizione problematica, si sale al di sopra di essa alla ricerca dei suoi principi –, si accompagna il processo di composizione – via di composizione – o di sintesi. Evidenziati i principi, si ritorna discensivamente alla proposizione di partenza – cioè al problema – comprendendola e dissolvendo il problema: in questo momento la proposizione di partenza assume la fisionomia della conclusione dimostrativa».

³⁴⁵ Cfr. DR, p. 26: «A questa condizione, la tesi e la conclusione coincidono materialmente, anche se formalmente si distinguono nel senso che la conclusione è la tesi compresa, sviluppata. La tesi è l'enunciato che ci facciamo carico di provare o di ridurre a comprensione: una volta compreso in forza della sua riduzione-ricomposizione (smontato e rimontato), da semplice tesi diviene sintesi».

«A è M», «M è B» ad «A è B») o se non siano ravvisabili tutti e tre sul versante discendente, così che la scansione sillogistica e quella dialettica vengano a coincidere³⁴⁶. A rigore «A è B?», ossia la tesi, non figura sul versante discendente, o meglio vi figura in posizione di conclusione con la forma cambiata in assertoria, ossia «A è B»: vi figura, cioè, come sintesi, non come tesi. Su questo versante si troverebbero, cioè, soltanto l'antitesi e la sintesi. È però da osservare che l'antitesi si compone di due momenti, quelli risultanti dalla risoluzione analitica della tesi («A è M», «M è B»), e che, non essendo la sintesi altro che la tesi più la sua ragione dimostrativa, sul versante discendente compositivo figurano in effetti tutti gli elementi che costituiscono la sintesi. Ciò che manca è solo la tesi in forma problematica, che dev'essere data in presupposto, e inoltre la presenza della posizione tetica e di quella antitetica, che devono essere ricavate entrambe dal momento che nel processo più ampio rappresenta l'antitesi. Ma si è visto che questo momento è doppio, e inoltre, cosa decisiva, la prima identità, «A è M», costituente la premessa minore dello sviluppo sillogistico, contiene quel M che è già di per sé identico a B, essendo la premessa maggiore «M è B» nient'altro che la sua esplicitazione, esercitando così quell'azione analitica o risolutiva che è tipica dell'antitesi³⁴⁷. La cosa può dunque essere presentata in questo modo: dando in presupposto la tesi problematica «A è B?» e l'azione risolutiva dell'antitesi che dipana le relazioni in cerca del medio dimostrativo, il percorso compositivo dall'antitesi alla sintesi è *esso stesso dialettico*, articolandosi l'antitesi più ampia consistente

³⁴⁶ Questo è precisamente ciò che si può osservare, come viene detto in DR, p. 27: «Ora, sviluppando questa disamina della struttura dialettica del discorre sillogistico dimostrativo, si deve notare che anche il rapporto che intercorre tra le premesse stesse e tra le premesse e la conclusione si modella secondo la scansione dialettica».

³⁴⁷ Cfr. DR, p. 27: «Ebbene, attraverso la premessa maggiore si opera l'analisi o la *resolutio*. È la premessa maggiore che consente la penetrazione delle virtualità insite nella premessa minore: virtualità che giustificano, o che rappresentano la giustificazione compositiva della conclusione, cioè della sintesi».

nelle due premesse contenenti il medio, in una tesi che afferma l'identità dell'estremo minore col medio («A è M») e che contenendo l'estremo minore è la premessa minore, e in un'antitesi che esplicita l'identità del medio con l'estremo maggiore («M è B») e che contenendo l'estremo maggiore è la premessa maggiore. La prima struttura dialettica, dunque, la quale ha una tesi (= l'enunciato problematico), un'antitesi (= le premesse sillogistiche) e una sintesi (= il sillogismo), include una seconda struttura dialettica coincidente appunto col sillogismo che è il suo momento compositivo: questa seconda struttura ha in lei una tesi (= la premessa minore del sillogismo), un'antitesi (= la premessa maggiore del sillogismo) e una sintesi (= la conclusione del sillogismo)³⁴⁸.

Questa onnipresenza della dialettica non deve stupire, poiché essa costituisce in se stessa la trama di ogni relazione fra gli enti, e pertanto struttura in profondità ogni recesso della Totalità: essa non è, come una tradizione formalistica e convenzionalistica tende a far credere, il trascorrere del pensiero in rinvii arbitrari e soggettivi, ma il riflesso nel pensiero dell'auto-strutturazione dell'essere, o la trasparenza al pensiero della struttura originaria della necessità. Così lo stesso sillogismo, che viene presentato come un artificio logico utile alla comprensione o una semplice stilizzazione astratta del ragionamento umano, non è, in quanto appunto discorso, che l'adattamento del pensiero all'eterno disvelarsi dell'essere, e come tale dev'essere compreso³⁴⁹.

³⁴⁸ Cfr. DR, p. 27: «Certo, possiamo dire che si tratta di un rapporto sostanzialmente identico, anche se apparentemente diverso. Infatti, se si considera che la conclusione dimostrativa non è altro che una esplicitazione della premessa minore, attraverso il principio analitico della premessa maggiore, risulta assai agevole schematizzare la struttura sillogistica nei termini dialettici di tesi, antitesi e sintesi. Infatti la premessa minore è la tesi, la premessa maggiore l'antitesi, la conclusione la sintesi».

³⁴⁹ Cfr. SD, p. 60: «In senso *strutturale*, il sillogismo dimostrativo è l'*originario*; il nostro discorso sillogistico è l'*originato*. La razionalità sta all'origine della libertà dell'uomo, anche se nella proposizione che la riconosce compare solo alla fine».

La dialettica riflette l'eterna struttura dell'universale e necessaria relazionalità, e il suo contrario consiste nella concezione dell'ente *isolato*, dunque di qualcosa che a ben vedere è impensabile, o è pensabile solo per astrazione³⁵⁰. Il sillogismo non fa che ritagliare una piccola sezione di questa totalità relazionale, facendo venire in luce attraverso le connessioni note quelle ancora soltanto in sé, e acquisendole alla riflessione. Il movimento sillogistico non può così non essere permeato dal movimento dialettico, realizzando con esso una vera consustanzialità.

§ 62.

C) Il sillogismo teologico

Tutto quanto detto fin qui vale per la scienza speculativa come tale. Volgendoci però alla scienza teologica, occorre affrontare il problema del suo specifico statuto epistemologico. La teologia è infatti *opus fidei et rationis*³⁵¹, ed entrambe le dimensioni devono entrare nella sua verità scientifica.

³⁵⁰ Da Eraclito ad Anassagora, da Platone a Plotino, da Scoto Eriugena a Cusano, da Spinoza a Hegel, l'intuizione profonda della verità dialettica segna la storia della filosofia (anche se col richiamo ricorrente al suo carattere possibilmente ingannevole, come, in maniera esemplare, in Aristotele e in Kant). Richiamandosi in apertura e in chiusura a Spinoza e ad Anassagora, così Padre Barzaghi descrive la necessità di questa strutturazione del reale: «*Omnis determinatio est negatio*. A, per essere A, deve essere A, cioè non deve essere non A: e non deve essere perché non può essere non A. Se A fosse non A, sarebbe nulla: non sarebbe una determinazione ma una indeterminazione. Ma proprio per essere A, A deve includere in sé l'esclusione di non A. E se non A è la totalità delle determinazioni altre da A, A le include in sé in modo mediato (A è A = A non è non A = A è non non A = A è A). A è concretamente l'intero, cioè è sempre la compagnia dell'altro: l'intero è A che include l'esclusione di non A. Questo è il senso profondo della tesi anassagorea: *tutto in tutti e ogni cosa in ogni cosa*» (SD, pp. 60-61).

³⁵¹ Vedi cap. I, n. 2, § 58, nota 293 e rinvio.

Ora «il compito della teologia è quello di portare alla comprensione razionale del contenuto di fede [...] nel senso di capire che cosa si crede. Oggetto formale della teologia, infatti, è il rivelato implicito virtuale o il rivelabile»³⁵². Il paradigma teologico³⁵³ sarà quello di assegnare alla premessa minore un contenuto di fede teologale, e alla premessa maggiore un contenuto di ragione filosofica³⁵⁴. Questo pone inizialmente un problema alla riflessione razionale³⁵⁵, ma questo problema è già stato da noi affrontato preliminarmente³⁵⁶ con la teoria della reciproca ambientazione di fede teologale e ragione filosofica. Si tratta dunque di volgerci al paradigma teologico per vedere con maggior precisione quali ne siano i momenti, e dunque per guadagnare alla nostra indagine una postazione più avanzata.

Nostro riferimento è, da questo momento in poi, il *sillogismo teologico*. In esso la *positio*, o tesi, è costituita dalla premessa minore e trae i propri contenuti dalla Rivelazione consegnata alla fede teologale. La *resolutio*, o antitesi, è costituita dalla premessa maggiore, e trae i propri contenuti essenzialmente dalla ragione filosofica. La *compositio*, o sintesi, è la conclusione in termini di scienza teologica³⁵⁷.

³⁵² DR, p. 28. Per il precedente accenno all'oggetto della teologia come «il rivelato implicito virtuale o il rivelabile», vedi cap. I, n. 2, § 56, nota 284 e rinvio.

³⁵³ Cfr. DR, quarto capitolo (pp. 31-34), intitolato appunto «Il paradigma teologico».

³⁵⁴ Cfr. DR, p. 28: «A modo di specificazione: la premessa minore appartiene alla soprannatura, in quanto è oggetto della fede teologale; la premessa maggiore, invece, appartiene all'ordine naturale, perché possiede una lucidità di tipo razionale, cioè filosofica o culturale».

³⁵⁵ Cfr. *ibidem*: «Ho tralasciato momentaneamente il problema teologico. Ma riconducendo queste considerazioni [cioè la struttura dialettica del sillogismo: cfr. sopra, § 61, passo citato alla nota 348] a quel preciso discorso, possiamo ulteriormente approfondire l'immagine dialettica del sillogismo dimostrativo giacché, in questo caso, tra premessa maggiore e premessa minore esiste una certa disomogeneità».

³⁵⁶ Vedi cap. I, n. 2, § 58.

³⁵⁷ Cfr. DR, p. 29, dove viene presentato conclusivamente questo paradigma.

È nell'ambito strutturale del sillogismo teologico che si deve dunque svolgere la nostra indagine intorno alla dialettica *esplicita* e alla dialettica *segreta* nella teologia anagogica di Padre Barzaghi. Lo stesso sillogismo è infatti un nucleo dialettico, ma, in quanto sillogismo teologico, la cui funzione è mediare tra fede teologale e ragione filosofica, mostrerà, in forza della virtù di auto-incassamento delle strutture dialettiche, di includere formalmente in una delle sue premesse l'intero sviluppo di ogni virtualità discorsiva attualizzabile sul fondamento della struttura originaria della necessità³⁵⁸. Stante poi il fatto che le filosofie storicamente attestate non sono altro che forme di questo sviluppo discorsivo dell'originario³⁵⁹, la premessa maggiore del sillogismo teologico risulta già da ora contenere non soltanto

³⁵⁸ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria* (1958), nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1981, p. 119: «Il carattere che la manifestazione del giudizio originario assume in quanto essa si determina come discorsività, e quindi come quei potenziamenti della discorsività che sono costituiti dal linguaggio e dalla scrittura, suggerisce l'opportunità delle considerazioni sopra svolte. La discorsività come tale, e cioè come svolgimento o processualità della manifestazione, è infatti la stessa distinzione formale dell'analisi e della sintesi (e, in generale, dei singoli momenti dell'originario), *come realizzata*. Nella discorsività come tale, infatti, i singoli momenti dell'originario si realizzano nel loro essere semplicemente l'uno fuori dell'altro, o, appunto, nella loro semplice distinzione formale. Sì che è in relazione a questa realizzazione, e per il peso di essa, che sorge la *possibilità* di intendere la posizione analitica dei termini del giudizio e la posizione della loro sintesi, come reciprocamente indipendenti o irrelative».

³⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 124: «Come già si è avuto occasione di dire, il particolare diviene così oggetto di una cura, che è quello stesso interesse senza cui, come ricorda lo Hegel, gli uomini non farebbero nulla. Si produce in tal modo l'accadere di "una" filosofia. Questo accadere, però, non ha un significato ingenuamente realistico, quasi che si intenda la realtà della coscienza astratta come "indipendente" o "al di fuori" della coscienza concreta: infatti qui si è dato semplicemente il concetto concreto del concetto astratto dell'astratto [*concetto astratto dell'astratto* è la singola filosofia che si crede esaustiva della totalità; *concetto concreto dell'astratto* sarebbe una filosofia che vede se stessa nella concreta relazione con ogni altra filosofia – relazione nella quale assumerà il suo

ogni filosofia storicamente attestata che possa dirsi tale – vale a dire che realizzi autenticamente, per quel che le compete, la struttura originaria della necessità –, ma anche ogni filosofia futura che presenti questa medesima caratteristica³⁶⁰. Stante infine il fatto che l'intero sviluppo della storia della filosofia può essere inteso senza contraddizione come articolazione dialettica dell'auto-rivelazione dell'essere insieme definitiva e aperta, ossia come un'ontologia dialettica fondamentale, risulta conclusivamente che il contenuto della premessa maggiore del sillogismo teologico, preposto a mediare il contenuto della fede teologale, vale a dire ad ambientarlo nell'elemento della necessità razionale, è almeno concepibile come ontologia dialettica³⁶¹.

È proprio la relazione tra la macro-dialettica operante nel sillogismo teologico e la micro-dialettica inclusa nella sua premessa maggiore³⁶² che deve essere capita: essa si rivelerà una relazione di mutua inclusione, e delinea lo scenario sul quale prende senso la duplicità di piani dialettici cui allude il titolo del presente lavoro.

proprio significato; *concetto concreto del concetto astratto dell'astratto* è lo strutturarsi delle molte filosofie, intesa ciascuna come concetto astratto dell'astratto, nella «storia della filosofia»], o la coscienza astratta è considerata nel suo valere come contenuto della coscienza concreta – o, che è il medesimo, come momento della struttura originaria».

³⁶⁰ È in questo senso che Severino fa seguire provocatoriamente ai tre volumi sulla filosofia antica, moderna e contemporanea, un volume sulla filosofia futura (E. SEVERINO, *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 1989).

³⁶¹ Nel capitolo IX della *Struttura originaria* (cit. alla nota 95), paragrafo 11 («Limiti del contributo dello Hegel alla determinazione della struttura delle negazioni del fondamento», pp. 392-396), Severino scrive: «D'altra parte, se lo sviluppo sistematico proposto dallo Hegel è sostanzialmente gratuito, non è nemmeno immediatamente contraddittorio progettare, come già si è detto, che il metodo dialettico si realizzi in uno sviluppo sistematico corretto».

³⁶² Qui i prefissi macro- e micro- non hanno evidentemente nulla a che vedere con l'idea di una dialettica di più ampia portata e di una dialettica i cui plessi relazionali siano più minuti e univocamente contenuti nella dialettica maggiore. Un'idea del genere sarebbe in seguito necessariamente smentita dai

CAPITOLO III

1. LA DISSOCIAZIONE METODOLOGICA

§ 63.

A) *Declaratio terminorum*

Come si è già annotato³⁶³, la dialettica è una dimensione antichissima, e, nonché originaria sul piano ontologico, pressoché originaria anche sul piano della consapevolezza storica della verità filosofica³⁶⁴. Proprio per questo le sue accezioni possono presentare una certa variabilità, e Padre Barzaghi ritiene impossibile «prescindere dal precisare almeno il senso con il quale questa nozione viene assunta in questo quadro sistematico»³⁶⁵.

La definizione che segue distingue due aspetti, che è importante precisare da subito: «Ma ora, per dialettica intendo il processo logico [a] per il quale arriviamo alla comprensione di un concetto attraverso la sua decostruzione e ricostruzione teoretica, [b] oppure arriviamo alla comprensione della verità incontrovertibile di un enunciato cimentandolo con il suo antagonista contraddittorio: il che vuol dire, appunto, seguire le linee del metodo analitico-sintetico»³⁶⁶.

contenuti, e in ogni caso basta a smentirla il rapporto di mutua inclusione fra le due dialettiche che più avanti verrà in luce. Quei due prefissi sono piuttosto suggeriti da un'idea di *visibilità*, giocando sulla naturale associazione fra piccolezza e invisibilità: la macro-dialettica è, cioè, quella palese ed esplicita, vale a dire quella che si realizza nell'operare metodologico del sillogismo teologico; la micro-dialettica è invece la dialettica *segreta*, formalmente contenuta, sia pur estendendosi essa a misura di totalità così da includere la stessa macro-dialettica come suo momento, soltanto nella premessa maggiore del sillogismo teologico.

³⁶³ Cfr. nota 350.

³⁶⁴ Hegel afferma non esservi alcuna proposizione di Eraclito che egli non sottoscriverebbe.

³⁶⁵ DR, p. 19.

³⁶⁶ *Ibidem*, interpolazioni nostre.

[a] Il primo concetto è, come si può constatare, quello precedentemente descritto, ed ha prima di tutto i suoi tre momenti nell'enunciato problematico (*positio* = tesi), nel rinvenimento del medio dimostrativo capace di articolare premesse sillogistiche (*resolutio* = antitesi) e nel concreto attuarsi del sillogismo che ha come conclusione l'enunciato di partenza ormai connesso all'edificio della scienza (*compositio* = sintesi). In secondo luogo, però, lo stesso sillogismo compositivo ha una struttura dialettica che rientra in questo concetto, in quanto l'enunciato problematico è dato in presupposto, la premessa minore contenente il medio come predicato è la tesi, la premessa maggiore che contiene il medio come soggetto e ne esplicita la natura nel suo predicato è l'antitesi, la conclusione che ha il soggetto della premessa minore e il predicato della maggiore è la sintesi.

[b] Il secondo concetto è invece qui aggiunto, rispetto al contesto specifico, per completezza di definizione, anche perché è un luogo fondamentale dell'intera teologia anagogica, ed è quello dove la dialettica viene posta come logica dell'incontrovertibile³⁶⁷.

³⁶⁷ Arrivare «alla comprensione della verità incontrovertibile di un enunciato cimentandolo con il suo antagonista contraddittorio» significa confermare dialetticamente l'identità con se stessa ponendola concretamente come negazione della negazione. Leggiamo in MSC, p. 38, nel contesto del capitolo intitolato «Il ragionare divino»: «Non è la stessa cosa sapere che A è A e sapere che A è *non non* A o che A *non* è *non* A [cfr. il passo da SD, pp. 60-61, citato alla nota 87]: nel secondo caso si è passati attraverso il cemento con il dubbio della possibile identità di A anche con *non* A , e lo si è sconfitto. Materialmente si sa la stessa cosa, ma in due modi diversi: uno ingenuo e l'altro critico». Il modo *critico* è evidentemente quello di chi conosce l'*incontrovertibilità* di quell'identità e saprebbe difenderla contro la sua negazione mostrando la negazione stessa come auto-contraddittoria (questa interpretazione è confermata da FMM, p. 377, dove il precedente passo è praticamente ripreso, e la conclusione è che la maggiore profondità critica sta in ciò, che «sappiamo che A è A perché siamo coscienti che non può essere altrimenti»). Leggiamo ancora, in SD, pp. 133-134: «La teoria della dialettica come non isolamento è incontrovertibile dal punto di vista logico

Mentre il primo concetto, dunque, ha un valore più marcatamente metodologico, il secondo, anche se è richiamato per la sua efficacia logica, a causa dell'unità di logica e metafisica che quanto meno nella tradizione platonica è posta nella dialettica, richiama con maggiore forza il quadro ontologico³⁶⁸: per il primo concetto la dialettica è una procedura di mediazione dei contenuti verso la struttura dell'incontrovertibile, per il secondo è la stessa logica oggettiva che connette tale struttura.

§ 64.

B) La dissociazione

«In particolare, la dialettica, qualificata come processo logico, si ambienta in un quadro che volutamente trascende le leggi ontologiche. Perciò, non intendo qui riferirmi a modelli idealistici o materialistici della dialessi. Il luogo specifico di questo metodo è quello della logica e della conoscenza calibrata speculativamente»³⁶⁹. Così Padre Barzaghi dichiara esattamente l'accezione della dialettica di cui farà uso nel quadro della sua «proposta di una sistematica teologica»³⁷⁰, e prende chiaramente le distanze dai «modelli idealistici o materialistici della dialessi»³⁷¹.

metafisico [...]. Con il pensiero dialettico ho il telaio generale, da cui non posso dedurre i singoli esistenti, questi mi sono dati dall'esperienza, ma se ci sono obbediscono a tale struttura. La dialettica manifesta e formula in modo incontrovertibile la struttura formale del tutto o intero e non entra nel merito dei contenuti se non in quanto condizionati da questa struttura di condizione di intelligibilità, cioè di incontraddittorietà».

³⁶⁸ Cfr. SD, pp. 133-134: «Logica e metafisica hanno uno stesso grado di astrazione secondo S. Tommaso; i platonici mettono insieme logica e metafisica nella dialettica. Un telaio dialettico di questo tipo mette insieme logica e metafisica, e diventa uno strumento esplicativo molto più potente della metafisica tradizionale».

³⁶⁹ DR, p. 19.

³⁷⁰ Si tratta del sottotitolo del volume *Dialettica della Rivelazione*, citato alla nota 264.

³⁷¹ Il riferimento quasi esplicito è alla dialettica hegeliana e alla sua interpretazione marxiano-engelsiana che va sotto il nome di «materialismo dialettico».

È questa la dissociazione di cui si parlava nell'Introduzione, e che, presa sommariamente e astrattamente rispetto alla sua precisa posizione contestuale, può indurre a un giudizio semplicistico circa la vera relazione che questa impostazione teologica è in grado di mostrare in rapporto alla dialettica nella sua accezione più vasta di ontologia dialettica.

Considerando ora la cose più da vicino e con maggiore attenzione, risulterà che questa dissociazione è del tutto naturale, e che la sua esplicitazione era doverosa sul piano della chiarezza metodologica. Non si deve infatti dimenticare che il problema della relazione fra logica e metafisica, che è poi quello dello statuto ontologico della dialettica o viceversa delle implicazioni dialettiche dell'ontologia, è un problema puramente filosofico, che coinvolge la ragione naturale ma non ancora la teologia, se non nella forma ancora filosofica della semplice teologia razionale. Tutto ciò che accade in questo quadro teorico ha a che vedere col dispiegamento della verità necessaria in forza del suo interno principio di incostraddittorietà, e costituisce un sistema aperto nel quale la discorsività va sedimentando le determinazioni dell'originario³⁷². In questo senso, la dialettica costituisce un problema di contenuto, ed essendo tra l'altro il sistema della Totalità, in quanto contenuto *conosciuto*, bensì definitivo ma altresì aperto, il rigore teoretico vuole che quest'apertura sia lasciata tale, offrendo all'indagine speculativa soltanto quella parte della verità necessaria che è già sedimentata nell'orizzonte dell'autocoscienza e vi si è sistemata come sapere dell'originario, a quel peculiare grado di concretezza contenutistica (e quindi di astrazione residua) che il processo del dispiegamento discorsivo rende disponibile.

Ora, tornando al sillogismo teologico, quest'intero contenuto cade nella giurisdizione della premessa maggiore, e costituisce il patrimonio critico che consente la mediazione del contenuto della fede teologale, cadente quest'ultimo nella giurisdizione della pre-

³⁷² Cfr. i passi di Severino citati nelle note 358 e 359. Ciò che si dice in questo paragrafo, infatti, è stato brevemente anticipato nel paragrafo sul sillogismo teologico (cap. II, n. 2, § 62).

messa minore, verso il sistema della verità necessaria. Il sillogismo teologico, così, riceve da altro il suo particolare contenuto, e cioè dalla fede teologale e dalla ragione filosofica, mentre di suo ha carattere essenzialmente formale: esso costituisce la stessa dinamica della relazionalità, in quanto essa stessa abbia di incontraddittorio, e come tale non deve né può compromettersi con qualunque determinazione di contenuto ontologico positivo. Se lo facesse, fallirebbe la sua funzione essenzialmente mediatrice, in quanto subordinerebbe lo stesso carattere della mediazione ad uno soltanto dei termini, e inoltre assunto immediatamente. La ragione, sia pure intesa al suo massimo sviluppo di contenuto ontologico, non deve mediare il rapporto tra fede e ragione, così come non deve farlo il contenuto della fede al suo massimo sviluppo di densità teologale: tale mediazione, infatti, non dev'essere un'operazione terza rispetto ai termini contraddittoriamente svolta da uno dei termini, ma un'osmosi nella pariteticità dei termini contenutisticamente intesi, il cui telaio non può che essere formale, ossia puramente logico³⁷³.

³⁷³ A fronte dell'aporia se il superamento dell'opposizione tra fede e ragione non debba appartenere alla fede o alla ragione vanificando il superamento stesso (cfr. OD, l'ultimo capitolo intitolato «Una falsa conciliazione», pp. 104-111), bisogna rispondere negativamente, «ma si tratta di una risposta che va cautamente motivata» (OD, p. 108). «Per fare questo, occorre precisare che in questo caso i due termini in contesa vanno assunti dal loro punto di vista radicale e originario. Il loro punto di vista radicale o originario è il pensiero puro, nel quale essi coincidono quasi dissolvendosi» (*ibidem*). All'osservazione che «questo argomento è un argomento che appartiene alla ragione», bisogna precisare il concetto di ragione: «Ma per ragione non intendo – e non si deve intendere – l'insieme dei contenuti concettuali specifici che l'elaborazione razionale propone in modo sistemico, più o meno rigoroso. C'è così la ragione aristotelica, che è diversa dalla ragione hegeliana; c'è la ragione positiva che è diversa dalla ragione esistenziale; c'è la ragione scientifico-sperimentale che è diversa dalla ragione idealistica, ecc. Per ragione, qui, intendo semplicemente il procedere del pensiero secondo la non contraddizione. E, ancor più fondamentalmente, il pensiero in quanto tale, cioè la trasparenza dell'essere come tale» (*ibidem*). È solo

La presa di distanza ha dunque carattere di rigore metodologico e di coerenza epistemica dell'intero edificio della sistematica teologica, ma, per ragioni che non sono soltanto quelle dichiarate nell'Introduzione circa la visibile modernità della teologia anagogica – ragioni che resterebbero ancora esterne –, ma sono anche intrinseche alla teologia anagogica considerata a tutto campo, e che continuamente affiorano dall'opera di Padre Barzaghi, sorge in chi si avvicini a questa teologia il desiderio di capire l'autentico rapporto che essa intrattiene con l'ontologia dialettica, dunque di capire le ragioni della sua modernità non soltanto sul piano delle suggestioni intuitive, ma su quello freddo e necessitante della teoresi.

2. L'ONTOLOGIA DIALETTICA

§ 65.

A) Il «contemporaneo» in filosofia

Ciò da cui Padre Barzaghi correttamente si dissocia in sede di metodologia teologica è un possente insieme di risultati speculativi, col quale culmina la filosofia moderna. Ma non da ciò che, in un certo senso superando se stessa, la filosofia moderna implica come riapertura implicita alla possibilità del quadro metafisico. Così si apre la dimensione del «contemporaneo» in filosofia³⁷⁴.

all'interno di questo elemento che si realizza l'osmosi contenutistica mediata dal sillogismo teologico, così che questo elemento ne è condizione di possibilità, ossia è condizione di possibilità della stessa potenza obbedienziale: «Questo non significa porre una identità tra fede teologica e pensare puro, si tratterebbe evidentemente di un errore teoreticamente rilevante: si cadrebbe in un semplicistico nominalismo che confonde magicamente ogni realtà. Ciò che invece si intende rilevare è la condizione di possibilità del collegamento o di permeazione osmotica tra fede teologica e pensare puro, che con vocabolo classico si dovrebbe chiamare *potenza obbedienziale*» (SD, p. 71).

³⁷⁴ Su questo concetto del «contemporaneo» in filosofia, Gustavo Bontadini centrava il suo intervento al convegno di Gallarate del 1946. Scrive

Questo concetto esprime la dimensione speculativa che si dischiude col superamento dello gnoseologismo che ha caratterizzato l'intera filosofia moderna, e nella quale dunque l'intero patrimonio della metafisica classica, risolvendo in se stesso l'elemento contraddittorio che vi resta connesso fin dal fondamento³⁷⁵, ritrova la sua

Adriano Bausola, a commento di questa posizione (in A. BAUSOLA, «Neoscolastica e spiritualismo», in AA.VV., *La filosofia italiana dal dopoguerra ad oggi*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 279-280): «Il pensiero moderno (da Cartesio a Kant), con il suo dualismo tra certezza e verità, tra apparenza e realtà (con il suo gnoseologismo), aveva bloccato la strada alla metafisica (e, di conseguenza, a un'etica con valore assoluto); ma esso, attraverso l'idealismo, aveva compiuto un'autocritica, che lo aveva portato a recuperare l'intimità, l'unità dell'essere col pensiero, dissolvendo l'antitesi fenomeno-noumeno, e aveva quindi riaperto la possibilità della metafisica, intesa come discorso assoluto sull'essere. Il pensiero contemporaneo veniva perciò di diritto a trovarsi, dopo l'idealismo [ma anche dopo (o insieme con) la fenomenologia e l'esistenzialismo (in larga parte), i quali pure avevano recuperato l'intenzionalità della conoscenza, il suo carattere rivelativo dell'essere (*nota a pie' di pagina*)], nella situazione di apertura, di disponibilità oggettiva verso la metafisica, che ora si trattava di spingere verso l'attuazione (dalla potenza all'atto)». Questa disposizione di slancio costruttivo è nelle parole dello stesso Bontadini (in G. BONTADINI, «Incontro della filosofia scolastica con la filosofia moderna», in *Dal problematicismo alla metafisica*, Milano 1952, p. 120): «Per il moderno la metafisica, in senso classico, non ci può essere; per il contemporaneo non c'è, semplicemente. La scomparsa della pregiudiziale antimetafisica, che era di carattere gnoseologicistico, lascia rientrare nello spirito l'esigenza nativa della metafisica. In questo senso il classico, in quanto si sia riconosciuto che dalla critica moderna non era stato preso in considerazione secondo la sua genuina natura, ritorna come aspirazione al contemporaneo, o almeno come una proposta, che deve essere ripresa in considerazione».

³⁷⁵ Riprendendo Severino, Padre Barzaghi scrive: «Il principio di non contraddizione, che vuole essere la difesa più rigorosa della incontraddittorietà dell'essere, in realtà è esso stesso "la forma peggiore della contraddizione: proprio perché la contraddizione viene nascosta nella formula stessa con la

verità piena e ormai concreta, e così apre un nuovo corso filosofico³⁷⁶.

Di questo nuovo corso filosofico il protagonista più recente e significativo è Emanuele Severino³⁷⁷, all'analisi ontologica del quale Padre Barzaghi non ha difficoltà a fare apertamente riferimento³⁷⁸.

quale ci si propone di evitarla e di bandirla dall'essere" (E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in ID., *Essenza del nichilismo*, Milano, 1995, p. 22)» (MSC, p. 78). «Il "principio" di non contraddizione è in se stesso contraddittorio perché ammette *un tempo* nel quale si dà quella identità di essere e non essere che invece lo stesso principio di non contraddizione intende respingere. Infatti, dire che 'una cosa non può essere e non essere nello stesso tempo', significa dire che può essere e non essere in tempi diversi, cioè che non si dia contraddizione nell'ammettere un tempo in cui quella stessa cosa non sia» (SD, pp. 20-21; con poche variazioni, anche: MSC, pp. 78-79).

³⁷⁶ Questo carattere epocale dell'idealismo tedesco, vale a dire del superamento dialettico dello gnoseologismo moderno in cui consiste il «contemporaneo» in filosofia, si trova tra gli assunti di Padre Barzaghi, che come Severino viene dal magistero bontadiniano. Egli così apre il suo «Quadro teoretico generale della storia della filosofia» (in G. BARZAGHI, *Compendio di storia della filosofia*, ESD, Bologna 2006; da qui in avanti: CSF): «La storia della filosofia si articola speculativamente in tre movenze dialettiche, per le quali il nostro periodo contemporaneo segnerebbe la *possibilità* di un ritorno critico positivo al valore metafisico della riflessione classico-medievale per dissolvimento dell'antitesi gnoseologista-antimetafisica della modernità» (CSF, p. 9). All'analisi del periodo contemporaneo sono dedicate le ultime pagine del *Compendio*, col titolo «La rinascita della metafisica»; sono qui indicate le due linee della rinascita del tomismo (Gilson, Maritain, Fabro) e del ritorno a Parmenide (Bontadini, Severino) (CSF, pp. 201-208).

³⁷⁷ Bausola, nello scritto citato (cfr. nota 111), dedica un paragrafo al passaggio da Bontadini a Severino e alle discussioni sollevate dalla posizione bontadiniana (cfr. A. Bausola, *op. cit.*, pp. 320-331).

³⁷⁸ Questo riferimento è costante, ma si tratta di una posizione complessa, la cui analisi farebbe oggetto di indagine di per se stessa. Padre Barzaghi accetta senza difficoltà l'ontologia severiniana in quanto non è neanche sfiorato dal vizio di fondo della filosofia come dossologia – vizio comune,

per la verità, ad ogni tempo, ma trionfante soprattutto nell'individualismo astratto dell'età attuale. Se la verità filosofica è la sedimentazione nell'autoconsapevolezza delle determinazioni necessarie dell'originario attraverso la discorsività, la verità garantita da questa necessità non è di Tizio o di Caio, ma è semplicemente la verità, a partire da Parmenide (verrebbe quasi da pensare, data la tesi fondamentale di Padre Barzaghi intorno alla mediazione cristologica dell'assunzione dello «sguardo di Dio», a 1 Cor 1,11-13: «Mi è stato segnalato infatti a vostro riguardo, fratelli, dalla gente di Cloe, che vi sono discordie tra voi. Mi riferisco al fatto che ciascuno di voi dice: "Io sono di Paolo", "Io invece sono di Apollo", "E io di Cefa", "e io di Cristo!". Cristo è stato forse diviso? Forse Paolo è stato crocifisso per voi, o è nel nome di Paolo che siete stati battezzati?»). In questo senso, gli aggettivi come «platonico», «aristotelico», «cartesiano», «hegeliano» o, nel nostro caso, «bontadiniano» o «severiniano», mentre sono utili alla comunicazione, indirizzando l'ascoltatore verso la giusta regione nella strutturazione totale del campo filosofico, sono del tutto fatui quando si guardi al loro contenuto oggettivo. Ora Padre Barzaghi spinge questa naturale apertura alla verità necessaria fino al confronto aperto e trasparente (in MSC, pp. 82-95, il capitolo intitolato «L'eterno nel Cristianesimo» ha come contenuto, appunto, questo confronto) e giunge alla netta affermazione: «A questo punto io direi che, poste queste premesse epistemologiche, e posto che il Cristianesimo sia la partecipazione della stessa vita divina o vita eterna nell'uomo, la filosofia più adeguata alla comprensione razionale, cioè teologica, del Cristianesimo è quella filosofia che si pone dal punto di vista dell'eterno. La premessa maggiore del sillogismo teologico è data dalla filosofia severiniana. Non sto dicendo che l'essenza del Cristianesimo sia la filosofia di Severino; sto dicendo che la filosofia di Severino consente l'approfondimento più adeguato di ciò che chiamiamo Rivelazione: si tratta della mediazione razionale o filosofica più pertinente per la comprensione dell'essenza del Cristianesimo» (OD, p. 23). Ma, come non vi è preclusione nell'accettare la filosofia severiniana in forza della sua necessità, così non vi è sopravvalutazione dell'originalità di questa filosofia: le scaturigini dell'analisi ontologica severiniana vengono individuate in un tomismo già di per sé al di là di se stesso (cfr. OD, p. 16: «Voglio dire che la metafisica tomistica percorre di diritto un itinerario che postula un suo oltrepassamento conclusivo: almeno nel senso per cui i termini usati e le tesi enunciate, presi nel loro valore profondo, esprimono una

Ora Severino, nell'opera da cui prende avvio la sua intera riflessione³⁷⁹, in maniera del tutto consequenziale rispetto all'intera struttura di questo plesso storico-teoretico, prende posizione riguardo alla dialettica hegeliana, vale a dire proprio a quell'ontologia dialettica di cui andiamo parlando, correlandola organicamente, *sub condicione* di un'adeguata interpretazione, alla struttura originaria della necessità³⁸⁰.

radicalità immediatamente insospettabile»). Questa radicalità conduce Tommaso, per una «via lunga», ad affermare ciò che Severino afferma per una «via breve» (cfr. *ibidem*). L'analisi severiniana, in altri termini, è l'esito estremo e formalmente rigorizzato di quanto in Tommaso è ancora soltanto esigenza sotterranea, peraltro con plastici esiti di superficie: «Intendo dire che se Tommaso d'Aquino ammette la contingenza dell'ente in quanto indifferente all'essere e al non essere [...], tuttavia il motivo implicito che lavora dentro l'esigenza di inferire l'essere necessario – cioè Dio – è che la legge dell'essere è quella del non poter non essere. Non ci si può accontentare razionalmente dell'ente contingente, cioè dell'ente che è ma potrebbe non essere, perché implicitamente si ammette che l'ente non può non essere. Ciò che conta [...] è riconoscere che nel fondo dell'inferenza metafisica classica dell'esistenza di Dio gioca il principio parmenideo che esige l'affermazione dell'eternità del tutto» (*ibidem*). Ed ecco infine il vero significato dell'opzione severiniana: «Ma è ovvio che, posto questo riconoscimento, sulla base di premesse tomistiche, è insieme posto anche il togliamento – per conseguenza – della via lunga, tipica della teologia tomistica o classica. Per dirla con un'espressione cara al mio maestro Gustavo Bontadini, ciò che sto facendo è senz'altro *con Tommaso*, ma ormai *oltre Tommaso*» (ivi, p. 23).

³⁷⁹ Cioè *La struttura originaria*, cit. alla nota 358. Così Severino inizia il lungo saggio introduttivo (pp. 13-101) all'edizione del 1981: «*La struttura originaria* (1958) rimane ancora oggi il terreno dove tutti i miei scritti ricevono il senso che è loro proprio».

³⁸⁰ Riportiamo qui il passo dalla *Struttura originaria* già citato alla nota 361: «D'altra parte, se lo sviluppo sistematico proposto dallo Hegel è sostanzialmente gratuito, non è nemmeno immediatamente contraddittorio progettare, come già si è detto, che il metodo dialettico si realizzi in uno sviluppo sistematico corretto». Il problema di questo sviluppo sistematico corretto è il contenuto dell'intero capitolo IX (pp. 365-406).

Se dunque, sulla via dell'analisi bontadiniana, Emanuele Severino sul piano filosofico e Padre Barzaghi su quello teologico rappresentano il contemporaneo, resta chiaro già da adesso che in questa dimensione resta inclusa come tolta³⁸¹ l'intera ontologia dialettica³⁸².

³⁸¹ Una dimostrazione pressoché evidente dell'incidenza dell'ontologia dialettica nell'analisi ontologica severiniana è il continuo impiego, nel linguaggio della *Struttura originaria*, della categoria del «togliere» (*aufheben*), del «togliimento» (*aufhebung*) e del «tolto» (*aufgehoben*), di diretta ed esplicita ascendenza hegeliana.

³⁸² Per ciò che riguarda Padre Barzaghi, va osservato che di questa integrazione dell'ontologia dialettica non si fa certo un mistero, e proprio nella prospettiva del «contemporaneo» in filosofia: «Non c'è alterità tra pensiero ed essere: pensare che ci sia, in quanto la si pensa, non è più un'alterità, è già un contenuto di pensiero. L'operazione hegeliana di dimostrare che l'alternativa gnoseologista non c'è, è ormai un'operazione compiuta. Teoreticamente è un problema superato. In questo senso, come notava Bontadini, il pensiero filosofico della modernità ha chiuso il cerchio ritornando alle origini» (SD, p. 135). Nella nuova prospettiva, «il punto di vista dell'Assoluto, o della Totalità, o dell'*Unitotalità* (come la denomina Biffi, sulla scia di Solov'ëv), è imprescindibile per la fondazione metafisica: si tratta della *definibilità* di una materia dal punto di vista del Tutto o Intero» (ivi, p. 158). «Proprio per questo motivo, occorre il raffinamento dei concetti: a ciò è predisposta la procedura dialettica, sia nella sua scansione neoplatonico-tomista, sia in quella hegeliana» (ivi, p. 159). Si tratta quindi, nella prospettiva di «riaprire il discorso sul mondo, dal punto di vista dell'Essere Assoluto», di «aprire la possibilità di un confronto positivo con le filosofie dell'Assoluto, dove il gioco concettuale può trovare una convergenza implicita, sotto l'apparente coltre della diversità esplicita» (ivi, p. 162). E poiché «anche l'impostazione dialettica hegeliana mira alla comprensione concreta della totalità», «almeno per quanto concerne la procedura formale, può essere assunta nell'inquadratura del nostro discorso» (*ibidem*).

§ 66.

B) Al di là di ogni dualismo

Lo gnoseologismo moderno, cui pone fine almeno virtualmente l'avvento del contemporaneo, si incardina sul fondamentale dualismo tra essere e pensiero. Questo dualismo, radicalmente persistente nel criticismo kantiano³⁸³, viene meno negli sviluppi ideali-

³⁸³ Avvertendo che l'esito del suo stesso pensiero, portato a radicale coerenza, valicava di per sé il limite tra autocoscienza trascendentale e cosa-in-sé – operazione poi condotta in porto da Fichte, sebbene nel quadro di un'ontologia solo esigenziale e ancora immatura –, Kant si dava da fare a costruire argini quanto più possibile solidi per contrastare la deriva idealistica (cfr. per esempio la confutazione dell'idealismo formulata in I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, trad. it. *Critica della ragion pura*, 2 tomi, a cura di G. Gentile e Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 1981, pp. 229-230: «L'idealismo (*materiale*) è teoria che dichiara l'esistenza degli oggetti nello spazio fuori di noi o *semplicemente dubbia o indimostrabile, o falsa e impossibile*; il primo è l'idealismo *problematico di Cartesio*, che dichiara indubitabile solo una affermazione (*assertio*) empirica, cioè: *Io sono*; il secondo è quello *dogmatico di Berkeley*, che considera lo spazio, con tutte le cose a cui esso aderisce quale condizione inseparabile, come qualcosa in se stesso impossibile, e dichiara perciò anche le cose nello spazio semplici immaginazioni. L'idealismo dogmatico è inevitabile, quando si consideri lo spazio come una proprietà che debba spettare alle cose in se stesse; giacché in tal caso esso, con tutto ciò a cui serve di condizione, è un non-essere [*Unding* = non-cosa]. Ma nell'estetica trascendentale noi abbiamo distrutto il fondamento di questo idealismo. Quello problematico, che non si pronunzia su ciò, ma solamente mette avanti la sua impotenza a provare con una esperienza immediata un'esistenza fuori della nostra, è ragionevole, e conforme a una solida maniera filosofica di pensare: cioè che non sia permesso di pronunziare un giudizio decisivo, prima d'aver trovato una prova sufficiente. La prova desiderata dunque deve dirci, che noi delle cose esterne abbiamo non semplice *immaginazione*, ma anche *esperienza*: ciò che non può avvenire se non dimostrando che la nostra stessa esperienza *interna*, indubitabile secondo Cartesio, è possibile solo nel supposto di una esperienza *esterna*». Segue il *teorema* appena enunciato e la sua *dimostrazione*).

stici fichtiano e schellinghiano, senza peraltro che l'unità ritrovata possa essere ricondotta a concetto³⁸⁴.

Sarà compito di Hegel calarsi nel profondo di una Sostanza che è in pari tempo Soggetto³⁸⁵ per cogliere l'operare della potenza del

Ciò che spingeva Kant in questa direzione era verosimilmente il timore di un idealismo soggettivo che, vanificando la resistenza della cosa-in-sé, cadesse nell'illusione di una soggettività non soltanto produttrice di forma, ma altresì creatrice di esistenza materiale, ossia cadesse in una incongrua identificazione dell'Io trascendentale con un Dio creatore.

³⁸⁴ Com'è noto, l'Assoluto fichtiano in forma di Io è abitato dalla contraddizione fra Io e non-Io che rende tale assoluto una negazione patente dell'aristotelico principio di non contraddizione: l'Io, infatti, è *se stesso* (= un Io, cioè una coscienza) *quando non è se stesso* (= quando ha in lui la sua negazione, il non-Io come realtà, mondo, o oggetto che fa appunto di lui una coscienza). L'Io non è un *essere* (soggetto al principio di non contraddizione), ma un *dover essere*, ossia un *conato* all'identità con sé che si può realizzare solo sul piano morale e assolutamente mai sul piano teoretico, dove la contraddizione è irremovibile. Né sortisce migliori risultati l'Assoluto schellinghiano in forma di Natura/Spirito: qui infatti i due termini hanno il vantaggio di essere ciascuno unità di Io e non-Io [la Natura (= non-Io) come Spirito (= Io) visibile inconscio, lo Spirito (= Io) come Natura (= non-Io) invisibile conscia], ma mentre l'identità si può realizzare solo nell'unità inconscia assolutamente inarticolata (la famosa «notte in cui tutte le vacche sono nere», espressione caustica di Hegel nella Prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito*), al livello della coscienza la contraddizione resta irremovibile, tant'è che anche la soluzione di Schelling, come già quella di Fichte, eccede il piano teoretico portandosi stavolta su quello estetico.

³⁸⁵ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, 1807, trad. it. *Fenomenologia dello Spirito*, trad. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1979, p. 13: «Secondo il mio modo di vedere che dovrà giustificarsi soltanto mercé l'esposizione del sistema stesso, tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come *sostanza* [*nicht als Substanz*], ma altrettanto decisamente come *soggetto* [*sondern eben so sehr als Subjekt*]».

negativo³⁸⁶ come doppia negazione, la prima come negazione astratta che nega l'identità soltanto in sé dell'assolutamente indeterminato e pone la differenza astratta come differenza per sé, e con ciò la contraddizione fra identità e differenza; la seconda come negazione concreta che nega la prima negazione e ripristina l'unità dell'assolutamente indeterminato, ma ormai come identità con sé incontraddittoria togliente in sé la differenza astratta prodotta dalla prima negazione, ossia come identità in sé e per sé³⁸⁷.

³⁸⁶ Ivi, pp. 25-26: «Il circolo che riposa in sé chiuso e che tiene, come sostanza, i suoi momenti, è la relazione immediata, che non suscita, quindi, meraviglia alcuna. Ma che l'accidentale *ut sic*, separato dal proprio ambito, che ciò ch'è legato nonché reale solo nella sua connessione con altro, guadagni una propria esistenza determinata e una sua distinta libertà, tutto ciò è l'immane potenza del negativo [*die ungeheure Macht des Negativen*]; esso è l'energia del pensare, del puro Io [*die Energie des Denkens, des reinen Ichs*].»

³⁸⁷ Per un riepilogo di queste determinazioni dialettiche, cfr. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1817, trad. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, 2 voll., Laterza, Bari 1907, 1980⁵, §§ 79-82. Per la loro esplicita adozione nel quadro teoretico della teologia anagogica, cfr. SD, pp. 162-163, con particolare riferimento al fondamentale riconoscimento: «La contraddizione, dovuta all'astrattezza o isolamento delle nozioni intellettuali, è tolta togliendo il loro isolamento, cioè concependo la loro *unità e relazione*: la *vita*, per essere concepita come vita, cioè *non-morte*, deve essere concepita con il suo opposto, cioè con la *morte* di cui è negazione, e viceversa. N.B. lo speculativo o positivo-razionale è il vedere il *positivo nel negativo*, cioè il *toglimento della contraddizione come negazione della negazione*. Quindi Hegel non nega il principio di contraddizione. «Tutto ciò che è reale è razionale e tutto ciò che è razionale è reale». Quest'ultima affermazione, tratta dalla Prefazione ai *Lineamenti di filosofia del diritto* (G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821; trad. it. di F. Messineo, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1913; U.L., 1972, p. 16: «Ma egli [Platone] si è dimostrato grande spirito appunto perciò, che il principio, intorno al quale gira l'elemento caratteristico della sua idea, è il cardine, intorno al quale ha girato l'imminente rivolgimento del mondo: *Ciò che è razionale è reale; e ciò che è*

Col togliersi della differenza tra essere e pensiero³⁸⁸, cadono tutti i dualismi della storia della filosofia a partire dall'età antica: quello tra principio e principiato³⁸⁹, quello tra metodo e risultato scientifico³⁹⁰,

reale è razionale [Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig]), è ripresa, prima che qui in SD, in DM, p. 18: «Così la legge della incontraddittorietà vale sia per l'essere che per il pensiero, perché a questo livello essi coincidono. Questo – e non altro, soprattutto se arricchito di distorte fantasie iperrealistiche – vuol dire che il reale è razionale e che il razionale è reale. La legge dell'essere è legge del pensiero e la legge del pensiero è legge dell'essere».

³⁸⁸ Cfr. DM, p. 17: «La battaglia dei giganti della metafisica si consuma nel pensiero, perché il pensiero e l'essere sono la stessa cosa. Il pensiero e l'essere sono la stessa cosa perché, come nulla è fuori dell'essere, così nulla è fuori del pensiero».

³⁸⁹ Ogni gerarchia metafisica rigida entra infatti nella circolarità della mediazione onnipervasiva: «Qui si può solo allegar questo, che non v'è nulla, nulla né in cielo né nella natura né nello spirito né dovunque si voglia, che non contenga tanto l'immediatezza quanto la mediazione, cosicché queste due determinazioni si mostrano come *inseparate* e *inseparabili*, e quella opposizione come inesistente. Per quello poi che riguarda la *discussione scientifica*, le determinazioni dell'immediatezza e della mediazione, e perciò la discussione della loro opposizione e della loro verità, si affacciano in ogni proposizione logica» (G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, trad. it. di A. Moni, *Scienza della Logica*, 3 voll., Laterza, Roma-Bari 1974, p. 65).

³⁹⁰ Cfr. *ibidem*: «Ma voler venire in chiaro, intorno al conoscere, *prima* della scienza, significa pretendere che il conoscere sia esaminato *fuori* di essa scienza. Ora si ammetterà che *fuori* della scienza ciò non si può effettuare in maniera scientifica, mentre intanto è solo di questa *maniera scientifica* che qui si tratta». Cade a questo proposito la battuta sul fatto che «voler conoscere dunque prima che si conosca è assurdo, non meno del saggio proposito di quel tale scolastico di imparare a nuotare prima di arrischiarsi nell'acqua». Si tratta qui di quella «operazione hegeliana di dimostrare che l'alternativa gnoseologista non c'è», e che «è ormai un'operazione compiuta», così che «teoreticamente è un problema superato» (cfr. nota 382).

quello tra logica e metafisica³⁹¹, e il sapere assoluto dell'Assoluto, come pensiero pensante³⁹², può ormai darsi come contenuto, o pensiero pensato³⁹³, il sistema della scienza³⁹⁴.

§ 67.

C) La «esposizione di Dio prima della creazione»

Scrive Hegel, nella Introduzione al Volume I della *Scienza della Logica*: «La logica è perciò da intendere come il sistema della ragione pura, come il regno del puro pensiero. *Questo regno è la verità, come essa è in sé e per sé senza velo.* Ci si può quindi esprimere così,

³⁹¹ Il superamento del dualismo tra logica e metafisica non è altro che la dialettica, la quale, sulla via della tradizione platonica e passando per S. Tommaso, «diventa uno strumento esplicativo molto più potente della metafisica tradizionale» (cfr. nota 368).

³⁹² Cfr. SD, pp. 70-71: «Questo *Ambiente* assoluto, identificato con questa procedura di carattere filosofico, ha gli stessi lineamenti dell'ambiente delineato dalla *fides*: la *fides* nel suo aspetto metacategoriale. In entrambi i casi ci si *situa* o ci si scopre *situati* (ambientati) assolutamente nell'Assoluto. Potremmo denominare questa situazione accomunante fede teologale e filosofia nella sua radicalità *esperienza trascendentale* dell'Assoluto: il che equivale a dire intendimento assoluto dell'Assoluto, visto che *trascendentale* è sinonimo di *metacategoriale* e di pura attività di pensiero o *puro pensare*».

³⁹³ Per la differenza e la relazione fra pensiero pensante e pensiero pensato, cfr. OD, p. 66 (passo citato alla nota 314).

³⁹⁴ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 4: «La vera figura nella quale la verità esiste, può essere soltanto il sistema scientifico di essa [*das wissenschaftliche System derselben sein*]. Collaborare a che la filosofia si avvicini alla forma della scienza, – alla meta raggiunta la quale sia in grado di deporre il nome di *amore* del *sapere* [*der Liebe zum Wissen*] per essere *vero sapere* [*wirkliches Wissen*], – ecco ciò che io mi sono proposto. L'interiore necessità che il sapere sia scienza, sta nella sua natura; e, rispetto a questo punto, il chiarimento che più soddisfa è unicamente la presentazione della filosofia stessa».

che questo contenuto è la *esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito*³⁹⁵. L'espressione è stata talora assunta come simbolo della smodata presunzione della filosofia, persino con un certo sentore di tracotanza sacrilega che sarebbe poi passata in giudicato per l'intero corso dell'idealismo tedesco. Eppure in Hegel non vi è neanche l'ombra di un'intenzione di questo genere³⁹⁶, e si può mostrare che la proposizione corrisponde perfettamente all'intelaiatura dell'ontologia dialettica, costituendo in questo senso un'espressione rigo-

³⁹⁵ G.W.F.Hegel, *Scienza della Logica*, cit. p. 41.

³⁹⁶ Ci si può valere per questo di un testimone di prim'ordine come il teologo Karl Barth, insospettabile di inclinazioni hegeliane, anche se tra i più profondi conoscitori di questa filosofia. Nel suo lucidissimo saggio su Hegel (in K. BARTH, *Filosofia e rivelazione*, Silva Editore, Milano 1965, trad. it., introd. e note di V. Vinay – il volume raccoglie diversi saggi: *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1931, e inoltre, dall'opera *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1947, i saggi su Rousseau, Hegel e Schleiermacher), Barth scrive: «Da questo punto di vista, si possono intendere tutte le peculiarità formali della filosofia hegeliana. Fondata sull'identità della fiducia in Dio e della fiducia in se stesso, deve qui pervenire a un metodo che mai fallisca, mai venga meno. Fondata su questa identità, deve mostrare come risultato del pensiero un sistema, un calcolo della conoscenza e un bilancio della verità in pareggio. [...] Se accanto a questa filosofia, la teologia in un primo momento sembra impallidire, ciò non avviene perché confutata e dissolta in un modo particolarmente pericoloso ed efficace – Hegel non pensa minimamente a un'impresa così indelicata; egli è stato in fondo tutta la vita un figlio fedele dell'Istituto Teologico di Tubinga – ma perché tutto ciò che sembra essere lo splendore particolare e la particolare dignità della teologia appare qui incomparabilmente meglio custodito e onorato che nelle mani degli stessi teologi (fatta eccezione forse di Tommaso d'Aquino), perché la teologia qui alimentata e custodita, non viene superata nell'atto di questa filosofia, ma ha superato se stessa» (pp. 385-386).

rosamente tecnica e meritando una certa attenzione da parte della teologia anagogica³⁹⁷.

Dovendo trovare un «cominciamento [*Anfang*]» della scienza, Hegel dimostra in un ampio scritto introduttivo³⁹⁸ non poter essere, questo punto di avvio, che il sapere puro dell'«immediato indeterminato [*unbestimmt Unmittelbar*]», coincidente in prima istanza con l'essere parmenideo³⁹⁹: solo in esso, infatti, non sussistendo

³⁹⁷ In prima istanza la teologia anagogica non sembra entrarci, dato che lo «sguardo di Dio» è quello conferito dalla divinizzazione che l'uomo raggiunge per grazia santificante con la mediazione della mente di Cristo, ma è poi vero che «la mente di Cristo è persuasiva perché è autorevole, cioè è il Principio che fa crescere ciò che è già impresso come struttura originaria: questo è il cuore cristico dell'anagogia. Il cristocentrismo cosmico è la struttura originaria che presiede alla ricezione di se stessa» (SD, pp. 10-11). Osservando poi come Hegel si muove, si vedrà che il punto di partenza della Scienza della Logica è proprio quell'ambiente assoluto che, come *potenza obbedienziale*, è «la condizione di possibilità del collegamento o di permeazione osmotica tra fede teologale e pensare puro» (ivi, p. 71; cfr. anche il contenuto della nostra nota 317). In questo senso, il prodotto del puro movimento del pensiero entro se stesso sembra realizzare, con la controassicurazione della coscienza di origine empirica (come più avanti nel testo si vedrà), la vera intelaiatura entro cui prende forma l'ordine del mondo, peraltro senza alcuna pretesa di esaustività dal lato dell'individuale concreto, che resta aperto all'inesauribile ricchezza del contenuto. Si tratta, in altri termini, del luogo tipico in cui la filosofia prende essa stessa su di sé quella divinità che Padre Barzaghi le riconosce con espressioni forti e decise (già citate alla nota 303): «La teologia è la filosofia elevata dalla grazia: è la divinizzazione della filosofia, o la manifestazione della divinità intrinseca della filosofia» (MSC, p. 64).

³⁹⁸ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Scienza della Logica*, cit., pp. 63-81: «Con che si deve incominciare la scienza?».

³⁹⁹ Cfr. ivi, pp. 65-68: «Il cominciamento è logico, in quanto dev'esser fatto nell'elemento del pensiero che è liberamente per sé, cioè nel *sapere puro* [...] La semplice immediatezza è essa stessa una espressione di riflessione, e si riferisce alla differenza del mediato. Nella sua vera espressione questa

ancora alcuna determinazione, non c'è ancora assolutamente niente da presupporre né da spiegare⁴⁰⁰.

Risulta qui istruttivo seguire l'evolvere delle determinazioni sul piano storico e sul piano intemporale della dialettica. Il filosofo che si imbatte nell'Essere – ossia che si trova per la prima volta nell'orizzonte del pensiero puro intrascendibile – è Parmenide, che ne dà testimonianza nel fatidico frammento 3 del suo Poema⁴⁰¹: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, «lo stesso è infatti il pensare e l'essere». La storia della filosofia in senso rigoroso comincia qui, poiché le sia pur formidabili intuizioni ioniche e pitagoriche, e la stessa sintesi profondissima della concezione eraclitea del λόγος, non sono ancora del tutto fuori dal linguaggio mitopoietico, vale a dire conservano il limite del dogmatismo, non essendo ancora in grado di negare fon-

semplice immediatezza è quindi il *puro essere*. Come per sapere *puro* non s'ha da intender altro che il sapere come tale, in maniera cioè affatto astratta, così anche per essere *puro* non s'ha da intender altro che l'*essere* in generale; l'*essere* e niente più, senz'alcun'altra determinazione e riempimento».

⁴⁰⁰ Cfr. ivi, p. 68: «Così il cominciamento dev'essere un cominciamento *assoluto* o, ciò che in questo caso significa lo stesso, un cominciamento astratto. Non può così *presupporre nulla*, non deve esser mediato da nulla, né avere alcuna ragion d'essere. Anzi, dev'esser esso stesso la ragion d'essere o il fondamento di tutta la scienza. Dev'esser quindi semplicemente un immediato, o, meglio, soltanto l'*immediato stesso*. Come non può avere una determinazione di fronte ad altro, così non può nemmeno avere alcuna determinazione in sé, non può racchiudere alcun contenuto, perché una tal determinazione o contenuto sarebbe una distinzione e un riferirsi di diversi l'uno all'altro, epperò una mediazione. Il cominciamento è dunque il *puro essere*». L'assoluta necessità di questo cominciamento è ribadita conclusivamente: «Qualunque altra forma si prenda per aver altro cominciamento che il vuoto essere, il cominciamento presenta i difetti accennati. Quelli che non restan contenti di questo cominciamento, provino loro a soddisfare al compito di cominciar diversamente, per scansar poi questi difetti» (ivi, p. 77).

⁴⁰¹ H. DIELS-W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, trad. it. *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari, 1975, 28 B 3.

datamente la propria negazione come accade in Parmenide mediante il rasoio inappellabile dell'assurdità del non-essere⁴⁰².

D'altronde il seme della contraddizione è già in Parmenide, e vi cova silenzioso: «*lo stesso* è il *pensare* e l'*essere*» è inevitabilmente un'identità di termini diversi, e si potrebbe chiedere al filosofo di rendere conto di quella *differenza*, che l'inammissibilità del non-essere rende impossibile. Parmenide può rispondere solo scindendo l'*essere* (uno, identico, immutabile) dall'*apparire* (molteplice, vario, diveniente), e così in effetti fa, ma noi possiamo osservare come allora egli non potrebbe rispondere alla domanda circa *la differenza tra l'essere e l'apparire*: se infatti tale differenza sussiste, siamo da capo all'inammissibile non-essere (l'essere *non* è l'apparire); se invece non sussiste, allora l'intero apparire rifluisce nell'essere con un volume di non-essere ben più esteso, e ormai onnipervasivo (né si tratta di speculazioni nostre: l'identificazione dell'essere con l'apparire è l'esito relativistico protagoreo dell'eleatismo, l'identificazione della realtà col non-essere è l'esito nichilistico gorgiano). Insomma, la differenza non si lascia rimuovere per dare requie al pensiero, e il pensiero è fin dall'inizio nella contraddizione fra *essere*, che coincide perfettamente con la sua estensione, e *pensare*, che, essendo un pensare l'essere, almeno per questo lato *non* è l'essere. È questa differenza o contraddizione originaria⁴⁰³ a costituire la dialettica come parte

⁴⁰² Si tratta della grandiosa figurazione delle «due vie»: «Orbene io ti dirò e tu ascolta attentamente le mie parole, quali vie di ricerca [όδοι ... διζήσιος] sono le sole pensabili [μούναι ... νοήσαι]: l'una < che dice > che è e che non è possibile che non sia [ή μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς ἔστι μὴ εἶναι]; è il sentiero della Persuasione [Πειθοῦς] (giacché questa tiene dietro alla Verità [Ἀληθείῃ γὰρ ὁπηδεῖ]); l'altra < che dice > che non è e che bisogna che non sia [ή δ'ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι]; questa io ti dichiaro un sentiero del tutto inindagabile [παναπευθέα]: perché il non essere né lo puoi pensare (non è infatti possibile), né lo puoi esprimere [οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τὸ γε μὴ ἔδν (οὐ γὰρ ἀνυστόν) οὔτε φράσαις]» (DK, 28 B 2; segue il fondamentale frammento 3).

⁴⁰³ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., il capitolo VIII, intitolato «Il fondamento come contraddizione».

integrante della struttura originaria. Questa differenza, poi, è l'eterno prodotto dell'eterna potenza negativa che costituisce la sostanza insieme come soggetto⁴⁰⁴.

D'altronde, i termini contraddittoriamente identificati sono *davvero* identici: non vi è infatti modo di trovare, *al confronto*, una differenza assoluta tra essere e pensiero, e l'unica differenza sta nel loro essere appunto *confrontabili*, vale a dire nell'essere *l'uno fuori dell'altro*; la differenza è dunque solo relativa, cioè: il pensiero è pensiero *dell'essere*, l'essere è essere *del pensiero*. Da un punto di vista ontologico, il processo dialettico consiste quindi nell'andare fuori di sé dell'essere sotto la spinta della negazione prima e nel tornare in sé sotto la spinta della negazione seconda, portando nell'in sé come tolte le determinazioni relative al momento dell'esser fuori di sé⁴⁰⁵.

Stanti così le cose, ossia costituendo la dialettica un ritmo necessario e inarrestabile che dal supremamente astratto muove verso l'individuo concreto⁴⁰⁶, tutto ciò che resta da fare al pensiero è il *puro stare a vedere* ciò che si svolge davanti ai suoi occhi⁴⁰⁷.

⁴⁰⁴ Cfr. i passi citati alle note 385-386.

⁴⁰⁵ Per la doppia negazione dialettica e la determinazione del *togliere*, cfr. § 66, nota 387.

⁴⁰⁶ La descrizione che qui abbiamo dato del processo dialettico, e che in genere si dà, essendo impossibile sottrarsi al condizionamento del linguaggio ordinario, rischia, proprio a causa di questo condizionamento, l'interpretazione snaturante di tipo cronologico (snaturamento che sta alla base, per esempio, del cosiddetto «materialismo dialettico»). Dicendo che l'essere *va* fuori di sé, e che *ritorna* in sé *togliendo* in sé le determinazioni poste nell'esser fuori di sé, il linguaggio evoca irresistibilmente una successione cronologica che con le determinazioni logiche dell'ontologia dialettica non ha proprio nulla a che fare. Nessuno dei «movimenti» della dialettica sarebbe infatti possibile quando ciò che si dà come loro risultato non sussistesse originariamente, così che il fine ultimo del movimento risulti insieme il suo motore primo. Questo è chiarissimo nell'intera costruzione hegeliana, e se così non fosse, Severino non potrebbe affatto, come invece fa (cfr. il passo citato alle note 361 e 380), postulare un assorbimento della dialettica nella struttura originaria.

⁴⁰⁷ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Scienza della Logica*, cit. p. 67: «Affinché ora, partendo da questa determinazione del sapere puro, il cominciamento resti immanente

Ciò che invece è importante rimarcare è che questo processo inesorabile verso il concreto non è affatto un processo formale, in quanto resta sotto lo stretto controllo della coscienza empirica⁴⁰⁸. Ciò che accade nella Scienza della Logica è qualcosa che potrebbe essere presentato come un'anamnesi platonica ribaltata. Nella dottrina platonica, la conoscenza del mondo intelligibile è raggiunta induttivamente muovendo dalla natura sensibile, essendo tuttavia la possibilità stessa dell'induzione fondata sulla visione originaria dell'intelligibile, vale a dire sulla presenza originaria nel pensiero dei modelli assoluti delle forme naturali, ai quali dunque le forme naturali rinviano come «ricordandoli». Nella Logica hegeliana invece si realizza la pretesa inaudita di «dedurre» il mondo intelligibile nella peculiare e unica modalità costruttiva della dialettica⁴⁰⁹. Ora questa modalità costruttiva ci mette di fronte, come già è stato detto, a un processo inarrestabile, che rischia di essere scambiato per un processo formale, come tale astrattamente aperto all'infinito. Ciò che invece connota il processo come concretamente contentutistico è il fatto che le determinazioni logiche, via via che risulta-

alla scienza di esso, non v'è da far altro che considerare, o, meglio, non v'è da far altro, scartando tutte quelle riflessioni od opinioni che si hanno, che accogliere, soltanto, *ciò che ci sta dinanzi*».

⁴⁰⁸ Cfr. l'anticipazione di questo, fatta alla nota 397.

⁴⁰⁹ L'equivoco deduttivista, che ha fatto consumare un inutile fiume di inchiostro in critiche mal centrate e mal dirette, nasce dal risultare *a priori* delle determinazioni dialettiche. Si tratta però di un *a priori* sintetico e non analitico, che non pretende affatto di dedurre il concreto dai suoi principi astratti, ma che al contrario costruisce il concreto valendosi della naturale dinamica per cui l'astratto richiama l'altro astratto da cui è stato separato. Nell'andare dall'astratto al concreto della dialettica, cioè, non c'è affatto il difetto tipico della deduzione, per il quale ciò che nel concreto dedotto eccede il principio astratto da cui viene dedotto resta materia morta sussistente in maniera inspiegata: nella dialettica, al contrario, il concreto risultante è ricomposto in tutti i suoi momenti, ed è sempre *di più*, rispetto al principio da cui deriva, tanto quanto la determinazione dell'intero è logicamente superiore a quella della somma delle parti.

no come prodotti del processo dialettico, vengono *riconosciute* come quelle stesse determinazioni che l'intelligenza raggiunge per induzione muovendo dal sensibile nel corso dell'intera storia della filosofia, solo raccolte in unità sistematica. Per questo abbiamo detto che si realizza qui qualcosa come un'anamnesi platonica ribaltata: nella dialettica platonica è il mondo sensibile a «ricordare» l'intelligibile che gli fa da modello; nella dialettica hegeliana, invece, è il mondo intelligibile dialetticamente costruito a «ricordare» il mondo sensibile da cui quelle forme intelligibili possono sorgere per induzione, e che dunque è, a rigore, l'unico vero modello concreto di ogni forma astratta⁴¹⁰.

Ed ecco infine perché, come abbiamo detto all'inizio, la «esposizione di Dio prima della creazione» è un'espressione tecnica e nient'affatto superba o tracotante: Dio è qui l'essere per se stesso sussistente che si riflette in se stesso come pensiero puro, e che, muovendosi entro se stesso – «movimento» che, essendo dialettico, è del tutto estraneo al tempo⁴¹¹, e corrisponde all'originaria totalità relazionale che risulta come «prodotto» di questo movimento –, determina in se stesso il mondo inteso come mondo divino, che, estroflesso creativamente, è il nostro mondo, il quale non può non rinviare a Dio, inteso come Dio mondano⁴¹².

⁴¹⁰ È almeno curioso constatare come nella filosofia hegeliana, così spesso chiamata in causa polemicamente come aprioristica e deduttivistica, si realizzi, in funzione di controllo dei prodotti del movimento a priori della dialettica, il più rigoroso empirismo e la più scrupolosa coscienza del carattere a posteriori della conoscenza: in Hegel come in Aristotele – da lui considerato come il massimo filosofo dell'età antica e più in generale di ogni tempo – resta assolutamente vero che *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*.

⁴¹¹ Cfr. quanto detto, a questo proposito, nella nota 406.

⁴¹² È ovvio che queste determinazioni, appartenenti alla teologia anagogica (cfr. DR, pp. 39-45), sono qui richiamate in un contesto estraneo come la dialettica hegeliana solo per notare come l'assunto e l'esito di questa dialettica non sono affatto incompatibili col quadro teoretico generale di quella teologia (il che è d'altronde esplicitamente ammesso da Padre Barzaghi: cfr. nota 382).

Certo, si potrebbe obiettare che la dialettica, essendo mediazione universale, resta sul piano trascendentale – nel senso astratto della coscienza finita –, mentre questa coscienza trascendentale non può affatto essere rappresentativa dell'essenza divina: Dio infatti conosce in se stesso ogni ente individuo, fino al più irrilevante⁴¹³. Ma a questa obiezione si può rispondere osservando che il movimento dall'astratto al concreto in cui la dialettica consiste approda necessariamente al concreto individuo – necessariamente in quanto il concreto è l'originario, e rispetto ad esso la dialettica non è che la struttura di raccordo di tutti gli astratti nel concreto pensata come processo, e svolgentesi effettivamente come processo in un intelletto finito. Ma l'intelletto finito è – come dice il passo hegeliano di apertura – parte integrante della creazione, mentre niente impedisce di pensare che la esposizione di Dio «prima» della creazione – vale a dire «nella sua eterna essenza» – possa avere un andamento dialettico, nel tacito presupposto che tale dialettica approdi – sia già da sempre approdata – al mondo divino

⁴¹³ Si svolge in OD, pp. 23-24, un «nuovo argomento inferenziale» circa l'esistenza di Dio (ripreso in SD, pp. 24-25, e ancora pp. 341-342): in esso si osserva che «se tutto è eterno, anche l'apparire dell'ente è eterno; deve quindi continuare ad apparire (eternamente) anche quando non appare. Dunque, se tale apparire non permane nell'orizzonte dell'apparire che è la mia coscienza, perché consta l'apparire-scompare dell'ente, deve comunque continuare ad apparire alla coscienza trascendentale, cioè all'Assoluto, cioè Dio». Alla conclusione: «esiste quindi Dio, perché deve esistere la scienza onnivisiva di Dio», è possibile un'obiezione: «non potrebbe bastare l'io trascendentale, l'atto del pensare, cui nulla sfugge mai, perché, se si pensa che qualcosa sfugga, lo si pensa comunque e quindi non sfugge?». La risposta all'obiezione è: «No, non basta, perché l'apparire non sfugge al pensiero puro secondo la sua nozione indeterminata, ma sfugge secondo la sua determinazione individua. Ciò che appare, appare in un modo determinato, e l'apparire che esige l'eternità è determinato (es. questo sospiro!). Esso deve continuare ad apparire in modo determinatissimo; dunque alla sola scienza di Dio cui eternamente appaiono gli eterni» (parte di questo passo è già stata utilizzata nella nota 290).

inteso nelle più intime pieghe della sua essenza totale. Poco importa allora che la nostra coscienza dialettica finita incontri una discontinuità e un vuoto tra la più concreta determinazione raggiungibile speculativamente e il mondo esistente delle essenze individuali: tale vuoto è per noi ma non è in sé, e la garanzia di ciò sta nella necessaria unitotalità originaria⁴¹⁴, dove *tutto* è trascendentale, anche l'essenza individua più irrilevante, e lo è per il semplice motivo che tutto è uno e che quest'uno è in tutto⁴¹⁵.

3. IL CONTENUTO DELLA PREMessa MAGGIORE

§ 68.

Il contenuto della premessa maggiore

Detto nella maniera più generale, il contenuto della premessa maggiore del sillogismo teologico è la ragione filosofica, ma già dalla prima indagine preliminare questo contenuto rivelava una notevole complessità⁴¹⁶. La ragione filosofica non è infatti la vuota struttura formale della coerenza logica coincidente in pratica con la funzione di controllo del principio di non contraddizione, ma è, come già abbiamo detto, l'intero sviluppo di ogni virtualità discorsiva attualizzabile sul fondamento della struttura originaria della necessità⁴¹⁷. Ma questo sviluppo discorsivo dell'originario non è

⁴¹⁴ Cfr. SD, pp. 22-23: «Unitotalità è, in qualche modo, l'altro nome dell'essere. Se nulla cade fuori dell'essere, l'essere è tutto; è tutto e ogni cosa. O meglio, l'essere *esprime* tutto e ogni cosa. La nozione di essere o ente è onnicomprensiva e onniespressiva. Tutto ciò che in qualunque modo è rientra nell'orizzonte di comprensione e di espressione dell'essere o ente. Parlare di essere e parlare di tutto, da questo punto di vista, è equivalente».

⁴¹⁵ Cfr. SD, p. 148: «La razionalità – l'ordine della esprimibilità e della concettualizzabilità – si offre in un *telaio* basilare che è il *Quadro Fondativo* di ogni discorso. Si tratta della "struttura originaria": *omnia in omnibus et quodlibet in quolibet*. Dio è l'Assoluto dentro e oltre ogni determinazione».

⁴¹⁶ Cfr. cap. II, n. 2, § 62.

⁴¹⁷ Cfr. nota 358.

poi altro che l'insieme delle filosofie storicamente attestate⁴¹⁸ e persino di quelle future⁴¹⁹, così che il contenuto della premessa maggiore viene a configurarsi, in seconda approssimazione, come *philosophia perennis*, vale a dire come il progressivo sedimentare nella coscienza filosofica delle determinazioni dell'originario inteso come unitotalità concreta.

Una di queste filosofie è l'ontologia dialettica hegeliana, la quale, per un verso, è appunto una fra le tante, per un altro verso è quella, fra tutte, che presenta ogni filosofia come momento di un unico sviluppo organico⁴²⁰, dunque che cerca di delineare il quadro fondativo proprio della *philosophia perennis*, mostrando che la sedimentazione storica non è casuale e scollegata, ma è il progressivo mostrarsi di ciò che in sé è fin dal principio unità sistematica. È quindi naturale che Severino, nello sviluppare la prospettiva dell'originario, senta di dover fare i conti con la dialettica (la quale ha pur fatto apparire al suo maestro Bontadini la dimensione del contemporaneo in filosofia), e li fa assorbendola ontologicamente, a condizioni date, nella struttura originaria⁴²¹.

È solo a questo punto che Padre Barzaghi arriva ad affermare che «la premessa maggiore del sillogismo teologico è data dalla filosofia severiniana»⁴²², pur con tutte le precisazioni necessarie⁴²³.

⁴¹⁸ Cfr. nota 359.

⁴¹⁹ Cfr. nota 360.

⁴²⁰ Cfr. J.N. FINDLAY, *Hegel: a re-examination*, Allen & Unwin Ltd., 1958; trad. it. *Hegel oggi*, Isedi 1972, p. 380: «A questo punto ci possiamo riferire alle giustamente famose *Lezioni sulla storia della filosofia* [G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1^a ediz. Del Michelet: 1833-36], nelle quali Hegel cerca di mostrare, con inconcepibile altezza di sapere e di intendimento, come in ogni tempo sia esistita una sola e unica filosofia, necessariamente dotata di una serie di lati distinti, e come la successione storica dei sistemi filosofici non sia casuale, ma rappresenti la necessaria linea di sviluppo del sapere-di-sé pensante».

⁴²¹ Cfr. il passo di Severino già ripetutamente citato: note 361 e 380.

⁴²² OD, p. 23; cfr. nota 376.

⁴²³ Cfr. nota 378.

Questo però significa che il contenuto della premessa maggiore è tutta la filosofia che, in qualunque tempo, sia attualmente tale – ossia incremento discorsivo di quella parte dell'originario già acquisita all'orizzonte della coscienza filosofica. Si trova qui la *philosophia perennis* già sedimentata e quella in corso di sedimentazione, fino ad ogni movenza della speculazione pura che, sviluppandosi lungo le nervature dell'originario, continui indefinitamente ad incrementare il processo del suo disvelamento. Il contenuto della premessa maggiore è, con le precisazioni già fatte e senza ulteriori specificazioni, *la filosofia come tale*⁴²⁴.

⁴²⁴ Alla filosofia si deve, in linea di principio, aggiungere la «cultura» (cfr. DR, p. 29: «Si deve dire, perciò, che l'itinerario della risoluzione-composizione teologica va dall'implicito (rivelazione) all'esplicito (teologia) attraverso il criterio razionale della filosofia e della cultura»). Considerando infatti l'intero momento della *resolutio* di «critica razionale» (cfr. ivi, p. 31), si vede come la *positio* interna è definita «senso comune e cultura» (ivi, p. 51), e che l'ulteriore analisi vede la *positio* del «senso religioso», la *resolutio* del «senso comune» e la *compositio* della «cultura» (ivi, p. 57). La ragione di questo ampliamento del contenuto della premessa maggiore risulta chiara dall'articolazione nel dettaglio della dialettica di critica razionale (ivi, pp. 57-69), dove si coglie analiticamente il sorgere della filosofia dalla cultura, non essendo altro la filosofia che «una riflessione critica sul senso comune in funzione giustificativa» (ivi, p. 51). Già un'anticipazione, però, ci permette di semplificare il problema, quanto meno al livello di focalizzazione proprio del presente studio: «Il plesso originario della riflessione filosofica comprende anche la cultura in senso più elevato. Potremmo dire che la cultura è la sapienza umana speculativo-pratica, posseduta in modo abituale, ma a livello opinabile e pre-critico, cioè pre-filosofico» (ivi, p. 52). Questo in verità taglia la testa al toro, e ci permette di parlare, per ciò che riguarda il contenuto della premessa maggiore, senza riserve di filosofia come tale, come abbiamo fatto nel testo. Se infatti è vero che nei modelli esplicativi della scienza teologica si è spesso fatto ricorso a figurazioni analogiche appartenenti genericamente all'ambito della cultura, ma prive di vera necessità filosofica (si pensi, tanto per esemplificare, alle figurazioni della teologia trinitaria), resta comunque il fatto che, ragionando in

Per finire, ci sarebbe ancora da osservare che il contenuto della premessa maggiore non è materialmente diverso da quello della premessa minore. Il contenuto della premessa minore è la Rivelazione, ossia, pensando al rivelato implicito virtuale⁴²⁵, è la stessa Essenza divina come totalità di ogni realtà, e in questo senso la Rivelazione è originaria e necessaria⁴²⁶. La vera differenza tra le premesse sillogistiche sta nella forma: entrambe contengono l'unitotalità, ma nella premessa minore in forma inevidente e in gran parte implicita, nella premessa maggiore in forma evidente e in gran parte solo formale. Il movimento della scienza teologica è così un passaggio del contenuto della premessa minore dall'implicito all'esplicito con la mediazione della premessa maggiore, la quale contiene la struttura originaria in quanto nota, e permette così che l'esplicitazione sia insieme un entrare nella struttura della scienza razionale necessaria. La scienza teologica, diciamo così, è il pro-

linea di principio sulla struttura del sillogismo teologico, ed essendo in esso la specifica funzione della premessa maggiore quella di mediare i contenuti rivelati in direzione della verità razionale conosciuta che è comunque parte della struttura originaria, non può sussistere in quest'ambito un contenuto qualunque che possa figurare nel pre-filosofico. Tale carattere infatti non si può porre che nell'orizzonte filosofico, così che la pre-filosofia, se c'è – ossia se è posta –, lo è come tolta (cfr. E. Severino, *La struttura originaria*, cit., pp. 134-135: «Dato che la precedenza di un qualsiasi tipo di sapere (e quindi di realtà) rispetto al sapere filosofico viene stabilita solo all'interno di questo sapere, ne viene allora che, qualora sia stabilita in altro modo, questo stabilire non ha maggior fondamento di ciò che è stabilito come una precedenza, e rientra esso stesso nell'orizzonte del precedente. Onde esso stesso può essere posto solo nell'apertura del sapere filosofico. [...] Né può essere diversamente, perché se il prefilosofico giustificasse il suo negare la negazione di sé medesimo, cioè se si sapesse davvero tener fermo di contro alla negazione che gli s'appunta, esso non sarebbe più il prefilosofico, ma filosofare in atto, se per "filosofia" si intende l'apertura del fondamento di ogni possibile sapere»).

⁴²⁵ Cfr., per questo concetto, cap. I, n. 2, § 56 e nota 284.

⁴²⁶ Cfr. cap. I, n. 2, § 57, primo capoverso e note 285-287.

gressivo integrarsi di Dio, per la nostra coscienza contenutistica, in quella struttura originaria della Totalità che Dio, per se stesso, è da sempre e per sempre, e le due premesse del sillogismo teologico ospitano, la prima, Dio nel suo darsi implicito alla fede, la seconda, Dio nel suo darsi esplicito alla ragione. La scienza teologica è il darsi di Dio alla creatura razionale.

4. L'INTRASCENDIBILE ONTOLOGICO

§ 69.

L'intrascendibile ontologico

Abbiamo esaminato le ragioni legittime per le quali Padre Barzaghi si dissocia, in sede metodologica, da qualunque valenza ontologica della dialettica⁴²⁷. Ora bisogna portare l'attenzione su quel lato dell'intera strutturazione di campo per il quale l'intero movimento logico mediante il quale si va costituendo la scienza teologica è, al di là di qualunque possibile dubbio, un movimento che si realizza nella struttura stessa dell'essere, dunque, trattandosi di un movimento dialettico, bisogna osservare che, almeno da questo lato, la dialettica ha una valenza ontologica.

Scriva Padre Barzaghi: «Tuttavia, riconosciamo che, avendo a che fare la teologia con il pensiero creatore e rivelatore di Dio, queste leggi dialettiche di ordine puramente logico, assumono una rilevanza anche ontologica, almeno dalla parte del modo con il quale il mondo creato da Dio ci immerge nel pensiero di Dio. [...] Lo stesso mondo, dalla parte di Dio, è il modo con il quale Dio pensa se stesso come intelligibile dall'altro da sé [...]»⁴²⁸.

Ora noi sappiamo già che non c'è affatto bisogno di questo cavallo di Troia per far penetrare l'ontologia dialettica nella teoresi

⁴²⁷ Cfr. n. 1, § 64.

⁴²⁸ DR, pp. 21-22. Questa strutturazione necessaria dei termini della divina rivelazione, coi relativi problemi, è stata già trattata in cap. I, n. 2, § 56, terzo capoverso, con riferimento ai testi di Padre Barzaghi nelle note 270-274.

della teologia anagogica, e non ce n'è affatto bisogno perché il riconoscimento di questa strutturazione dialettica dell'originario è aperto e scontato⁴²⁹. La ragione per cui il passo citato è interessante nell'economia generale della nostra indagine è invece la seguente: se il coinvolgimento del piano ontologico da parte della struttura dialettica non riguarda solo il fondo originario costituente il contenuto della premessa maggiore, ma – come d'altronde non può non essere – lo stesso movimento logico in cui si esprime la dinamica metodologica che fa della premessa maggiore soltanto una delle polarità su cui si incardina il movimento stesso – movimento che non può che realizzarsi su quel fondo originario –, allora tra dialettica logico-metodologica e dialettica ontologica si viene a stabilire un preciso rapporto di mutua inclusione, del quale andiamo ora a parlare.

5. LOGICA DEL PROBABILE E LOGICA DELL'INCONTROVERTIBILE

§ 70.

A) La logica del probabile

Nella dialettica metodologica ascensivo-discensiva mediante la quale dall'enunciato problematico ci si porta all'interno della totalità relazionale, per quanto essa è nota, alla ricerca del medio dimostrativo che costituisce il perché proprio dell'enunciato, dunque si individuano le premesse sillogistiche discendendo dalle quali si ottiene l'enunciato in forma di conclusione dimostrativa scientifica⁴³⁰, il punto di partenza non è il sistema relazionale – nel qual caso il

⁴²⁹ Cfr. n. 2, § 65, ultimo capoverso e nota 382. S'intende che l'ontologia dialettica di cui qui si parla, passando per il vaglio severiniano si è già liberata da qualunque pregiudiziale cronologica (cfr. nota 406), venendo così a coincidere con la totalità relazionale originaria che è condizione di possibilità di qualunque movimento dialettico possa offrirsi come tale sul piano del disvelamento discorsivo dell'originario.

⁴³⁰ Cfr. cap. II, n. 2, § 61.

sillogismo funziona come semplice esplicitazione dell'implicito –, ma una certa determinata relazione espressa da un enunciato problematico, la quale non può entrare a far parte del sistema della scienza se non mediante lo sviluppo dimostrativo che il sillogismo costituisce⁴³¹.

Essendo il punto di partenza un immediato, la mediazione – posto che ci sia⁴³² – è da trovare: serve cioè una vera *inventio medii*⁴³³, in cui l'intelligenza del ricercatore si muova liberamente risalendo e discendendo lungo l'albero gerarchico delle essenze fino a trovare lo snodo nel quale gli estremi sono il soggetto e il predicato dell'enunciato problematico, e il medio è appunto il medio dimostrativo cercato, che permetterà la costruzione sillogistica.

Il movimento dell'*inventio* si svolge così in una *logica del probabile*⁴³⁴, ossia in una prospettiva nella quale la prova della verità dell'enun-

⁴³¹ Cfr. cap. II, n. 2, § 60.

⁴³² Se la mediazione si trova assumendo l'enunciato problematico «L'uomo è libero?», rinvenendosi come medio il concetto di «razionale» (PMIN: «L'uomo è razionale»; PMAG: «ogni razionale è libero»; CONC: «L'uomo è libero»; è l'esempio che si trova in DR, p. 26, e in MSC, p. 61), nessuna mediazione si potrà trovare per l'enunciato, poniamo, «L'uomo è un cavallo», o comunque per una struttura relazionale non attestata nel sistema razionale della verità in quanto auto-contraddittoria.

⁴³³ Cfr. *Dialettica della Rivelazione: la teologia fra theoria ed episteme*, cit. alla nota 322.

⁴³⁴ Cfr. G. BARZAGHI, *Il luogo poetico e contemplativo del sapere filosofico-teologico. L'anima del giudizio scientifico*, in «Divus Thomas» 2 (2007) (da qui in avanti: LPC), p. 200: qui la «logica del probabile» viene identificata con la dialettica come «logica del concreto o dell'intero» e contrapposta «alla logica scientifica, che è l'analitica». In *La dictio trinitaria: la processione del Logos come condizione metafisica di ogni esprimibilità e comunicazione* (corso tenuto da Padre Barzaghi nel 2° semestre dell'A.A. 2007-2008 per il Dipartimento di Teologia Sistemica presso la Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna), la logica del probabile viene ancora identificata con la dialettica e con la logica dell'intero, ma con la precisazione che è tale *in Dio*, mentre *per noi* è appunto logica del probabile. Mentre la ragione scientifica procede secondo

ciato problematico costituita dal poterlo porre come conclusione di un sillogismo scientifico deve ancora essere fornita. Nella logica del probabile, la dialettica funziona come il movimento della *prova*, che toglie così il *provabile* nel *provato*.

§ 71.

B) La logica dell'incontrovertibile

Se nella logica del probabile la dialettica è vista come in movimento, abbiamo peraltro già osservato come la dialettica, purificata da qualunque isteresi cronologica dal discorsivo⁴³⁵, coincida con la stessa strutturazione originaria della totalità, esprimendo l'universale relazionalità e togliendo qualunque isolamento come astrazione⁴³⁶. Si tratta di quella seconda accezione della dialettica che abbiamo trovato dichiarata all'inizio del capitolo⁴³⁷, per la quale essa viene a porsi come *logica dell'incontrovertibile*⁴³⁸.

Nella logica dell'incontrovertibile la dialettica è originariamente tolta, in quanto tale logica coincide con la struttura originaria nella quale la totalità degli enti si trovano interrelati in maniera univoca, e dunque la loro essenza relazionale si trova definita in maniera irrevocabile, quale in un'ottica processuale si potrebbe pensare come il risultato ultimo di un processo dialettico integrale.

le ragioni proprie già trovate, la logica del probabile procede *per communia*, sul piano analogico, in cerca appunto delle ragioni proprie con le quali l'enunciato problematico possa essere *provato*. Questo concetto del *probabile*, etimologicamente è quello corrente (*probabilis* da *probare*, ossia verità solo ipotetica, che deve ancora essere provata), ma l'accento semantico non va, come nel comune uso dell'aggettivo, sul difetto dell'attuale assenza di prova (= non è provato, quindi, anche se è probabile, può ancora non esser vero), ma sulla dimensione costruttiva della dimostrazione (= non è ancora provato, ma è in grado di esserlo).

⁴³⁵ Cfr. nota 406.

⁴³⁶ Cfr. cap. II, n. 2, § 61, ultimi due capoversi, note 349-350.

⁴³⁷ Cfr. n. 1, § 63, [b].

⁴³⁸ Cfr. n. 1, § 63 e nota 367.

Essa però può sempre essere suscitata in forma discorsiva prendendo un aspetto di movimento analogo a quello della logica del probabile, e questo ogni volta che si voglia dimostrare l'incontrovertibilità di un'affermazione mostrando la contraddittorietà della sua negazione. Questo movimento è infatti possibile solo in quanto, essendo tutto connesso con tutto, la negazione di qualunque elemento dell'insieme urta contro l'intera struttura dell'insieme medesimo⁴³⁹, che lascia per così dire a quell'elemento solo la parte che è

⁴³⁹ Nella *Scienza della Logica*, cit., Hegel, nella Nota I del Capitolo I, difendendo l'identità dialettica del puro essere col puro nulla contro le critiche del senso comune, scrive: «Un essere determinato, finito, è un essere che si riferisce ad altro; è un contenuto che sta in un rapporto di necessità con un altro contenuto, con il mondo intiero. Riguardo alla reciproca dipendenza dell'insieme la metafisica poté giungere alla affermazione (sostanzialmente tautologica) che se venisse distrutto un granello di polvere, rovinerebbe l'intiero universo. Se nelle istanze, che vengon fatte contro la proposizione in questione, qualcosa non si mostra indifferente, quanto al suo essere o non essere, ciò non è già a cagione dell'essere o non essere, ma a cagione del *contenuto* di codesto qualcosa, per cui viene a connettersi con un altro qualcosa. Quando si *presuppone* un contenuto determinato, un qualche determinato esistere, questo esistere, essendo determinato, sta in una molteplice relazione verso un altro contenuto. Per quell'esistere non è allora indifferente che un certo altro contenuto, con cui sta in relazione, sia o non sia, perocché solo per via di tal relazione esso è essenzialmente quello che è» (pp. 90-91). Poco più avanti, nella stessa Nota I, Hegel osserva che è proprio la mancata considerazione della necessità di questa connessione totale a fondare la critica kantiana dell'argomento ontologico anselmiano; solo infatti quando si faccia astrazione da essa, per i cento talleri è indifferente essere o non essere, ai fini del concetto: «Il concetto dei cento talleri, dice Kant, non viene accresciuto per il fatto che sian percepiti. *Concetto* significa qui i già accennati cento talleri quale oggetto di rappresentazione *isolata*. Ora isolati a questo modo, i cento talleri son certo un contenuto empirico, ma tagliato fuori, senza connessione e senza determinatezza contro altro: la forma dell'identità con sé toglie loro la relazione ad altro, e li rende indifferenti ad essere percepiti o no» (p. 91). Ma questo – continua Hegel –

fattualmente sua, e negando la quale l'elemento, che non può liberarsi di questa parte, che è la sua essenza, e subisce peraltro la sua negazione, non può che costituirsi come un'auto-contraddizione.

§ 72.

C) La mutua inclusione

Possiamo ora vedere, conclusivamente, che la dialettica intesa come logica del probabile e la dialettica intesa come logica dell'incontrovertibile si pongono fra loro in un rapporto di mutua inclusione⁴⁴⁰.

Chiamando, con una certa astrazione semplificatrice, la prima dialettica metodologica e la seconda dialettica ontologica, risulterà chiaro, prima di tutto, che la dialettica ontologica, la quale è di fatto l'ontologia dialettica intesa come struttura originaria dalla quale sedimenta la *philosophia perennis*, in quanto contenuto della premessa maggiore⁴⁴¹, è inclusa nella dialettica metodologica come soltanto uno dei suoi momenti logici strutturali.

è un *falso concetto* dei cento talleri, poiché questi hanno la loro vera essenza solo nella *relazione concreta ad altro*, ossia nella relazione ad un percipiente per il quale fa differenza che essi appartengano realmente al suo patrimonio oppure no. Ed ecco la ragione del successo della critica kantiana, e per converso il suo difetto: «Questa critica si è resa generalmente plausibile a cagione del suo esempio popolare. Chi non sa che cento talleri reali son diversi da cento talleri semplicemente possibili? Ch'essi costituiscono una differenza nel mio patrimonio? Poiché questa diversità si mostra così facilmente nei cento talleri, il concetto (cioè la determinatezza del contenuto come vuota possibilità) e l'essere son diversi uno dall'altro. *Dunque* anche il concetto di Dio è diverso dal suo essere, e come dalla possibilità dei cento talleri io non posso produrre la lor realtà, così dal concetto di Dio non posso "scernere e cavar fuori" la sua esistenza, mentre in questo scernere e cavar fuori l'esistenza di Dio dal suo concetto ha da consistere la prova ontologica» (pp. 95-96). La critica della prova ontologica si basa quindi su un'astrazione, poiché per l'essere determinato non è affatto indifferente essere o non essere.

⁴⁴⁰ È quanto è stato anticipato al termine del n. 4, § 69.

⁴⁴¹ Cfr. n. 3, § 68.

Ma in secondo luogo, riprendendo l'osservazione che il movimento logico in cui consiste la sillogistica, e che costituisce la logica del probabile, non può in nessun modo restare fuori della dimensione ontologica⁴⁴², risulterà altrettanto chiaro come l'intera dialettica metodologica, nella sua apparente contingenza⁴⁴³, sia solo un momento della dialettica ontologica intesa strutturalmente come totalità concreta originaria, e che quindi la prima è inclusa nella seconda come reciprocamente la seconda era risultata inclusa nella prima.

⁴⁴² Cfr. il passo da DR, pp. 21-22, citato al § 4. In una prospettiva più strettamente sistematica, mette conto di riportare il passo di SD, p. 60, già citato nella nota 349: «In senso *strutturale*, il sillogismo dimostrativo è l'*originario*; il nostro discorso sillogistico è l'*originato*. La razionalità sta all'origine della libertà dell'uomo, anche se nella proposizione che la riconosce compare solo alla fine».

⁴⁴³ Per il togliimento, nella scienza dell'originario, di ogni contingenza, cfr. SD, p. 207, dove la riconduzione della stessa logica dell'astratto alla logica del concreto si vale del teorema di Leibniz, secondo il quale la conoscenza completa di una singola monade implicherebbe l'apparire come necessario di ogni singolo accadimento fortuito e apparentemente inessenziale riferibile a quell'individuo in cui la monade consiste: sapremmo così che Giulio Cesare *doveva* passare il Rubicone, e questo gesto sarebbe ricavato *analiticamente* dall'essenza di Cesare (in quanto originariamente connessa con l'intero universo).

CAPITOLO IV

1. TEOLOGIA E STRUTTURA ORIGINARIA

§ 73.

A) L'essenza del Cristianesimo

L'opzione di Padre Barzaghi per la filosofia severiniana come quadro di riferimento per la teologia cristiana⁴⁴⁴ sembra in attrito col fatto che Severino, il quale pur proviene dal magistero bontadiniano portandone una traccia profonda, abbia successivamente preso le distanze dal Cristianesimo, sviluppandone una critica radicale e riconducendolo, da ultimo, alla «follia» nichilistica dell'Occidente⁴⁴⁵.

⁴⁴⁴ Cfr. nota 378.

⁴⁴⁵ Cfr. cap. I, n. 2, § 58 e nota 296. Riferendosi al nodo Bontadini-Severino, Vittorio Mathieu (citato da Bausola in «Neoscolastica e spiritualismo», cit. alla nota 374) parla, anche se in un senso essenzialmente filosofico, di «apostasia severiniana» (p. 326), e in linea di massima il vero legame di Severino col Cristianesimo, al di là della sua eclatante rottura con la Chiesa, resta problematico. Padre Barzaghi tematizza la questione in SD, cap. VII, nei paragrafi intitolati «L'obiezione di Severino» (pp. 295-298) e «Risposte» (pp. 298-308), e osserva a) che la sua adozione della filosofia severiniana non implica né che questa filosofia sia Cristianesimo né che Severino debba essere cristiano; b) che, d'altro canto, dal fatto che qualcuno non si dica cristiano «non segue che non possa *esserlo*» (p. 305). Per il primo lato, Padre Barzaghi afferma semplicemente di fare con Severino ciò che S. Tommaso ha fatto con Aristotele e Bontadini con Gentile; per il secondo, ricorda con forza il debito di Severino verso il Cristianesimo, al di là della sua presa di distanza: «La filosofia di Severino è una *sineddoche* logica del Cristianesimo. Ne prende l'ossatura e ne lascia la carne, cioè la vita, metaforizzando concettualmente il suo contenuto più profondo, tanto da rendersi ultimamente debitrice dello stesso linguaggio. E il desideroso dibattito con il pensiero cristiano è il segno più evidente del fatto che la filosofia di Severino si comporta come le ossa aride di Ezechiele 37: aspira alla carne viva e vitale del Cristianesimo. Del resto l'unico interlocutore razionale è rimasto per lui il Cristianesimo: il laicismo non se ne cura, come non si cura del Cristianesimo» (p. 306).

La posizione «storica» (o meglio piuttosto mediatica) della questione è tale da averla talora ridotta a poco più che una bega accademica intorno a proprietà e priorità autoriali (e non è purtroppo improbabile che la cosa venga intesa in questo modo anche da molti di quegli addetti ai lavori che pur dovrebbero elevare il giudizio su un piano di maggiore profondità e respiro).

In verità la questione è enorme, perché ciò che è in gioco è, da un lato, l'esito estremo e invalicabile dell'oggettivismo moderno nel suo più radicale disincanto, dall'altro l'essenza stessa del Cristianesimo, che ci si chiede se possa sopravvivere a questo consuntivo finale. Il problema, cioè, non è se Severino si ritenga cristiano, e per conseguenza se la sua filosofia sia o non sia idonea ad inquadrare una teologia cristiana. Al contrario, il problema è se il Cristianesimo sia idoneo ad inquadrarsi in quel rigoroso sistema della necessità oggettiva che si è andato dispiegando alla coscienza filosofica in ormai quasi tre millenni, e alla cui esposizione Severino ha dedicato tutta la sua attività⁴⁴⁶.

La risposta di Padre Barzagli è non tanto che il Cristianesimo è idoneo a inquadrarsi in questo sistema (quasi dovesse sostenere l'esame estrinseco di un criterio indipendente), quanto che questo sistema rappresenta il vero oggetto di una coscienza cristiana concepita come tale da un pensiero che abbia riportato il Cristianesimo, rivelato alla fede, alla sua *vera essenza*, che appunto quella fede rivela⁴⁴⁷.

Questo riporta l'attenzione sulla già detta relazione fra Cristianesimo e religione⁴⁴⁸. Mentre infatti la religione è la via ascensiva che non riesce a superare l'umanizzazione di Dio, il Cristianesimo

⁴⁴⁶ Per il riconoscimento in Severino del carattere in un certo senso monoteistico della sua intera opera, gravitante sull'esposizione della struttura originaria della necessità, cfr. la nota 379.

⁴⁴⁷ Cfr. cap. I, n. 2, § 58, con le note 297-303.

⁴⁴⁸ Cfr. cap. I, n. 2, § 58, con le note 304-306. È qui da aggiungere che il termine *religione* è passibile di una sostanziale rivalutazione (cfr. SD, p. 338) a partire dal concetto giobertiano della sua identità con la *relazione*: in questo senso essa sarebbe il legame universale di tutto con tutto coincidente con l'atto creativo (cfr. SD, p. 238), e sarebbe religione *metafisica*, non volontaristica o morale. Questo però riguarda la rivalutazione di un termine a indicazione di un diverso concetto, non del concetto che con quel termine tradizionalmente si indica.

è la via discensiva che ha come esito inaudito la divinizzazione dell'uomo per grazia santificante. In questo senso tra Cristianesimo e religione, come si è già detto, non si dà neanche complementarità, ma netta opposizione, e il Cristianesimo è, in un certo senso, il *toglimento* della religione intesa in senso tradizionale⁴⁴⁹. Togli-

⁴⁴⁹ Si allarga qui una problematica vastissima, che conferma la mera apparenza di angustia scolastica della questione del rapporto fra teologia cristiana e filosofia severiniana. Che il Cristianesimo non sia una religione fra le altre ma la religione *assoluta* che realizza il capovolgimento dialettico della religione in filosofia è uno dei risultati della speculazione hegeliana, per la quale ciò che per la teologia è il carattere di assoluto dono della grazia santificante o divinizzante viene reso con l'equivalente dell'attribuzione al Cristianesimo della natura di religione *assoluta* ovvero di religione *rivelata*: che l'attesa escatologica sia, almeno per un verso, terminata, e che per questo verso l'indefinita estensione del futuro ricada nell'assoluta presenzialità del regno escatologico realizzato è espresso da Hegel in passi di plastica rilevanza. Si veda per esempio, circa l'assolutezza della rivelazione: «Che però per l'uomo, in quanto egli è suscettibile del divino, debba esistere anche l'identità della natura divina e umana, di ciò gli uomini acquistarono coscienza in maniera immediata in Cristo, come in colui nel quale la natura divina e l'umana sono in sé uno stesso. Questo è adunque appunto accaduto nel mondo, che l'assoluto è stato rivelato come il concreto, e precisamente non solo nel pensiero, in maniera generale, come mondo intelligibile, ma in quanto l'assoluto si è avanzato in se stesso sino alla sua ultima intensità. In tal modo esso è un sé reale, un io: l'Universale assoluto, l'Universale concreto, che è Dio, e inoltre l'assoluto contrapposto di questa determinazione, l'assoluto finito esistente in spazio e tempo, ma questo finito determinato come Sé in unità con l'eterno. L'assoluto inteso come concreto, la unità di queste due determinazioni assolutamente differenti, ecco il vero Dio; ciascuna di esse è astratta, e l'una di esse per sé non è dunque ancora il vero Dio. Che gli uomini abbiano così, in questo compimento avuto coscienza del concreto come Dio, ciò fa il rivolgimento della storia mondiale [corsivi nostri]» (G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1ª ediz. Del Michelet: 1833-36; 2ª ediz. 1840-41, dalla quale la trad. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di Codignola e Sanna, La Nuova Italia, 1973, 3, I, p. 94). Da questo punto di vista, la perfezione della religione intesa in senso categoriale è raggiunta

dall'ebraismo, nel quale la trascendenza di Dio è assoluta e la divinizzazione del cosmo è posta al termine di una *attesa*. Che l'attesa sia finita e la Promessa sia adempiuta è invece il portato della rivelazione cristiana, nel cui «già e non ancora» escatologico è contenuto il *già* che significa l'instaurazione dell'eternità, mentre il *non ancora* significa la persistenza, in essa, della coscienza finita che impedisce il darsi nell'evidenza della totalità degli enti immersi nella totalità delle relazioni, la quale resta accessibile solo nella modalità poetica dell'esperienza mistica. Tornando alla vera sostanza di questo problema, e alla mera apparenza della sua angustia dottrinaria, ci troviamo di fronte ad una situazione estremamente significativa. Di fronte – ragionando col metro corrente – a un autore che valorizza l'opera di un altro in un quadro che l'altro afferma di non condividere, e all'affermazione del primo che l'opera dell'altro valorizzata ha alle sue fonti proprio quel quadro, è inevitabile il sospetto che questo primo autore stia facendo di necessità virtù appropriandosi ciò di cui ha bisogno per misconoscere il debito. Solo che qui questo schema può attecchire solo a un livello di straordinario semplicismo, poiché la presenzialità assoluta del Cristianesimo e il suo infrangere sorgivamente lo schema religioso della trascendenza e dell'attesa sono un dato emergente nell'intera storia della teologia cristiana fin dalle origini, ed è davvero molto strano che questo non venga riconosciuto subito senza ulteriori problematizzazioni: è come se due millenni di persistente interpretazione religiosa del Cristianesimo ci avessero disabituato a pensarne l'essenza originaria, e se l'istanza di Padre Barzaghi – che è poi, come lui stesso continuamente mostra, quella della teologia primitiva paolina e giovannea, della mistica e della via maestra della speculazione cristiana, da Tommaso a Eckhart a Cusano a Gioberti – fosse quasi un suo modo personale di deformare il Cristianesimo per adattarlo alla filosofia di Severino – come lo stesso Severino sembra a un certo momento intendere (cfr. AMD, p. 72, dove Severino afferma: «Ho sinceramente qualche perplessità che questo sia il Cristianesimo, e credo che questa sua spoliatura ne sia anche l'uccisione. Un'uccisione sulla quale noi due possiamo anche andare d'accordo, però prendendoci la responsabilità di quello che stiamo facendo», certo indulgendo molto verso ciò che il Cristianesimo sembra essere nella coscienza corrente informata dalla visione religiosa, e non considerando affatto ciò che il Cristianesimo è stato per l'anima mistica dell'Occidente, che è il luogo più autentico ove si custodisca il senso della rivelazione cristiana).

mento che eventualmente si può far coincidere con la posizione della religione intesa nel senso concreto di totalità relazionale⁴⁵⁰.

È poi evidente che questo togliimento del concetto tradizionale della religione nel concetto della religione metafisica implica una linea interpretativa del *depositum fidei* alla quale siamo scarsamente abituati, e che appare in fase di approfondimento e di sistemazione nel quadro della teologia anagogica: si tratta della visione del Cristianesimo *sub specie aeternitatis*.

§ 74.

B) Il Cristianesimo *sub specie aeternitatis*: l'eterno Disegno

Lo schema di base per interpretare la relazione fra Cristianesimo *sub specie aeternitatis* e Cristianesimo *sub specie temporis* è quello che mette in relazione la struttura originaria e la sua manifestazione processuale⁴⁵¹. Tutto ciò che si manifesta processualmente ha come condizione di possibilità del manifestarsi come tale *l'essere di ciò che si manifesta*; ma poiché *l'essere*, pena la contraddizione, è

⁴⁵⁰ Per questa rivalorizzazione del concetto di religione, e per la sua discontinuità rispetto al concetto tradizionale, cfr. quanto detto nella nota 448.

⁴⁵¹ Cfr. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., p. 116: «Qui importa avvertire che la fondatezza dell'analisi è data dalla compresenza della sintesi corrispondente. Ossia che la fondatezza del modo di presentazione della struttura originaria, consistente nella processuale posizione o considerazione dei singoli termini della struttura in quanto tali, o in quanto sono ciò che sono, è data dalla compresenza del modo di presentazione di tale struttura, che consiste nella posizione della relazione dei termini stessi. Tale compresenza è il concreto modo di presentazione, di cui i modi precedenti, in quanto formalmente distinti, sono i momenti astratti. La manifestazione dell'originario non è dunque un risultato che si realizzi soltanto al termine dell'analisi, bensì è immanente ad ogni momento di questa [...]. Mostrare pertanto la validità della posizione di un momento dell'originario significa mostrare, esplicitare il contesto che originariamente lo include. Onde si dice appunto che la validità dell'analisi importa che quell'esplicitazione sia un che di già originariamente avvenuto».

eterno in qualunque sua determinazione anche minimale⁴⁵², ne consegue che l'intero contenuto materiale della manifestazione processuale sussiste *insieme* nell'eterno⁴⁵³.

Questa sussistenza sincrona – o piuttosto originaria, dato che nella dimensione non temporale la sincronia e la diacronia rimangono prive di senso – è *sistema*, e lo è necessariamente, dato che il presentarsi prima o dopo nella scansione temporale ha certamente una ragione nella cosa stessa, così che alla priorità cronologica non può non corrispondere, nell'originario, un'analogia priorità, la quale non può che essere ontologica; e poiché un sistema di priorità ontologiche non può tradursi, sul piano dell'eterno, che in termini di rapporti gerarchici, ciò che nella scansione processuale è successione, nell'originario è struttura gerarchica, o sistema.

Questo è il Disegno, o eterna struttura della volontà di Dio originariamente attuata in tutti i suoi minimi dettagli⁴⁵⁴, e tale Dise-

⁴⁵² Cfr. SD, p. 24: «Tutto è eterno, pena la contraddizione dell'ammettere che in un certo momento il non-niente – che è l'ente e ogni ente – sia niente»; e poco oltre (p. 25): «ciò che appare, appare in un modo determinato, e l'apparire che esige l'eternità è determinato (questo sospiro!)» (cfr. note 290, 413)

⁴⁵³ Questo è certo un risultato cospicuo della filosofia severiniana, ma, a conferma di quanto si diceva circa l'universale oggettività delle determinazioni filosofiche (cfr. nota 115), lo troviamo già espresso con grande nettezza, sebbene ovviamente in un diverso quadro di analisi, nella filosofia platonica: «Poiché il padre, che l'aveva generato, vide muoversi e vivere questo mondo divenuto immagine degli eterni dèi, se ne compiacque, e pieno di letizia pensò di farlo ancor più somigliante al suo modello. Come dunque questo è un animale eterno, così anche quest'universo egli cercò, secondo il suo potere, di renderlo tale. Ora, la natura dell'anima era eterna, e questa proprietà non era possibile conferirla pienamente a chi fosse stato generato: e però pensa di creare un'immagine mobile dell'eternità [εἰκὼ δ'ἔπενόει κινητὸν τινα αἰώνιος ποιῆσαι], e ordinando il cielo crea dell'eternità che rimane nell'unità un'immagine eterna che procede secondo il numero [κατ'ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα], quella che abbiamo chiamato tempo [τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν]».

⁴⁵⁴ Cfr. DM, p. 22: «Se Dio è creatore dell'universo, l'universo non dipende da Dio solo quanto alla sostanza, ma anche quanto all'ordine verso il suo fine ultimo, che è la stessa bontà divina. Ora, la provvidenza è appunto l'ordinamento

gno è il quadro di riferimento per l'interpretazione anagogica della Scrittura⁴⁵⁵.

Questo non deve far pensare ad una vanificazione del contingente⁴⁵⁶, e nemmeno della libertà dell'agente spirituale⁴⁵⁷, poiché

delle cose al fine debito, presente nell'intelletto divino. Ad essa corrisponde, sul piano temporale, l'esecuzione di questo piano eterno, che prende il nome di governo del mondo. Tutte le cose, nella loro stessa singolarità, soggiacciono alla provvidenza divina, perché la causalità si estende a tutte le cose individue».

⁴⁵⁵ Cfr. SD, p. 14: «Ma questa operazione metafisica [*scilicet*: «la risoluzione del relativo nell'assoluto» (p. 13)] ha anche un riverbero teologico-biblico, cioè all'interno dell'interpretazione dei sensi della Sacra Scrittura. Il *sensu anagogico* è appunto l'interpretazione della Scrittura nella sua evocazione delle realtà celesti, cioè appartenenti alla gloria eterna del cielo. Potremmo dire che si tratta dell'interpretazione della Scrittura dal punto di vista della vita eterna, cioè di Dio, secondo il *disegno eterno*, che presiede e che si esprime nella creazione. Ma proprio precisando il modo nel quale va espresso il termine *disegno*, si può introdurre il discorso metafisico che fonda l'anagogia, cioè il punto di vista privilegiato sotto il quale leggere la Rivelazione divina e la vita; come pure è possibile comprendere che la sintesi di questa lettura vitale e di fede si realizza nell'esperienza mistica» [per quest'ultima affermazione, cfr. il successivo punto D, cioè il § 76].

⁴⁵⁶ Cfr. DM, pp. 122-123: «Ciò che avviene in modo contingente non è tale perché le sue cause prossime sono contingenti: se così fosse, l'effetto della causa prima sarebbe reso contingente dal difetto della causa seconda, ma nessuna causa seconda può impedire l'efficacia della causa prima divina: oppure si dovrebbe dire che ciò che avviene in modo contingente a ragione della contingenza della causa seconda, avviene al di fuori dell'intenzione divina, ma anche così si negherebbe l'assoluta perfezione di Dio. Perciò non resta che ammettere che il modo necessario e il modo contingente degli effetti dipendono entrambi dall'efficacia perfetta della volontà di Dio. Poiché Dio vuole che alcuni effetti avvengano in modo contingente, dispone delle cause proporzionate a tali effetti».

⁴⁵⁷ Cfr. DM, p. 123: «Lo stesso libero arbitrio dell'uomo soggiace alla provvidenza e volontà di Dio: esso è mosso infallibilmente da Dio, ma non necessitato». Se la volontà di Dio è infatti che l'uomo agisca liberamente, ciò che

tanto il contingente quanto tale libertà *appartengono positivamente* al contenuto della volontà di Dio eternamente in atto, così come vi appartengono i prodotti di tale agire libero, inconoscibili e dunque imprevedibili nell'ordine temporale prima del loro prodursi fenomenologico, e tuttavia originariamente correlati in tutte le loro particolari sequenze, come elementi strutturali del Disegno totale.

È alla luce di questa consapevolezza dell'eterno Disegno strutturale che il linguaggio del Cristianesimo va purificato ed emendato dagli antropomorfismi che riguardano soprattutto la visione *sub specie temporis*⁴⁵⁸. È però anche da dire che il nostro intero linguaggio resta condizionato dalla sua funzione rappresentativa, che, evocando continuamente il sensibile, non può non portare il segno della dimensione spazio-temporale soltanto nella quale il sensibile può accamparsi, dunque non può liberarsi dell'evocazione di una dimensione intrinsecamente processuale.

Il compito della teologia anagogica è così quello di focalizzare progressivamente il Disegno che sta a fondamento della propria manifestazione storico-mondana, ossia quella di guadagnare progressivamente, per quanto la nostra finitezza lo consenta, lo sguardo di Dio

cade sotto la necessità assoluta di tale volontà è appunto la libertà dell'agire umano, i cui prodotti, imprevedibili sul piano temporale, sono correlati, compatti e ormai necessitati solo sul piano dell'eterno, nel senso dell'essere stati originariamente e necessariamente atti liberi.

⁴⁵⁸ L'istanza purificatrice del linguaggio teologico dagli antropomorfismi e dai cronologismi ricorre in più di un luogo: cfr. SD, pp. 39-40: «Ma, nonostante questa forma risolutiva [*scilicet*: la *via eminentiae*], il nostro linguaggio rimane sempre antropomorfo: non nel senso evidente dell'uso di immagini o metafore [...], ma anche nella modalità articolativa di un soggetto e predicato nella enunciazione o nella attribuzione. Dio è tutto insieme e conosce e agisce nell'istantaneità permanente del suo essere assoluto, non subisce aggiunte e non entra in relazione reale con l'altro da sé. Il nostro linguaggio va purificato per quanto possibile. Soprattutto occorre evitare l'equivoco più grosso nel discorrere di Dio: quello che "temporalizza" l'Assoluto e lo aggiunge al mondo». Cfr. ancora SD, cap. V, p. 157; pp. 159-161; cap. VI, p. 156.

attraverso la mediazione della mente di Cristo⁴⁵⁹, cui la fede teologale può accedere solo per grazia santificante o divinizzante⁴⁶⁰.

§ 75.

C) Lo sguardo di Dio: apparire finito e apparire infinito

Fin dal primo momento in cui la teologia osa rivolgersi a Dio non come semplice contemplazione indeterminata ma come scienza, può essere assalita dal senso della sproporzione che fa avvertire come colpevole presunzione il proprio desiderio di sapere. Quando sant'Anselmo, formulato mentalmente il formidabile argomento ontologico, si accingeva a dargli forma scritta, faceva precedere l'esposizione da quella straordinaria preghiera che certo nella realtà della sua ricerca aveva effettivamente preceduto, almeno nella sostanza, la sua scoperta, e nella quale viene lasciato a Dio il compito di decidere la *misu-*

⁴⁵⁹ Cfr. SD, pp. 10-11: «Lo sguardo di Cristo è lo sguardo *anagogico* per eccellenza. La fede (*pistis*) è la persuasione: l'attenzione suscitata dal maestro che parla. Ed è della stessa qualità dell'autorità del maestro, perché è l'assimilazione alla sua stessa mente, operata dalla sua mente: "noi abbiamo la mente (*noun*) di Cristo" (1 Cor 2, 16). La mente di Cristo è persuasiva perché è autorevole, cioè è il Principio che fa crescere ciò che già è impresso come struttura originaria: questo è il cuore cristico dell'anagogia. Il cristocentrismo cosmico è la struttura originaria che presiede alla ricezione di se stessa».

⁴⁶⁰ Cfr. MSC, pp. 146-147: «Quindi, tra i due orizzonti trascendentali [*scilicet*: l'orizzonte dell'apparire finito e quello dell'apparire infinito, vale a dire l'autocoscienza umana e quella divina] c'è insieme identità e distinzione. Come c'è identità e distinzione tra concreto e astratto. Ciò che cambia è il modo di vedere le cose. L'astratto è lo stesso concreto visto isolatamente dal tutto. Il pensiero che pensa tutto, ma non vede tutto è il pensiero astratto o astratto; il pensiero che pensa tutto e lo vede è il pensiero concreto. Il pensiero astratto, o di visione astratta, è il pensiero umano, o nel suo versante umano; il pensiero concreto è il pensiero divino, o nel suo versante divino. Per scoprire l'identità occorre – per così dire – un capovolgimento psichico. Occorre che l'ombra appaia come luce. È ciò che fa la grazia santificante».

ra nella quale l'intelletto umano può ricevere e accogliere come *compresso* ciò che peraltro è fin dall'inizio *creduto*⁴⁶¹.

L'esigenza di una misura è posta dall'inevitabilità di uno scarto, e questo è quello tra apparire finito e apparire infinito. L'identità di estensione fra essere e pensiero⁴⁶² fonda l'unità originaria e la

⁴⁶¹ Cfr. *Proslogion*, I: «O Signore, tu sei il mio Dio e il mio Signore, e io non ti ho mai visto [*numquam te vidi*]. Tu mi hai creato e ricreato [*tu me fecisti et refecisti*], e mi hai dato tutto quello che ho di bene [*et omnia mea bona tu mihi contulisti*], e io non ti conosco ancora [*et nondum novi te*]. Infine, sono stato creato per conoscerti, e non ho ancora fatto ciò per cui sono stato creato [*ad te videndum factus sum, et nondum feci propter quod factus sum*]. [...] Mi sia permesso di guardare verso la tua luce [*liceat mihi suspicere lucem tuam*], almeno da lontano, almeno dal profondo [*vel de longe, vel de profundo*]. Insegnami a cercarti, e mostrati a me che ti cerco [*doce me quaerere te, et ostende te quaerenti*]; poiché non posso cercarti se tu non me lo insegni [*quia nec quaerere te possum nisi tu doceas*], né trovarti se tu non ti mostri [*nec invenire nisi te ostendas*]. Che io ti cerchi desiderandoti e ti desideri cercandoti [*quaeram te desiderando, desiderem quaerendo*]. Ti trovi amandoti e ti ami trovandoti [*inveniam amando, amem inveniando*]. [...] Non tento, o Signore, di penetrare la tua profondità [*non tento, domine, penetrare altitudinem tuam*], perché in nessun modo le paragono il mio intelletto [*quia nullatenus comparo illi intellectum meum*]; ma desidero comprendere in qualche modo la tua verità [*sed desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam*], che il mio cuore crede e ama [*quam credit et amat cor meum*]. Non cerco, infatti, di comprendere per credere, ma credo per comprendere [*neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*]» (in: ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, a cura di G. Zuanazzi, La Scuola, Brescia 1993).

⁴⁶² Cfr. DM, pp. 14-15: «Se uno prova a pensare che c'è qualcosa che non pensa, già la sta pensando. È incontestabilmente vero: se uno pensa che ci sono infinite cose che non pensa, le sta già pensando. Non c'è proprio niente che cada *fuori* dal pensiero. In questo senso, il pensiero ha un'estensione infinita. È impossibile trovare dei limiti o confini al pensiero o al pensare nel suo atto. [...] Dire che l'oggetto adeguato del nostro intelletto sia l'essente o l'essere equivale a dire che l'estensione del nostro pensiero è la medesima dell'essere».

possibilità di osmosi di fede teologale e ragione filosofica⁴⁶³, ma pone fin dall'inizio uno scarto fra pensare e conoscere⁴⁶⁴. La totalità è data originariamente al pensiero puro e coincide con esso, ma solo nella sua massima indeterminatezza, mentre si contrae altrettanto originariamente nelle concrezioni parziali che definiscono l'orizzonte dell'apparire finito, all'interno del quale la stessa totalità decade a contenuto di se stessa come astrazione, pensiero pensato accanto ad altri contenuti pensati, ente determinato accanto ad altri enti determinati nel sistema parziale delle determinazioni che la mia coscienza attuale costituisce.

Questo stesso sistema è per me l'originario, ma con un'originaria necessaria eccedenza implicata dal sorgere in esso di determinazioni prima assenti, e dal dileguare da esso di determinazioni prima presenti⁴⁶⁵. Siccome però questo sorgere e dileguare non può riguardare l'essere di queste determinazioni, può riguardare solo il loro *apparire*: il divenire riceve così la sua definizione più

⁴⁶³ Cfr. OD, p. 68: «Dunque, allo stesso modo [*scilicet*: come il genere si predica univocamente delle specie], fede e ragione dicono la stessa cosa perché sono la stessa cosa: sono identiche. E la loro identità consiste appunto nel pensiero puro, il sapere metaconcettuale previo alle distinzioni dell'evidenza e dell'inevidenza, dovute alla concettualizzazione. È ovvio che qui la fede va intesa nel senso della fede teologale. Come tale, essa è la stessa conoscenza che Dio ha di se stesso partecipata dalla creatura ragionevole: è dunque la conoscenza assoluta dell'Assoluto – conoscenza assoluta e come tale metaconcettuale».

⁴⁶⁴ Cfr. DM, pp. 14-15: «Una cosa è l'estensione della capacità di pensare, altra cosa è la comprensione che questa medesima capacità possiede. Possiamo pensare infinite cose, ma non possiamo capire infinitamente. Non è detto cioè che per il fatto di pensarle le conosciamo».

⁴⁶⁵ Si tratta del dato fenomenologico interpretato come «divenire», affermato da Eraclito come principio sostanziale, negato da Parmenide come implicante l'assurda posizione del non-essere, e in seguito presupposto costante dell'intero sviluppo della consapevolezza filosofica, fino alla più recente negazione sevriniana (cfr. E. SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, cit. alla nota 112), intesa a riportare l'Occidente sul parmenideo «Sentiero del Giorno» (cfr. DK 28 B1, v. 9).

propria, che non è il venire dal nulla e l'andare nel nulla, ma «l'apparire e scomparire, nell'orizzonte della nostra esperienza, di ciò che è eterno»⁴⁶⁶.

Questo entrare e uscire degli eterni dal cerchio dell'apparire verrebbe d'altronde a costituire una nuova forma di divenire⁴⁶⁷ qualora ciò che esce dal cerchio dell'apparire cessasse con questo di apparire, o ciò che vi entra iniziasse solo con questo ad apparire (il cessare e l'iniziare sarebbero infatti accidenti degli enti eterni che ne contraddicono il carattere di eternità). La conclusione è che deve sussistere l'orizzonte dell'apparire infinito⁴⁶⁸, che strutturalmente include ogni orizzonte dell'apparire finito. Nell'*originario* non si dà essere *in sé*, che soltanto è ma non è visto, perché se così fosse, esso *soltanto potrebbe* essere visto; ma quando lo fosse in virtù di un atto realizzatore, quest'atto costituirebbe come tale un *ente*, ossia il suo esser visto, e questo sarebbe *eterno* come ogni ente, dunque *originario*: così l'esser visto di quell'ente che noi avevamo inteso come semplice potenza – e tale *doveva* essere, se si ammette che l'ente, pur senza essere visto, è – cade fatalmente all'indietro nell'*originario*, il quale ultimo si rivela come l'orizzonte dell'apparire infinito, o Dio stesso.

Come il Dio aristotelico, anche quello risultante da questa nuova prova è l'atto in atto di ogni potenzialità, specificando che alle potenzialità dell'ente in quanto ente appartiene l'esser visto, e che dunque in Dio nulla è semplicemente, ma è come visto da Dio. Così siamo noi stessi, insieme ad ogni altra cosa⁴⁶⁹.

⁴⁶⁶ MSC, p. 80; viene qui riportata anche la definizione severiniana del divenire come «il processo della rivelazione dell'immutabile» (nel Poscritto di *Essenza del nichilismo*, cit., p. 89).

⁴⁶⁷ È una delle prime obiezioni di Bontadini alla posizione che andava assumendo Severino: cfr. A. BAUSOLA, cit., pp. 323-324.

⁴⁶⁸ Si tratta di quel «nuovo argomento inferenziale» circa l'esistenza di Dio di cui abbiamo riferito nella nota 150, che si trova trattato in OD, pp. 23-24 e ripreso in SD, pp. 24-25 e pp. 341-342.

⁴⁶⁹ Cfr. SD, p. 219: «L'essere di Dio è il suo guardare: lo sguardo di Dio non ci abbandona mai, così come il suo essere: dunque, noi siamo perché Dio ci guarda. Il nostro essere è un *essere guardati*».

§ 76.

D) Ambiente divino e ambientazione

Lo scarto fra i due orizzonti dell'apparire finito e dell'apparire infinito esclude di per sé l'ultimatività dell'orizzonte concettuale sulla via della conoscenza dell'Assoluto. L'Assoluto quale appare allo sguardo di Dio è la totalità relazionale completa fino ai minimi dettagli degli individui reali, ossia è il contenuto assoluto della scienza divina onnivisiva, il Disegno auto-trasparente.

Dio non trascende affatto questa totalità perché semplicemente *la è*, e questo è il primo lato secondo il quale l'orizzonte concettuale non è ultimativo: lo stesso *nome* «Dio» ha bisogno di quella purificazione del linguaggio⁴⁷⁰ che ci faccia superare l'accezione equivoca della priorità gerarchica, dal momento che una priorità di Dio implica un subordinamento a lui di ciò che *non è* lui, e questo è ciò che è precisamente da escludere. Dio è *l'ipsum esse per se subsistens*, e mentre ogni gerarchia è *in lui*, nessuna relazione gerarchica può coinvolgere termini *sotto* di lui e così *fuori* di lui⁴⁷¹.

⁴⁷⁰ Cfr. nota 458.

⁴⁷¹ Questa necessità di superare lo stesso *concetto* di Dio quale adombrato surrettiziamente dal *nome* è uno dei grandi temi della teologia anagogica, e per la sua trattazione si possono citare, nell'opera di Padre Barzaghi, molte occorrenze (AMD, p. 76; FMM, pp. 355-356; OD, l'intero capitolo «Oltre Dio», pp. 61-65; inoltre pp. 80-81; SD, pp. 161-162, e ancora pp. 331-332). La tesi è comunque formulata nella sua radicalità in MSC, pp. 148-149: «Dio è l'Essere Assoluto. Non è in relazione ad altro. Il vero e proprissimo nome di Dio è Essere Assoluto, lo stesso Essere per sé sussistente. Questo nome è incomunicabile. Il nome "Dio", invece, non è proprissimo dell'Essere Assoluto, perché è comunicabile per analogia (cf. S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, 13). Ed è comunicabile perché indica una certa superiorità nell'ordine – e quindi in un qualsiasi ordine. L'ordine dice relazione, è relazione, quindi il nome "Dio" esprime implicitamente una relazione di dipendenza da sé. Dio, in quanto Essere Assoluto, è irrelato e neppure può avere una relazione di dipendenza da altro da sé. Questo vuol dire che per Dio non c'è "Dio". Dio è senza "Dio". Vedere le cose dal punto di vista di Dio è, dunque, vedere solo Dio senza vedere "Dio". È vedere Dio senza "Dio".

Vedendo le cose in questo modo – ossia quello secondo cui Dio, non avendo nulla fuori di sé con cui stare in relazione, è perfetta auto-trasparenza –, Dio non può che essere l'*Ambiente divino*⁴⁷², e ogni scienza di Dio che muova dalla fede teologale sulla via del passaggio dal genitivo oggettivo al genitivo soggettivo non può che configurarsi come *ambientazione*. Ora ambientarsi nell'Ambiente divino significa assumere lo sguardo di Dio, ma questo sguardo, a causa della finitezza dell'orizzonte creaturale, può essere ottenuto solo per grazia divinizzatrice. Quello che resta allora da esaminare è la *connessione*, il confine complesso e frastagliato che segna il naturale esaurirsi dello sguardo della creatura – il quale non può che essere concettuale – e il suo dissolversi nello sguardo del Creatore, senza peraltro perdere l'universo che, come comprensione concettuale del Mondo divino, fa parte integrante della visione⁴⁷³.

Muovendo dall'orizzonte vuoto del puro essere che è puro pensiero, dove l'intendimento assoluto dell'Assoluto è comune alla ragione filosofica e alla fede teologale, l'intelletto agente, che come potenza obbedienziale è capace di ricevere la vita divina⁴⁷⁴, può già

In questo senso, si può dire che la vita cristiana, la vita di grazia, sia *vivere con Dio senza "Dio"*. O, secondo l'espressione bonhoefferiana – debitamente intesa –: "Con e al cospetto di Dio, noi viviamo senza Dio" (Lettera del 16.7.1944)».

⁴⁷² In SD, pp. 342-343, dopo aver ripreso la prova dell'esistenza di Dio come orizzonte dell'apparire infinito o scienza onnivisiva (cfr. nota 150), si afferma: «La fisionomia di Dio, in questa prospettiva, è quella dell'*Ambiente divino*: la coscienza assoluta autotrasparente, nella quale traspare il mondo (*mundus*)». Questa nozione è già stata anticipata nel cap. I, n. 2, § 56, nota 269.

⁴⁷³ Cfr. DR, p. 38: «Abbiamo comunque il fatto che il mondo in Dio è Dio. [...] La Rivelazione in sé è il mondo divino, proprio in questo senso: il mondo in Dio è Dio, ma nel modo con il quale Dio si pensa intelligibile da una soggettività non divina».

⁴⁷⁴ Cfr. SD, p. 120: «Se l'intelletto agente è ciò che chiamo *puro atto del pensare* e il puro atto del pensare è l'essenza dell'anima, allora l'intelletto agente è l'essenza dell'anima: l'essenza dell'anima ha dimensione infinita. Materialmente la potenza obbedienziale è la stessa anima che, in quanto ha questa dimensione infinita, è capace di ricevere la vita infinita di Dio».

muovere l'intelletto possibile secondo la modalità creaturale che è l'astrazione⁴⁷⁵. Su questa via l'intelletto ricostruisce in sé il sistema del Disegno divino, e lo fa nella modalità della dialettica: negando la propria negazione, o includendo nella propria essenza l'esclusione dell'altro⁴⁷⁶, ogni ente si collega ad ogni altro nel sistema totale delle relazioni. Questo reticolo, o telaio omnicomprensivo, è la condizione di possibilità dell'intelligibilità di qualunque contenuto⁴⁷⁷.

Il reticolo però è astratto, e per quanto le determinazioni qualitative possano spingersi verso la differenziazione organica, l'intelletto finito ha nell'universalità il suo limite insuperabile. Dietro il telaio dialettico spinto al massimo verso la concretezza, il pensiero intuisce una debordante ricchezza di determinazioni più specifiche, fino a quelle dell'individualità sensibile, ossia una concretezza totale e immediata che mai potrà essere per lui. Qui lo soccorre la *poesia*, che, per così dire, supera la dialettica sulla sua stessa via, che è quella del concreto, e offre al pensiero una concretezza che *eccede* il suo modo concettuale, portando la vita dove essa, per lo

⁴⁷⁵ Cfr. *ibidem*: «[...] l'intelletto agente, quanto al nostro modo di strutturarci, ha un'estensione infinita funzionale all'astrazione: i contenuti propri della nostra conoscenza sono i concetti che elaboriamo a partire dalla realtà sensibile; [...] il puro atto di pensare ha senso indipendentemente dall'essere capace di ricevere la vita divina perché la sue estensione infinita è *psicologicamente* funzionale alla capacità attrattiva per elaborare concetti».

⁴⁷⁶ Cfr. SD, p. 208: «Il concreto è la mediazione: il Medio dimostrativo è il *logos* perché è il legame distintivo, la intelligibilità degli estremi, il loro essere concreto; è la determinazione implicante tutto: direi che *l'inclusione dell'esclusione dell'alterità è inclusione mediata dell'alterità*».

⁴⁷⁷ Cfr. SD, pp. 133-134: «La teoria della dialettica come non isolamento è incontrovertibile dal punto di vista logico-metafisico [...]. Con il pensiero dialettico ho il telaio generale, da cui non posso dedurre i singoli esistenti, questi mi sono dati dall'esperienza, ma se ci sono obbediscono a tale struttura. La dialettica manifesta e formula in modo incontrovertibile la struttura formale del tutto o intero e non entra nel merito dei contenuti se non in quanto condizionati da questa struttura di condizione di intelligibilità, cioè di incontraddittorietà» (passo già citato alla nota 367).

stesso imperativo dell'astrazione (che, in quanto dialettica, era essa stessa una via al concreto), era sfuggita via tra le maglie del reticolo⁴⁷⁸. La poesia è così, a suo modo, una dialettica più avanzata⁴⁷⁹.

Con l'assimilazione di dialettica e poesia nella logica dell'intero⁴⁸⁰ siamo ormai, posto l'indeducibile intervento della grazia santificante, nell'Autocoscienza divina, e questa è la logica della vita trinitaria nella quale il Figlio, da sempre incarnato e da sempre presso la carne sofferente⁴⁸¹, porta questa stessa carne nell'economia dell'amore trinitario: la *compassione*⁴⁸² è sintesi non più solo concettuale come nella dialettica-

⁴⁷⁸ Per questa funzione della poesia e per questo suo rapporto con la dialettica, cfr. LPT, p. 194, dove si dice che «la questione della densità è risolta nella poesia perché la poesia è un *sillogismo contratto*», e inoltre G. BARZAGHI, *Quando un teologo pensa alla poesia. Logica e metafisica delle immagini*, in «Sacra Doctrina» 4 (2007), pp. 42-77 (da qui in avanti: TP). Leggiamo, in quest'ultima opera: «Per fare questo [*scilicet*: svolgere una funzione speculativa] la dialettica è logica dell'intero, così come lo è la poesia. Del resto, anche il sillogismo ha un'inseità poetica. Il *synlegein* è il *dire-insieme*: il che è possibile solo nell'ordine ideale. Un'idea è nell'altra, una visione è nell'altra. La poesia è ciò che condensa un argomento, così come un argomento scioglie la poesia» (p. 89).

⁴⁷⁹ Cfr. LPC, p. 201: «Ma anche nella poesia vale questo quadro epistemologico. Anzi, forse è proprio lì che esso trova il suo significato più denso. Intendere una poesia è come scorgere il punto di fuga di una prospettiva. La poesia dice l'intero, è la vera dialettica».

⁴⁸⁰ Cfr. le precedenti note 478-479.

⁴⁸¹ Si tratta della visione anagogica. Cfr. OD, p. 41: «L'incarnazione, passione, morte e risurrezione di Cristo è la rivelazione del fatto metafisico della presenza di Dio da sempre e per sempre presso la carne sofferente in maniera innocente».

⁴⁸² Per la compassione come vertice della contemplazione cfr. TP, p. 66: «E perciò contemplazione potrebbe voler dire *osservare* o *considerare attraverso un ritaglio*, cioè una *prospettiva*, oppure *osservare* o *considerare insieme i ritagli*. E forse è meglio intendere così la parola; oppure coalizzando le due possibilità: *osservare* o *considerare ponendo insieme tutti i ritagli, tutto il tempo nella prospettiva dell'eterno: sub specie aeternitatis*. Insomma, un *prendere insieme tutto: tutto, tutto come lo sa prendere la compassione*».

ca, e neanche solo intuitiva come nella poesia, ma è comunione di vita mistica; è la stessa vita di Dio, visione beatifica o escatologia realizzata, essendo Dio tutto in tutti e ogni cosa in ogni cosa.

2. DIALETTICA E STRUTTURA ORIGINARIA

§ 77.

A) Il Sapere assoluto: definitività e apertura

La storia della filosofia è attraversata per la sua intera estensione dalla contraddizione fra un sapere che si dà come incontrovertibile⁴⁸³, e che per conseguenza deve avere come oggetto la totalità⁴⁸⁴, e la sua

⁴⁸³ Cfr. E. SEVERINO, *La filosofia antica*, Rizzoli, Milano 1984, pp. 19-20: «Per la prima volta nella storia dell'uomo, i primi pensatori greci escono dall'esistenza guidata dal mito e la guardano in faccia. Nel loro sguardo c'è qualcosa di assolutamente nuovo. Appare cioè l'idea di un *sapere che sia innegabile*; e sia innegabile non perché la società e gli individui abbiano fede in esso, o vivano senza dubitare di esso, ma perché *esso stesso* è capace di respingere *ogni* suo avversario. L'idea di un sapere che non può essere negato né da uomini, né da dèi, né da mutamenti dei tempi e dei costumi. Un sapere assoluto, definitivo, incontrovertibile, necessario, indubitabile».

⁴⁸⁴ Cfr. *ivi*, pp. 20-21: «L'evocazione del senso inaudito della verità implica che ci si rivolga non a questa o a quella dimensione particolare della realtà, ma al Tutto, per chiedere quale sia la verità innegabile. Solo se ci si porta agli estremi confini del Tutto è possibile di imbattersi in essa. Se invece ci si rivolge a una parte del Tutto, privilegiata rispetto alle altre, e questa presume di contenere la verità innegabile, è sempre possibile che l'irruzione di altre parti smentisca il sapere che si era costituito guardando esclusivamente a quella parte privilegiata. E viceversa: quando i primi pensatori greci si rivolgono al Tutto, è perché la verità innegabile non è tale relativamente a questa o a quella dimensione particolare della verità, ma relativamente all'estremo confine del Tutto. Questo significa che il Tutto è il contenuto della verità innegabile. Non nel senso che i Greci si propongano di dar fondo all'immensa ricchezza dell'universo, ma nel senso che scoprono il confine inoltrepassabile, all'interno del quale sono oltrepassati tutti i confini cui l'indagine dell'uomo riesce a pervenire».

attuale incompletezza, che sembra negarne l'incontrovertibilità in ragione della possibilità che i termini della sua confutazione si trovino in quella regione dell'essere ancora non raggiunta dal sapere⁴⁸⁵.

Questa contraddizione, la cui soluzione è a sua volta un luogo filosofico – ossia quello della compatibilità di definitività e apertura –, nella più generale storia della cultura ha come eco l'opposta radicalizzazione unilaterale che vede, da un lato, un assolutismo astratto che, pretendendo di *opporsi* al relativo, si condanna, in quanto relativo al relativo, alla negazione di se stesso; dall'altro lato, un relativismo astratto che, pretendendo di *nullificare* l'assoluto, altrettanto si condanna, in quanto la totalità del relativo non può che essere assoluta, alla negazione della propria stessa sostanza, o ancora di se stesso. Queste opposte astrazioni autodistruttive poi, volendosi spingere fuori dal campo della filosofia in senso stretto, hanno il volto rispettivamente del fondamentalismo e del relativismo, che oggi si oppongono e si intrecciano facendola insieme da padroni.

Il vero punto archimedeo della questione si trova nel concetto del *Sapere assoluto* al quale conclude la hegeliana *Fenomenologia dello Spirito*⁴⁸⁶. Questa determinazione concettuale ha sollevato una discussione di portata storica intorno allo Hegel «chiuso» del Sistema o allo Hegel «aperto» della dialettica, il tutto sullo sfondo della strana incapacità di vedere come l'uno non stia senza l'altro, e come il Sistema altro non sia che il sedimento statico della dialettica nell'autocoscienza storica, o viceversa come la dialettica non sia altro che la scansione processuale mediante la quale il Sistema – che, qualora fosse completo, sarebbe in sé l'Originario – progressivamente si manifesta a se stesso⁴⁸⁷.

⁴⁸⁵ Cfr. il passo citato alla precedente nota 484.

⁴⁸⁶ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, cit. alla nota 122, cap. VIII: *Das absolute Wissen*.

⁴⁸⁷ Il fatto che il Sistema debba esporre l'originario nelle forme in cui esso è andato manifestandosi nella storia del mondo determina indubbiamente l'impressione di *arbitrio* che l'intera costruzione può dare ai suoi lettori (la «gratuità» di cui parla Severino nel passo citato alla nota 361, che pur riguarda un diverso contesto di analisi, puramente logico, sembra come un'emanazione di questa impressione sgradevole che talora il testo hegeliano può dare), e il senso per così dire avventuroso che la dialettica hegeliana

L'equivoco che sta alla base di questa incomprensione è la confusione di definitività e chiusura. Per superare il fraintendimento di un sapere assoluto nel senso di contenutisticamente compiuto e pertanto scollegato dall'apertura indefinita della temporalità, si può procedere prima di tutto per via testuale, considerando come Hegel valutasse la pretesa della filosofia di superare il proprio tempo storico⁴⁸⁸, o quella

prende quanto più ci si allontani dalle grandi determinazioni della *Scienza della Logica* e ci si avvicini alla filosofia della Natura e alla filosofia dello Spirito. È qui che la filosofia hegeliana sembra esagerare nell'azzardo di assolutizzare figure che il buon senso storico avverte come segnate dal destino della transitorietà, facendo cadere su Hegel le invettive di chi, come per esempio Marx, essendo attento alla valenza ideologica, vale a dire di condizionamento intuitivo-pratico, delle costruzioni teoriche della cultura, ed essendo in fondo disinteressato alla questione filosofica in sé e per sé, se la prende con Hegel come imputandogli la cattiva fede di suggerire l'immutabilità di strutture storiche (nella fattispecie: di dominio e di sfruttamento) che invece sono soltanto storiche e come tali superabili. Il fatto è che Hegel non dice niente di simile, e non sono davvero i suoi critici a potergli insegnare il senso fatale della transitorietà (basti leggere il passo dalle *Lezioni sulla storia della filosofia* citato poco più avanti, alla nota 489). Sarebbe piuttosto lui a dover insegnare ai suoi superficiali detrattori che *quelle* determinazioni storiche *e non altre* rappresentano l'attuale grado di sviluppo dell'autocoscienza storica assoluta, e che la loro assolutezza non significa inamovibilità storica, ma rivelazione nella storia di quella parte delle essenze eterne che l'originario si è compiaciuto di disvelare, occupino poi esse nel tempo millenni, secoli o soltanto giorni o ore.

⁴⁸⁸ Si legga soltanto, nella Prefazione ai *Lineamenti di filosofia del diritto* (cit. alla nota 387), p. 18: «Intendere ciò che è, è il compito della filosofia, poiché ciò che è, è la ragione. Del resto, per quel che si riferisce all'*individuo*, ciascuno è, senz'altro, *figlio del suo tempo*; e anche la filosofia è il *proprio tempo* – appreso col pensiero. È altrettanto folle pensare che una qualche filosofia precorra il suo mondo attuale, quanto che ogni individuo si lasci indietro il suo tempo, e salti oltre su Rodi. Se la sua teoria, nel fatto, oltrepassa questo, se si costruisce un mondo *come dev'essere*, esso esiste bensì, ma soltanto nella sua intenzione, in un elemento duttile, col quale si lascia plasmare ogni e qualsiasi cosa».

di una certa filosofia di trionfare sulle altre⁴⁸⁹, o per esempio come

⁴⁸⁹ Nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia* (cit. alla nota 449), Hegel, con una larvata polemica contro la tesi sostenuta da Kant nella *Prefazione alla Critica della ragion pura* del 1781 – cioè che il proliferare delle filosofie e la crescente indifferenza verso di esse spinge verso una svolta radicale nel modo di concepire la filosofia –, afferma che il vero problema non sta nel concepire la filosofia in un modo nuovo, ma nel comprendere la relazione organica tra le filosofie. A dare alibi al disinteresse per la filosofia è prima di tutto il relativismo: «Infatti questa diversità di sistemi è il solito pretesto che tutti coloro, i quali con aria di competenti vogliono dare ad intendere d'interessarsi di filosofia, accampano per potere [...] in realtà lavarsene le mani» (*Lezioni*, cit., Introduzione, A, 1, b, p. 25). È naturale che questo relativismo ponga il problema della *verità* della filosofia, e del come *riconoscerla*: «E se anche si ammette che la filosofia sia una scienza reale, e che tra le filosofie ve ne debba pur essere una vera, sorge la domanda: ma quale è? come riconoscerla? Ognuna assicura d'esser la vera [...]» (*ibidem*). Considerando questa visione come ultimativa, non ci sarebbe che da consegnarsi ad una perpetua vanificazione della verità: «Accade certamente che una nuova filosofia al suo apparire sostenga che le altre non hanno alcun valore; anzi ogni filosofia pretende non solo di confutare tutte le precedenti, ma anche di colmare le loro lacune e d'aver trovato finalmente la giusta soluzione. Senonché l'esperienza del passato dimostra che a siffatte filosofie possono applicarsi altre parole del Vangelo, vale a dire quelle dette dall'apostolo Pietro alla moglie di Anania: Ecco qui alla porta i passi di coloro che hanno seppellito tuo marito e porteranno via anche te (*At* 5, 9)» (*ibidem*). Il fatto è che non si tratta di capire *quale* filosofia è quella vera: «questo pensiero, che ragiona in tal modo, non è altro che morto intelletto [*Verstand*]: poiché soltanto ciò che è morto può essere digiuno e insieme essere e rimanere sazio» (*ivi*, A, 1, c). Si tratta invece di capire la *relazione determinata* che lega le filosofie l'una all'altra: dove l'intelletto distingue e divide, la ragione pone in relazione i distinti e unifica. La ricchezza del concreto, così, si costituisce proprio a partire dalla molteplicità irrelata dell'astratto: «Mi propongo infatti di dimostrare come la varietà delle molte filosofie non soltanto non rechi alcun pregiudizio alla filosofia medesima [...], ma anzi sia e sia stata assolutamente necessaria perché possa esistere la scienza della filosofia: essa le è essenziale» (*ibidem*).

egli conclude il suo ciclo di lezioni sulla storia della filosofia⁴⁹⁰. In tutti questi casi la consapevolezza di Hegel dell'indefinita apertura della storia al di là del raggiungimento del sapere assoluto appare difficilmente equivocabile.

Ma, al di là di queste esplicite indicazioni, che riguardano ancora l'intenzionalità del filosofo ma non garantiscono delle sue realizzazioni oggettive, si dovrebbe poi passare ad esaminare se l'idea di un sapere *definitivo* nel senso di *conclusivo* sia compatibile con l'intera costruzione della ragione dialettica. Utilizzeremo a questo fine un'analisi condotta dal teologo W. Pannenberg in un suo recente testo⁴⁹¹.

Pannenberg mostra che, fin dal tempo di *Fede e Sapere*⁴⁹², Hegel lamenta la «assenza di Dio nella modernità» (il «Venerdì Santo

⁴⁹⁰ Cfr. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., III, 2, pp. 416-17: «Risulta che lo spirito del mondo è riuscito ad abbandonare ogni estranea essenza obbiettiva e a cogliere finalmente se stesso come spirito assoluto [...] La lotta dell'autocoscienza finita con l'autocoscienza assoluta che a quella si presentava come ad essa esteriore è terminata. È in genere l'intera storia del mondo, quale *finora* si è svolta, e la storia della filosofia in ispecie che ci presenta questa lotta e *sembra* aver raggiunto la sua meta *là dove* questa autocoscienza assoluta, di cui essa ha la rappresentazione, ha cessato di essere alcunché di estraneo, e dove quindi lo spirito è reale come spirito. [...] Ora questo è il punto di vista del nostro tempo, e la serie delle formazioni spirituali è quindi *per ora* conclusa». Si rilegga questo passo, che per esempio Cassirer assume a sostegno della tesi corrente circa la compiutezza e chiusura del sistema hegeliano (E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, trad. it. *Storia della filosofia moderna*, Einaudi, Torino 1964, vol. III, p.464), si considerino le sottolineature da noi aggiunte, e ci si chieda se questa tesi corrente abbia fondamento.

⁴⁹¹ W. PANNENBERG, *Teologie und philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996, trad. it. *Teologia e filosofia*, Queriniana, Brescia 1999.

⁴⁹² G.W.F. HEGEL, *Glauben und Wissen*, in «Kritisches Journal der Philosophie», 1802, trad. it. *Fede e Sapere*, in *Primi scritti critici*, Mursia, Torino 1971.

speculativo» del nostro tempo⁴⁹³), dovuta al fatto che «l'eliminazione di Dio dalla conoscenza ad opera della critica intellettualistica dell'Illuminismo aveva portato all'amplificazione dell'uomo quale soggetto finito sicché l'uomo, nella sua finitezza, è assoluto»⁴⁹⁴. «Questa critica – continua Pannenberg – è talmente sorprendente che fino ad oggi è stata ignorata. Con essa la critica hegeliana è strettamente legata all'idea centrale della cultura moderna, ossia all'idea della libertà individuale [...]: l'amplificazione del soggetto finito, fino a farne un assoluto, è lungi dal realizzare la libertà dell'uomo. In questo modo viene piuttosto infranta la sua libertà, che risiede piuttosto nella consapevolezza di Dio e consiste nella coscienza del legame con lui invece che nell'assolutizzazione della propria finitezza. La comprensione cristiana della libertà, che scaturisce dal legame con Dio, contiene il nocciolo di verità del sentimento moderno della libertà [...]»⁴⁹⁵.

Ciò che qui viene in luce è il concetto hegeliano del «vero Infinito»: superando ogni concezione precedente, «Hegel invece ha insegnato a intendere l'idea di infinità in modo che essa mantiene sia la differenza con il finito sia il superamento di tale opposizione. Ciò significa che l'incarnazione poteva essere intesa come autorivelazione di Dio nella sua vera infinità. Nella misura in cui l'incarnazione, quale fondamento del libero atto comunionale dell'Assoluto con l'uomo, è la base della libertà dell'uomo nel senso di Hegel, il concetto del vero Infinito è legato anche alla sua idea di tale libertà dell'uomo, che Hegel vede assolutamente fondata, in senso neotestamentario, nella libertà di Dio, cioè appunto nell'incarnazione: "Se il Figlio vi rende liberi, allora siete veramente liberi" (*Gv* 8, 36)»⁴⁹⁶.

Stando così le cose, risulta del tutto impossibile pensare a un esaurimento della verità dell'Assoluto in una qualunque delle sue figure storiche: è indubbio, infatti, che una qualunque di queste figure risulterà avere un contenuto finito, così che il vero Infinito –

⁴⁹³ Ivi, p. 253.

⁴⁹⁴ W. PANNENBERG, *op.cit.*, p. 254.

⁴⁹⁵ Ivi, pp. 254-255.

⁴⁹⁶ Ivi, p. 255.

ossia quel contenuto che coincide con la verità compiuta su Dio – non potrà che essere quello che *comprende e trascende* questa figura. Il che non può che far pensare a un sistema «aperto», al di là – o piuttosto al di qua – della sua rigorosa «chiusura» (che sempre sopravviene a suggello dell'incremento contenutistico). La chiave di questa apertura-chiusura dev'essere appunto cercata nella nozione del *Sapere assoluto*, con cui si conclude la *Fenomenologia*. «Quest'espressione – dice Pannenberg – è stata spesso fraintesa. Essa non significa che nel particolare non c'è più nulla da imparare, ma definisce solo la forma della coscienza filosofica quale coscienza riflessa compiutamente in se stessa, la cui intenzione di verità concorda con il suo contenuto»⁴⁹⁷. Per Hegel, infatti, «l'Assoluto, essendo già sempre posto in ogni finito in quanto tale, quindi mediante la sua 'finitezza', è determinato di volta in volta da questo finito nel quale si manifesta come l'unità che compendia in sé tutte le opposizioni. È l'«organizzazione» della sfera del finito, in se stessa carica di tensioni e contraddizioni, la totalità. Hegel cercava così di mostrare l'Assoluto (il concetto) di volta in volta nel finito stesso, ma in modo tale che, alla fine del processo riflessivo sull'intima contraddittorietà di quella sfera, esso scaturisse come l'unità capace di integrare gli opposti. In altri termini il concetto si sviluppa di volta in volta nel suo 'essere altro'»⁴⁹⁸.

Dunque il sapere assoluto della filosofia non è mai esclusione di un'ulteriorità, ma è piuttosto esclusione di un'ulteriorità che possa attualmente trovare il suo concetto *come* ulteriorità. Non è, cioè, esclusione di un'eccedenza dell'*Ansich*, ma esclusione di un'eccedenza del *Fürsich* rispetto all'*Anundfürsich*: ciò che appare venendo dall'*In-sé*, in altri termini, e attraversa il calvario della sua stessa dialettica, è già tornato in sé ed è verità assoluta, ma non è detto che sia *tutta* la verità assoluta. Hegel, in fondo, non soltanto lo testimonia nelle sue grandi figure della «fatica del concetto»⁴⁹⁹, della «apprensione del proprio tempo in concetti»⁵⁰⁰, della «nottola

⁴⁹⁷ Ivi, p. 232.

⁴⁹⁸ Ivi, p. 231.

⁴⁹⁹ Cfr. nota 225 del quadro introduttivo.

⁵⁰⁰ Cfr. nota 488.

di Minerva»⁵⁰¹, ma lo afferma anche nella maniera più esplicita là dove il problema venga a porsi⁵⁰². Infatti il concetto, momento culminante della dialettica, anche raggiunta la sua forma compiuta di idea assoluta resta pur sempre un'anticipazione della sua verità: «ogni grado di sviluppo della logica hegeliana è un'anticipazione del concetto che però naufraga continuamente; anche il concetto, in quanto concetto della cosa cui esso non dev'essere estraneo, è solo un'anticipazione risolta solo dall'idea, la quale è posta esplicitamente solo come concetto realizzato, unità di soggetto e di oggetto. Anche l'idea, del resto, è solo una forma logica che, in quanto tale, ha bisogno di realizzazione: questo il senso del passaggio formulato alla fine della *Logica* dall'idea alla natura, passaggio che è certo presentato come fondato nell'idea stessa, perché solo così l'idea, come principio di determinazione della realtà, viene presa seriamente»⁵⁰³. Tale verità risulterà soltanto retrospettivamente, *post festum*, e qui sta tutto il suo carattere *scientifico*, il suo rigore di *Wissenschaft*. Ma qui sta anche la sua implicita apertura, poiché lo Spirito assoluto, nel quale l'anticipazione dell'idea assoluta viene a compiersi raggiungendo il suo concreto contenuto, non sarà mai l'*ultima* figura dello Spirito, ma soltanto la verità assoluta e autocosciente *del contenuto che si è mostrato*, il quale non sarà mai «ultimo» poiché ormai caduto nella finitezza, e quindi superato dal vero Infinito che non cessa di trascenderlo includendolo, costituendo così una *nuova* «ultima» figura dello Spirito. Come il Sapere assolu-

⁵⁰¹ Cfr. la Prefazione ai *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 20: «Del resto, a dire anche una parola sulla *dottrina di come dev'essere il mondo*, la filosofia arriva sempre troppo tardi. *Come pensiero* del mondo, essa appare per la prima volta nel tempo, dopo che la realtà ha compiuto il suo processo di formazione ed è bell'e fatta. Questo, che il concetto insegna, la storia mostra, appunto necessario [...]. Quando la filosofia dipinge a chiaroscuro, allora un aspetto della vita è invecchiato, e, dal chiaroscuro, esso non si lascia ringiovanire, ma soltanto riconoscere: la nottola di Minerva inizia il suo volo sul far del crepuscolo».

⁵⁰² Cfr. le nostre note 488-490.

⁵⁰³ W. PANNENBERG, *op. cit.*, p. 242.

to della *Fenomenologia*, neanche lo Spirito assoluto dell'*Enciclopedia* può pretendere ad altro che ad essere «la forma della coscienza filosofica quale coscienza riflessa compiutamente in se stessa, la cui intenzione di verità concorda con il suo contenuto»⁵⁰⁴. Solo che tale contenuto non può in alcun modo sottrarsi alla «immane potenza del negativo»⁵⁰⁵ che lo abita nel profondo determinandone l'inarrestabile *vita*, che nello Spirito giunge volta a volta a coscienza *assoluta* della sua inesauribile verità⁵⁰⁶.

Se ci siamo tanto soffermati nell'approfondire questo concetto del *Sapere assoluto* nei termini propri della filosofia hegeliana è perché il nostro tema, ossia la relazione fra dialettica e struttura originaria, è in esso adombrato nella maniera più inequivocabile. Sembrava dunque il caso di osservare che il problema – come già abbiamo avuto modo di osservare⁵⁰⁷ – non può essere ridotto a un riordinamento di conti della spesa in un piccolo settore della filosofia contemporanea che ha echi in un corrispondente piccolo settore della teologia, ma riguarda una vicenda capitale nell'intera storia della cultura occidentale.

⁵⁰⁴ Ivi, p. 232.

⁵⁰⁵ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 26: «Ma che l'accidentale *ut sic*, separato dal proprio ambito, che ciò ch'è legato nonché reale solo nella sua connessione con altro, guadagni una propria esistenza determinata e una sua distinta libertà, tutto ciò è l'immane potenza del negativo [*die ungeheure Macht des Negativen*] [...]».

⁵⁰⁶ Per un'interpretazione aperta o chiusa della filosofia hegeliana, vedi per es. N. HARTMANN, *La filosofia dell'idealismo tedesco* (trad. it. a cura di B. Bianco della 2^a ediz. tedesca del 1960, riprodotte in volume unico le due parti apparse nel 1923 e nel 1929 come ottavo volume di una storia della filosofia di vari autori), Mursia, Milano 1972. Nell'ultimo paragrafo dell'ultimo capitolo della seconda parte, dedicata a Hegel, paragrafo che porta il titolo «Sistema e storia della filosofia» (pp. 574-76), Hartmann abbozza indirettamente la tesi suggestiva che la filosofia hegeliana possa, per così dire, decadere a momento della propria stessa verità, e superare così se stessa, cioè i limiti della propria formulazione storica, manifestandosi come quella verità che eternamente continua ad includere se stessa.

⁵⁰⁷ Cfr. quanto detto nella nota 449.

§ 78.

**B) La struttura originaria
come condizione di possibilità della dialettica**

Il sapere assoluto – nei termini della filosofia hegeliana – è dunque la certezza indefettibile che la riconduzione a concetto, e così a sistema, dell'intero volume delle determinazioni interrelate che la dialettica ha prodotto in un certo tempo storico, corrisponde necessariamente alla verità assoluta *per quel tanto* che in quel tempo storico la verità totale si renda disponibile.

Siamo così all'oggetto della presente ricerca: assunta la dialettica hegeliana nella sua valenza di formalizzazione ontologica dell'Intero *in quanto* questo sia passato dall'*in-sé* al *per-sé*, e così togliente questi suoi momenti nell'*in-sé-e-per-sé*, si tratta di capire in che senso questo insieme di determinazioni, in se stesse intese a restituire all'eterna razionalità il Dio vivente nel suo *essersi già rivelato* come Dio mondano, sia riconducibile alla struttura originaria della necessità.

Osserviamo, prima di tutto, che in questo senso ha operato il pensiero severiniano, che mostra, quale fondamento di qualunque movimento dialettico, proprio la struttura originaria⁵⁰⁸. Quello che ci proponiamo in questo paragrafo, tuttavia, non è la semplice

⁵⁰⁸ Questo risulta chiaro fin dall'inizio, cioè al momento di porre la relazione fra struttura originaria e sua manifestazione discorsiva (cfr. *La struttura originaria*, cit., cap. I, §§ 12-14; cfr. anche il passo citato alla nota 358). Al momento di aprire il capitolo IX sulla Dialettica, Severino muove anche lui dal Sapere assoluto con cui si conclude la *Fenomenologia* hegeliana e afferma preliminarmente (p. 365): «Si è già osservato che l'identità di certezza e verità, che si presenta al termine della *Fenomenologia* hegeliana, può valere come risultato solo nel senso che la posizione dell'identità è tale in quanto non sia *astratta* immediatezza, ma in quanto è *in relazione* al togliimento dell'opposizione di certezza e verità: è per questa relazione che si dice che l'identità "risulta" o che è "mediata". (Così come il togliimento dell'opposizione non è astratta immediatezza solo in quanto è in relazione alla posizione dell'identità e perciò risulta da questa). Già nel capitolo primo si è sostenuto questo punto di vista, e anzi gli si è conferita la massima ampiezza che gli conviene: dicendo che la posizione del fondamento

riconduzione della nostra tesi all'analisi severiniana, dimostrando il nostro assunto della necessaria inclusione della dialettica hegeliana nella struttura originaria – e così la presenza di una dialettica segreta nella teologia anagogica di Padre Barzaghi – appoggiandoci, per così dire, semplicemente all'autorità di Severino. Occorre anzi osservare che Severino – il quale, beninteso, resta la mediazione indispensabile di tutta la nostra operazione teorica – fa della dialettica hegeliana un'analisi molto rigorosa che, tenendone ferma la positiva assimilazione alla struttura originaria, ha anche sviluppi critici in senso tecnico, dalla cui considerazione noi intendiamo, in questa sede, restare fuori⁵⁰⁹. Ciò che invece ci proponiamo di

implica il togliimento della negazione del fondamento. Come totalità dell'immediato, il fondamento è insieme posizione dell'immediatezza della presenza (o pensiero) dell'essere, e cioè è posizione dell'immediatezza dell'identità di essere e pensiero. La negazione di questa identità è pertanto uno dei modi della negazione del fondamento – e anzi è uno dei modi in cui il pensiero storico si è maggiormente impegnato –, o il togliimento dell'opposizione di pensiero e essere è un momento – preminente – del togliimento della negazione del fondamento. La quale – anche questo è stato detto [...] – è immediatamente tolta, dalla posizione del fondamento, non semplicemente come negazione universale, ma come concreta individuazione della sua universalità, e cioè come sistema delle negazioni immediatamente note. La “mediatezza” o il “risultare” del fondamento è quindi, qui, la stessa posizione concreta della totalità dell'immediato, o è lo stesso costituirsi dell'immediatezza».

⁵⁰⁹ Questa scelta è dovuta sia al fatto che l'assunzione di questo livello di analisi squilibrerebbe il presente lavoro in una direzione impropria, sia al fatto che l'analisi severiniana si vale di un certo formalismo interno maturato nel corso dell'intera opera, così che il commento dei suoi passi costringerebbe a spiegazioni retrospettive faticose e probabilmente impossibili a un accettabile livello di intelligibilità e di leggibilità. Cercando di sintetizzare per quanto possibile, diciamo subito che l'essenza della filosofia hegeliana è descritta in termini omogenei alla sistematica concettuale propria della *Struttura originaria*. Dopo aver detto che «se ogni concetto astratto dell'astratto è una negazione immediata del fondamento, e se ogni

fare è illustrare con un'analisi generale, che non entri come quella severiniana nel dettaglio, il significato del titolo dato a questo sottoparagrafo, e cioè la ragione dell'essere la struttura originaria la condizione di possibilità della dialettica intesa come dialettica ontologica, o ontologia dialettica.

negazione immediata del fondamento è un concetto astratto dell'astratto, l'insieme delle negazioni immediate del fondamento ha una *struttura* o un *ordine di disposizione* delle negazioni, determinato dalla misura dell'ampiezza del campo posizionale delle singole negazioni (onde si può veramente parlare di un *sistema* delle relazioni)» (pp. 370-371), Severino afferma che «la filosofia dello Hegel rappresenta il tentativo più rilevante di una determinazione concreta della struttura delle negazioni del fondamento, ossia dell'ordine di progressione dal limite minimo al limite massimo del sistema della negazione», e si anticipano i risultati dell'analisi: «Nelle pagine che seguono si mostra come sia operabile una valorizzazione del *metodo* di determinazione di quell'ordine di progressione [...], sebbene sia inaccettabile la concreta determinazione di tale ordine, quale è stata proposta dallo Hegel» (p. 371). Non entrando nel merito dell'analisi strutturale che segue, e che rileva limiti di realizzazione, da parte di Hegel, dello sviluppo dialettico da lui stesso metodologicamente definito, osserviamo le conclusioni di Severino, che riconoscono prima di tutto la sostanza del contributo hegeliano all'esposizione della struttura originaria – precisando tra l'altro che anche la logica classica, da Aristotele a San Tommaso, non ha affatto ignorato i fondamenti di questi futuri sviluppi della dialettica moderna: «Da quanto si è detto appare in che senso il *metodo* dialettico scoperto dallo Hegel sia da intendere – con le riserve fatte [...] – come un che di pienamente valido. Le considerazioni fatte dallo Hegel in proposito, opportunamente intese, entrano a far parte organica di una compiuta esposizione dell'argomento. (Ma si osservi anche come sia erroneo pensare che la logica classica abbia ignorato il principio dell'implicazione immediata dei contrari. Si legga, ad esempio, il capitolo II del libro IX della *Metafisica* di Aristotele, dove si dice che uno stesso concetto fa vedere insieme un termine e il suo contrario: onde i contrari costituiscono un unico concetto. E San Tommaso, nel suo Commento, ribadisce: “Esse autem unius contrarii tollitur per esse alterius; sed cognitio unius oppositi non tollitur per cognitionem alterius; sed magis iuvatur

Come abbiamo già avuto modo di osservare, la nostra lettura della dialettica ha una deriva irresistibilmente cronologica⁵¹⁰, dovuta al fatto che le determinazioni *si muovono* davanti ai nostri occhi *andando* fuori di sé e *tornando* in sé. Questo è pienamente legittimato, dal punto di vista ontologico, dal fatto che il *divenire* è la prima figura dell'assoluto sulla via del concreto, sorgendo come oscillazione inarrestabile del pensiero tra l'essere e il nulla⁵¹¹ che, sebbene subito tolta⁵¹²,

[1405])"» (p. 390). Le conclusioni ultime sono che – nell'ottica della *Struttura originaria* – quello hegeliano resta un *progetto* che ha avuto solo parziale attuazione, ma del quale non si può escludere una realizzazione totale: «Si può dare per acquisito che il concreto svolgimento della *Logica* non risponde al metodo. Ciò che però resta pur sempre da vedere – ed è il lato in certo senso più importante – è se uno sviluppo logico di questo tipo sia o no possibile. Sino a che non si mostra che l'allargamento del metodo a sistema è intrinsecamente contraddittorio, esso resta, dal punto di vista della struttura dell'immediatezza, una possibilità o un progetto» (p. 395). Segue il passo da noi citato già due volte (cfr. note 361 e 380): «D'altra parte, se lo sviluppo sistematico proposto dallo Hegel è sostanzialmente gratuito, non è nemmeno immediatamente contraddittorio progettare, come già si è detto, che il metodo dialettico si realizzi in uno sviluppo sistematico corretto» (*ibidem*).

⁵¹⁰ Cfr. quanto da noi detto nella nota 406.

⁵¹¹ Cfr. *Scienza della Logica*, cit., p. 86: «Il puro essere e il puro nulla son dunque lo stesso. Il vero non è né l'essere né il nulla, ma che l'essere, – non passa, – ma è passato, nel nulla, e il nulla nell'essere. In pari tempo però il vero non è la loro indifferenza, la loro indistinzione, ma è anzi *ch'essi non son lo stesso*, *ch'essi sono assolutamente diversi*, ma insieme anche inseparati e inseparabili, e che immediatamente *ciascuno di essi sparisce nel suo opposto*. La verità dell'essere e del nulla è pertanto questo *movimento* consistente nell'immediato sparire dell'uno di essi nell'altro: *il divenire*; movimento in cui l'essere e il nulla son differenti, ma di una differenza, che si è in pari tempo immediatamente risolta».

⁵¹² Cfr. *ivi*, p. 120: «L'equilibrio, in cui si pongono il nascere e il perire, è dapprima il divenire stesso. Ma questo si raccoglie eziandio in *unità* quieta. L'essere e il nulla stanno nel divenire solo come dileguantisi; ma il divenire, come tale, non è che in forza della loro diversità. Il loro dileguarsi è quindi il dileguarsi del divenire, o il dileguarsi del dileguarsi stesso. Il divenire è una sfrenata inquietudine, che precipita in un risultato calmo».

resta al fondo di qualunque determinazione successiva, permettendo così che lo sviluppo logico possa svolgersi nell'essere di fronte al pensiero, o nel pensiero come suo contenuto assoluto, in una modalità discorsiva.

Ora il movimento della dialettica consiste in questo: la determinazione, ponendosi come fuori di sé, entra con se stessa in una relazione di identità-differenza che, in quanto contraddittoria, esige il superamento nell'identità concreta che conservi la differenza come tolta. Quando questo superamento si sia realizzato, i due lati prima fra loro contraddittori si trovano contenuti nel risultato come suoi momenti astratti, o come opposti lati del concreto. Stante poi il fatto che questo raggiunto concreto va ancora fuori di sé e ancora torna in sé portandovi l'opposizione fra sé e se stesso come suoi momenti astratti, è evidente che le determinazioni si moltiplicano in maniera esponenziale andando a costituire, una volta tolte nel concreto, una struttura sistematica e per così dire frattalica, ossia tale che la parte, e qualsiasi parte, ripete la struttura essenziale dell'intero, così che astrattamente lo include come concretamente vi è inclusa.

Ora il punto è questo: tale struttura di progrediente complessità ha solo nell'intero il suo massimo⁵¹³, così che questa totalità strutturata sarebbe appunto la struttura originaria⁵¹⁴. Tornando ora a

⁵¹³ Quello di cui parla Severino nell'assimilare la *Logica* hegeliana a un definito progetto nel quadro dell'originario: cfr. nota 246.

⁵¹⁴ Questo è appunto ciò che Severino contesta (cfr. nota 509), affermando che nella realizzazione hegeliana *solo una parte* delle negazioni del fondamento risultano tolte (cfr. *La struttura originaria*, cit., p. 395: «Inoltre è da rilevare che negazioni del fondamento sono anche i concetti astratti dei momenti astratti che non valgono come determinazioni trascendentali, ma come determinazioni empiriche (e quindi negazioni del fondamento sono anche i concetti astratti di quei concetti astratti); sì che il sistema di negazioni considerate dallo Hegel è solo una parte della totalità delle negazioni del fondamento»), e lasciando aperto il problema se il progetto hegeliano possa avere «uno sviluppo sistematico corretto» (*ibidem*; cfr. ancora nota 509). Si può qui osservare il fatto che una preoccupazione, osservando il

considerare il gioco delle determinazioni nello sviluppo dialettico, vedremo che le determinazioni ulteriori sorgono *di per sé* nel ciclo dell'uscire da sé e del tornare in sé della determinazione d'origine, e solo per questo sono determinazioni *oggettive*, che *si impongono* al pensiero, il quale non fa che *stare a vedere* ciò che si compie davanti a lui⁵¹⁵.

D'altronde, stante l'assurdità che l'essere in qualche tempo non sia⁵¹⁶, come potrebbero, quelle determinazioni oggettive, *sorgere se*

processo dialettico nella sua astrazione formale – ciò che Severino chiama il *metodo* della dialettica –, consiste proprio nel *limite superiore* del processo, in mancanza del quale la formalità dell'andar fuori di sé e del tornare in sé portandovi le determinazioni relative all'esser fuori di sé sembra andare in maniera aporetica all'infinito. A tale preoccupazione noi abbiamo risposto osservando che la funzione di controllo è svolta da una sorta di anamnesi platonica ribaltata che riporta le determinazioni sorgenti dalla dialettica a quelle ricavate per induzione dal mondo sensibile, avendo così in ultima analisi proprio da questo, unico vero concreto, il principio di contenimento dell'astratta progressione formale (cfr. cap. III, n. 2, § 67 e nota 410). La preoccupazione di Severino è invece in qualche modo opposta a questa, e riguarda non un'eccedenza del sistema formale rispetto al contenuto esistente, ma invece proprio un'eccedenza del contenuto ontologico rispetto a ciò che il sistema è in grado di coprire con i suoi sviluppi formalmente coerenti. Questo è del tutto naturale, poiché, mentre l'indagine della *Scienza della Logica* muove dall'Immediato indeterminato per raggiungere il concreto, dunque a suo modo procede sinteticamente dall'uno ai molti, l'indagine della *Struttura originaria* muove altrettanto dall'immediato, ma assunto come originariamente molteplice (cfr. l'esordio, a p. 105: «La struttura originaria è l'essenza del fondamento. In questo senso, è la *struttura* anapodittica del sapere – ἡ ἀποδῖτις τῆς γνῶσεως – e cioè lo *strutturarsi* della principalità, o dell'immediatezza. Ciò importa che l'essenza del fondamento non sia un che di semplice, ma una complessità, o l'unità di un molteplice»), e ha ragione di sollevare il dubbio se un metodo unico *possa* arrivare a coprirne l'intera molteplicità (ed è questo il senso in cui Severino chiama la dialettica hegeliana un «progetto»).

⁵¹⁵ Cfr. il passo citato alla nota 407.

⁵¹⁶ Cfr. cap. I, n. 2, § 57.

in qualche modo *già non fossero*? La dialettica, certo, libera determinazioni che in mancanza di essa non entrerebbero nel circolo della coscienza finita, ma in nessun modo si può pensare che tali determinazioni, entrando in questo circolo, non provengano da un luogo nel quale *già erano*, come ogni e qualunque cosa.

Questo luogo, che coincide con l'orizzonte dell'apparire infinito o con l'Autocoscienza divina, è *la struttura originaria*, ed è, come recita il titolo del presente sottoparagrafo, la *condizione di possibilità* della dialettica: questa infatti, in quanto non sia ancora tolta nell'unità sistematica, è l'andare e venire delle determinazioni interrelate che soltanto nella struttura originaria hanno il luogo da cui venire quando entrano del cerchio dell'apparire finito e il luogo in cui tornare quando ne escono.

§ 79.

C) La *philosophia perennis*

Abbiamo già avuto modo di osservare⁵¹⁷ come il contenuto della premessa maggiore del sillogismo teologico sia la filosofia come tale, includente in sé ogni filosofia passata, ogni speculazione autenticamente filosofica che si svolga nel presente, addirittura ogni filosofia futura.

Abbiamo anche detto che una di queste filosofie, quella hegeliana, come ontologia dialettica, candida implicitamente se stessa a costituire il quadro fondativo di questa *philosophia perennis*, e la potente illuminazione che essa è in grado di gettare sullo stesso concreto svolgimento della storia della filosofia sembra continuamente testimoniare dell'attendibilità di questa candidatura⁵¹⁸.

Abbiamo però anche visto⁵¹⁹ che la puntigliosa ma rigorosa analisi severiniana contestava a Hegel una realizzazione davvero compiuta del metodo operativo da lui stesso concepito, e lasciava anche la semplice possibilità di una tale realizzazione confinata al rango di «progetto».

⁵¹⁷ Cfr. cap. II, n. 2, § 62; cap. III, n. 3, § 68

⁵¹⁸ Cfr. ancora il passo di Findlay riportato alla nota 420.

⁵¹⁹ Lo abbiamo fatto sommariamente nelle note 509 e 514.

Ciò che in questo sottoparagrafo – sostanzialmente aggiunto, poiché il tema è già stato trattato – si vuole precisare è che la perfezione o meno della realizzazione hegeliana, e la stessa compiuta realizzabilità di quel «progetto» da parte di un intelletto finito, hanno un'importanza molto relativa. Il problema della filosofia non è infatti *possedere la verità totale* – ciò che solo un'ingenua presunzione (che ha tra l'altro qualcosa di soffocante e di respingente) può credere – ma *essere nella verità totale*, e *sapere* di esservi perché la *necessaria assolutezza* della verità nella quale siamo garantisce del suo necessario estendersi a misura di totalità.

Da questo punto di vista, non lo Spirito assoluto dell'*Enciclopedia*, ma già il Sapere assoluto della *Fenomenologia* non teme confutazioni, poiché è lo stesso principio dell'incontrovertibilità sul quale anche Severino costruisce la sua critica della realizzazione hegeliana, e non è la geniale invenzione dell'ultima ora dell'intelligenza di Hegel, ma è il pervenire alla sua forma concreta, e quindi ormai definitiva e destinata a restare eternamente inconcussa, di una consapevolezza filosofica antica quanto la filosofia.

È questo intendimento assoluto dell'Assoluto (che non è né vuole essere *conoscenza di tutto* l'Assoluto) a costituire il quadro entro cui la *philosophia perennis* sedimenta per decantazione della struttura originaria e va a costituire il contenuto della premessa maggiore del sillogismo teologico, ed è di questo contenuto che ha bisogno la teologia anagogica quando voglia realizzarsi appunto come teologia, ossia come *scienza* di Dio.

3. DIALETTICA ESPLICITA E DIALETTICA SEGRETA

§ 80.

A) Con Tommaso oltre Tommaso

C'è, nella teologia anagogica di Padre Barzaghi, una solida struttura tomista che richiama con forza il modello della grande Scolastica. La distinzione e correlazione funzionale tra fede e ragione, l'ossatura scientifica, il progredire serratamente concettuale e minuziosamente analitico verso una meta che resta quella della mistica contemplativa – tutto questo indica la potenza e il radicamento di una tradizione.

Non ci vuol molto però a vedere come questa tradizione, rispettata formalmente fino allo scrupolo, si riempia di una vita nuova che trabocca da tutti gli interstizi. La teologia è ancora scienza di Dio per partecipazione della scienza che Dio ha di se stesso, ma questa scienza, senza negare il suo radicamento aristotelico⁵²⁰, assume un contenuto che eccede ogni precedente mediazione filosofica⁵²¹. L'oggetto formale della teologia è ancora il rivelato implicito virtuale o il rivelabile, ma ciò che della Rivelazione viene esPLICITATO è qualcosa, in un certo senso, di inaudito⁵²².

Si tratta della sorprendente modernità di cui parlavamo nell'Introduzione, che tuttavia trova un elemento di continuità per mediazione nel considerare un implicito virtuale *nella stessa filosofia*

⁵²⁰ Cfr. *Metafisica* I, 2, 983 a: «Né bisogna credere che esista un'altra scienza più rispettabile di essa, giacché essa è la più divina e veneranda [θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη]; ed essa sola può avere tali prerogative per due aspetti: infatti una scienza è divina [θεία τῶν ἐπιστημῶν ἐστὶ] sia perché un dio la possiede al massimo grado [μάλιστα ἂν ὁ θεός ἔχῃ], sia perché essa stessa si occupa delle cose divine [καὶ ἐν τῶν θεῶν εἶη]. Ma essa sola possiede entrambe queste prerogative, giacché da una parte tutti credono che dio è una delle cause ed è un principio, dall'altra dio solamente, o almeno in sommo grado, può possedere una siffatta scienza. Tutte le altre, pertanto, sono materialmente più necessarie di essa, ma nessuna è migliore [ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι αὐτῆς, ἀμείνων δ' οὐδεμία]» (in ARISTOTELE, *Opere*, 4 voll., Laterza, Bari 1973; il testo dell'interpolazione greca è da *Aristotelis Opera Omnia Graece et Latinae*, Parisiis, Editore Ambrosio Firmin-Didot, 1868).

⁵²¹ Nel passo già citato alla nota 378 leggiamo: «La premessa maggiore del sillogismo teologico è data dalla filosofia severiniana. Non sto dicendo che l'essenza del Cristianesimo sia la filosofia di Severino; sto dicendo che la filosofia di Severino consente l'approfondimento più adeguato di ciò che chiamiamo Rivelazione: si tratta della mediazione razionale o filosofica più pertinente per la comprensione dell'essenza del Cristianesimo» (OD, p. 23).

⁵²² Inaudito solo in un certo senso, poiché Padre Barzaghi, come già abbiamo detto (cfr. nota 449), mostra l'originarietà di quest'interpretazione del Cristianesimo, radicata nella teologia primitiva paolina e giovannea e attestata nella tradizione mistica.

di Tommaso, che viene interpretata come la «via lunga» per arrivare dove Severino arriva per una «via breve»⁵²³. L'ontologia severiniana viene così a porsi come l'intenzionalità profonda e inespresa del tomismo, in qualche modo destinale relativamente alla concezione di Dio come Essere per sé sussistente⁵²⁴.

Ora tutto questo è certo un andare «*con Tommaso*, ma ormai *oltre Tommaso*»⁵²⁵, nel senso classico dell'attivazione dall'interno delle potenzialità vitali che si liberano dallo sviluppo organico di un sistema di pensiero. Quello però che qui è importante osservare è che questo significato per così dire accademico, tutto interno all'ambito teoretico della storia della filosofia, non esaurisce affatto il significato di quell'espressione, essendovi un sovrappiù semantico evocato dalla considerazione dell'orizzonte teologico come tale sullo scenario della cultura contemporanea. Qui il *con Tommaso* significa il nesso funzionale di fede e ragione inteso nella sua esplicita e scolastica plasticità, senza collateralismi evocativi, allusivi o surrettizi; l'*oltre Tommaso* significa invece l'accettazione della sfida della secolarizzazione, ossia significa il consapevole collocarsi in un mondo nel quale quella relazione robusta e funzionale tra fede e ragione ha perduto ogni attualità, e può al massimo essere percepita come un modello possibile ma irreversibilmente consegnato al passato.

⁵²³ Si vedano per questo le note 288 e 378.

⁵²⁴ Che il «nome proprio» di Dio non sia «Dio» ma *ipsum esse per se subsistens* è un tema classico della teologia anagogica (cfr. MSC, pp. 148-149; AMD, pp. 76-77; FMM; pp. 355-356; OD, pp. 61-62; pp. 80-81; SD, pp. 161-162; p. 256; pp. 331-332), che ha una precisa attestazione d'origine nel testo di S. Tommaso (S.Th., I, 13, 9).

⁵²⁵ È l'espressione bontadiniana che Padre Barzaghi rivendica esplicitamente a proposito del proprio lavoro: «Ma è ovvio che, posto questo riconoscimento [*scilicet*: che «la premessa maggiore del sillogismo teologico è data dalla filosofia severiniana» (cfr. cap. III, n. 3, § 68, nota 422)], è insieme posto anche il toglimento – per conseguenza – della via lunga, tipica della teologia tomistica o classica. Per dirla con un'espressione cara al mio maestro Gustavo Bontadini, ciò che sto facendo è senz'altro *con Tommaso*, ma ormai *oltre Tommaso*» (OD, p. 23; cfr. nota 378).

Nella teologia anagogica di Padre Barzaghi si realizza appunto questa singolare opposizione e questa ancor più singolare unità di antico e di moderno, di conservativo e di eversivo. L'allontanamento storico dal modello della relazione tematizzata fra fede e ragione procede, da un lato, verso una fede che rivendica bensì se stessa, ma nell'indifferenza per i risultati della ragione, o, nella migliore delle ipotesi, nella persuasione che le due cose siano conciliabili, senza però saper dire come né occuparsene; da un altro lato, verso una ragione che, perduta la fede persino in se stessa, tende irresistibilmente alla passiva accettazione della fattualità, sia essa quella che si auto-attesta nell'esperienza ovvero quella alla quale la scienza moderna indirizza fatalisticamente. Come può allora, su questo scenario, riproporsi il modello della correlazione funzionale di fede e ragione?

La risposta – di cui a nostro avviso la teologia anagogica di Padre Barzaghi è portatrice – è che lo si può fare solo in quanto fede e ragione, tendente ciascuna ad isolarsi dall'altra e a radicalizzarsi nell'isolamento, siano paradossalmente non tanto contrastate quanto assecondate in questa loro tendenza, così che ciascuna, liberata da ogni forzosa condivisione con l'altra, possa *liberamente estendersi a misura di totalità*⁵²⁶. Solo allora, dato che in sé e per sé la Totalità *non è*

⁵²⁶ Ci sia consentito osservare che, nell'enciclica *Fides et Ratio* (lettera enciclica di GIOVANNI PAOLO II, 14 Settembre 1998; testo italiano: *Fides et ratio. Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione*, Editrici Paoline, Milano 1998), la proposizione di apertura contiene una metafora poeticamente efficace ma concettualmente infelice, o almeno suscettibile di una percezione infelice. Dicendo infatti che fede e ragione «sono come le due ali con le quali lo spirito umano si innalza verso la contemplazione della verità» (Introduzione, p. 3), non si può non ingenerare l'impressione di una reciproca limitazione delle due, e più ancora l'intuizione pregnante che dunque ciascuna delle due proceda per così dire a mezza forza rispetto alle sue possibilità teoriche. Questo effetto riduttivo e vagamente deprimente è inevitabile in quanto la metafora naturalistica del volo alato non riesce a sottrarsi all'esteriorità delle relazioni tipica appunto delle realtà naturali, così che l'ala della ragione e quella della fede restano intuite come estranee e reciprocamente limitantesi

che una, la loro relazione si articolerà naturalmente e necessariamente – cioè senza alcun «progetto» teoretico con quanto c'è in esso di artificiale – mostrandosi per quel che originariamente è. Questa relazione originaria di fede e ragione è, come abbiamo già avuto modo di osservare⁵²⁷, quella della *mutua inclusione*.

Fede e ragione così non sono mai in contrapposizione, in quanto la mutua inclusione si realizza alla maniera vista, come reciproca ambientazione dell'evidente e dell'inevidente⁵²⁸ sul fondo unitario del puro pensiero identico alla fede teologale, o dell'intelletto agente come potenza obbedienziale⁵²⁹. Il che, uscendo ancora una volta dai termini dottrinari per cogliere la situazione reale che essi adombrano, significa una fede che non si tira indietro di fronte all'oggettivismo disincantato mondanizzante e secolarizzante, né cerca di dirigerlo o di costringerlo o di porre ad esso dei limiti invalicabili (nulla di più vano che imporre limiti di visibilità di cui si vede perfettamente il lato opposto). Al contrario, questa mondanizzazione viene assunta nella sua forza totalizzante e lasciata libera di arrivare dove può e dove vuole, poiché uno dei contenuti immediatamente presenti è la reciproca ambientazione dell'inevidente e dell'evidente. Guardando le cose dai due lati: dal lato dell'inevidente, il sistema della razionalità non è altro che *l'attestarsi* nel pensiero della verità incontrovertibile perché necessaria, la cui struttura ha dunque il diritto di rivendicare il controllo di coerenza

nell'opposizione. Un correttivo dell'immagine sarebbe quello di considerare l'ala della fede come capace di condizionare quella della ragione costringendola al suo regime di volo a potenza dispiegata, e viceversa l'ala della ragione come capace di condizionare l'ala della fede costringendola in maniera simmetrica. La realtà risultante sarebbe quella della mutua inclusione di fede e ragione dove ciascuna tiene tutto il campo subordinando a sé l'altra, relazione tipica delle realtà spirituali, come spirituali sono appunto la fede e la ragione.

⁵²⁷ Cfr. cap. I, n. 2, § 58, ultimo capoverso, e cap. III, n. 5, § 72.

⁵²⁸ Cfr. cap. I, n. 2, § 58 e nota 317.

⁵²⁹ Cfr. n. 1, § 76 e nota 474.

con sé di tutto ciò che mai possa proporsi come *verità*, quindi anche della Rivelazione che si trova altrettanto *attestata* nel pensiero, e nella quale si può avere solo *fede*; dal lato dell'evidente, la Rivelazione creduta per fede non è altro che una *possibilità* di verità, che la scienza teologica deve impegnarsi a *riconduurre* al sistema della verità incontrovertibile *già data* al pensiero in maniera assoluta, anche se attualmente parziale.

Come si vede, non c'è oggetto del contendere, e non perché una delle due parti abbia ceduto all'altra, ma perché entrambe hanno guadagnato uno sguardo assolutamente rivolto alla Totalità, tuttavia nella consapevolezza che la Totalità, in quanto alberga in sé l'orizzonte dell'apparire finito, per ciò stesso alberga l'inevidente⁵³⁰, così che uno sguardo sulla Totalità strutturato in maniera inevidente, quale è quello della fede, è una concreta possibilità di verità che deve fare i suoi conti solo con l'altro sguardo sulla Totalità strutturato in maniera evidente, e che non può razionalmente essere respinto fuori dalla verità senza mostrare che questi conti non tornano, ossia senza mostrare la *contraddittorietà* della verità creduta per fede. Fino al prodursi di questa dimostrazione, non soltanto la fede non può essere attaccata dalla ragione a causa del suo essere una semplice attestazione inevidente – lo stesso intero sistema dell'evidenza infatti lo è nell'identico modo –, ma può ambire, nella misura in cui sappia fare quei conti in maniera rigorosa, a svolgere nel rapporto con la verità di per sé evidente una funzione *prospettica* o *architettonica* di carattere *sapientziale*⁵³¹, in quanto vi è nella Rivelazione un *sensu* che *manca* nella pura e semplice attestazione dell'incontrovertibile: tale *sensu* è quello di offrire una chiave di mediazione tra l'orizzonte dell'apparire finito e quello dell'apparire infi-

⁵³⁰ Per Dio, orizzonte dell'apparire infinito, nulla è inevidente: cfr. nota 443.

⁵³¹ Per il valore e il significato anagogico della *prospettiva*, cfr. SD, cap. VI, «Il punto di vista» (pp. 195-199); per la funzione *architettonica* e il valore *sapientziale* della teologia, cfr. SD, cap. VI, «La teologia come sapienza» (pp. 248-256) e «Il lavoro da fare è trovare l'insieme delle proposizioni che presiedono alla sapienzialità teologica per le altre discipline» (pp. 257-261).

nito, ossia tra la creatura e Dio, insegnando all'uomo la via e le condizioni della propria divinizzazione⁵³².

Ed ecco – per tornare al «*con Tommaso oltre Tommaso*» – che l'articolazione strutturale e funzionale di fede e ragione, la plasticità della macchina sillogistica, la dura iattanza dell'apodissi, e in genere tutto ciò che nel tomismo può oggi apparire ingombrante e obsoleto, cessa di essere ingombrante in quanto non occupa affatto uno spazio non suo, ma si costituisce addirittura come strutturazione dell'Intero atta a ricondurre alla posta evidenza per sé nota quanto è posto accanto ad essa come inevidente, essendo poi questa intera strutturazione solo un momento dell'Intero posto come evidenza per sé nota solo allo sguardo di Dio, dove l'inevidente dilegua, anzi non è mai stato. Non dunque macchinario da archeologia industriale, come a molti può sembrare, ma sofisticato laboratorio dell'immateriale dove l'eterno purifica eternamente se stesso dalle scorie dell'estrinsecità e della temporalità eternamente generate nell'orizzonte dell'apparire finito.

§ 81.

B) Il togliimento originario della negazione prima

Abbiamo così ormai tutti gli elementi per poter fissare lo sguardo sulle due dialettiche, quella esplicita e quella segreta, senza dover fare troppe astrazioni, ossia sperando che il percorso effettuato – che, come previsto, si è risolto in una serie di ritorni circolari concentrici sugli stessi punti⁵³³ – abbia guadagnato al lettore quel minimo di densità concreta che permetta di avvertire l'effettuale complessità dei temi che siamo andati trattando.

Prima di affrontare questo punto conclusivo, tuttavia, sembra opportuno soffermarsi su un elemento che in verità è già stato implicitamente svolto trattando della struttura originaria come

⁵³² Tali condizioni non sono meramente intellettuali né dipendono semplicemente dall'iniziativa umana, implicando l'intervento della grazia santificante: cfr. n. 1, § 74 e nota 460.

⁵³³ Cfr. cap. I, n. 1, § 55.

condizione di possibilità della dialettica⁵³⁴, ma che, per il suo carattere di elemento strutturale minimo e pertanto onnipresente, rischia di far cadere su tutto il nostro lavoro l'accusa di essere un fraintendimento globale, così che la cosa migliore sembra una specifica precisazione.

La questione riguarda ciò che nella dialettica hegeliana è la *negazione prima*. In tutti i luoghi dell'opera di Padre Barzaghi in cui si tratta minutamente della dialettica, la formula generale è quella dell'*inclusione dell'esclusione*, ossia: « $A \text{ è } A = A \text{ non è non } A = A \text{ è non non } A = A \text{ è } A$ »⁵³⁵. La tautologia, cioè, è arricchita dalla negazione della negazione dell'identità, ma in nessun luogo la negazione dell'identità tautologica si trova espressa come *attuale*, bensì sempre soltanto come *negata*. Queste formulazioni, cioè, presentano della dialettica un'immagine *statica*, che, confrontata con l'immagine dinamica tipica della dialettica hegeliana, può far pensare che si tratti in verità di concezioni differenti⁵³⁶.

Vediamo allora che cosa succede muovendoci un po' liberamente nella dialettica hegeliana. Procedendo a ritroso dalla formulazione dell'identità tautologica, si può constatare come l'espressione $A = A$ identifichi termini che, per lo stesso fatto di essere confrontabili, implicano una differenza, così che l'identità risulta

⁵³⁴ Cioè nel n. 2, § 78.

⁵³⁵ SD, p. 61: cfr. l'intero passo, citato alla nota 87. La stessa formula si trova descritta più estesamente in un diverso contesto: «Ogni determinazione è negazione. La tautologia $A \text{ è } A$ è significativa per il fatto che la determinazione A si opponga al suo altro che è non- A . $A \text{ è } A$ perché *non è non- A* . $A \text{ non è non- $A$$ è giudizio sintetico a priori; la sua forma affermativa è $A \text{ è non-non- $A$$, nella quale la doppia negazione si annulla e compare il condensato originario $A \text{ è } A$. Le due formule $A \text{ non è non- $A$$ e $A \text{ è non-non- $A$$ sono il momento espressivo e comprensivo dell'originario: la mediazione appare in esse come la visibilità del concreto. La verità e concretezza dell'identità $A = A$ è *espressa e compresa* nella formula $A = \text{non-non- A }$ ».

⁵³⁶ Alla nota 339 avevamo anticipato la successiva necessità di approfondire il senso ultimo della tautologia per chiarire la differenza fra una concezione dialettica generica e l'ontologia dialettica formulata nella filosofia hegeliana.

contraddittoria. Questa differenza, ossia $A \neq A$, è l'altra faccia dell'identità, ed è la condizione di possibilità per la sua formulazione. Il che fa prendere all'identità, quando essa voglia portarsi al di là della contraddizione che la permea, la forma della negazione di quella prima negazione, ossia $A \neq (\neq A)$. È questa la negazione seconda, o concreta, che toglie in sé la negazione prima, e corrisponde puntualmente alla forma dell'inclusione dell'esclusione: *A non è non-A*, dunque *A è non-non-A*. Quello che però nelle formulazioni di Padre Barzaghi non si trova mai formalmente espresso è il contenuto tolto della negazione seconda, ossia la relazione $A \neq A$, vale a dire *A non è A*, patente violazione del principio di non contraddizione, che invece nella dialettica hegeliana è il vero cuore del processo⁵³⁷, nel quale continuamente il principio di non contraddizione è restaurato nel concreto togliendo in sé la sua astratta negazione.

Significa questo che le formulazioni di Padre Barzaghi si riferiscono a una diversa dialettica, e che quindi tutto il nostro discorso si basa su un equivoco? Niente di più lontano dal vero. Questa puntualizzazione potrebbe essere evitata anche solo tornando a tutti i luoghi citati⁵³⁸, nei quali la dialettica hegeliana si dà come un'operazione compiuta i cui risultati sono positivamente guadagnati alla verità filosofica, e inoltre alla sua esplicita assunzione in sede di fondazione metafisica dell'ecclesiocentrismo⁵³⁹, ma, visto che abbiamo deciso per la puntualizzazione, concludiamo il nostro discorso spiegando – nel caso non sia già stato fatto abbastanza – la differenza solo apparente delle due formulazioni.

La differenza, ovviamente, sta nell'assorbimento della dialettica hegeliana nella struttura originaria, nella quale sono contenute originariamente tutte le determinazioni che nel corso del movimento dialettico appaiono *sorgere* dal movimento stesso. Così la negazione prima *A non è A*, la quale appare tolta nella negazione seconda *A non è non-A*, è in verità *originariamente* tolta, e il significato di

⁵³⁷ Cfr. per questo il nostro cap. III, n. 2, § 66.

⁵³⁸ Diversi di questi luoghi sono stati raccolti nella nota 382.

⁵³⁹ Cfr. SD, pp. 162-163; la conclusione di questo passo è stata riportata nella nota 387.

questo togliamento originario è che la determinazione, qualunque essa sia, nel *porre* la *propria* relazione con tutte le altre deve *apparire* in questa relazione, e così deve apparire *a se stessa*, essendo *originariamente* fuori di sé, anche se la contraddizione che così si produce *esige* il proprio togliamento, e, poiché il togliamento alla fine si realizza, ciò significa che *sussisteva originariamente*. Come si diceva, la negazione prima è *originariamente tolta*, e nessun termine può essere tolto senza prima essere posto – cioè *originariamente* posto. Siamo così alla formulazione *strutturale*: «A è A = A non è non A = A è non non A = A è A».

§ 82.

C) Le due dialettiche

Osserviamo ora l'Oggetto totale della teologia anagogica cercando di capire come giocano in esso le due dialettiche. Prima di tutto c'è la dialettica metodologica, nella quale il movimento euristico intreccia sillogistica e dialettica nel lento e paziente lavoro della scienza teologica, che continuamente riconduce alla struttura dell'evidenza incontrovertibile il contenuto della fede⁵⁴⁰.

Questa dialettica non è che parte del movimento totale dell'Intero, dunque, in quanto questo movimento non è che la manifestazione processuale dell'originario, questa dialettica è parte della totalità relazionale in cui l'originario consiste, e che lei stessa assume, per quel tanto che è per sé nota, quale contenuto della premessa maggiore della scienza teologica.

Le due dialettiche sono così in un rapporto di mutua inclusione⁵⁴¹: la dialettica metodologica include la dialettica ontologica quale contenuto della premessa maggiore della sua struttura sillogistica, la dialettica ontologica include la dialettica metodologica come parte della totalità relazionale che la fonda.

⁵⁴⁰ Di questo si è trattato nel cap. I, n. 2, §§ 56-58.

⁵⁴¹ Questo si è già ripetutamente visto: cfr. cap. II, n. 2, § 62; cap. III, n. 5, § 72; cap. IV, n. 3, § 80.

Ciò che ancora non abbiamo chiarito, tuttavia, è la ragione per la quale abbiamo parlato, per la teologia anagogica di Padre Barzaghi, di una dialettica *esplicita* e di una dialettica *segreta*⁵⁴².

In prima approssimazione è chiaro che coi due termini vengano designate rispettivamente la dialettica metodologica e la dialettica ontologica, dal momento che la prima è immediatamente assunta nel suo valore di movimento, ossia nel suo significato processuale di tipo euristico, mentre la seconda è altrettanto esplicitamente respinta, anche se poi è subito fatta rientrare passando a considerare l'imprescindibile significato ontologico dello stesso movimento metodologico⁵⁴³.

Fermandoci a questo, però, la qualifica di *segreto* non sembra giustificata, poiché la dialettica ontologica, beninteso nella forma originaria dell'assoluta relazionalità strutturante la Totalità, non soltanto non è negata, ma è anzi esplicitamente assunta e continuamente dichiarata, come già abbiamo avuto modo di osservare⁵⁴⁴.

Di che segretezza andiamo dunque parlando? Per rispondere alla domanda occorre osservare che, se è vero che la struttura originaria è la condizione di possibilità ontologica della dialettica intesa come processualità logica⁵⁴⁵, d'altra parte la dialettica intesa come processualità logica è condizione di possibilità del *manifestarsi* della struttura originaria nell'orizzonte dell'apparire finito, ossia nell'autocoscienza umana⁵⁴⁶. È dunque bensì vero che ogni proces-

⁵⁴² Si tratta del titolo del nostro intero presente lavoro, e abbiamo osservato, nell'Introduzione, che l'espressione dialettica *segreta* si sarebbe potuta sostituire con dialettica *implicita*, ma che la prima espressione aveva il vantaggio di portare l'attenzione sulla complessità dell'oggetto in questione.

⁵⁴³ Cfr. cap. III, n. 4, § 69.

⁵⁴⁴ Cfr. note 382 e 387.

⁵⁴⁵ Cfr. n. 2, § 78.

⁵⁴⁶ Cfr. SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., p. 123: «Se dunque il discorrere deve essere già tutto compiuto o scontato nella presenza del concreto, e d'altra parte tale compiutezza è insignificante, o astrattamente immediata, qualora non si ponga come risultato di un processo – e qualora il processo non sia ripercorso ogni qual volta si intenda pervenire concretamente al risultato –, si costituisce così una storicità essenziale di cui non ci si può disfare una volta che il contenuto sia tutto disvelato».

sualità mondana è già da sempre e per sempre nel Disegno eterno, ma è altrettanto vero che un momento del Disegno eterno è l'auto-coscienza finita, e che Dio, conoscendo se stesso, conosce in se stesso «le infinite possibili realizzazioni similitudinarie partecipative o creaturali della propria essenza»⁵⁴⁷. Questo implica con necessità la presenza, nel Mondo divino, della stessa processualità *come tale*, e non soltanto dei momenti disarticolati del suo procedere: la sintesi è infatti più che la somma delle parti, e non è possibile escludere da Dio questo *più*, sia pure esso, quando non isolato da ciò che eccede, piuttosto un *meno*⁵⁴⁸. In conclusione, si deve ritenere che la

⁵⁴⁷ DR, p. 37.

⁵⁴⁸ L'esempio più a portata di mano resta (per quanto, nella civiltà del digitale, ormai quasi superato) quello della pellicola cinematografica. Se il divenire è, secondo l'espressione severiniana, l'entrare e uscire degli eterni dal circolo dell'apparire, gli eterni sono come i fotogrammi di una pellicola, che esistono già prima che essa venga proiettata e continuano ad esistere dopo il termine della proiezione, mentre la loro successione continua (coperta nella sua effettuale discontinuità dalla persistenza nell'immagine retinica) è la percezione del divenire, ossia del movimento reale. Ora questa percezione contiene un *più* rispetto all'insieme dei fotogrammi che materialmente la costituiscono, e questo «più» è la realtà *percepita* del movimento. È poi vero che questo «più», quando non venga isolato dalla totalità in cui è incluso, risulta piuttosto un *meno*, dal momento che la percezione del movimento è possibile soltanto nella misura in cui l'apparire del fotogramma precedente *sparisce* dall'orizzonte percettivo, mentre il fotogramma successivo *non è ancora apparso*. Immaginando infatti che *tutti* i fotogrammi, così come *sono*, allo stesso modo *appaiano*, non vi è percezione possibile di *movimento*, ma soltanto di *relazione*. Il movimento, cioè, è di fatto percezione di una presenza sullo sfondo dell'assenza di tutto ciò che è *stato* presente e di tutto ciò che *sarà* presente: è, cioè, in qualche modo percezione di una costante assenza nel circolo dell'apparire, dunque tale percezione è possibile solo in forza di un *meno* sul piano della visibilità di ciò che eternamente e necessariamente è. Ma – ed è questo il punto – *nel più c'è sempre il meno*, così è assurdo escludere dal Mondo divino quella percezione *per difetto* delle relazioni che nel mondo umano è la percezione

percezione del movimento sia presente in Dio come momento astratto del Mondo divino.

Questo, dal punto di vista della nostra indagine, è di grande importanza. Mentre infatti la presenza dell'ontologia dialettica solo in quanto ridotta alla sua condizione originaria di possibilità potrebbe lasciar intendere la teologia anagogica come astratta contemplazione statica, ossia come evocazione di un concreto che, in quando immutabile, sia anche eternamente fermo, questo approfondimento ci consente di capire che *in questa contemplazione è inclusa come tolta la totalità concreta del divenire, ossia un'intera cosmologia dinamica includente l'intero corso della storia naturale e umana.*

In questo senso, l'aggettivo *segreta*, attribuito alla dialettica ontologica che Padre Barzaghi pone a fondamento di tutta la sua concezione teologica, acquista una qualche valenza comunicativa. E non, certamente, perché questa valenza dinamica rimanga in qualche modo in ombra⁵⁴⁹ o su di essa sia possibile equivocare⁵⁵⁰, ma perché la costante presenza sulla scena della dimensione dell'*eternità* può

del movimento: se Dio, conoscendo *se stesso*, conosce anche *in se stesso* la sua stessa essenza «in quanto concepita come una sua somiglianza capace di essere intelligibile da ciò che appartiene all'ordine creaturale» (DR, p. 38), ciò vuol dire che questa percezione per difetto *appartiene* alla realtà divina – né potrebbe in alcun modo non appartenergli. Solo, tale realtà nell'Autocoscienza divina è integrata *per via eminentiae* da quel concreto *di più* che la fa decadere a momento astratto, e tuttavia *presente come astratto*.

⁵⁴⁹ Nella sistematica teologica di Padre Barzaghi la cosmologia è la *positio* della teologia filosofica, questa è la *resolutio* della critica razionale e questa a sua volta la *resolutio* dell'intero sistema (cfr. SD, *passim* e schema generale ricapitolativo alle pp. 117-121).

⁵⁵⁰ Si veda SD, p. 46: «Ma se il moto è misurato dal tempo, il tempo implica anch'esso lo statico quale sua anima. D'altra parte, l'eterno, essendo puro atto, pura attività, è una *dinamicità assoluta*, cioè senza soggetto permanente o statico distinto dalla stessa attività (altrimenti l'attività vitale sarebbe relativa a questo soggetto e dunque non assoluta!). Quindi è *l'eterno che propriamente è vitale e non statico o morto*: la morte, stasi, è l'anima del tempo! Dio, l'eterno, l'Essere assoluto non è un soggetto che agisce, ma è l'attività sussistente: pura e assoluta attività. In termini evangelici: "In Dio

portare facilmente a un'interpretazione riduzionistica sul modello contemplativo monastico e claustrale inteso secondo lo stereotipo corrente, cioè con vanificazione del tempo e del mondo come inutili illusioni e conseguente liquidazione di entrambi per un ritiro nell'isolamento⁵⁵¹. Dev'essere in questo caso un'analisi strutturale, posto che se ne offra l'occasione, a mostrare tutta la ricchezza di determinazioni concrete che sta dietro la teologia anagogica.

La segretezza di cui parliamo non è dunque qualcosa di occulto che vada scoperto, ma è nel senso del *secretum* da *secernere*, cioè in qualche modo spremere fuori⁵⁵² ciò che di suo è già dentro in maniera anche visibile, ma ha bisogno di essere separato da tutto il resto per essere compiutamente visualizzato.

La dialettica *segreta* nella teologia anagogica di Padre Barzaghi non è dunque tanto e solo l'ontologia dialettica che soggiace alla dialettica metodologica essendo con essa in rapporto di mutua inclusione che evoca la compiutezza dell'eterno, quanto il fremito di vita e di movimento che scuote l'intero sistema dissolvendo qualunque concrezione di staticità scolastica e rendendolo insieme eternamente compiuto e indefinitamente aperto ai rivolgimenti tellurici della storia del mondo, che dal fatto di essere già da sempre in sé eternamente compiuti ricevono soltanto il quadro interpretativo, o lo sguardo, nel quale soltanto possono assumere il loro significato assoluto.

è la vita" (*Gv* 1)» (corsivi nostri). O, in modo ancora più chiaro a sostegno del nostro discorso: «Completamente impossibile opporre la contemplazione del Cielo alla contemplazione della terra. Quanto più tellurica, avvertita nel pulsare della carne e del sangue, tanto più la contemplazione è paradisiaca: perché la creazione geme e soffre come nelle doglie del parto aspettando la manifestazione della gloria redentiva di Dio» (DR, p. 83).

⁵⁵¹ Per la posizione antitetica di Padre Barzaghi, cfr. DM, p. 11: «E la cosa più bella è questa: più mi chiudo nel pensare e più mi apro a tutto e a tutti. Il pensare è davvero un conversare con tutti, del tutto, volando negli spazi infiniti dell'*anemos*»; DM, p. 18: «Quando faccio metafisica mi devo chiudere nel "chiostro" spirituale del pensiero. Ma proprio in questa "clausura" scopro che *claustrum* e *mundus* sono la stessa cosa».

⁵⁵² Cfr. LPC, p. 209.

CAPITOLO V

1. FILOSOFIA E MAGISTERO ECCLESIASTICO

§ 83.

A) La questione di fondo

Un'analisi completa delle posizioni magisteriali sull'uso della filosofia in teologia e sul discernimento in merito ai modelli filosofici cui fare riferimento eccede i limiti del presente studio, e d'altronde risulterebbe un'aggiunta, oltre che squilibrante da un punto di vista quantitativo, anche in un certo senso estranea al nostro filo conduttore. C'è infatti un elemento, in questo filo conduttore, che rende una tale analisi per un verso eccessiva, per un altro verso necessariamente inconcludente: questo elemento sta nell'ammissione che il contenuto della premessa maggiore del sillogismo teologico coincide con quella *philosophia perennis* che continuamente sedimenta dall'originario, e che corrisponde alla definizione di *qualunque* filosofia, con l'unica vincolante condizione di *essere* una filosofia, cioè di essere effettivamente un momento astratto della struttura originaria della necessità⁵⁵³.

Definita la cosa in questo modo, è evidente che quella analisi completa non direbbe ancora nulla intorno al problema del discernimento, che a questo punto coincide con la distinzione tra ciò che è filosofia e ciò che non lo è, mentre nelle analisi magisteriali la questione è sempre posta come distinzione tra ciò che nelle filosofie è assimilabile alla verità e ciò che invece non lo è, senza peraltro dare un criterio *tecnico* per distinguere una cosa dall'altra, ma lasciando in presupposto scontato che questo criterio sia la conciliabilità con la Rivelazione.

Nel caso della teologia anagogica, però, la questione non può mettersi in questi termini, poiché il gioco è molto più arduo e difficile: non possiamo, infatti, porre la Rivelazione quale criterio di giudizio intorno alla attendibilità delle filosofie dando della Rivelazione una interpretazione corrente e lasciando sottaciuto il fatto che si tratta

⁵⁵³ Cfr. cap. III, n. 3, § 68.

appunto di una *interpretazione*⁵⁵⁴, poiché è proprio sul piano dell'interpretazione da dare alla Rivelazione che si gioca la partita. Ponendo il contenuto della Rivelazione *nella sua interpretazione corrente* come variabile indipendente, e giudicando a partire da essa del valore delle filosofie, si commette infatti l'errore visto a proposito dell'accezione riduttiva del volo a due ali⁵⁵⁵, vale a dire l'errore di porre pregiudizialmente la fede in opposizione alla ragione con la pretesa di limitarla. La via giusta è invece quella delle due giurisdizioni estese a misura di totalità, così che *entrambe* sono variabili indipendenti, e a pagarne le spese accettando lo *status* di variabili dipendenti non possono che essere le interpretazioni troppo semplici e immediate della Rivelazione.

§ 84.

B) Note a margine

In questa prospettiva di dispiegamento di fede e ragione a misura di totalità lasciando che la loro integrazione si produca naturalmente e necessariamente⁵⁵⁶, qualcosa di importante sembra accadere nel magistero più recente, e merita di essere qui considerato in termini non di studio compiutamente scientifico ma di semplici annotazioni soggettive, necessitanti in ogni caso di una verifica.

⁵⁵⁴ Non si prenda questa affermazione in senso relativistico: ogni teologia è una interpretazione, così come ogni filosofia, e in nessuno dei due casi questo rilievo mette in questione la loro verità. Ciò che fa la verità di una filosofia è la sua razionalità necessitante, e questa non contraddice la sua parzialità causata dall'astrazione che è il male inevitabile della discorsività: ciò che è necessariamente vero resta comunque vero, ma può non essere *tutta* la verità. Così ciò che fa la verità di un'interpretazione teologica è l'attestazione nella fede teologica, ma anche in questo caso ciò che risulta essere vero può non essere *tutta* la verità, e ciò che fa da discriminante per decidere una più complessa interpretazione è soltanto la conciliabilità non contraddittoria con l'interpretazione precedente.

⁵⁵⁵ Cfr. nota 526.

⁵⁵⁶ Cfr. cap. IV, n. 3, § 80.

A) Benedetto XVI, nella sua prima enciclica⁵⁵⁷, afferma che la Chiesa deve inserirsi nella lotta per la giustizia «per la via dell'argomentazione razionale [*per viam rationabilis argumentationis*]»⁵⁵⁸. Chiedendosi di quale razionalità si parli, troviamo che la domanda sull'essenza della giustizia «riguarda la ragione pratica [*rationem practicam respicit*]», e questa, «per poter operare rettamente [*ut recte operari possit*] [...] deve sempre di nuovo essere purificata [*magis in dies est purificanda*]». La purificazione è dall'«acceccamento etico, derivante dal prevalere dell'interesse e del potere [*obcaecatio ethica, proficiscens ex dominio lucri et potentiae*] che l'abbagliano», che «è un pericolo mai totalmente eliminabile»⁵⁵⁹. Venendo poi all'agente di purificazione, risulta che questo è costituito dalla fede, che per un verso mette capo a una relazionalità trascendente, per l'altro è un correttivo rispetto alle possibili deviazioni della ragione, la cui relazionalità immanente è suscettibile di decadere dalla sua stessa essenza: «Senz'altro, la fede ha la sua specifica natura di incontro con il Dio vivente – un incontro che ci apre nuovi orizzonti molto al di là dell'ambito proprio della ragione. Ma al contempo essa è una forza purificatrice per la ragione stessa [*simul ea est vis purificans tandem rationem*]. Partendo dalla prospettiva di Dio [*procedens ex Dei consideratione*], la libera dai suoi accecamenti e perciò l'aiuta ad essere meglio se stessa [*adiuvat eam ad meliorem sese reddendam*]»⁵⁶⁰.

Ora questo tema della «purificazione» dall'«acceccamento etico» è coerentemente sviluppato nel concetto di una ragione che dev'essere aiutata «ad essere meglio se stessa»: non si tratta, cioè, della ragione indifferente alla religione che, in maniera inaccettabile per la ragione stessa, debba subire una presunta «purificazione» essen-

⁵⁵⁷ *Deus caritas est*, lettera enciclica di Benedetto XVI, 25 Dicembre 2005. Per il testo italiano: BENEDETTO XVI, *Deus Caritas est*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006; per il testo latino: *Benedicti PP.XVI summi pontificis litterae encyclicae Deus Caritas est*, Typis Vaticanis MMVI (da qui in avanti: DC).

⁵⁵⁸ DC, n. 28.

⁵⁵⁹ *Ibidem*.

⁵⁶⁰ *Ibidem*.

do sottoposta a un elemento a lei estraneo. Si tratta invece della ragione *come tale* che, dovendo ben essere consapevole della propria tendenza a subire i condizionamenti dell'interesse particolaristico, e quindi le deformazioni dell'astrazione di convenienza, dovrebbe quanto meno riconoscere – nella più rigorosa immanenza – la necessità di un correttivo che costantemente la riporti *alla sua stessa natura*, che è l'elemento dell'universalità. L'amore per la verità che si riveli più forte dell'interesse particolare non è altro, a volersi esprimere in maniera logicamente precisa, che l'amore per *tutta* la verità che si riveli più forte dell'amore per una verità *parziale*, minore: quella, appunto, che è spinto a vedere in modo unilaterale colui che non sa evitare la deriva dell'interesse particolare.

Ciò detto, questa «purificazione» potrebbe ancora essere sospetta in quanto operata dalla *fede*, che da capo si profilerebbe come un elemento estraneo. La formulazione però è calibrata e rigorosa, in quanto la fede, come si è appena visto, è a sua volta identificata con quella «forza purificatrice [*vis purificans*]» che, «partendo dalla prospettiva di Dio [*procedens ex Dei consideratione*], la libera dai suoi accecamenti e perciò l'aiuta ad essere meglio se stessa [*ad meliorem sese reddendam*]»⁵⁶¹. Ora, come la «purificazione» è, da un punto di vista puramente filosofico, il correttivo alla declinazione particolaristica, la «prospettiva di Dio» è, ancora, da un punto di vista filosofico, il richiamo all'*assoluto*, nel cui elemento quella declinazione particolaristica non può che apparire come quel che è, ossia come una deviazione dalla direttrice universale in cui la verità appare *nella sua interezza*. Così definita, dunque, la purificazione della ragione mediante la fede ha una pertinenza filosofica del tutto indenne da compromessi con l'accettazione pregiudiziale di una certa fede rivelata. Ciò a cui invece si è richiamati è il senso di una ragione che riesca a non tradire la propria natura veritativa in senso universale mediante il costante esercizio di una fede in questa natura che faccia apparire le deviazioni indotte dall'interesse particolare per ciò che sono, e cioè appunto come deviazioni fondate su un atto astrattivo.

⁵⁶¹ *Ibidem*.

La ragione si presenta dunque non come limitata nei suoi percorsi e nei suoi risultati da un materiale dogmatico per definizione inassimilabile, dunque una ragione non padrona di sé, abitata da un corpo estraneo che le impedisce per principio di consolidarsi nell'identità con se stessa e che toglie fin dal principio ogni speranza che questo consolidamento possa mai verificarsi. Ciò che invece si vede è una ragione di per se stessa aperta al dispiegamento senza limiti nel proprio elemento universale, ma pregiudicata in questo dal vero elemento estraneo che è la declinazione particolaristica «derivante dal prevalere dell'interesse e del potere [*proficiens ex dominio lucri et potentiae*]». Come correttivo da questa declinazione, e quindi come «purificazione» della sua natura propria, è posto l'elemento della fede intesa come «prospettiva di Dio [*Dei consideratione*]», vale a dire come prospettiva della verità assoluta e non relativa ad angolature particolari, intera e non parziale, qualunque sia la parte verso cui il desiderio preme. Stanti così le cose, la «ragione» della Chiesa non soltanto non subisce la fede come un corpo estraneo, ma all'opposto si vale della fede come istanza permanente di liberazione dall'estraneità indotta nella sua natura universalmente oggettiva dalle derive di ogni tendenziosità verso interessi particolaristici e dunque di ogni astrazione soggettiva di comodo, più o meno consapevolmente perseguita. Si tratta dunque di una *ragione forte*, che non teme affatto per la propria costituzione intimamente ed essenzialmente veritativa, ma che teme per la debolezza umana, così incline a lasciarsi «accecare» dall'interesse particolare e bisognosa in questo della «purificazione» della fede.

B) Volendo verificare quest'interpretazione confrontandola col magistero immediatamente precedente di Giovanni Paolo II⁵⁶², troviamo ampie e possenti conferme.

⁵⁶² *Fides et Ratio*, lettera enciclica di Giovanni Paolo II, 14 Settembre 1998, per il testo italiano citata alla nota 263; per il testo latino: AAS, *Commentarium officiale*, Typis Polyglottis Vatiicanis, Romae 1909 ss., in *Enchiridion delle Encicliche*, 8, Ed. bilingue, EDB, Bologna 1998 (da qui in avanti: FR).

Cominciando dal commento del celebre passo della lettera ai Romani su questo argomento, Giovanni Paolo II scrive: «San Paolo, nel primo capitolo della sua lettera ai Romani, ci aiuta a meglio apprezzare quanto penetrante sia la riflessione dei libri sapienziali. Sviluppando un'argomentazione filosofica con linguaggio popolare, l'Apostolo esprime una profonda verità: attraverso il creato gli "occhi della mente" possono arrivare a conoscere Dio [...]. Alla ragione dell'uomo, quindi, viene riconosciuta una capacità che sembra quasi superare gli stessi suoi limiti naturali: non solo essa non è confinata entro la conoscenza sensoriale, dal momento che può riflettervi sopra criticamente, ma argomentando sui dati dei sensi può anche raggiungere la causa che sta all'origine di ogni realtà sensibile. Con terminologia filosofica potremmo dire che [...] viene affermata la capacità metafisica dell'uomo [*potestatem hominis metaphysicam*]»⁵⁶³.

Subito dopo, l'enciclica passa a spiegare, in piena consonanza con quella di Benedetto XVI che la seguirà, la ragione di quel bisogno di «purificazione» che la ragione porta con sé dopo la caduta del peccato d'origine: «La cecità dell'orgoglio [*superbiae caecitas*] illuse i nostri progenitori di essere sovrani e autonomi, e di poter prescindere dalla conoscenza derivante da Dio. Nella loro originaria disobbedienza essi coinvolsero ogni uomo e ogni donna, procurando alla ragione ferite che da allora in poi ne avrebbero ostacolato il cammino verso la piena verità [*rationi humanae vulnera intulerunt quae progressionem illius ad plenam veritatem erant impeditura*] [...]. Gli occhi della mente non erano ormai più capaci di vedere con chiarezza: progressivamente la ragione è rimasta prigioniera di se stessa. La venuta di Cristo è stata l'evento di salvezza che ha redento la ragione dalla sua debolezza, liberandola dai ceppi in cui essa stessa si era imprigionata [*sua ex infirmitate erepta est ratio atque impedimentis liberata quibus ipsa sese omnino incluserat*]»⁵⁶⁴.

⁵⁶³ FR, n. 22.

⁵⁶⁴ *Ibidem*.

Qui il riferimento è al peccato originale, dunque alla «cecità dell'orgoglio [*superbiae caecitas*]», mentre al n. 28 della *Deus caritas est* si parlava dell'«acceccamento etico [*obcaecatio ethica*] derivante dal prevalere dell'interesse e del potere»: la differenza fra le due espressioni sembra del tutto funzionale, nel primo caso, al contesto generale, nel secondo a quello più specifico della ragion pratica volta alla giustizia. Il nesso fra *peccato* e *cecità* sembra però solidissimo, e ci vuol poco a vedere il secondo caso come un aspetto particolare del primo.

Una ragione *creata come capace di assoluto* si volge per sua stessa natura, e al di là della ferita che attualmente la indebolisce, al suo fine supremo: «A questi interrogativi⁵⁶⁵ nessuno può sfuggire, né il filosofo, né l'uomo comune. Dalla risposta ad essi data dipende una tappa decisiva della ricerca: se sia possibile o meno raggiungere una verità universale e assoluta [*utrum fieri possit ut perveniatur necne ad veritatem universalem et absolutam*]. Di per sé, ogni verità, anche parziale, se è realmente verità, si presenta come universale. Ciò che è vero, dev'essere vero per tutti e per sempre [*quod verum est, pro omnibus et semper verum esse debet*]. Oltre a questa universalità, tuttavia, l'uomo cerca un assoluto che sia capace di dare risposta e senso a tutta la sua ricerca: qualcosa di ultimo, che si ponga come fondamento di ogni cosa [*ens quoddam supremum quod fundamentum exstet cuiusque rei*]»⁵⁶⁶.

Questa vocazione produce, storicamente, una sorta di *philosophia perennis* che possiamo immaginare radicata in una prospettiva antropologica: «In questo senso è possibile riconoscere, nonostante il mutare dei tempi e i progressi del sapere, un nucleo di conoscenze filosofiche la cui presenza è costante nella storia del pensiero [...]. È come se ci trovassimo dinanzi a una *filosofia implicita* [*ita fit ut ante oculos quasi philosophiam implicitam reperiamus*] per cui ciascuno sente di possedere questi principi, anche se in forma generica e non riflessa. Queste conoscenze, proprio perché condivise in qualche misura da tutti, dovrebbero costituire come un punto di riferimento delle diverse scuole filosofiche»⁵⁶⁷.

⁵⁶⁵ *Scilicet*.: quelli sul significato ultimo dell'esistenza: cfr. il precedente n.26.

⁵⁶⁶ FR, n. 27.

⁵⁶⁷ FR, n. 4.

Si definisce così la *recta ratio*: «Quando la ragione riesce a intuire e a formulare i princìpi primi e universali dell'essere [*percipere valet atque exprimere prima et universalia vitae principia*] e a far correttamente scaturire da questi conclusioni coerenti di ordine logico e deontologico [*indeque recte consecretaria propria deducere ordinis logici et deontologici*], allora può dirsi una ragione retta o, come la chiamavano gli antichi, *orthos logos*, *recta ratio* [*totiens appellari potest ratio recta sive, quemadmodum antiqui loquebantur, ὀρθὸς λόγος*]»⁵⁶⁸.

Il magistero ecclesiastico, dal canto suo, ha il compito di esercitare il discernimento, dando il suo assenso solo in presenza di un giusto esercizio della *recta ratio*: «Quando esercitiamo questo discernimento, noi Vescovi abbiamo il compito di essere 'testimoni della verità' nell'adempimento di una diaconia umile ma tenace, quale ogni filosofo dovrebbe apprezzare, a vantaggio della 'retta ragione', ossia della ragione che riflette correttamente sul vero [*in commodum rectae rationis, rationis vidilicet quae de vero congruenter cogitat*]»⁵⁶⁹.

Adempiuta la condizione di non debordare dalla *recta ratio*, la filosofia dev'essere spinta a ritrovare il proprio ruolo, soprattutto in un mondo percorso da «una diffusa diffidenza verso gli asserti globali e assoluti, soprattutto da parte di chi sostiene che la verità sia il risultato del consenso e non dell'adeguamento dell'intelletto alla realtà oggettiva»⁵⁷⁰. «È certo comprensibile – continua la *Fides et Ratio* – che, in un mondo suddiviso in molti campi specialistici, diventi difficile riconoscere quel senso totale e ultimo della vita che la filosofia tradizionalmente ha cercato»⁵⁷¹.

Ciò che segue è forse il punto più alto dell'enciclica nell'affermare non solo la forza della ragione, ma anche la *fiducia della Chiesa nel suo esercizio, persino a prescindere dall'opzione cristiana di chi lo attua*: «Nondimeno alla luce della fede che riconosce in Gesù Cristo tale senso ultimo, non posso non incoraggiare i filosofi, cristiani o meno, ad avere fiducia nelle capacità della ragione umana e a non

⁵⁶⁸ *Ibidem*.

⁵⁶⁹ FR, n. 50.

⁵⁷⁰ FR, n. 56.

⁵⁷¹ *Ibidem*.

prefiggersi mete troppo modeste nel loro filosofare. La lezione della storia di questo millennio, che stiamo per concludere, testimonia che questa è la strada da seguire: bisogna non perdere la passione per la verità ultima e l'ansia per la ricerca, unite all'audacia di scoprire nuovi percorsi. È la fede che provoca la ragione a uscire da ogni isolamento e a rischiare volentieri per tutto ciò che è bello, buono e vero. La fede si fa così avvocato convinto e convincente della ragione».⁵⁷²

Nel passo c'è un'apparente contraddizione, che però rivela subito non soltanto di essere solo apparente, ma di costituire l'intero periodo come una complessa e coerente costruzione logica, di cui occorre esplicitare la struttura.

L'apparente contraddizione è nella proposizione: «Nondimeno alla luce della fede che riconosce in Gesù Cristo tale senso ultimo, non posso non incoraggiare i filosofi, cristiani o meno, ad avere fiducia ecc.». Tale contraddizione svanisce se si stralcia tutto tranne: «[...] alla luce della fede [...] non posso non [...]». Il senso che emerge chiaramente è quindi un altro: alla luce della fede *cristiana*, che è quella *dell'autore* del passo, questo medesimo autore *non può non incoraggiare i filosofi, cristiani o meno* ad avere fiducia nelle capacità della ragione. Che cosa significa? Significa che *chiunque* riconosca in Cristo il senso ultimo *non può temere l'esercizio della retta ragione da parte di chiunque*, nella fede profonda che, *quando la ragione sia usata secondo la propria natura integrale, non può che metter capo alla verità*, e, poiché la verità *non è che una*, non potrà mai arrivare a smentire la verità di Cristo come senso ultimo, sia che chi eserciti così la *recta ratio* condivida questa fede, sia che non la condivida. Si tratta quindi di una straordinaria attestazione di fede – di fede, cioè, nella necessaria unità di fede e ragione – che, proprio in quanto tale, si traduce in una robustissima apologia della ragione. In questo senso il passo appare esemplare, *in actu exercito* oltre che *in actu signato*, della fede nella potenza di una ragione che, purificata dalla fede stessa e resa coerente con la propria essenza, non può fallire l'obiettivo della verità.

⁵⁷² *Ibidem*.

Una filosofia che sappia ritrovare la propria natura di «ricerca del senso ultimo e globale della vita»⁵⁷³ ritrova con ciò la propria *dimensione sapienziale*⁵⁷⁴. Ma solo una ragione *capace di verità totale* può svolgere questo ufficio: «Questo ruolo sapienziale [*hoc sapientiae munus*] non potrebbe, peraltro, essere svolto da una filosofia che non fosse essa stessa un sapere autentico e vero [*vera solidaque scientia*], cioè rivolto non soltanto ad aspetti particolari e relativi [...] del reale, ma alla sua verità totale e definitiva [*ad totam ultimamque earum veritatem*], ossia all'essere stesso dell'oggetto di conoscenza [*ad essentiam ipsam obiectorum cognitionis*]»⁵⁷⁵.

Quindi «è necessaria una filosofia di portata autenticamente metafisica [*opus est philosophia naturae vere metaphysicae*], capace cioè di trascendere i dati empirici per giungere, nella sua ricerca della verità, a qualcosa di assoluto, di ultimo, di fondante [*ad aliquid absolutum ultimum, fundamentale*]»⁵⁷⁶. È questo un compito della ragione per il futuro millennio: «Una grande sfida che ci aspetta al termine di questo millennio è quella di saper compiere il passaggio, tanto necessario quanto urgente, dal *fenomeno* al *fondamento* [*transitum... a phaenomeno ad fundamentum*]»⁵⁷⁷.

Il compito è insieme di lunghissimo periodo e della massima urgenza; di lunghissimo periodo per la sua enormità, della massima urgenza per le crescenti difficoltà nell'equilibrio delle relazioni mondiali. Infatti, dove le fedi sono diverse, la ragione resta l'unico terreno di dialogo: «Il pensiero filosofico è spesso l'unico terreno d'intesa e di dialogo con chi non condivide la nostra fede [*philosophica in disciplina saepe solummodo invenitur consensus et dialogus instituitur cum illis qui nostram fidem haud communicant*] [...]». Argomentando alla luce della ragione e secondo le sue regole, il filosofo cristiano, pur sempre guidato dall'intelligenza ulteriore che gli dà la parola di Dio, può sviluppare una riflessione che sarà compren-

⁵⁷³ FR, n. 81.

⁵⁷⁴ L'intero n. 81 della FR è dedicato a questo tema.

⁵⁷⁵ FR, n. 82.

⁵⁷⁶ FR, n. 83.

⁵⁷⁷ *Ibidem*.

sibile e sensata anche per chi non afferra ancora la verità piena che la Rivelazione divina manifesta. Tale terreno d'intesa e di dialogo è oggi tanto più importante in quanto i problemi che si pongono con più urgenza all'umanità [...] trovano una possibile soluzione alla luce di una chiara e onesta collaborazione dei cristiani con i fedeli di altre religioni e con quanti, pur non condividendo una credenza religiosa, hanno a cuore il rinnovamento dell'umanità»⁵⁷⁸.

Siamo così da capo alla *Deus caritas est* e all'istanza razionale di Benedetto XVI. E ci siamo con un concetto di «ragione» potente, coerente e rifinito, dal quale peraltro il mondo contemporaneo ha preso da tempo le distanze. Per una singolare ma forse significativa circostanza, il luogo della razionalità forte all'alba del XXI secolo è proprio quella Chiesa che tanto spesso nel corso della storia è stata chiamata in causa come negatrice della razionalità.

C) Quando poi si vada non all'indietro, passando da Benedetto XVI a Giovanni Paolo II, ma in avanti, con la più recente posizione di papa Francesco⁵⁷⁹ – la cui vena pontificale è, come tutti sanno, molto più potentemente orientata nel senso della prassi caritativa che non in quello della teoresi teologica –, si può sorprendentemente trovare un quadro fondativo della teologia anagogica addirittura più esplicitamente presupposto di quanto non sia quello, già esaminato, ricavabile dal magistero dei due precedenti pontefici.

Nella sua prima enciclica⁵⁸⁰, papa Francesco tematizza, circa la conoscenza della fede, la relazione fra il momento dell'«ascolto» e il momento della «visione», ed è in questa analisi che si trovano i passi più rilevanti al nostro fine. Tuttavia nel punto dedicato esplicitamente alla teologia leggiamo: «Poiché la fede è una luce [*Cum fides sit lux*],

⁵⁷⁸ FR, n. 104.

⁵⁷⁹ Questo punto C è semplicemente aggiunto al testo della Tesi di Licenza, presentata e discussa nel settembre del 2009 essendo allora papa Benedetto XVI. L'aggiunta è sembrata opportuna per più motivi, ma è per forza di cose estranea alla versione originale.

⁵⁸⁰ *Lumen fidei*, lettera enciclica di Francesco, 29 giugno 2013. Per il testo sia italiano sia latino, cfr. sito informatico della Santa Sede (da qui in avanti: LF).

ci invita a inoltrarci in essa, a esplorare sempre di più l'orizzonte che illumina, per conoscere meglio ciò che amiamo [*quo melius cognoscamus quid amemus*]. Da questo desiderio nasce la teologia cristiana [*Sub hoc desiderio christiana nascitur theologia*]. [...] I grandi dottori e teologi medievali hanno indicato che la teologia, come scienza della fede, è una partecipazione alla conoscenza che Dio ha di se stesso [*participationem esse illius cognitionis, quam Deus de se ipse habet*]. La teologia, allora, non è soltanto parola su Dio [*verbum de Deo*], ma prima di tutto accoglienza e ricerca di un'intelligenza più profonda di quella parola che Dio ci rivolge [*acceptio et inquisitio altioris intellectus illius verbi quo Deus nos alloquitur*], parola che Dio pronuncia su se stesso [*verbum quod Deus de se ipso profert*], perché è un dialogo eterno di comunione [*dialogus aeternus communionis*], e ammette l'uomo all'interno di questo dialogo. Fa parte allora della teologia l'umiltà che si lascia "toccare" da Dio, riconosce i suoi limiti di fronte al Mistero e si spinge ad esplorare, con la disciplina propria della ragione [*propria rationis disciplina*], le insondabili ricchezze di questo Mistero»⁵⁸¹.

Questa «partecipazione alla conoscenza che Dio ha di se stesso» è così partecipazione dello sguardo di Dio⁵⁸², che qui viene espressamente richiamato: «Nella fede, Cristo non è soltanto Colui in cui crediamo [*Is in quem credimus*], la manifestazione massima dell'amore di Dio, ma anche Colui al quale ci uniamo per poter credere [*Is quocum coniungimur ut credamus*]. La fede, non solo guarda a Gesù, ma guarda dal punto di vista di Gesù, con i suoi occhi [*ex parte Iesu, eius oculis, contuetur*]: è una partecipazione al suo modo di vedere [*ipsius rationis videndi est participatio*]]»⁵⁸³. Questa unità con Dio nello sguardo è prima di tutto un'unità determinata dall'amore, poiché

⁵⁸¹ LF, n. 36; i riferimenti lì prodotti sono: S. Bonaventura, *Breviloquium*, Prol.: Opera omnia, V, Quaracchi 1891, 201; *In I Sent., proem.*, q. 1, resp.: Opera Omnia, I, Quaracchi 1891, 7; S. Thomas Aquinas, *S. Th.* I, q. 1

⁵⁸² Si è visto quanto questo concetto sia centrale nella teologia anagogica: cfr., a puro titolo di esempio, i §§ 53, 54, 58 e nota 298, 74, 75 e nota 469, 76, 80, 85, 86, 87.

⁵⁸³ LF, n. 18.

«se l'amore ha bisogno della verità, anche la verità ha bisogno dell'amore [*Si quidem indiget amor veritate, veritas quoque amore indiget*]»⁵⁸⁴. Così continua il testo dell'enciclica: «Senza amore, la verità diventa fredda, impersonale, oppressiva per la vita concreta della persona. La verità che cerchiamo, quella che offre significato ai nostri passi, ci illumina quando siamo toccati dall'amore. Chi ama capisce che l'amore è esperienza di verità [*Qui amat intellegit esse amorem experientiam veritatis*], che esso stesso apre i nostri occhi per vedere tutta la realtà in modo nuovo [*ipsum nostros oculos aperire ut nova ratione omnem realitatem*], in unione con la persona amata. In questo senso, san Gregorio Magno ha scritto che "*amor ipse notitia est*", l'amore stesso è una conoscenza, porta con sé una logica nuova [*secum fert novam rationem*]. Si tratta di un modo relazionale di guardare il mondo, che diventa conoscenza condivisa, visione nella visione dell'altro e visione comune su tutte le cose [*visio in alterius visione et communis visio omnium rerum*]. Guglielmo di Saint Thierry, nel Medioevo, segue questa tradizione quando commenta un versetto del Cantico dei Cantici in cui l'amato dice all'amata: I tuoi occhi sono occhi di colomba (cfr. *Ct* 1,15). Questi due occhi, spiega Guglielmo, sono la ragione credente e l'amore, che diventano un solo occhio per giungere a contemplare Dio, quando l'intelletto si fa "intelletto di un amore illuminato"»⁵⁸⁵.

Questa unità di «verità» e «amore» corrisponde all'unità di «visione» e «ascolto», e – dice l'enciclica – non bisogna cadere nello stereotipo pregiudiziale che vuole la prima come tipica della cultura greca, e quindi in qualche modo estranea al senso biblico della fede⁵⁸⁶. Leggiamo nell'enciclica: «Per quanto concerne la conoscenza della verità, l'ascolto è stato a volte contrapposto alla visione [*auditio visioni interdum opponitur*], che sarebbe propria della cultura greca.

⁵⁸⁴ LF, n. 27.

⁵⁸⁵ *Ibidem*.

⁵⁸⁶ È ancora la questione della presunta necessaria deellenizzazione, di cui si è parlato (cfr. § 2, nota 13). Papa Bergoglio, come già papa Ratzinger in quel luogo citato, nega assolutamente questo schematismo pregiudiziale.

La luce, se da una parte offre la contemplazione del tutto [*si una ex parte omnium rerum contemplationem offert*], cui l'uomo ha sempre aspirato, dall'altra non sembra lasciar spazio alla libertà, perché discende dal cielo e arriva direttamente all'occhio, senza chiedere che l'occhio risponda. Essa, inoltre, sembrerebbe invitare a una contemplazione statica [*ad staticam contemplationem invitare videtur*], separata dal tempo concreto in cui l'uomo gode e soffre. Secondo questa concezione, l'approccio biblico alla conoscenza si opporrebbe a quello greco [*reperienda cognitio biblica cognitioni Graecae opponitur*], che, nella ricerca di una comprensione completa del reale, ha collegato la conoscenza alla visione. È invece chiaro che questa pretesa opposizione non corrisponde al dato biblico [*Patet tamen hanc adfectatam oppositionem biblicae narrationi non congruere*]. L'Antico Testamento ha combinato ambedue i tipi di conoscenza, perché all'ascolto della Parola di Dio si unisce il desiderio di vedere il suo volto [*auditioni Verbi Dei neclitur desiderium vultum eius contemplandi*]. In questo modo si è potuto sviluppare un dialogo con la cultura ellenistica [*dialogus cum cultu Hellenistico*], dialogo che appartiene al cuore della Scrittura [*dialogus qui ad cor ipsum Scripturae pertinet*]. L'udito attesta la chiamata personale e l'obbedienza [*personalem [...] vocationem et oboedientiam*], e anche il fatto che la verità si rivela nel tempo [*quod veritas in tempore revelatur*]; la vista offre la visione piena dell'intero percorso [*visus plenam offert totius itineris visionem*] e permette di situarsi nel grande progetto di Dio; senza tale visione disposeremmo solo di frammenti isolati di un tutto sconosciuto [*fragmenta segregata ex universis rebus incognitis*]⁵⁸⁷.

È evidente, infine, che questa fusione degli sguardi in un rapporto che è insieme fusione nell'amore, non riguarda semplicemente il singolo uomo nel suo rapporto per un certo verso unico con Dio, ma riguarda l'unità nello Spirito: «Il credente è trasformato dall'Amore [*Credens Amore mutatur*], a cui si è aperto nella fede, e nel suo aprirsi a questo Amore che gli è offerto, la sua esistenza si dilata oltre sé [*eius exsistentia ultra eum extenditur*]. San Paolo può affermare: "Non vivo più io, ma Cristo vive in me" (*Gal 2,20*), ed esortare: "Che il Cristo abiti per la fede nei vostri cuori" (*Ef 3,17*).

⁵⁸⁷ LF, n. 29.

Nella fede, l'“io” del credente si espande per essere abitato da un Altro [*In fide «ego» credentis dilatatur ut ab Altero habitetur*], per vivere in un Altro [*ut in Altero vivat*], e così la sua vita si allarga nell'Amore [*sic eius in Amore vita expanditur*]. Qui si situa l'azione propria dello Spirito Santo [*Hic Spiritus Sancti actio sita est*]. Il cristiano può avere gli occhi di Gesù, i suoi sentimenti, la sua disposizione filiale, perché viene reso partecipe del suo Amore, che è lo Spirito. È in questo Amore che si riceve in qualche modo la visione propria di Gesù [*visionem Iesu propriam*]. Fuori da questa conformazione nell'Amore, fuori della presenza dello Spirito che lo infonde nei nostri cuori (cfr. *Rm* 5,5), è impossibile confessare Gesù come Signore (cfr. *1 Cor* 12,3)»⁵⁸⁸.

Essendo il fondamento dell'unità lo Spirito, tale fondamento è in pari tempo la Chiesa, e la fede nella quale l'unità di «ascolto» e «visione» si realizza è, senza riserve, la *fede ecclesiale*: «L'unità della Chiesa, nel tempo e nello spazio, è collegata all'unità della fede: “Un solo corpo e un solo spirito [...] una sola fede” (*Ef* 4, 4-5). Oggi può sembrare realizzabile un'unione degli uomini in un impegno comune, nel volersi bene, nel condividere una stessa sorte, in una meta comune. Ma ci risulta molto difficile concepire un'unità nella stessa verità. Ci sembra che un'unione del genere si opponga alla libertà del pensiero e all'autonomia del soggetto. L'esperienza dell'amore ci dice invece che proprio nell'amore è possibile avere una visione comune [*Experientia autem amoris nobis significat in ipso amore dari posse communem visionem*], che in esso impariamo a vedere la realtà con gli occhi dell'altro, e che ciò non ci impoverisce, ma arricchisce il nostro sguardo. L'amore vero, a misura dell'amore divino, esige la verità e nello sguardo comune della verità [*Verus amor, perinde ac amor divinus, veritatem exigit atque in communi veritatis intuitu*], che è Gesù Cristo, diventa saldo e profondo. Questa è anche la gioia della fede [*fidei laetitia*], l'unità di visione in un solo corpo e in un solo spirito [*unitas visionis in uno corpore et uno Spiritu*]. In questo senso san Leone Magno poteva affermare: “Se la fede non è una, non è fede”»⁵⁸⁹. Conclusivamente: «Infine, la fede è

⁵⁸⁸ LF, n. 21.

⁵⁸⁹ LF, n.47.

una perché è condivisa da tutta la Chiesa [*fides una est, quoniam ab universa Ecclesia participatur*], che è un solo corpo e un solo Spirito [*quae est unum corpus et unus Spiritus*]. Nella comunione dell'unico soggetto che è la Chiesa, riceviamo uno sguardo comune [*In comunione solius subiecti, quod est Ecclesia, communi fruimur intuitu*]. Confessando la stessa fede poggiando sulla stessa roccia, siamo trasformati dallo stesso Spirito d'amore, irradiamo un'unica luce e abbiamo un unico sguardo per penetrare la realtà»⁵⁹⁰.

2. POTENZIALITÀ DI RACCORDO DELLA TEOLOGIA ANAGOGICA

§ 85.

Potenzialità di raccordo della teologia anagogica

Il problema storico della teologia come scienza è, dall'inizio dell'età moderna, la potenzialità di raccordo con l'edificio della cultura *tout court*, dunque la sua cittadinanza nella comunità scientifica.

Il problema non si è posto nella cristianità antica, poiché i modelli neoplatonici che costituivano la base della speculazione patristica erano quanto di più elevato e complesso la cultura metteva a disposizione, e per converso il Cristianesimo mostrava una tale capacità di riempire quegli schemi con un contenuto di altissima spiritualità che a un certo momento gli autori pagani di formazione neoplatonica, fino a quel momento semplicemente critici, entrano in una nuova disposizione psicologica, e, mentre rafforzano la polemica in forme sempre più aspre, per altro verso si sforzano di trovare, o semplicemente di produrre nella loro cultura gli equivalenti dei grandi *topoi* cristiani, con un effetto di sforzo imitativo che testimonia insieme del declino generale del mondo antico e della forza sorgiva del Cristianesimo, il cui primato è indiscusso di fatto, e ormai sempre più di diritto⁵⁹¹.

⁵⁹⁰ *Ibidem*.

⁵⁹¹ La vicenda più significativa è probabilmente quella di Porfirio, allievo e biografo di Plotino. Autore di profonda cultura filosofica classica e insieme for-

Così il problema non si pone per tutta l'età medievale, nella quale il fronte più avanzato della cultura è saldamente presidiato dalla Chiesa, al punto che il giovane studente universitario è percepito semplicemente come *clericus*. Qui i vertici culturali sono ancora Platone e Aristotele, e non ci sono impostazioni e riferimenti alternativi o presunti tali.

midabile conoscitore delle Scritture cristiane e della problematica esegetica, Porfirio, nella *Filosofia desunta dagli oracoli* (Eusebio ce ne conserva brani nella *Praeparatio evangelica*), offre una «teosofia» di impianto monoteistico, dove viene postulata una salvezza universale all'interno di una struttura comune a tutte le religioni. Gesù vi viene presentato come un pio la cui anima è certo nella dimora celeste, ma l'errore dei cristiani è stato divinizzarlo contro ogni ordine logico e regola di buonsenso. La polemica di Porfirio raggiunge la massima intensità nell'*Adversus Christianos* [Κατὰ Χριστιανούς], il cui intento è scalzare le fondamenta stesse del Cristianesimo mediante un'ermeneutica negativa delle Scritture, che, respingendo l'allegorismo come tentativo di sanare le contraddizioni dei testi letteralmente intesi, metta in luce con ironia caustica le insipienze e contraddizioni della tradizione scritturale cristiana, a partire dalla radice veterotestamentaria. E tuttavia – nota L. Jerphagnon – la *Vita di Plotino* di Porfirio presenta numerosi punti in comune coi Vangeli, tali da far pensare ad una vera e propria dipendenza. Essi riguardano: 1) momenti della vita, 2) nascita, 3) consuetudini, 4) qualità umane, 5) insegnamento, 6) rapporti coi discepoli, 7) messaggio spirituale e religioso (corrispondenze: trasfigurazione sul monte Tabor = trasparenza del νοῦς; difficoltà degli allievi di capire il maestro; eccetera). Con la cesura tra Celso, polemista anti-cristiano della prima maniera, e Porfirio, si apriva quella che M. Simonetti ricorda come la cosiddetta «età della angoscia»: ciò che accade, cioè, è che la critica ai cristiani, pur facendosi ancora più dura e seria, si presenta in forme aperte alla fede e al sentimento, ossia connotate proprio da quel trascendimento della razionalità che veniva imputata agli avversari, un po' come se la formula dell'attacco declinasse dall'opposizione formale (= ragione contro fede) all'opposizione di contenuti in gara di credibilità all'interno di una comune forma (= fede tradizionale e autorevole pagana contro fede povera e infondata cristiana). Si verifica così una paradossale inversione di prospettive: da un lato gli autori cristiani, nello sforzo apologetico di rendere accettabile il Cristianesimo al pagano colto, sistemavano specularmente il messaggio evangelico e si facevano così

Tutto cambia a ritmo crescente e infine vorticoso a partire dalla Riforma luterana e dalla filosofia cartesiana, e non vi è qui alcuna possibilità di affrontare questo tema vastissimo, complicato per di più dall'ulteriore cambiamento, tutto interno alla storia della filosofia, per il quale la tematica dell'assoluto verrà progressivamente abbandonata, e la riflessione filosofica si troverà frammentata, indebolita e come polverizzata.

Di tutta questa vicenda ciò che qui ha rilevanza è che la teologia si è trovata sempre più isolata, o attardandosi su modelli sempre più desueti e avvertiti come irrevocabilmente consegnati al passato, ovvero aprendosi a modelli nuovi, ma sempre col condizionamento di una fede che il mondo moderno sente ormai come estrinseca e di semplice impedimento al lavoro scientifico.

In questa situazione, la filosofia di Severino costituisce una postazione davvero singolare⁵⁹². Questa singolarità consiste nell'es-

portatori dell'istanza razionalizzatrice, dall'altro lato gli autori pagani, nello sforzo di mettere in campo suggestioni ricche di fascino come quelle cristiane, si aprivano a fonti come la poesia orfica, la teosofia ermetica, le oscure rivelazioni degli oracoli caldaici, la teurgia. Era il periodo in cui si narrava la vita di grandi sapienti pagani, come Apollonio di Tiana, e si riempivano queste narrazioni di apparizioni, prodigi e miracoli che garantivano la santità e la natura divinizzata dei protagonisti. Nella gara iniziale, cioè, tra razionalità pagana e «follia» cristiana, ciascuno dei contendenti difenderà se stesso adottando le armi dell'altro, ma la meglio andrà al Cristianesimo, che ha la primazia della fede e dimostrerà, d'altra parte, poderose capacità razionali (per tutte queste osservazioni, cfr. F. RUGGIERO, *La follia dei cristiani. La reazione pagana al Cristianesimo nei secoli I-V*, prefazione di M. Simonetti, Città Nuova, Roma 2002).

⁵⁹² Chiamiamo qui, per semplicità, «la filosofia di Severino» ciò che più propriamente è la persistenza dell'impostazione filosofica classica, che dopo il suo culmine hegeliano si prolunga, attraversando la fenomenologia husserliana, nell'ontologica fenomenologica di Heidegger e per altro verso nell'attualismo di Gentile, e da qui, attraverso Bontadini, fino a Severino.

sersi imposta all'attenzione per ciò che ha potuto essere percepito dal pensiero liberale come un «oggettivismo minaccioso»⁵⁹³, ossia un'ontologia totalizzante che con piglio scolastico e con formidabile mestiere logico riconduceva l'universo degli enti infondati e fluttuanti dell'ontologia heideggeriana, in qualche modo frutto e *summa* dell'intera evoluzione decostruttiva del pensiero post-hegeliano, ai rigori della legge parmenidea, mostrando così in maniera incontrovertibile che la totalità di questi enti costituiscono una sfera compatta, inconcussa ed eternamente immutabile. Ciò che colpiva, in Severino, erano appunto l'oggettivismo disumanato, il procedere minutamente e puntigliosamente dimostrativo, il rigore e il nitore formale e la certezza apodittica intorno alla verità necessaria, che veniva mostrata – ed è questo ciò che conta di più – non come una qualche *alternativa* al dilagante debolezza e ad ogni moto centrifugo a sfondo nichilistico, ma *al di là di essi, che venivano tranquillamente compresi e freddamente trascesi*.

Se qualche senso ancora conserva l'espressione *ancilla theologiae* come attributo per la filosofia – intendendo l'ancellaggio non come prona disponibilità a eseguire ordini, ma al contrario come professionale efficienza dei cui servizi ci si può valere ma che non può in nessun modo essere coartata –, nessuna filosofia come quella di Severino è oggi più adatta a ricoprire questo ruolo (è più o meno questo che sembra pensare Padre Barzaghi quando dice programmaticamente che «la premessa maggiore del sillogismo teologico è data dalla filosofia severiniana»⁵⁹⁴). Se infatti la filosofia hegeliana ha dato a suo tempo la dimostrazione dell'unità dello sviluppo speculativo di tutte le filosofie storicamente attestate, la filosofia severiniana – che per questo lato ha in quella hegeliana la sua radice – estende questa unità alla filosofia di ogni tempo possibile, incluso quello futuro, mostrando in maniera definitiva che nessuna filosofia, in quanto appartenga alla struttura originaria, può essere falsa o erronea, perché è uno dei momenti nei quali l'originario dispiega progressivamente la sua verità necessaria.

⁵⁹³ Cfr. C.A. VIANO, *Va' pensiero*, Einaudi, Torino 1985, p. 85.

⁵⁹⁴ OD, p. 23; cfr. nota 376.

La teologia, così, supera i limiti indotti dalla preoccupazione che il modello filosofico possa tradire la fede, e acquista una libertà assolutamente inedita. Il fondamento di questa libertà sta nella consapevolezza che la filosofia, in quanto sia necessariamente vera, *non può mai tradire la fede*⁵⁹⁵: al contrario, può aiutare a capire il senso più profondo del suo contenuto, e il senso più profondo del suo contenuto è *il mistero di grazia dell'accesso allo sguardo di Dio, che contempla eternamente la verità totale dell'Essere*, che è poi la volontà eternamente realizzata del Padre.

Non sembra quindi azzardato o forzato vedere nella teologia anagogica di Padre Barzaghi una potenzialità di raccordo con la filosofia della quale attualmente non si vede l'uguale. Questa teologia è infatti lontanissima, da un lato, dalle varie teologie «narrative» che, mentre tentano di delineare uno specifico teologico, di fatto isolano la teologia in un ghetto di incomunicabilità; dall'altro lato, da ogni riduzionismo filosofico che, stante l'attuale frammentazione della stessa cultura filosofica, rischia la riduzione della teologia alle «teologie» al plurale (teologia della deellenizzazione, della demitizzazione, della secolarizzazione, della morte di Dio, della liberazione, ecc.), in una poco affidabile prossimità e interscambio con le cosiddette «scienze umane» o – il che è ancora più infido – con le «scienze religiose». Nella teologia anagogica di Padre Barzaghi la distinzione funzionale tra fede e ragione e l'ossatura scientifica mantengono e rafforzano, come si è visto, il modello della grande Scolastica, ma da un lato conservando come trasceso l'intero patrimonio contemplativo della religione filosofica del mondo classico (e verrebbe da dire, a condizione di intendere la cosa nel modo giusto, lo stesso splendore di superficie della religione pagana e di ogni figurazione gnostica), dall'altro innescando una virtualità di confronto a tutto campo con l'intero orizzonte filosofico di ogni tempo: un confronto che non si dà, però, come *rappporto esteriore fra parti*, ma come *rappporto intrinseco di totalità reciprocamente includentisi*.

⁵⁹⁵ È quanto abbiamo osservato nel § 84, al punto B, così interpretando la *recta ratio* e la «diaconia della verità» che la Chiesa è chiamata ad esercitare vigilando su di essa.

3. LA SISTEMATICA SAPIENZIALE DELL'INCONTROVERTIBILE COME TEOLOGIA POST-MODERNA

§ 86.

La sistematica sapienziale dell'incontrovertibile come teologia post-moderna

1. Se il Cristianesimo ha perduto, nella coscienza comune, la potenza della presenzialità, o dell'escatologia realizzata, che permea e scuote nelle più intime fibre la comunità primitiva, sui cui membri scendono lingue di fuoco che li riempiono di Spirito Santo comunicando loro il dono delle lingue⁵⁹⁶, di ciò è in certa misura responsabile anche la teologia, il cui razionalismo viziato dalla temporalità ha sicuramente assecondato il riflusso verso la tradizionale visione religiosa⁵⁹⁷.

Il razionalismo viziato dalla temporalità chiude orizzonti, così che l'unica speranza di liberazione dal soffocante circolo dell'immanenza del visibile è consegnata alla fede in un disegno salvifico che opera segretamente e che ci prepara la beatitudine soltanto in una vita successiva. Quest'orizzonte religioso è quello di sempre, comune a tutte le religioni della terra, e da esso la radicale novità del Cristianesimo è del tutto delegata⁵⁹⁸.

⁵⁹⁶ Cfr. At 2, 1-4: «Mentre il giorno di Pentecoste stava per finire, si trovarono tutti insieme nello stesso luogo. Venne all'improvviso dal cielo un rombo, come di vento che si abbatte gagliardo, e riempì tutta la casa nella quale si trovavano. Apparvero loro lingue come di fuoco che si dividevano e si posarono su ciascuno di loro; ed essi furono tutti pieni di Spirito Santo e cominciarono a parlare in altre lingue come lo Spirito dava loro il potere di esprimersi».

⁵⁹⁷ Per l'opposizione di Cristianesimo e religione, cfr. cap. I, n. 2, § 58 e cap. IV, n. 1, § 73.

⁵⁹⁸ Forse nessun passo come il seguente di Agostino rende meglio questa radicale novità: «È come se uno vedesse di lontano la patria, e ci fosse di mezzo il mare: egli vede dove arrivare, ma non ha come arrivarvi. Così è di noi, che vogliamo giungere a quella stabilità dove ciò che è, perché esso solo è sempre così com'è. E anche se già scorgiamo la meta da

Per di più, l'idea di un *tempo ulteriore da attendere*, che implica in qualche modo quella di un *luogo altro da raggiungere*, riesce a conservare una sua credibilità in un universo tolemaico di sfere celesti chiuse e concentriche, del cui centro si sa ancora abbastanza poco per ignorare che cosa c'è dall'altra parte del mondo, e della cui tessitura metafisica si sente viceversa la complessità di piani, tale da lasciar intuire un più profondo significato analogico per l'alterità spaziale e l'ulteriorità temporale. Questa idea comincia invece ad essere intaccata nel mondo moderno, dal quale Dio sarà respinto in una trascendenza sempre più radicale rispetto a un universo sempre più penetrato e dominato dalla ragione scientifica sperimentale, e sempre più verrà intaccata in progresso di tempo, fino all'irreversibile disincantamento⁵⁹⁹.

raggiungere, tuttavia c'è di mezzo il mare di questo secolo. Ed è già qualcosa conoscere la mèta, poiché molti neppure riescono a vedere dove debbono andare. *Ora, affinché avessimo anche il mezzo per andare, è venuto di là colui al quale si voleva andare.* E che ha fatto? Ci ha procurato il legno con cui attraversare il mare. Nessuno, infatti, può attraversare il mare di questo secolo, se non è portato dalla croce di Cristo. Anche se uno ha gli occhi malati, può attaccarsi al legno della croce. E chi non riesce a vedere da lontano la mèta del suo cammino, non abbandoni la croce, e la croce lo porterà» (S. AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni. Omelia II*, testo latino dell'edizione maurina, trad. di E. Gandolfo, Città Nuova, Roma 1968; in: G. REALE-D. ANTISERI-M. BALDINI, *Antologia filosofica*, 3 voll., La Scuola, Brescia 1990; vol. I, p. 371, corsivo nostro).

⁵⁹⁹ Di «disincantamento del mondo» [*Entzauberung der Welt*] quale esito nel mondo moderno dell'accentuazione calvinista della trascendenza divina parla Max Weber: «[...] l'intellettualismo respinge la credenza nella magia, e quindi i processi del mondo si fanno "disincantati", perdono il loro senso magico, si limitano ad "essere" e ad "apparire", in luogo di "significare" [...]» (MAX WEBER, *Economia e società*, 1922; in: P. ROSSI, *Dizionario di filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1996, p. 89).

2. In questa situazione, una certa parte della teologia si è fatta *laudatrix temporis acti*, ponendo nella modernità l'inizio di un gigantesco errore, e nella filosofia cartesiana il *terminus a quo* degli svolgimenti filosofici da respingere pregiudizialmente. Ora questo atteggiamento, se ha qualche ragione comprensibile nel negare ciò che, come la filosofia moderna, a sua volta nega l'intero corso della filosofia classica, e con esso la sterminata ricchezza della concezione analogica dell'essere, non ha invece alcuna ragione plausibile in quanto questa negazione non sia pensata come concreta negazione della negazione – come quella che instaura il «contemporaneo» bontadiniano⁶⁰⁰ –, ma sia nuda e cruda negazione astratta respingente, la quale non propone altro che il regresso cronologico al bel tempo che fu, anatematizzando uno svolgimento storico importante e complesso e sortendo come effetto l'unico concretamente possibile e ampiamente prevedibile, vale a dire il mettersi con le proprie mani fuori della storia e di ogni possibilità di comunicazione col proprio tempo.

Di questo errore prospettico un'altra parte della teologia sembra essersi resa conto, non abbattendo i ponti col pensiero moderno, ma ponendo su questi ponti delle stazioni di confine saldamente presidiate con la logica doganale dell'importare il lecito bloccando e respingendo l'illecito. L'effetto, facilmente prevedibile anche in questo caso, è un'inclusione nella cultura contemporanea strana e asimmetrica, nel senso che, mentre la teologia vi si innesta avviando il dialogo con essa, la cultura contemporanea non risponde affatto al dialogo e sembra proprio non accorgersi dell'interlocutore, così che il dialogo stesso, ad una visione più attenta, appare spesso come un monologo dove l'interlocutore è solo evocato e immaginato, dunque è presente più nella sua virtualità dialogante che nel suo dialogare effettivo.

Un territorio ancora diverso della teologia, quasi avvertendo la minaccia di questa asimmetria escludente, più che aprirsi alla cultura contemporanea procede risolutamente a ridimensionare se stessa modellandosi sulle forme di tale cultura, con la quale vuole entrare in relazione. Viene così abbandonata la prospettiva metafisica o

⁶⁰⁰ Cfr. cap. III, n. 2, § 65.

comunque filosofica in senso forte per adottare moduli più blandamente narrativi, variamente intrecciati con gli itinerari e le prospettive delle scienze umane come l'antropologia, la sociologia, la psicologia e altro ancora. Ora accade che, se nell'approccio precedente il risultato era un rapporto asimmetrico e debole al limite dell'inconsistenza, qui l'esito è piuttosto una tendenziale vanificazione delle differenze: la teologia, cioè, tende a confondersi con l'ambiente col quale vuole entrare in relazione, presentandosi a sua volta come una scienza umana *sui generis*, solo attraversata da una tenue intenzionalità religiosa, della quale talora sembra quasi volersi scusare offrendo in cambio preziose suggestioni di trascendenza.

3. Resta inteso che tutta questa disamina, nella sua astratta sbrigliatività, non può in nessun modo pretendere di costituirsi come una critica di tanta parte della teologia contemporanea, anzi non può neanche valere come una descrizione precisa degli approcci in questione che renda giustizia delle loro ragioni e di tutto il positivo in essi sicuramente contenuto. Ciò che però ci sembra indubitabile è che, fatta salva questa scontata positività, questi approcci, almeno nella misura in cui anche sommariamente corrispondano alla descrizione che ne abbiamo dato, non hanno alcuna speranza di far breccia nella cultura contemporanea entrando con essa in una relazione significativa e in qualche modo produttiva.

Il motivo di questa certezza sta nella seguente persuasione: il senso dell'intrascendibilità dell'orizzonte dell'immanenza, e della destinalità a perire di tutto quello che sta all'interno di questo orizzonte, permea l'uomo contemporaneo così nel profondo della sua carne da raggiungere il midollo delle ossa. Certo, l'uomo cerca disperatamente un varco verso l'eterno, ma tutto ciò che gli si dà *in alternativa* a quella persuasione che lo raggela e lo terrorizza non può che apparirgli come favola consolatrice e penosa finzione. E sente che lasciarsi andare a questa consolazione gli costa, nel primo degli approcci descritti, la consapevolezza di una fuga nel passato per timore del presente che non può lasciarlo illudere, come il proverbiale struzzo, che il nemico sia evitato solo perché si evita di guardarlo. Nel secondo approccio gli costa invece un costante compromesso con la propria ragione che non può che

suonargli, nella penombra della coscienza, come una meschina rinuncia interessata alla libertà di pensare, ossia in fondo di essere se stesso. Il terzo approccio sembra infine troppo tenue per influire sulla vita, e se può produrre edificazione in chi già coltiva autonomamente la fede e vuole solo rafforzarla con buone letture, non sembra però avere alcuna forza espansiva e diffusiva.

4. Si avrebbe invece forza espansiva e diffusiva *quando quel varco verso l'eterno si imponesse con plastica visibilità nella luce dell'evidenza*. Ora quando abbiamo detto, all'inizio, che la teologia anagogica di Padre Barzagli si offre come l'unica pensabile teologia della *post-modernità*, intendevamo alludere a questa situazione, la cui discussione richiede un approfondimento preliminare del concetto della modernità e dei suoi esiti spirituali.

È a partire dall'età moderna che la fede in buona sostanza cessa di essere riconosciuta come fonte di conoscenza, e la filosofia si chiude rigorosamente nell'orizzonte della propria *certezza* chiedendosi come guadagnare, a partire da lì, l'orizzonte della *verità*. Tutto il periodo successivo è interpretabile come una progressiva riduzione alla soggettività trascendentale di ogni concrezione oggettiva, che al capolinea della filosofia kantiana, come mondo fenomenico, ha tanto di oggettivo in senso categoriale quanto di soggettivo in senso trascendentale, e ha tanto di oggettivo nel senso specifico dell'estraneità al soggetto trascendentale quanto di originante da una indicibile e irrappresentabile cosa-in-sé, la cui intrinseca contraddittorietà non potrà non essere denunciata nel dibattito immediatamente post-kantiano. Il successivo corso dell'idealismo tedesco avrebbe poi superato questa contraddizione portandosi al di là della pregiudiziale gnoseologica⁶⁰¹ e riaprendo la prospettiva metafisica in un'ottica di raddoppiata complessità.

Questa nuova complessità della metafisica aveva però in qualche modo già in sé il germe della propria dissoluzione. La «rivoluzione copernicana» kantiana aveva portato il soggetto trascendentale a fondersi irreversibilmente con l'oggetto, ed era proprio questa fusione e articolazione dialettica a costituirne la complessità.

⁶⁰¹ Cfr. nota 376.

Ma, poiché il soggetto trascendentale non può poi essere da noi conosciuto che nella specie di quel soggetto empirico che ciascuno di noi è nella sua invalicabile singolarità, e poiché d'altro canto la destinalità al perire sta al fondo di questa coscienza singolare, questo elemento si avviava per così dire a scardinare dall'interno la compattezza del sistema totale, portando in esso, come un *virus* distruttore, il fermento nichilistico. Con fatale simmetricità, da un lato i percorsi rarefatti e impalpabili del pensiero prendevano una consistenza addirittura cosmologica, da un altro lato l'essere eterno della metafisica classica, che a quella rarefazione e dileguante impalpabilità si era sempre contrapposto nella sua dura e immateriale immutabilità, ora sembrava corrompersi assumendo i tratti del suo opposto. Minato da questa malattia e reso infinitamente poroso, l'Essere assorbiva da questi pori un nulla invadente e debilitante che alla fine lo disgregava e polverizzava: se la modernità era stata il percorso trionfale dell'*homo faber* artefice di se stesso, il suo crollo è stato determinato dalla precarietà del materiale di costruzione col quale egli aveva edificato il *regnum hominis*.

5. Il crollo della modernità col rapido degrado dei suoi templi e palazzi fastosi fatti di certezze razionalistiche in una dinamica storica progressiva, ha coinciso con la riapertura delle infinite possibilità della fede, ma di una fede ormai così destrutturata e così tagliata fuori dalla concretezza del mondo da essere fede in qualunque cosa, o da essere più propriamente irrazionalismo generico⁶⁰². È questo lo scenario sul quale le nuove teologie narrative si trovano a doversi dividere il campo coi più vari sincretismi e ibridismi di religiosità orientale e panteismo materialistico nostrano, di spiritualismo anodino e magismo naturalistico, neospiritismo ed esoterismo nebuloso, non alieno da venature fantascientifiche⁶⁰³. Questo

⁶⁰² Dice Padre Brown in uno dei racconti di Chesterton: «Quando si cessa di credere in Dio, si crede a qualunque cosa».

⁶⁰³ Il cosiddetto *New Age* è forse il paradigma più significativo di questa vaga religiosità da età della decadenza che talora passa sotto il nome di «rinascita del sacro».

rigurgito tellurico e caotico di soprannaturalismo a buon mercato dipende da quella declinazione dell'ontologia verso la disgregazione nichilistica che abbiamo posto sopra come esito quasi fatale dello sviluppo della modernità secondo il proprio seme. La forza oggettiva dell'essere pensato sta nella sua trascendentalità, ma poiché, come si è visto, la conoscenza del trascendentale resta per noi inseparabile dall'atto psicologico della coscienza individuale, tale forza è suscettibile di dileguare dalla percezione interiore, lasciandoci in un mondo tanto labile ed effimero quanto ciascuno di noi sente di essere. L'angoscia di mortalità e l'ansia di immortalità generano così questo brulicante mondo fantastico, che, vanificatosi ogni freno razionale, attinge senza riserve dalle più svariate tradizioni religiose e occultistiche antiche e moderne, orientali e occidentali: è la neo-soteriologia del *post-moderno*.

6. L'ontologia implicitamente soggiacente è quella che risulta considerando gli sviluppi filosofici che seguono l'annuncio nietzschiano della «morte di Dio», sviluppi ai quali è opportuno rivolgere una certa attenzione⁶⁰⁴.

Come è noto, Nietzsche risale nella sua analisi alle scaturigini dell'Occidente nel mondo greco, e interpreta l'intera ricerca dell'ordine oggettivo di cui la metafisica si fa carico traendo la propria forza dalla necessità della ragione come il tentativo di esorcizzare l'orrore del divenire insensato che pulsa al fondo, nell'inconscio della nostra civiltà⁶⁰⁵. Questo esorcismo però – continua Nietzsche –

⁶⁰⁴ Tutti i testi di Nietzsche e di Heidegger citati nelle note successive sono tratti, quando non vi sia esplicita diversa indicazione, da G. REALE-D. ANTISERI-M. BALDINI, *Antologia filosofica*, cit. alla nota 598.

⁶⁰⁵ Cfr. F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, 1872: «Anche l'arte dionisiaca vuole convincerci dell'eterna gioia dell'esistenza: senonché dobbiamo cercare questa gioia non nelle apparenze, ma dietro le apparenze. Dobbiamo riconoscere come tutto ciò che nasce debba essere pronto a una fine dolorosa, siamo costretti a guardare in faccia gli orrori dell'esistenza individuale – e tuttavia non dobbiamo irrigidirci: una consolazione metafisica ci strappa momentaneamente al congegno delle forme mutevoli».

spigne anche ogni forza vitale e creativa, e priva l'uomo della gioia di trasvalutare un'esistenza per sé priva di senso facendosi creatore, in un supremo arbitrio, di tutti i valori⁶⁰⁶. L'uomo che sappia fare questo, accettando l'insensatezza e l'assenza di fondamento e tenendosi saldo in questa negazione di ogni ordine dato, è l'*Übermensch*, il «superuomo» o «oltre-uomo»⁶⁰⁷: egli può infine prendere coscienza di sé e annunciare al mondo ancora stupefatto e impreparato la «morte di Dio», del quale tocca all'uomo prendere il posto⁶⁰⁸. In quest'interpretazione, Dio è il vertice di ogni ordi-

⁶⁰⁶ Cfr. F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, 1886: «L'uomo di specie nobile sente *se stesso* come determinante il valore, non ha bisogno di riscuotere approvazione, il suo giudizio è "quel che è dannoso a me, è dannoso in se stesso", conosce se stesso come quel che unicamente conferisce dignità alle cose, egli è *creatore di valori*».

⁶⁰⁷ Cfr. F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, 1885: «Ecco, io vi insegno il superuomo: egli è il mare, nel quale si può inabissare il vostro grande disprezzo. [...] L'uomo è un cavo teso tra la bestia e il superuomo, – un cavo al di sopra di un abisso. Un passaggio pericoloso, un pericoloso essere in cammino, un pericoloso guardarsi indietro e un pericoloso rabbrivire e fermarsi. La grandezza dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo: nell'uomo si può amare che egli sia una *transizione* e un *tramonto*. Io amo coloro che non sanno vivere se non tramontando, perché essi sono una transizione. Io amo gli uomini del grande disprezzo, perché essi sono anche gli uomini della grande venerazione e frecce che anelano all'altra riva. Io amo coloro che non aspettano di trovare una ragione dietro le stelle per tramontare e offrirsi in sacrificio: bensì si sacrificano alla terra, perché un giorno la terra sia del superuomo».

⁶⁰⁸ Cfr. F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, 1882: «Il folle uomo balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: "Dove se n'è andato Dio? – gridò – ve lo voglio dire! *Siamo stati noi ad ucciderlo*; voi ed io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto questo? Come potemmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strusciar via l'intero orizzonte? Che mai facemmo, a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse

ne oggettivo e di ogni valore assoluto, e la sua morte è la liberazione dell'uomo nuovo, in una vera e propria escatologia pagana e cosmica pensata come ebbrezza della levità danzante⁶⁰⁹.

La meno enfatica analisi di Heidegger, che si è lungamente affaticato per interpretare la filosofia di Nietzsche come esito di tutta l'ontologia classica⁶¹⁰, ribalta le valutazioni, e interpreta l'*Übermensch*

vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina? Dello strepito che fanno i becchini mentre seppelliscono Dio, non udiamo dunque nulla? Non fiutiamo ancora il lezzo della divina putrefazione? Anche gli dèi si decompongono! Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso! Come ci consoleremo noi, gli assassini di tutti gli assassini? Quanto di più sacro e di più possente il mondo possedeva fino ad oggi, si è dissanguato sotto i nostri coltelli; chi detergerà da noi questo sangue? Con quale acqua potremmo noi lavarci? Quali riti espiatori, quali giuochi sacri potremo noi inventare? Non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione? Non dobbiamo noi stessi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa? Non ci fu mai un'azione più grande: tutti coloro che verranno dopo di noi appariranno, in virtù di questa azione, ad una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi!"».

⁶⁰⁹ Cfr. *Così parlò Zarathustra*, cit.: «Elevate i vostri cuori, fratelli, in alto! più in alto! E non dimenticatemi le gambe! Alzate anche le vostre gambe, bravi ballerini, e meglio ancora: reggetevi sulla testa! La corona di colui che ride, questa corona intrecciata di rose: io stesso ho posto sul mio capo questa corona, io stesso ho santificato la mia risata. Non ho trovato alcun altro abbastanza robusto per farlo. Zarathustra il danzatore, Zarathustra il lieve, che fa cenno con le ali, uno che è pronto a spiccare il volo e intanto ammicca a tutti gli uccelli, disposto e pronto a volare, beato nella sua levità: – Zarathustra che dice, che ride la verità, non un impaziente, non un fanatico, uno che ama i salti e gli scarti; io stesso ho posto questa corona sul mio capo! Questa corona di colui che ride, questa corona intrecciata di rose: a voi, fratelli, getto questa corona! Io ho santificato il riso; uomini superiori, *imparatemi* – a ridere!».

⁶¹⁰ Questa complessiva interpretazione risulta da un insieme di lavori – i corsi universitari tenuti a Friburgo fra il 1936 e il 1940 più altre «trattazioni» stese

non come il superamento, ma come il punto più alto della metafisica, ossia come il suo compimento. Nell'analisi di Heidegger, infatti, l'intera storia della metafisica è storia della *volontà di potenza*⁶¹¹ dell'Occidente, che concepisce l'essere come *presenza*, ossia che pone al centro della sua attenzione l'ente in contraddittorio per poterlo conoscere e così dominare, ma così facendo perde la percezione dello sfondo vuoto e del tutto franco dalla necessità da cui esso sorge e su cui esso si accampa: ciò che per l'Occidente è *l'essere* è in verità *l'ente*, mentre il vero essere è lo sfondo vuoto *sul quale* gli enti acquistano visibilità. La differenza fra l'essere e gli enti è la *differenza ontologica*⁶¹², e la perdita della sua percezione è *l'oblio dell'essere*⁶¹³, in forza del quale l'uomo occidentale continua a pensare un'esistenza

fra il 1940 e il 1946 – raccolti nel volume *Nietzsche*, pubblicato in Germania nel 1961 presso l'editore Neske di Pfullingen e tradotto in italiano a cura di F. Volpi nel 1994 presso Adelphi.

⁶¹¹ Il concetto di «volontà di potenza» è centrale nella filosofia di Nietzsche, e dà il titolo alla sua ultima opera, *Wille zur Macht*, rimasta incompiuta.

⁶¹² Cfr. M. HEIDEGGER, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, corso di lezioni del 1927: «Abbiamo detto: l'ontologia è la scienza dell'essere. Ma l'essere è sempre essere di un ente. L'essere è per sua essenza distinto dall'ente. In che modo dobbiamo considerare questa distinzione? Come dobbiamo fondarla nella sua possibilità? Se l'essere stesso non è un ente, in che modo, allora, esso appartiene all'ente, dal momento che l'ente è solo l'ente? Che cosa significa: l'essere *appartiene* all'ente? Rispondere correttamente a questa domanda è il presupposto fondamentale per affrontare i problemi dell'ontologia come scienza dell'essere. Dobbiamo poter distinguere in maniera univoca l'essere dall'ente se vogliamo far dell'essere il tema della nostra indagine. Questa non è una distinzione qualunque, ma è anzi quella soltanto che permette di raggiungere il tema dell'ontologia e quindi della filosofia stessa. È questa distinzione che costituisce primariamente l'ontologia. Noi la chiamiamo la *differenza ontologica*, vale a dire la separazione dell'essere dall'ente [...]».

⁶¹³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, 1927: «Ma ciò che, in senso eminente, resta *nascosto* o ricade nel *coprimento* o si manifesta in modo contraffatto, non è questo o quell'ente, ma, come le indagini che precedono hanno dimostrato, *l'essere* dell'ente. Tale essere può essere coperto così ampiamente da cadere nell'oblio e da far dimenticare il problema dell'essere e del suo senso».

inautentica di dominatore e padrone e non si avvede del *nulla*⁶¹⁴ da cui la sua esistenza affiora e al quale promette di tornare. In questo «oblio dell'essere» – poiché l'essere è appunto lo sfondo vuoto franco dalla necessità coincidente col nulla⁶¹⁵ – la volontà di potenza è già dall'inizio sulla via della *tecnica*, ossia del controllo e della trasformazione dell'ente⁶¹⁶. La scienza moderna orientata alla tecnica non è quindi, secondo quest'analisi, una deviazione o uno sviluppo autonomo rispetto alla tradizione metafisica, ma ne è il coerente e conseguente compimento.

Entro queste coordinate interpretative, il «superuomo», in quanto «creatore di valore», non è altro che l'inconscio dell'Occidente

⁶¹⁴ Il nulla è rivelato dall'angoscia: «Nell'angoscia [*Angst*] noi "siam sospesi". Meglio: l'angoscia ci tien sospesi, perché porta l'essente nella sua totalità a scomparire. È questa la ragione per cui noi stessi – questi essenti umani – in mezzo all'essente *scompriamo con esso a noi stessi*. E però, in fondo, non "tu" e "io", ma "si" è presi da sgomento. Soltanto il puro essere esistenziale, nell'ondeggiamento di tale sospensione che non può afferrarsi a niente, è quel che resta» (M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, prolusione del 1929).

⁶¹⁵ L'unità originaria di essere e nulla, che per la mistica neoplatonica e la successiva teologia apofatica ha potuto darsi come esperienza estatica del divino, in Heidegger appare come angosciata presenza del nulla: «Che l'angoscia sveli il niente, lo constatiamo noi stessi immediatamente appena se ne va. Lo sguardo, ancora fresco del ricordo, si rasserenava, e noi siamo costretti a dire: di che e perché ci siamo angustiati? Non c'era, "propriamente" – niente. E, in realtà, il niente stesso – come tale – era là» (*Che cos'è la metafisica?*, cit.).

⁶¹⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo* (lettera del 1946 a Jean Beaufret): «L'essenza del materialismo si nasconde nell'essenza della tecnica, su cui si è bensì scritto molto, ma si è pensato poco. La tecnica è nella sua essenza un destino storico essenziale della verità dell'essere in quanto giacente nell'oblio. Essa si riporta alla *τέχνη* dei greci non solo per l'etimo del suo nome; la stessa sua essenza nasce dalla *τέχνη* intesa come modo dell'*ἀληθεύειν*, cioè del rendere-aperto l'essente. Come forma della verità la tecnica si fonda nella storia della metafisica. Quest'ultima è un'importante fase della storia dell'essere, ed è la sola che finora ci sia dato di abbracciare con lo sguardo».

infine emerso alla coscienza: l'Occidente ha infatti *fin dall'inizio* definito come *bene* quell'essere che, in quanto ridotto ad *ente*, era l'elemento nel quale sviluppare la propria volontà di potenza e lo strumento per svilupparla, ossia ha fin dall'inizio preteso di definire la prospettiva della propria *potenza* come la prospettiva del *valore*. Solo che lungo tutta la storia della metafisica questa pretesa è rimasta inconscia e inespressa: col «superuomo» nietzschiano – afferma Heidegger – essa emerge invece in forma pura, aperta e consapevole. Mentre quindi la metafisica è sempre stata in divenire, ossia ha avuto una storia nella quale si è presentata nelle sue diverse forme, ormai questo divenire si è esaurito: esso è stato possibile finché la sua esistenza restava diversa dalla sua essenza, ed essa – nei termini dell'ἐντελέχεια aristotelica – mirava a realizzare il fine che aveva in lei stessa. Con Nietzsche la metafisica ha infine realizzato se stessa: lungo tutta la sua storia essa è stata *per essenza* volontà di potenza che interpreta se stessa come valore, mentre *per esistenza* – ossia nella serie delle forme nelle quali si è presentata nella storia – è stata ordine oggettivo dell'essere che contiene le determinazioni oggettive del bene e del male. Infine, col «superuomo» nietzschiano, essa è *anche* per esistenza ciò che *fin dall'inizio* era per essenza: il superuomo è consapevolmente ciò che la soggettività dell'Occidente è sempre stata inconsciamente. Così – conclude Heidegger con voluto rigore scolastico –, essendo l'entelechia realizzata in una *existentia* ormai adeguata all'*essentia*, la metafisica ha fatto il suo corso ed è *necessariamente finita*, nel senso che ha esaurito le forme corrispondenti ad ogni sua possibilità di esistenza. Siamo così, secondo Heidegger, all'*oltrepassamento* (*Überwindung*) della metafisica⁶¹⁷.

⁶¹⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *La metafisica di Nietzsche*, 1940: «La “volontà di potenza” nomina la parola per indicare l'essere dell'ente in quanto tale, l'*essentia* dell'ente. “Nichilismo” è il nome per indicare la storia della verità dell'ente così determinato. “Eterno ritorno dell'uguale” si chiama il modo in cui l'ente nel suo insieme è, l'*existentia* dell'ente. “Il superuomo” designa l'umanità che viene richiesta da questo insieme». Ancora, in *Schizzi per una storia dell'essere come metafisica*, 1941: «[...] come nella metafisica di Nietzsche la differenza di *essentia* ed *existentia* scompaia, perché debba

Sullo scenario post-metafisico non c'è che l'aprirsi ad una verità che, emergendo dall'*Abgrund*, dall'abisso dell'Essere che è ancora nel nascondimento, passa senza alcuna necessità né prevedibilità nell'orizzonte del *Dasein*, ossia dell'*esserci* nel quale si realizza il *disvelamento*⁶¹⁸. Questo orizzonte è la dimensione finita, contingente e invalicabile di ogni essere umano.

7. L'ontologia post-moderna apre in questo modo, da un lato, al continente dell'ermeneutica e del cosiddetto pensiero debole⁶¹⁹, dall'altro a quella atmosfera diffusa di strisciante irrazionalismo e di nebuloso esoterismo che ha al suo fondo la sostanziale istanza

scompare nella fine della metafisica, come sia nondimeno raggiunta, proprio così, la massima distanza dall'inizio». Infine, in *Il nichilismo europeo*, 1940: «Ma che cosa vuol dire allora "fine della metafisica"? Risposta: l'attimo storico nel quale sono esaurite le *possibilità essenziali* della metafisica. L'ultima di queste possibilità deve essere quella forma della metafisica nella quale la sua essenza viene rovesciata» (tutti questi scritti nel volume: M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, cit.)

⁶¹⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sull'essenza della verità*, conferenza del 1930: «Questo manifestarsi dell'ente è stato concepito dal pensiero occidentale fin dall'inizio, come τὰ ἀληθῆα, il non-nascosto. Se noi traduciamo ἀλήθεια, invece che con "verità", con "non-nascondimento", allora questa traduzione non è solamente "più letterale", ma contiene anche l'indicazione di pensare e ripensare il concetto abituale di verità, nel senso della conformità del giudizio, in quella luce, non ancora compresa, dell'esser svelato e dello svelamento dell'ente. L'affidarsi all'esser-svelato dell'ente non è un perdersi in esso, ma è un *dispiegare uno sfondo*, tirandosi indietro, davanti all'ente, in modo che questo *si manifesti in ciò che esso è, e come è [...]*».

⁶¹⁹ A partire dall'opera di Gadamer (H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, 1960; ed. it. a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983) l'ermeneutica heideggeriana verrà applicata all'analisi del testo, con svolgimenti che saranno fondamentali nella definizione della post-modernità (G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985) e del «pensiero debole» (*Il pensiero debole*, a cura di G. Vattimo e P. A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1983).

nichilistica che la modernità ha portato con sé come un frutto avvelenato. È qui che la filosofia severiniana si pone nella modalità singolare che abbiamo già rilevato⁶²⁰: in questa filosofia l'intero movimento decostruttivo dell'età post-hegeliana, che Heidegger aveva riportato ad una coerente ontologia istituyente nella sua intenzione il superamento irreversibile della metafisica, non veniva affatto negato, ma era semplicemente riportato alla necessità dell'essere, amministrando con fredda consequenzialità il procedere di un pensiero che solo non voglia cadere nell'affermazione dell'assurdo, e classificando ogni negazione della metafisica, passata o futura, secondo la determinazione tecnica dell'astrazione.

8. Siamo così da capo alla teologia anagogica di Padre Barzaghi, che della filosofia severiniana fa la vera *ancilla theologiae*⁶²¹. Perché – possiamo infine chiederci argomentatamente – siamo andati ripetutamente affermando che questa teologia si dà come l'unica pensabile teologia della post-modernità?

Se quanto detto in questo ultimo paragrafo ha qualche ragione di verità, dovrebbe essere chiaro che l'uomo contemporaneo – quello, s'intende, che non ceda alle fantasie della neo-soteriologia – ha perduto ogni disponibilità a credere che al di là dei confini del visibile ci sia qualcosa di significativo, e che al di sopra della sua esistenza sia sotteso un progetto che lo ripaghi in un indeterminato futuro del male subito nel mondo. Per questo ogni teologia che gli assicuri e prometta queste cose è da lui percepita come favola consolatoria e in fondo inaccettabile.

Ma la teologia anagogica – lo abbiamo detto in verità fin dall'inizio, ma è il momento di esplicitare il concetto in modo inequivocabile – *non gli promette affatto qualcosa del genere*, ma piuttosto qualcosa che con ben altra forza gli suggerisce una salvezza *già aperta e dispiegata nella sua luminosa visibilità*.

⁶²⁰ Cfr. n. 2, § 85.

⁶²¹ Vedi per questo l'accezione che del termine abbiamo proposto nel n. 2, § 85.

Il primo passo di questa via di salvezza non è dato dalla fede, ma dalla lucida e ferma contemplazione dell'evidente in quanto immediatamente presente. Il punto di partenza, dunque, è già quello dell'interlocutore, e non occorre alcun atto persuasivo. Da qui, ciò che si richiede è l'esercizio della ragione mossa dalla necessità, ossia, in fondo, da *quello sguardo oggettivo e disincantato che sta alla base della stessa assenza di fede*. Il risultato di questo incremento di conoscenza necessitante è il *riconoscimento dell'invisibile necessariamente sussistente*: nulla infatti di ciò che è può in precedenza *non essere ancora*, né successivamente *non essere più*. Lo stesso sguardo negatore di ogni fede è così, proprio in virtù della sua forza escludente in ragione della necessità, necessario spettatore dell'orizzonte dell'apparire infinito al quale rinvia l'orizzonte dell'apparire finito in cui immediatamente siamo. L'eternità di ogni ente, anche del più labile e transitorio, deve così entrare nella consapevolezza razionale dell'uomo post-moderno, e *per la stessa ragione* per cui egli, avendo fatta propria soltanto la norma interna a quella consapevolezza, attualmente respinge qualunque fede (se così non fosse, ciò significherebbe che nel suo procedere qualche maglia della catena della necessità si è rotta; ma se è così, tanto varrebbe allora che egli si consegnasse a una qualunque fede, poiché quella rottura indica un già avvenuto cedimento).

L'orizzonte dell'apparire infinito, che ormai egli *deve* riconoscere come struttura necessaria dell'Essere, è però ancora soltanto una presenza astratta o formale, del tutto vuota di contenuto. Come tale, essa realizza nell'immanenza, ma solo relativamente o in maniera incompiuta, il togliimento dell'angoscia della finitezza. L'angoscia suprema è il precipitare nel nulla dell'essere *come tale*, con implosione assoluta di ogni significato, e questo è irrevocabilmente superato, ma la percezione dell'Intero *come solido e salvo*⁶²² è solo formale: so che *deve* essere

⁶²² Cfr. SD, p. 36: «Dunque, si può concludere dicendo che se il tutto contiene tutte le parti, essendo Dio il tutto, Dio contiene tutte le parti. Ma Dio è tutto in tutti, cioè in ciascuna parte; dunque ogni parte contiene tutte le altre parti. *Omnia in omnibus et quodlibet in quolibet*. Dunque tutto è solido, solido, saldo in comunione, in pace, salvo, divino, intatto, intangibile, sicuro (da *se* – disgiuntivo – e *cura* – sollecitudine, paura)».

così e lo *vedo* con la mente, ma non lo *vivo*; riconosco bensì che *deve esistere* la vita divina, ma *non è la mia vita*. L'angoscia, così, è certo attenuata e differita, ma non è ancora tolta. Ora il contenuto di una certa fede, quella cristiana, dice che, se quella vita divina non si può in effetti raggiungere per via puramente razionale – essendo il termine ultimo di questa via l'orizzonte dell'apparire finito *nel quale appare con necessità* l'orizzonte dell'apparire infinito –, si può peraltro raggiungere in quanto Dio stesso, il cui sguardo coincide con quest'ultimo orizzonte, *ha disposto da sempre una via d'accesso al suo sguardo per grazia*, ed ha *rivelato* la porta di ingresso a questa via nella *mente di Cristo*. Ciò che viene promesso da questa fede, cioè, non è un altro luogo e un altro tempo, ma *un'altra mente e un altro sguardo*, per cui il mondo, proprio quel mondo che finora ci ha imprigionato e soffocato, inopinatamente apre i suoi cieli alle legioni angeliche mentre nei suoi fiumi scorre latte e miele e i suoi giardini traboccano di delizie. Lo sguardo di Dio contempla l'escatologia realizzata, e la contempla persino nello strazio della carne martoriata: Gesù ha sulla croce la visione beatifica⁶²³.

Pensare nella mente di Cristo e avere lo sguardo di Dio non significa divenire onniscienti e travalicare l'orizzonte dell'apparire finito per sostituirsi a Dio: la finitezza della nostra razionalità è e resta invalicabile. E tuttavia il dono di grazia, se non ci mostra la Totalità concreta che solo Dio vede, tuttavia *ce ne comunica la densità come esperienza*, e in questo modo *colma lo scarto tra finito e infinito*: se la poesia dice l'intero secondo questa modalità ed è così la vera dialettica, la vita mistica che tende alla visione beatifica è la vera e più profonda poesia, ossia è l'esperienza della vita divina quale può essere vissuta da una creatura finita.

⁶²³ Cfr. SD, pp. 284-285: «Il Cristianesimo si configura come questo duplice punto di vista: beatitudine nella sofferenza; Cristo in croce ha la visione beatifica; Dio incarnato = da sempre e per sempre con la sua beatitudine (che non è il piacere o la felicità) presso la carne sofferente innocente. Non si tratta di una divinità olimpica, separata dal male: Cristo non scende dalla croce – «scenda ora dalla croce e gli crederemo» (Mt 27, 42) – per dimostrare la propria divinità, ma proprio il contrario: per dimostrarla non scende né può scendere».

Resta tuttavia un problema: se il nostro uomo post-moderno ha seguito questo itinerario fin dove esso è stato suffragato dalla ragione, per quale motivo dovrebbe continuare a seguirlo in questo completamento impossibile senza la fede? La risposta è che in effetti *non deve* continuare a seguirlo, tuttavia *può farlo senza tradire la ragione*, poiché quella che la fede gli dischiude è *una reale possibilità*. Ciò che per il cristiano è la fede teologale, o la potenza obbedienziale dell'intelletto agente, per lui è il puro pensiero, ossia il suo elemento più proprio. In esso egli vede attestarsi nell'evidenza la verità incontrovertibile con la sua ferrea legge, ma vede *altrettanto* attestarsi nella non evidenza la verità rivelata, che gli offre la salvezza descritta. L'unico motivo per rifiutare quella possibilità sarebbe il suo violare la legge dell'essere, *ma così non è*, essendo il compito della teologia proprio il riportare il rivelato inevidente alla struttura originaria dell'evidenza. La teologia anagogica non conduce alla fede con necessità, ma riconduce la fede alla necessità.

9. C'è un'ultima obiezione, che sta nel pensare questa impostazione teologica come un fare di necessità virtù: poiché i mali del mondo sono insanabili e l'uomo ha cessato di credere che esista un Dio che li possa sanare, ecco che, come ultima risorsa, la teologia inverte tutti i termini e porta la beatitudine nei mali del mondo. Poiché l'uomo ha raggiunto un punto irreversibile di disincanto, gli si dice che questo disincanto può tenerlo con sé poiché la verità della fede si colloca ben al di là di esso e non ne è affatto toccata, ma la verità è che ci si arrende al disincanto.

Ciò di cui questo ragionamento non tiene conto è il fatto che il Cristianesimo è *originariamente* questa liberazione dai mali del mondo che non si realizza come tutela materiale di un Dio sollecitato a questo ruolo, ma sul piano del *riconoscimento della Paternità dell'Essere per sé sussistente, dove si scopre «la bellezza dell'incanto per ciò che è così com'è»*⁶²⁴. Quella critica è dunque dettata dal risentimento acrimonioso che sorge dalla delusione dell'uomo meramente religioso, per il quale lo sguardo di Dio resta inaccessibile e incomprensibile.

⁶²⁴ DM, p. 23.

10. La teologia anagogica si offre come unica pensabile teologia post-moderna *non perché abbia affilato le armi per far fronte alle insidie dei nemici più recenti, ma perché torna alle intuizioni radicali della teologia primitiva*, per la quale il punto cardine non è l'amministrazione di un buon rapporto con Dio, ma il passaggio inaudito della divinizzazione, che non avviene per superamento o distacco dal mondo, ma per intensificazione massima del rapporto con esso, per come si offre ricapitolato in Cristo e visto dalla sua mente.

Questa teologia si offre come una *sistematica dell'incontrovertibile*, poiché, come a suo tempo abbiamo visto, il suo intero oggetto, che è la Totalità, si dà in parte come evidenza incontrovertibile, in parte come attestazione controvertibile che, per costituire per l'autocoscienza finita una possibilità di verità, deve togliere da sé ogni contraddizione, presentandosi quanto meno come integrabile nella struttura originaria della verità, così che la fede possa liberamente accoglierla senza contraddire il proprio stesso fondamento, che è, come nel caso della ragione, il puro pensiero che ha come contenuto il puro essere, ed è pertanto aperto, da un lato, alla visione della verità assoluta evidente ma parziale per astrazione, dall'altro alla divinizzazione che integra quell'astrazione nella percezione del concreto per intensità metaconcettuale, nella modalità poetica della vita mistica che tende alla visione beatifica.

La verità incontrovertibile, così, che si dà originariamente al pensiero, è suscettibile di crescere per la continua decantazione dell'originario con sedimento nella storicità discorsiva della sua manifestazione. Ora tale crescita può essere lasciata a se stessa, ossia al puro gioco dell'entrare e uscire degli eterni nel circolo dell'apparire con incremento, al suo interno, della manifestazione dell'originario a se stesso – in tal caso la sistematicità, che è già necessariamente nella cosa stessa⁶²⁵, si manifesta a se stessa in maniera processuale nell'elemento discorsivo –, ovvero può essere incanalata in una struttura che ne regoli la crescita ordinata conferendo a tale crescita direzione e senso con l'anticiparne la concretezza totale nell'esperienza mistica metaconcettuale. In questo secondo caso

⁶²⁵ Cfr. cap. IV, n. 1, § 74.

la sistematica dell'incontrovertibile si manifesta a se stessa come mediata in una sistematica anticipatrice di carattere *sapientziale*⁶²⁶, e l'essere una sistematica sapientziale dell'incontrovertibile sembra una designazione pertinente per la teologia anagogica, che, come detto ormai più volte, riteniamo l'unica pensabile teologia della post-modernità che non defletta dall'altezza della teologia classica, alzandone anzi la posta in una scommessa che ha nella potenza salvifica della rivelazione cristiana sorgiva la sua carta vincente.

§ 87.

Riferimenti bibliografici

- AA.VV., *Il pensiero debole*, a cura di G. Vattimo e P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1983.
- , *La filosofia italiana dal dopoguerra ad oggi*, Laterza, Roma-Bari 1985.
- AGOSTINO D'IPPONA, *Commento al Vangelo di Giovanni. Omelia II*, testo latino dell'edizione maurina, trad. di E. Gandolfo, Città Nuova, Roma 1968.
- ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, a cura di G. Zuanazzi, La Scuola, Brescia 1993.
- ARISTOTELE, *Opere*, 4 voll., Laterza, Bari 1973; testo greco da *Aristotelis Opera Omnia Graece et Latinae*, Parisiis, Editore Ambrosio Firmin-Didot, 1868.
- K. BARTH, *Filosofia e rivelazione*, Silva Editore, Milano 1965, trad. it., introd. e note di V. Vinay (il volume raccoglie diversi saggi: *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1931, e inoltre, dall'opera *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1947, i saggi su Rousseau, Hegel e Schleiermacher).
- G. BARZAGHI, *Dialettica della Rivelazione. Proposta di una sistematica teologica*, in «Studi Tomistici», Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996.
- , *Diario di metafisica. Concetti e digressioni sul senso dell'essere*, ESD, Bologna 1997.
- , *L'alterità tra il mondo e Dio: la verità dell'essere e il divenire* (conferenza dibattito con Emanuele Severino), in «Divus Thomas», 3 (1998).

⁶²⁶ Per il carattere sapientziale come prospettico o architettonico, cfr. nota 531.

- , *I fondamenti metafisici della mistica*, in «Rivista di Ascetica e Mistica», 3 (1999).
 - , *Oltre Dio ovvero omnia in omnibus. Pensieri su Dio, il divino, la deità*, Giorgio Barghigiani, Bologna 2000.
 - , *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, Cantagalli, Siena 2003.
 - , *Compendio di storia della filosofia*, ESD, Bologna 2006.
 - , *Il luogo poetico e contemplativo del sapere filosofico-teologico. L'anima del giudizio scientifico*, in «Divus Thomas» 2 (2007).
 - , *Quando un teologo pensa alla poesia. Logica e metafisica delle immagini*, in «Sacra Doctrina» 4 (2007).
 - , *Dialettica della Rivelazione: la teologia fra theoria ed episteme*, corso tenuto nel 1° Semestre dell'A.A. 2006-2007 per il Dipartimento di Teologia Sistemática presso la Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna.
 - , *La dictio trinitaria: la processione del Logos come condizione metafisica di ogni esprimibilità e comunicazione*, corso tenuto nel 2° Semestre dell'A.A. 2007-2008 per il Dipartimento di Teologia Sistemática presso la Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna.
- BENEDETTO XVI, *Deus Caritas est*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006; per il testo latino: *Benedicti PP. XVI summi pontificis litterae encyclicae Deus Caritas est*, Typis Vaticanis MMVI.
- BIBBIA DI GERUSALEMME, Edizioni Dehoniane Bologna, 8ª edizione, 1988; testo biblico di *La Sacra Bibbia* della CEL, «editio princeps» 1971, note e commenti di *La Bible de Jérusalem*, edizioni 1973, 1984; *Imprimatur*: Mons. Marco Cè, vic. generale, Bologna, 21 maggio 1974.
- G. BONTADINI, «Incontro della filosofia scolastica con la filosofia moderna», in *Dal problematicismo alla metafisica*, Milano 1952.
- E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, trad. it. *Storia della filosofia moderna*, Einaudi, Torino 1964.
- H. DIELS – W. KRANZ (edd.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, trad. it. *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari 1975.
- J. N. FINDLAY, *Hegel: a re-examination*, Allen & Unwin Ltd., 1958; trad. it. *Hegel oggi*, Isedi 1972.
- H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, 1960, ed. it. a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983.
- GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio. Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione*, Editrici Paoline, Milano 1998; per il testo latino: *AAS, Commentarium officiale*, Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1909 ss., in *Enchiridion delle Encicliche*, 8, Ed. bilingue, EDB, Bologna 1998.

- N. HARTMANN, *La filosofia dell'idealismo tedesco* (trad. it. a cura di B. Bianco della 2^a ediz. tedesca del 1960, riprodotte in volume unico le due parti apparse nel 1923 e nel 1929 come ottavo volume di una storia della filosofia di vari autori), Mursia, Milano 1972.
- G. W. F. HEGEL, *Glauben und Wissen*, in «Kritisches Journal der Philosophie», 1802, trad. it. *Fede e Sapere*, in *Primi scritti critici*, Mursia, Torino 1971.
- , *Phänomenologie des Geistes*, 1807, trad. it. *Fenomenologia dello Spirito*, trad. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1979.
- , *Wissenschaft der Logik*, trad. it. di A. Moni, *Scienza della Logica*, 3 voll., Laterza, Roma-Bari 1974.
- , *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1817, trad. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, 2 voll., Laterza, Bari 1907, 1980⁵.
- , *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821; trad. it. di F. Messineo, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1913; U.L., 1972.
- , *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1^a ediz. Del Michelet: 1833-36; 2^a ediz. 1840-41, dalla quale la trad. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di Codignola e Sanna, La Nuova Italia 1973.
- M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927, trad. it. *Essere e tempo*, a cura di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano 1986⁶.
- , *Nietzsche*, Verlag Gunther Neske Pfullingen 1961, trad. it. F. Volpi, Adelphi, Milano 1994.
- I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, trad. it. *Critica della ragion pura*, 2 tomi, a cura di G. Gentile e Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 1981.
- W. PANNENBERG, *Teologie und philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996, trad. it. *Teologia e filosofia*, Queriniana, Brescia 1999.
- G. REALE – D. ANTISERI – M. BALDINI (edd.), *Antologia filosofica*, 3 voll., La Scuola, Brescia 1990.
- P. ROSSI, *Dizionario di filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1996: MAX WEBER, *Economia e società*, 1922.
- F. RUGGIERO, *La follia dei cristiani. La reazione pagana al Cristianesimo nei secoli I-V*, Città Nuova, Roma 2002.
- E. SEVERINO, *La struttura originaria* (1958), nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1981, p. 119.
- , *La filosofia antica*, Rizzoli, Milano 1984.

- , *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 1989.
- , *Ritornare a Parmenide*, in ID., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995.
- G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985.
- C. A. VIANO, *Va' pensiero*, Einaudi, Torino 1985.
- L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1974.

§ 88.

Appendice: bibliografia completa al 2018 di Padre Giuseppe Barzagli O. P.

LIBRI

- Metafisica della cultura cristiana*, ESD, Bologna 1990.
- La meditazione*, ESD, Bologna 1992.
- L'essere, la ragione, la persuasione*, ESD, Bologna 1994.
- La filosofia della predicazione*, ESD, Bologna 1995.
- Dio e ragione. La teologia filosofica di S. Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 1996.
- Dialettica della Rivelazione. Proposta di una sistematica teologica*, ESD, Bologna 1996.
- Metafisica della cultura cristiana* (2ª ed. con Appendice su *Il concetto di arte*), ESD, Bologna 1996.
- Diario di metafisica. Concetti e digressioni sul senso dell'essere*, ESD, Bologna 1997.
- Soliloqui sul divino. Meditazioni sul segreto cristiano*, ESD, Bologna 1997.
- La filosofia a schede. Compendio di logica, metafisica, cosmologia, antropologia, etica*, ESD, Bologna 1998.
- L'essere, la ragione, la persuasione*, ESD, Bologna 1998 (2ª ed.).
- Philosophia. Il piacere di pensare*, Il Poligrafo, Padova 1999.
- Oltre Dio, ovvero omnia in omnibus. Pensieri su Dio, il divino, la Deità*, Barghigiani editore, Bologna 2000.
- Maestro Eckhart*, ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 2002.
- Anagogia. Il Cristianesimo sub specie aeternitatis*, ETC, Modena 2002.
- Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, Prefazione del Card. Giacomo Biffi, Edizioni Cantagalli, Siena 2003, pp. 469.
- Compendio di storia della filosofia*, ESD, Bologna 2006; 2ª ed. 2014.
- Compendio di filosofia sistematica*, ESD, Bologna 2006.
- La geografia dell'anima. Lo scenario dell'agone cristiano*, ESD, Bologna 2008.

- La Somma Teologica di San Tommaso d'Aquino in Compendio*, ESD, Bologna 2009; 2^a ed. 2017.
- La Fuga. Esercizi di Filosofia*, ESD, Bologna 2010.
- Lo sguardo della sofferenza*, ESD, Bologna 2011.
- L'intelligenza della fede. Credere per capire, sapere per credere*, ESD, Bologna 2012.
- Lo sguardo di Dio. Nuovi saggi di teologia anagogica*, Prefazione del Card. Giacomo Biffi, ESD, Bologna 2012.
- La Somma Teologica di Tommaso d'Aquino in un Soffio*, ESD, Bologna 2013.
- L'originario. La culla del mondo*, ESD, Bologna 2015.
- Il fondamento teoretico della sintesi tomista. L'Exemplar*, ESD, Bologna 2015.
- La Trinità. Mistero giocato tra i riflessi*, ESD, Bologna 2016.
- Diario di metafisica*, ESD, Bologna 2016².
- La maestria contagiosa. Il segreto di Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2017.
- Il Riflesso. La filosofia dove non te l'aspetti o il Rosario in filosofia*, ESD, Bologna 2018.

CON CONTRIBUTO:

- Ambientazione teologica del concetto di "gioia" severiniano*, in I. VALENT (a cura di), *Cura e la salvezza. Saggi dedicati a Emanuele Severino*, Moretti & Vitali, Bergamo 2000, pp. 229-243.
- I fondamenti metafisici della mistica*, in M. VANNINI (ed.), *Mistica d'oriente e occidente oggi*, Paoline, Milano 2001, pp. 11-31.
- Articolazione teoretica della teologia trinitaria in chiave tomistica*, in A. PETTERLINI, G. BRIANESE, G. GOGGI (a cura di), *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, Bruno Mondadori, Milano 2005, pp. 57-74.
- Desiderio e abbandono. Maestro Eckhart e Tommaso d'Aquino: le due facce di un'unica metafisica*, in C. CIANCIO (a cura di), *Metafisica del desiderio*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 173-201.
- Anagogia epistemica*, in R. SERPA (a cura di), *Antropologia, metafisica, teologia. Studi in onore di Battista Mondin, filosofo, teologo, ciclista*, ESD, Bologna 2003, pp. 33-367.
- L'unum argumentum di Anselmo d'Aosta e il fulcro anagogico della metafisica. Essere logici nel Logos*, in T. ROSSI (a cura di), *Figurae fidei. Strategie di ricerca nel Medioevo*, Studi 2003, Angelicum University Press, Roma 2003, pp. 99-123.

- L'epistemologia teologica di Tommaso d'Aquino. Analisi e approfondimento*, in G. GRANDI - L. GRION (a cura di), *Rivelazione e conoscenza*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pp. 43-78.
- Mistica cristiana come estetica assoluta*, in AA.VV., *Mistica forum*, Lombar Key, Bologna 2008, pp. 27-53.
- Il bisbiglio del "Logos" e il suo riflesso nella ragione*, in *Logos. La ragione in Dio*, ESD, Bologna 2008, pp. 51-86.
- Omnia in omnibus e speculazione teologica. Approccio teoretico al De divinis nominibus su una base tomista e anagogica*, in DIONIGI, *I Nomi Divini*, ESD, Bologna 2010, pp. 73-114.
- Il destino sempiterno dell'Occaso. L'inseità mistica della ragione*, in A. OLMI (a cura di), *L'eredità dell'occidente. Cristianesimo*, Europa, nuovi mondi, Nerbini, Firenze 2010, pp. 12-25.
- La commozione come filosofia del valore. Saper nuotare negli affetti*, in I. DE GENNARO (ed.), *Value. Sources and Readings on a Key Concept of the Globalized World*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 349-358.
- L'ambiente invisibile della vita cristiana: il Fondamento*, in V. LAGIOIA (a cura di), *Storie di invisibili, marginali ed esclusi*, Bononia University Press, Bologna 2012, pp. 19-24.
- Abitare teologicamente la natura. Lo sguardo metaforico di Tommaso d'Aquino*, in I. DE GENNARO / SERGIUSZ KAZMIERSKI / RALF LÜFTER (a cura di), *Wirtliche Ökonomie: Philosophische und dichterische. Quellen (Erster Teilband)*, Nordhausen: Verlag Traugott Bautz, 2013.
- Anagogia: il Cristianesimo sub specie aeternitatis. Teoresi e struttura*, in M. SALVIOLI (ed.), *Tomismo Creativo. Letture contemporanee del Doctor Communis*, «Sacra Doctrina» Quaderni 1, Bologna 2015, pp. 118-144.
- Anagogia e teoria del fondamento*, in S. PINNA – D. RISERBATO, *Ubi fides ibi libertas. Scritti in onore di Giacomo Biffi*, Cantagalli, Siena 2016, pp. 207-238.
- Le radici della giustizia*, in G. P. TORREVECCHIA – M. FERRARI (a cura di), *"Unicuique suum". Radici, condizioni ed espressioni della giustizia*, Romanae Disputationes 2015-2016. I Quaderni della Ricerca 29, Loescher Editore, Torino 2016, pp. 65-76.
- Dio si fa uomo perché l'uomo divenga Dio: il senso delle virtù teologali*, in G. BARZAGHI, G.M. BREGANTINI, F. FACCHINI, G. DALLA TORRE, *Una legge scritta da Dio dentro il cuore, Incontri del ciclo: Le virtù e l'uomo. Un percorso tra fede, speranza e carità. Corso sulle virtù teologali*, Colloquia 15, Agostini semper, Milano 2016, pp. 15-24.

- Eckhart, Susone, Taulero. *La predicazione mistica*, in G. FESTA – M. RAININI (edd.), *L'Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni (1216-2016)*, Laterza, Bari-Roma 2016, pp. 121-139.
- Creazione dal nulla o relazione fondativa*, in S. PINNA – D. RISERBATO (a cura di), *Fenomeno & Fondamento. Ricerca dell'Assoluto. Studi in onore di Antonio Margaritti*, Ed. vaticana, Città del Vaticano 2016, pp. 271-286.
- Metafora. La trasparenza nella trasposizione*, in M. RAVERI – L. V. TARCA (ed.), *I linguaggi dell'Assoluto*, Mimesis, Milano 2018, pp. 31-44.
- "Laudato si'" e il cristocentrismo cosmico. I fondamenti metafisici di un'enciclica sociale ...*
- L'eternità dell'essente in teologia*, in G. GOGGI – I. TESTONI (ed.), *"All'alba dell'eternità". I primi 60 anni de 'La Struttura Originaria'*, Padova University Press, Padova 2018, pp. 10-11. Sito Web <http://ases.psy.unipd.it>

ARTICOLI

- Filosofia e sapienza nel pensiero del P. Santiago Ramirez o.p.* (1891-1967), in «Sapienza» 1 (1986), pp. 75-105.
- Analoga, ordine e il fondamento della sintesi tomista*, in «Sapienza» 1 (1987), pp. 65-97.
- Morale filosofica e morale teologica. Una polemica*, in «Sacra Doctrina» 6 (1990), pp. 620-632.
- La "Passio tristitiae" secondo S. Tommaso. Un esempio di analisi realista*, in «Sacra Doctrina» 1 (1991), pp. 56-71.
- Arte e malinconia. Punti cardinali di un rapporto psicologico*, in «Sacra Doctrina» 2 (1991), pp. 212-231.
- Cultura y Orden. Virtualidades y perspectivas del pensamiento ramireziano*, in «Ciencia Tomista» 2 (1991), pp. 331-347.
- La meditazione*, in «Sacra Doctrina» 6 (1991), pp. 617-687.
- Senso e valore della "ratio" tomistica*, in «Divus Thomas» 1 (1992), pp. 9-20.
- Natura e proprietà della razionalità filosofica secondo S. Tommaso d'Aquino*, in «Divus Thomas» 1 (1992), pp. 63-93.
- Le basi e i metodi della persuasione. Tra coscienza moderna e nuova evangelizzazione*, in «Divus Thomas» 2 (1992), pp. 147-170.
- Il nuovo catechismo della Chiesa Cattolica. Le basi dottrinali della "nuova evangelizzazione"* in «Vita e Pensiero», Dic (1992), pp. 802-810.

- La nozione di creazione in S. Tommaso d'Aquino*, in «Divus Thomas» 3(1992), pp. 62-81.
- Analisi teoretica del concetto di premozione fisica secondo i principi di S. Tommaso*, in «Divus Thomas», 1 (1993), pp. 198-209.
- L'ambiente logico della razionalità in S. Tommaso*, in «Divus Thomas», 2 (1993), pp. 11-31.
- Materia e forma. Senso metafisico ed espansioni analogiche dell'ilemorfismo in S. Tommaso*, in «Divus Thomas», 3 (1993), pp. 9-61.
- Chiesa e cultura. Lineamenti teoretici di un rapporto*, in «Sacra Doctrina», 6 (1993), pp. 761-793.
- Veritatis Splendor. Il richiamo al fondamento*, in «Vita e Pensiero», dic. (1993), pp. 802-811.
- Recensione: M. FORLIVESI, Conoscenza e affettività*, ESD, Bologna 1994, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 1 (1995).
- La teologia come scienza. Esplicitazioni e approfondimenti del concetto tomistico*, in «Doctor Communis» 1 (1995), pp. 3-34.
- Il concetto di arte*, in «Divus Thomas» 2 (1995), pp. 62-80.
- Un metodo oratorio*, in «Sacra Doctrina» 6 (1995), pp. 88-102.
- La mediazione filosofico-culturale del discorso teologico*, in: *Il linguaggio della trascendenza*, Atti del convegno internazionale della SITA, Roma 1995. Estratto da «Identità cattolica» (1997), pp. 41-46.
- L'escatologia evolutiva di P. Teilhard de Chardin*, in «Sacra Doctrina» 6 (1996), pp. 7-32.
- Grazia e secolarizzazione. Una riflessione dal punto di vista metafisico realistico*, in «Divus Thomas» 3 (1997).
- Il bene comune secondo S. Tommaso d'Aquino*, in «Communio» 157 (1998), pp. 30-39.
- Risentimento logico-metafisico per una falsa conciliazione*, in «Divus Thomas» 2 (1998).
- L'alterità tra mondo e Dio: la verità dell'essere e il divenire (conferenza dibattito con Emanuele Severino)*, in «Divus Thomas» 3 (1998), pp. 57-81.
- I fondamenti metafisici della mistica*, in «Rivista di ascetica e mistica» 3 (1999), pp. 337-362.
- La virtù della fortezza secondo Tommaso d'Aquino*, in «Communio» 163 (1999), pp. 26-34.
- Ambientazione teologica della filosofia severiniana*, in «Annali Chieresi» (1999), pp. 93-107.

- La virtud de la fortaleza segun Tomas de Aquino. Una lectura teologica*, in «Communio» (Ed. Spagnola) 1 (2000), pp. 34-42.
- Fondazione metafisica dell'anagogia*, in «Divus Thomas» 2 (2000), pp. 62-92.
- Fondazione metafisica dell'ecclesio-cristocentrismo*, in «Divus Thomas» 1 (2001), pp. 40-75.
- Mistica cristiana come estetica assoluta*, in «Divus Thomas» 3 (2001), pp. 23-59.
- Cristocentrismo metafisico e dialettica della mediazione*, in «Divus Thomas» 1 (2002), pp. 64-145.
- La mistica del predicatore: ascoltare e dire la parola cristiana*, in *La presenza divina nello spirito. Inizio e sviluppo. Atti del forum Teoria e pratica della mistica*, Santuario Corpus Domini, Bologna 2002, pp. 31-40.
- La potenza obbedienziale dell'intelletto agente come chiave di volta del rapporto fede-ragione*, in «Angelicum» 2 (2003), pp. 271-307.
- Mistica anagogica*, in «Divus Thomas» 1 (2003), pp. 204-215.
- Fede teologale e vita eterna*, in *Atti del Congresso tomistico internazionale L'umanesimo Cristiano nel III millennio: la prospettiva di Tommaso d'Aquino*, in Aquinas.net.
- L'inseita redentiva della creazione. Logica anagogica e metafisica della redenzione*, in «Divus Thomas» 1 (2004), pp. 215-298.
- La dottrina dei Secondi Analitici di Aristotele secondo l'interpretazione di Tommaso d'Aquino (Primo libro)*, in «Divus Thomas» 2 (2004), pp. 169-258.
- Contemplari et contemplata aliis tradere. La predicazione: il suo fascino e la sua tecnica*, in «Divus Thomas» 3 (2004), pp. 37-86.
- L'epistemologia teologica di Tommaso d'Aquino. Analisi e approfondimento*, in *Atti del Convegno "Rivelazione e conoscenza"*, Corno di Rosazzo (Udine).
- Habitat ecclesiale e habitus teologico. Per un tomismo anagogico*, in «Divus Thomas» 1 (2005), pp. 48-107.
- La teologia come scienza della grazia. Teoria ed episteme*, in «Divus Thomas» 2 (2005), pp. 93-103.
- Recensione di I. BIFFI, Verità cristiane. Nella nebbia della fede*, in «Divus Thomas» 2 (2005), pp. 268-270.
- Le condizioni metafisiche della divinizzazione. La presenza di immensità e la presenza di grazia*, in «Divus Thomas» 3 (2005), pp. 40-64.
- Recensione di G. BIFFI, L'enigma della storia e l'avvenimento ecclesiale. Corso inusuale di catechesi / 2*, Elle di ci, Torino 2005, in «Divus Thomas» 3 (2005), pp. 307-309.

- Il dipartimento di teologia sistematica della Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna*, in «Rivista di teologia dell'Evangelizzazione» 19 (2005), pp. 31-35.
- Fede teologale e vita eterna*, in Atti del Congresso tomistico internazionale *L'umanesimo Cristiano nel III millennio: la prospettiva di Tommaso d'Aquino*, Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino, Città del Vaticano 2006, pp. 817-836.
- L'intero antropologico. Con Gentile oltre Gentile verso una rifondazione metafisica dell'antropologia tomista. Ovvero le virtualità tomistiche del discorso filosofico sull'autocoscienza e la corporeità umana*, in «Divus Thomas» 1 (2007), pp. 29-48.
- Il luogo poetico e contemplativo del sapere filosofico-teologico. L'anima del giudizio scientifico*, in «Divus Thomas» 2 (2007), pp. 186-220.
- Quando un teologo pensa alla poesia. Logica e metafisica delle immagini*, in «Sacra Doctrina» 4 (2007), pp. 43-77.
- Fenomenologia, metafisica e anagogia*, in «Divus Thomas» 2 (2008), pp. 11-21.
- Simbolica e teoresi nelle "cinque vie" di San Tommaso d'Aquino*, in «Sacra Doctrina» 4 (2008), pp. 279-312.
- Il bisbiglio del "Logos" e il suo riflesso nella ragione*, in «Divus Thomas» 1 (2009).
- La fuga. Il di-vertimento filosofico-teologico come simbolo della teoresi meta-accademica*, in «Divus Thomas» 2 (2009), pp. 65-132.
- Il Salterio della Beata Vergine e la consumazione teologica del tempo*, in «Sacra Doctrina» 54 (2009), pp. 104-132.
- La realtà dello sguardo perenne del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, in «Oikonomia» on line.
- Il simbolismo cosmico dell'anima*, in «Divus Thomas» 3 (2010).
- La divina dialettica della commozione musicale: la gioia nella malinconia e la malinconia nella gioia. L'esempio Bach. Saggio introduttivo a L. WUIDAR, Dal gaudio angelico all'uomo melanconico. Incontri di musica*, Angelini, Imola 2011, pp. 5-17.
- Omnia in omnibus e speculazione teologica. Approccio teoretico al De divinis nominibus su una base tomista e anagogica*, in «Divus Thomas» 3 (2012), pp. 83-113.
- Spirito e corporeità. Tommaso d'Aquino e la corporeità: continuità e discontinuità*, in «Divus Thomas» 1 (2012), pp. 17-28.

- Lo sguardo anagogico nelle terzine di Dante*, in «Divus Thomas» 3 (2012), pp. 11-16.
- Il dubbio, la fede teologale e la vita eterna*, in «Studium Personae» 1 (2013), pp. 109-124.
- Abitare teologicamente la natura. Lo sguardo metaforico di Tommaso d'Aquino*, in «Divus Thomas» 1 (2014), pp. 208-224.
- Teoresi e struttura. Riflessioni e approfondimenti sulla rigorizzazione bontadina*, in «Divus Thomas» 2 (2014), pp. 35-54.
- Creazione dal nulla o relazione fondativa*, in «Divus Thomas» 2 (2015), pp. 102-121.
- Anagogia e teoria del fondamento*, in «Divus Thomas» 1 (2016), pp. 17-47.
- Ciclismo filosofico. Piccolo divertimento epistemologico*, in «Oikonomia»: <http://www.oikonomia.it/images/pdf/2017/giugno/03-Barzaghi.pdf>
- Verità e persuasione*, in «Divus Thomas».
- Desiderio naturale di vedere Dio come nostalgia di Dio. Un'ipotesi anagogica*, in «Divus Thomas» 1 (2017), pp. 104-124.
- La perfezione della fatica e la spiritualità dell'anima umana*, in «Oikonomia»: <http://www.oikonomia.it/images/pdf/2017/>
- Dialettica. Dire Dio attraverso il mondo e dire il mondo attraverso Dio*, in «Divus Thomas» 1 (2018), pp. 15-32.
- Dibattito con E. Severino*, in «Divus Thomas» 1 (2018), pp. 242-249; 270-278.
- Il quadro anagogico e segreti della musica di J. S. Bach. La Ciaccona e il Contrappunto XIV de L'Arte della Fuga*, in «Divus Thomas» 2 (2018), pp. 13-27.
- La Speranza. La voce e il suono, Dialogo tra Giuseppe Barzaghi e Federico Ferri*, in «Divus Thomas» 2 (2018), pp. 187-200.

VOCI IN DIZIONARI E ENCICLOPEDIE

- Filosofia della predicazione*: voce in “Dizionario di omiletica”, LDC.
- Anagogia*: voce in “Enciclopedia Filosofica”, Ed. Bompiani, Milano 2006.
- Ontologia*: voce in “Enciclopedia di Bioetica e Scienza Giuridica”, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2016, vol. IX.
- Mistica anagogica*, in: “Nuovo Dizionario di Mistica”, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016.
- Scuole di mistica*, in: “Nuovo Dizionario di Mistica”, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016.

PREFAZIONI E PRESENTAZIONI

Lo sguardo divino. Prefazione a C. DE MEESTER, *La Trinità in noi. Elisabetta della Trinità racconta se stessa*, tr. it. ESD, Bologna 2006, pp. 5-9.

La serena battaglia. Prefazione a Annie Favier, *Il Dolore, il Pianto, la Pietà*, Cenobio di san Vittore, Bologna 2006, pp. 2-3.

Presentazione a G. BIFFI, *Un Natale vero?*, ESD, Bologna 2006.

Presentazione a G. BIFFI, *La donna ideale. Riflessioni sulla Madre di Dio*, ESD, Bologna 2007, pp. 5-7.

Filosofia e poesia nel caleidoscopio della meraviglia, Prefazione a P. FEDRIGOTTI, *Tre storie, due mondi, un volto. Spunti per una lettura filosofica della trilogia I nostri antenati di Italo Calvino*, Cittadella Editrice, Assisi 2013, pp. 7-11.

Introduzioni a TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, ESD, Bologna 2013-2014.

Introduzione a TOMMASO D'AQUINO, *La virtù della speranza. Le questioni della Somma Teologica*, ESD, Bologna 2014, pp. 13-24.

Introduzione a TOMMASO D'AQUINO, *La virtù della prudenza. Le questioni della Somma Teologica*, ESD, Bologna 2014, pp. 13-31.

Dia-logando sul vero, Prefazione a P. FEDRIGOTTI, *Aletheis dialogoi. Un'introduzione inattuale alla filosofia della conoscenza*, Cantagalli, Siena 2015, pp. 7-11.

Il neotomismo o la nascita moderna del pensiero di S. Tommaso, in L. CASSANI e A. ORLANDINI, *Il cardinale Francesco Battaglini (1823-1892)*, Centro Studi Girolamo Baruffaldi, Cento 2017, pp. XIII-XVI.

INDICE GENERALE DELL'ANNATA 2018

1

ANDREA BONAZZI, *Buddismo e cristianesimo: dove sta la verità* (pp. 9-28)

ATTILIO CARPIN, *"Amoris laetitia": novità e tradizione* (pp. 29-109)

ERIO CASTELLUCCI, *Davvero è risorto! L'annuncio pasquale è ancora capace di dare speranza?* (pp. 110-128)

LORENZO ADRIANO FRANCESCHINI, *Di appariscenza in epifania. La rivelazione* (pp. 129-151)

SERGIO PARENTI, *Il peccato originale* (pp. 152-191)

MICHELE ROBERTO PARI, *Gli effetti dell'ascensione di Cristo secondo san Tommaso d'Aquino* (pp. 192-222)

LUCA REFATTI, *In Parole e Opere. Ricerche analogiche di un dialogo possibile* (pp. 223-244)

CESARE RIZZI, *Azione e conoscenza nella più antica "Upaniṣad" vedica* (pp. 245-264)

WANG ZHENJIANG 王振江, *Il Padre Nostro nell'intenzione di Matteo (6,9B-13)* (pp. 265-314)

2 Monografia

ANTONINO POSTORINO

La scienza di Dio. Il tomismo anagogico di Padre Giuseppe Barzaghi O. P. come testa di ponte verso una teologia per il terzo millennio (pp. 11-331)

TEOLOGIA

- CHARDON L., *La Croce di Gesù. Dove sono provate le più belle verità della teologia mistica e della grazia santificante*, 2ª ed.
- BICCHIEGA M., *Fertilità umana. Consapevolezza e virtù*
- SERAFINI F., *Un cardiologo visita Gesù. I miracoli eucaristici alla prova della scienza*
- CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Dio e la dignità dell'uomo*
- CARPIN A. (ed.), *Il vangelo della famiglia. La famiglia in prospettiva teologica*
- BRUGUÈS J.-L., *Corso di teologia morale fondamentale*, 6 voll.
- RUFFINI F., *La "Quaestio de unione Verbi incarnati"*
- SALVIOLI M. (ed.), *Tomismo creativo*
- BUZI P., *La Chiesa copta. Egitto e Nubia*, 2ª ed.
- BERNINI R., *La vita consacrata. Teologia e spiritualità*
- CARPIN A., *Indissolubilità del matrimonio. La tradizione della Chiesa antica*
- TESTI C. A., *Santi pagani nella Terra di Mezzo di Tolkien*
- PIZZORNI R., *Amore e civiltà*
- PUCETTI R., *I veleni della contraccezione*
- MAGNANINI P.-MACCAFERRI A., *Analisi grammaticale dell'aramaico biblico*
- MILBANK J., *Il fulcro sospeso, Henri de Lubac e il dibattito intorno al soprannaturale*
- COGGI R., *Trattato di Mariologia. I misteri della fede in Maria*, 2ª ed.
- CHIESA ORTODOSSA RUSSA, *Fondamenti della dottrina sociale*
- MONDIN B., *L'uomo secondo il disegno di Dio*, 2ª ed.
- BARILE R. (ed.), *Il rosario. Teologia, storia, spiritualità*
- PASINI G., *Il monachesimo nella Rus' di Kiev*
- PANE R., *La Chiesa armena. Storia, spiritualità, istituzioni*
- MONDIN B., *La Trinità mistero d'amore*, 2ª ed.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, 2ª ed.
- DERMINE F. M., *Carismatici, sensitivi e medium*, 2ª ed.
- LIVI A., *Filosofia e Teologia*
- BARZAGHI G., *La Somma Teologica in Compendio*
- BOSCHI B., *Due Testamenti, una sola storia*
- OLMI A. (ed.), *Il peccato originale tra teologia e scienza*
- BOSCHI B., *Genesi. Commento esegetico e teologico*
- CARPIN A., *Donna e sacro ministero. La tradizione ecclesiale: anacronismo o fedeltà?*
- SPATARU D., *Sacerdoti e diaconesse. La gerarchia ecclesiastica secondo i Padri Cappadoci*

- CARPIN A., *Cipriano di Cartagine. Il vescovo nella Chiesa, la Chiesa nel vescovo*
- COUSIN H.-LÉMONON J.P., *Le diverse correnti della religione ebraica*
- ABADIE P.-COUSIN H.-LÉMONON J.P., *Il monoteismo specificità e originalità della fede ebraica*
- COUSIN H.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-MÉASSON A., *Come gli ebrei leggevano i testi sacri*
- ABADIE P.-MASSONNET J., *Il culto nella società giudaica*
- COMBY J.-LÉMONON J.P.-MASSONNET J.-RICHARD F., *La civiltà greco-romana e la civiltà giudaica*
- LÉMONON J.P.-RICHARD F., *Gli Ebrei e l'Impero Romano ai tempi di Gesù*
- COGGI R., *Ripensando Lutero*
- CARPIN A., *Angeli e demòni nella sintesi patristica di Isidoro di Siviglia*
- CARBONE G. M., *L'uomo immagine e somiglianza di Dio*
- CHARAMSA C., *Davvero Dio soffre?*
- CARPIN A., *La Redenzione in Origene, sant'Anselmo e san Tommaso*
- SUH A., *Le rivelazioni private nella vita della Chiesa*
- BARZAGHI G., *Soliloqui sul Divino*
- AA. VV., *Approfondimento concettuale della fede e inculturazione*
- DA CRISPIERO M., *Teologia della sessualità* (esaurito)
- PERINI G., *I Sacramenti: Battesimo Confermazione Eucaristia - II*
- PERINI G., *I Sacramenti e la grazia di Cristo Redentore - I*
- MATTIOLI V., *La difficile sessualità* (esaurito)
- CARPIN A., *L'Eucaristia in Isidoro di Siviglia*
- AA. VV., *La coscienza morale e l'evangelizzazione oggi*
- GHERARDINI B., *Santa o Peccatrice?* (esaurito)
- SEMERARO M., *Il Risorto tra noi* (esaurito)
- AA. VV., *Le sette religiose: una sfida pastorale*
- TESTA B. (ed.), *La nuova evangelizzazione dell'Europa nel Magistero di Giovanni Paolo II*
- VICARIATO DI ROMA, *Prontuario teologico in preparazione agli Ordini e ai Ministeri*
- SPIAZZI R., *Cristianesimo e cultura*
- AA. VV., *Il matrimonio e la famiglia*
- CAVALCOLI C., *La buona battaglia*
- BARILE R., *La fatica di uno scriba*
- BIAGI R., *Cristo profeta, sacerdote e re*

Tutti i nostri libri e le altre attività
delle Edizioni Studio Domenicano possono essere consultati su:
www.edizionistudiodomenicano.it

Edizioni Studio Domenicano
Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA
Tel. +39 051582034 - Fax. +39 051331583
acquisti@esd-domenicani.it
www.edizionistudiodomenicano.it

Finito di stampare nel mese di gennaio 2019
presso SAB, Budrio, Bologna

sacra DOCTRINA

A Biannual Journal of Systematic Theology
Rivista semestrale di teologia sistematica

ISSN 0036-2190
www.sacradoctrina.it

Editor/Direttore
Antonio Olmi OP

Associate Editors/Consiglio di redazione
Members of the Department of Systematic Theology
of the Theological Faculty of Emilia-Romagna (FTER)
Membri del Dipartimento di Teologia Sistematica
della Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna (FTER)

Scientific Board/Consiglio scientifico
Giorgio Carbone OP, Attilio Carpin OP, Erio Castellucci,
François Dermine OP, Daniele Gianotti, 靖保路 Jing Bǎolù,
Sergio Parenti OP, Cesare Rizzi, Marco Salvioli OP, Rocco Viviano SX

ISBN 978-88-7094-984-1



9 788870 949841

€ 26,00

Edizioni Studio Domenicano - Sacra Doctrina
Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA
Tel. 051582034 - Fax. 051331583
www.edizionistudiodomenicano.it

semestrale - spedizione abb. post. - comma 20/C
L. 662/96 fil. BO