

Matteo
Andolfo



Nei misteri
del Rosario



La Dialettica & in filosofia & in teologia

Appena si sente menzionare la «dialettica» viene probabilmente spontaneo pensare subito a Hegel e a Marx, ma essa sorge nella filosofia greca, e in tutto il pensiero antico e medievale presenta una serie di accezioni né immanentistiche né materialistiche connesse all'etimologia della parola, che deriva dal verbo greco *dialegein* e indica la capacità di vedere e dire (*legein*) una cosa attraverso (*dia*) un'altra. Matteo Andolfo, metafisico e cultore di teologia, delinea le linee di fondo di una trilogia di saggi del filosofo e teologo domenicano Giuseppe Barzaghi (foto), che ha individuato insospettite, ma rilevanti corrispondenze tra la dialettica – intesa quale *metodo* della filosofia e della teologia –, i misteri della vita di Cristo del Rosario e l'esegesi biblica.

Il filosofo e teologo domenicano Giuseppe Barzaghi ha pubblicato una trilogia di saggi di grande rilevanza filosofica e teologica, di cui vorrei esporre le direttrici teoretiche per poi richiamare la struttura speculativa in cui sono inseriti, la *teologia anagogica*, servendomi di uno studio a essa complessivamente dedicato. Infine, vorrei soffermarmi sulla rielaborazione che l'autore realizza sia del pensiero filosofico del suo maestro, Gustavo Bontadini, sia dell'allievo di quest'ultimo, Emanuele Severino, con cui Barzaghi si è a lungo confrontato negli anni. Per la realizzazione del primo obiettivo, ritengo che i saggi che compongono la trilogia siano da esaminare «a ritroso», dal terzo al primo, poiché la dialettica, oggetto dell'ultimo saggio, offre il telaio formale per scavare nei misteri della vita di Cristo compendiate nel Rosario, tema del secondo studio, i quali, comprendendo in sé filosofia, retorica, logica e sapienza, offrono i modi di quella «dialettica morbida» o delle immagini, in-

dispensabile per interpretare le Scritture e costitutiva della «maestria» dell'Aquinate, trattata nel primo libro.

Dialettica «rigida», dialettica «morbida»

Nel saggio più recente, *Lezioni di dialettica. E l'esame di coscienza* (ESD, Bologna 2019, pp. 272, euro 18) si precisa subito che né Hegel né Marx saranno i referenti della nozione in esso tematizzata, poiché la trattazione è collocata nel quadro tomista. Subito dopo Barzaghi mette in evidenza come la nostra abilità dialettica sia *la struttura dell'attività pensante e concettualizzante*¹ non solo del filosofo e del teologo, ma di ogni uomo, come provano i proverbi: per dire che è meglio non essere precipitosi si usa l'immagine della gallina vecchia che fa buon brodo e per dire che è meglio essere pre-

videnti l'immagine dell'uovo che oggi è preferibile alla gallina di domani. Facciamo *vedere* un assioma *attraverso* un'immagine. E «dialettica» viene da *dia-legein*, che significa «dire (*legein*) attraverso (*dia*)». A tematizzare questa dinamica connaturale è stata la filosofia, nella cui storia la dialettica ha assunto accezioni differenti: 1) come logica dell'assurdo è un dire la verità attraverso la confutazione della falsità (Zenone); 2) come logica dell'intero è dire il tutto attraverso la parte o una parte attraverso il tutto (Platone), dal particolare all'universale e dall'universale al particolare (se uno dice: «Carlo è uomo», fa rientrare l'individuo dentro la specie umana); 3) come logica del probabile è dire una parte attraverso altre parti che non c'entrano niente l'una con l'altra (Aristotele): non v'è una dimostrazione, ma solo un'esperienza ben bilanciata, che, avendo visto tante cose diversificate tra loro, è stata capace di rintracciare una possibile *fisionomia similitudinaria*; questa è l'abilità dialettica dell'*analogia*; 4) come logica della persuasione è dire ogni cosa nel quadro del tutto (*logos*) visto da uno sguardo saggio (*ethos*) rispetto a un animo coinvolto (*pathos*) (ancora Aristotele).

Barzaghi *vede-dentro* (dialetticamente) questa pluralità d'uso una dimensione *analogica*: la legge della dialettica è l'*inclusione dell'esclusione*, poiché per affermare l'identità di A devo escludere che sia non-A, l'intero universo diverso da A, ma tale esclusione risulta nel contempo inclusa nell'identità di A in quanto «non non-A» (mediatamente, tramite la negazione). Quando dico «Questo è mio» per dire «Non è tuo», dicendo la mia proprietà dico insieme l'esclusione della tua. Pertanto, non è sufficiente la dialettica *rigida* – quando a una tesi si oppone un'antitesi, si risolve l'opposizione confutando l'antitesi in modo da *escludere* che la tesi possa avere alternative (il vero è la negazione della negazione del vero) –; siccome anche l'esclusione è inclusa, ci vuole una dialettica *morbida*, inclusiva. Se l'intero universo diverso da A converge in A senza essergli identico, si riconosce una somiglianza o similitudine o *analogia* che dice la *probabilità* e allora la logica del probabile è l'*analogato* principale delle differenti *forme* della dialettica. Infatti, la comprensione di A potrebbe esaurirsi solo considerando tutti i rapporti di *convergenza*, tutte le relazioni che intesse con tutte le altre realtà: tutto è in un *rispecchiamento*, un *riflesso* continuo. Siccome sul piano materiale dei contenuti tale comprensione oltrepassa la nostra portata conoscitiva, ci si deve accontentare di scorgere solo alcune di tali relazioni senza poter escludere sia che ve ne siano altre sia che le stesse possano essere viste sotto altre prospettive. Allora si devono moltiplicare le argomentazioni e saranno tutte *probabili* o *dialetticamente analoghe* (tutte vanno in qualche modo a segno).



La logica del probabile si sublima nella logica della persuasione o retorica. Quest'ultima è analoga alla dialettica, perché in entrambi i casi si è nell'ordine del probabile, ma nella retorica, *in forza della persuasione*, il discorso ti fa propendere per una parte piuttosto che per l'altra con la forza dell'argomento *avvincente*: colui che è avvinto non si sente costretto, ma non è capace di sottrarsi.

Dal punto di vista teologico, rileva Barzaghi, il paradigma della persuasione avvincente è la *dizione affettuosa*, ossia la Trinità. La dizione affettuosa è dire il massimo: il Padre, dicendo il Verbo, dice tutta la sostanza divina, e siccome la Trinità si identifica con la sostanza divina, il Padre dice tutta la Trinità, ma anche

tutte le creature, perché nel Verbo creatore v'è tutto: Dio che dice sé stesso e, dicendo sé stesso, dice tutto e la relazione con sé di tutte le cose, senza uscire da sé. Se lo Spirito è Amore, l'amare attraversa il dire e il dire attraversa l'amare.

La teoresi metafisica è una descrizione dialettica che tende all'incontrovertibilità, perché i contenuti che sono presentati sono contestualizzati dentro una teoreticità *integrale*: la descrizione sarà di una parte con una parte, però dentro un contesto che è *l'intero*. La prospettiva dell'intero si chiama *anagogia*, una visione teoretica «dall'alto», dal punto di vista

che non può essere oltrepassato (nulla cade fuori dell'intero, altrimenti non sarebbe l'intero). Teologicamente parlando, l'anagogia intende scrutare il Disegno eterno di Dio. Il disegno è l'insieme delle linee che descrivono una struttura, coordinato rispetto a un punto focale o di fuga, il fondamento. La Rivelazione ce lo indica in Cristo crocifisso, morto e risorto; lo stesso soggetto che è nella fondazione dell'universo è crocifisso in un tempo e uno spazio determinati. Nulla accade al di fuori del Disegno di Dio, che non è l'anticipazione di ciò che avverrà nel mondo, ma è il mondo dentro lo sguardo sempiterno di Dio. Il punto di vista di Dio è una conoscenza *simultanea* o *sub specie aeternitatis* della totalità. Nel vocabolario della filosofia si chiama *intero*, che oltre alla totalità delle parti dice anche le relazioni che intercorrono tra le parti (le relazioni che legano le parti non sono parti, altrimenti ci vorrebbero altre relazioni che legassero le relazioni alle parti).

Se si prende l'intero, si ha l'idea *formale* di ciò che è il Disegno; solo *nell'esperienza* si vedono quali siano le strutture specifiche in cui l'intero si declina. La dialettica è la dinamica che guida all'intelligenza dell'intero perché è capace di dire una cosa attraverso un'altra e quindi le vede legate. Vedendone una intravedi l'altra: intravedere nel senso di *vedere attraverso*. Se è vero che la struttura originaria (il Disegno) è la condizione di possibilità ontologica della dialettica intesa come processualità logica, d'altra parte la dia-

lettica intesa come processualità logica è condizione di possibilità del *manifestarsi* della struttura originaria nell'autocoscienza umana.

Dalla meraviglia al meraviglioso

I misteri della vita di Cristo che si succedono nel tempo e che sono ricapitolati nel Rosario sono le tappe storiche con le quali chi è nella storia vede il manifestarsi-dispiegarsi dell'eterno e unitario mistero di Cristo, centro del Disegno di Dio. Ciò significa che *attraverso* ogni mistero della vita di Cristo è visibile il mistero di Cristo nella sua totalità e tutti gli altri misteri, dialetticamente. La *positio* è rappresentata dai misteri gaudiosi, l'*oppositio* da quelli dolorosi, la *compositio* da quelli gloriosi. L'*analisi* è il momento dialettico che «apre un varco» nella tesi per risolverne la densità nella semplicità. Per questo è identificabile con l'*antitesi*. Nella *sintesi* si dice la tesi *attraverso* l'antitesi-analisi. Tesi, antitesi e sintesi in latino sono rispettivamente: *positio*, *oppositio*, *compositio*, accomunate da *positio*. Sintesi vuol dire mettere insieme *oltrepassando*, perché si inquadra in un modo nuovo, è come se si andasse dentro una visione di eccellenza o di eccedenza. Sono stati i filosofi neoplatonici a considerarla appunto come *hyperoché*, eminenza.

La sequenza dei misteri del Rosario può essere di aiuto anche per fare un *l'esame di coscienza*, l'*esperimento del sentimento fondamentale* con cui sentiamo le cose che ci capitano. Inoltre, visto che in Cristo l'universo è creato e tutto sussiste, e che è lo scrigno di tutti i tesori della sapienza (*Col 1, 16-17; 2,3*), nel saggio *Il riflesso. La filosofia dove non te l'aspetti o il rosario in filosofia* (ESD, Bologna 2018, pp. 272, euro 18) Barzagli mostra come il Rosario contenga la stessa dinamica della riflessione filosofica.

In modo originale Barzagli divide ciascuno dei momenti dialettici in cinque parti, ognuna corrispondente a un singolo mistero. La *positio*, a cui corrisponde il *metodo filosofico*, è fatta di:

1) *praepositio* (precondizione della tesi): l'Annunciazione esprime lo *stupore problematizzante* di Maria («Come è possibile che questo avvenga?») e la filosofia nasce dalla meraviglia. Lo *stupore* evita l'*accidia*, la *tristezza deprimente* che disprezza tutto.

2) *Dispositio* (inquadramento della tesi): la Visitazione esprime l'*umiltà* di Maria di fronte al contenuto di novità, che ha un'origine divina e non umana, e in filosofia corrisponde al *dubbio metodico*, l'abbandono dei presupposti che impedirebbero la comprensione del nuovo. L'*umiltà* evita la superbia.

3) *Propositio* (tesi precisata): la Nascita di Gesù è la nascita della *fede* con l'entusiasmo propositivo che l'accompagna. È il momento filosofico dell'*opinione*: il parto di un'idea nell'entusiasmo, il quale evita l'in-

vidia così da poter essere riconoscenti della novità.

4) *Suppositio* (tesi valutata criticamente): nella Presentazione di Gesù al Tempio, Simeone sembra cullare Gesù, ma in realtà è Gesù che culla l'animo di Simeone, perché vada in pace, cioè stia nella calma. È il momento filosofico della *precisione*, il controllo critico sull'opinione. La calma evita l'ira, l'agitazione interiore che si avverte anche all'esterno.

5) *Expositio* (esposizione efficace della tesi): il Ritrovamento di Gesù tra i dottori del tempio, che Gesù ascolta e interroga. La disputa è la chiarificazione delle idee, il momento filosofico dello *studio riflessivo* per vedere i collegamenti tra le cose. La riflessione evita l'avarizia, la superficialità.

A questo punto, ci si espone alle critiche esterne e nasce l'*oppositio*, corrispondente alla *logica*, che è articolata in:

1) *depositio* (deposizione della tesi per considerare l'antitesi): l'*agonia* di Gesù nel Getsemani è la lotta in primo luogo con sé stessi. È il momento filosofico della *rigorizzazione*: prima di considerare il *contenuto* obiettato occorre vederne la *forma* mediante il quadro logico di tutte le possibili strategie oppositive o «quadrato di Psello». L'*agonia* combatte il proprio superficiale istinto a lamentarsi continuamente.

2) *Contrappositio* (negazione dell'antitesi): la Flagellazione è il *dolore*; è il momento filosofico dell'*esclusione* dell'opposto contrario e contraddittorio. Il dolore evita le idee vuote a cui si è attaccati, favorendo la maturazione per sé stessi e per essere di aiuto agli altri: chi ha *sopportato* è capace di *sopportare* altri.

3) *Interpositio* (confutazione dei sofismi): l'Incoronazione di spine è il mistero della derisione di Gesù e gli corrisponde il momento filosofico di *deridere la derisione*, portare a delusione l'avversario che si era illuso di giocarti con una contrapposizione *capziosa*. Il vano rispetto umano che sarebbe il lasciar deridere la fede è contrastato dalla derisione della derisione della fede.

4) *Impositio* (recupero dell'antitesi): durante la Salita di Gesù al Calvario i soldati che lo hanno appena massacrato di botte impongono al Cireneo di portargli la croce. Il motivo di questa delicatezza resta misterioso, ma sul piano filosofico indica l'*inclusione dell'esclusione*: il nemico (soldati) si presenta come amico, l'indifferente (Cireneo) non è indifferente; diventano ambedue elementi costitutivi di positività. Il mistero evita l'invidia della grazia altrui: non disprezzare *a priori* il diverso, ritenendo esclusi dalla grazia coloro che invece misteriosamente sono invisibilmente inclusi.

5) *Decompositio* (sfaldamento della tesi e dell'antitesi): la Morte di Gesù in croce è l'*addormentarsi in Dio*, la notte oscura della mistica. O ti fidi o niente, perché è tutto buio. È il momento filosofico del *sonno speculativo*, della capitolazione dei concetti, la rinuncia all'abilità concettuale, che dipende solo da noi, per affidarsi all'Invisibile nella nebbia della non conoscenza. Il sonno evita la disperazione di salvarsi: il credere ha un aspetto di abbandono, che si chiama *fi-*

ducia; se uno non ha fiducia, non si abbandona. Per conseguire il superamento dell'opposizione e il recupero della posizione si deve trovare un punto di vista superiore, quello della *compositio*, a cui corrisponde la *sapienza* e a cui si giunge attraverso:

Il superamento delle opposizioni

1) la *superpositio* (nuovo punto di vista superiore, da cui si vede che la *positio* e l'*oppositio* erano già nascoste l'una nell'altra): la Risurrezione è *l'essere risvegliati da Dio in Dio*; per entrare nel meraviglioso e non restare nel meravigliato, bisogna essere posti nel punto di vista assoluto di Dio, quello *anagogico*. È il momento filosofico dell'*oltrepassamento*, assolutamente inclusivo, perché dall'alto si vede tutto. Quando ci rendiamo conto che lo spirito ha questa dinamica di oltrepassamento, *avvertiamo* l'infinito, senza poterlo comprendere. La fede come credere è essere trascinati dall'infinito sempre in oltrepassamento. A tal fine, però, ci si deve abbandonare a questo trascinamento. Se l'abbandonarsi fiducioso è per credere, il risveglio contrasta la *presunzione di salvarsi senza merito*, un peccato contro lo Spirito Santo.

2) La *transpositio* (tutto dentro tutto, senza confusione): con l'Ascensione Cristo ha riempito della sua gloria tutte le cose (Ef 4, 10). È il momento filosofico dell'*ordine*: una considerazione che tiene tutto in un abbraccio, sapendo *transitare* da una visione all'altra, perché si è in grado di *attraversare* le cose; la *trasposizione* è un'abilità metaforica legata all'analogia. La *plenitudo* evita l'ostinazione nel difetto, che è il peccato, e ti porta a essere guardingo dal disprezzare *a priori* ciò che è frammentario. In ogni cosa c'è una densità che contiene tutto.

3) La *circumpositio* (coinvolgimento): la Pentecoste esprime la legge dello Spirito, della grazia, che non funziona dall'esterno come un'imposizione, ma dall'interno come una dinamica coinvolgente. È il momento filosofico del *coinvolgimento* nel sentire di Dio apprezzando il sentire proprio e altrui. Se uno disprezza i sentimenti, non si lascia coinvolgere. Se entri nella sensibilità dell'altro e l'altro nella tua, ci si edifica reciprocamente. La mancanza di sentimento è come il peccato contro lo Spirito Santo dell'impenitenza finale: non risolversi definitivamente nel sentire di Dio.

4) L'*appositio* (commistione delle proprietà o sinestesia): l'Assunzione di Maria Vergine in cielo *in anima e corpo* esprime il fatto che anche la *sensibilità* viene divinizzata dalla grazia. In *Fil 2, 5* si legge: «Abbiate gli stessi sentimenti di Cristo Gesù». Il sentimento ha

la delicatezza dell'emozione, ma la stabilità della passione, condivide con i sensi la sensibilità, l'unidirezionalità, l'infallibilità e la competenza, ma *nell'ordine dello spirito*. L'obbedienza è il sentimento fondamentale: vuol dire capacità di ascolto, essere capaci di lasciarsi guidare. È il momento filosofico della *sensazione*: la sensibilità precede il giudizio, è qualcosa di immediato, dice la capacità di tatto. Nessuno di noi avverte l'esigenza di coltivarsi secondo una virtù se prima non la sente. La sensibilità evita l'insensibilità. 5) La *diapositio* (diafania: tutto diventa trasparente): l'Incoronazione di Maria regina del Cielo designa il Paradiso, il *meraviglioso* che è l'assolutamente positivo. In Paradiso c'è la perfetta *compositio*, che è la Gioia, filtrata dal Dolore, che arriva a perfezione nella Gloria. Questo vuol dire che il meraviglioso della Gloria è l'atto nel quale gioia e dolore sono la stessa cosa. Nel cristianesimo c'è la beatitudine gloriosa, che *si ammira*. Ammiriamo chi sopporta la fatica e la sofferenza. Allora capiamo che Gesù, l'Agnelo immolato *ab aeterno*, nelle stesse

fondamenta del cosmo (Ap 13, 8), cioè nell'atto creatore, è il segreto nascosto nel sentimento cosmico di *commozione, compassione e consolazione*²: questo è il tessuto connettivo dell'universo, qualcosa di positivo, ma implicano lacrime. La gloria di Dio si manifesta propriamente nella *croce di gloria* di Gesù: la croce è scolpita nella gloria, nel trionfo della risurrezione³. Questo è l'Ambiente divino da cui ci vediamo abbracciati abbracciandolo con il nostro sguardo⁴. Non comprendiamo il *perché*, ma sappiamo *che* è

così. Dalla speculazione, nella quale gli estremi si riflettono l'uno nell'altro, si passa alla mistica in cui gli estremi si identificano. Anche nella procedura filosofica c'è il momento mistico, l'*hyperoché* o eminenza. Per arrivarvi bisogna passare attraverso la *notte mistica* della decomposizione di tutti i concetti che si presentano come il filtro della realtà, per passare direttamente all'esperienza della realtà. Il Paradiso è il momento filosofico della *contemplazione*: contemplare il meraviglioso è il compimento dello stupore (primo mistero gaudioso). Contemplare vuol dire questo: il tempo ha frammentato tutto, ma io riesco a salvare tutto grazie a un solo istante effimero, vedendolo radicato nell'eterno, dove si trova ciascun altro istante. Il contemplativo si commuove, ha compassione e sa consolare. Il meraviglioso evita la mancanza di commozione, compassione, consolazione. Dalla mancanza di contemplazione può generarsi il guasto della tristezza deprimente che è l'accidia.

E i misteri della Luce? Barzagli li considera come la *diramazione* dei misteri della gioia corrispondente alla *predicazione di Gesù*. La predicazione implica: *l'autorevolezza* di colui che predica riunendo in sé tre qualità: la sapienza, l'onestà, e la benevolenza; il tene-



re presente la *cultura ambiente* per farsi capire; l'elaborato del discorso, che può essere relativo ai concetti (semantico) o alle proposizioni (apofantico)⁵. Questi tre aspetti corrispondono ai tre pilastri della retorica in Aristotele e allora questi cinque misteri indicano il momento filosofico della *retorica*.

Il significato anagogico della Scrittura

La comprensione che possiamo avere di Dio passa attraverso il credere, il cui punto di partenza sono le parole e le immagini della Rivelazione. Anche l'immagine ha una struttura dialettica: fa vedere *attraverso sé* l'altro da sé. L'intelligenza umana vede una cosa attraverso un'altra, perché l'oggetto proprio dell'intelligenza umana in quanto umana è la *quiddità* delle cose materiali, a partire dalle quali noi riusciamo ad avere una comprensione anche di quelle spirituali. L'immagine è quindi un fattore altamente razionale. Dio può usare gli eventi storici narrati nella Scrittura come noi usiamo le parole, rendendoli espressione di altro⁶.

L'interpretazione *allegorica*, dice san Tommaso, lega un fatto storico dell'Antico Testamento (AT) a uno del Nuovo Testamento (NT). Tutto l'AT ha un carattere figurale, come dice san Paolo (1 Cor 10, 11). Gli eventi sono reali⁷, ma hanno il loro senso pieno quando sono intesi come figura d'altro. Il NT dà *compimento* all'AT perché ne realizza le *promesse* e le *prefigurazioni*. Gesù si mette in continuità con la tradizione per oltrepassarla: «E cominciando da Mosè e da tutti i profeti spiegò loro [ai discepoli di Emmaus] in tutte le Scritture ciò che si riferiva a Lui» (Lc 24, 27). C'è poi un altro significato spirituale, quello *morale*: l'anima prende esempio da Gesù che è l'*exemplar*. Infine, c'è il significato *anagogico*, che è una visione *in immagine* di ciò che è *ab aeterno* realizzato in Dio. È una visione sotto l'aspetto dell'eternità di ciò che si compie nella vita cristiana. È il significato più pieno: raccoglie in sé gli altri sensi e li esplora dialetticamente dall'alto. Così, anagogicamente, ogni anima, in qualsiasi tempo, è coinvolta con quell'episodio evangelico.

Dei fatti e delle immagini presenti nella Bibbia si possono offrire interpretazioni tutte probabili e quindi non escludentisi categoricamente, e affascinanti, con gli unici vincoli seguenti: *a)* fondati parallelismi scritturistici; *b)* appropriatezza: le ipotesi esegetiche che si formulano devono essere *appropriate* al caso in esame e dev'essere salvaguardato il contenuto materiale del Vangelo; in san Tommaso il criterio dell'interpretazione delle immagini è *teologico-naturalistico* in quanto esse sono tratte dalla natura; se Dio è come il fuoco, le proprietà del fuoco vengono trasposte metaforicamente a indicare l'agire o l'essere di Dio, ma salvaguardando la natura di Dio; *c)* controllo ragionevole: interpretare è far dire al testo ciò che vorrebbe

dire, ma non lo sta dicendo; l'interpretazione ha un fulcro che è la *congettura*, che vuol dire *prendere insieme*; il problema è congetturare a ragion veduta e il criterio fondamentale è rappresentato dal contenuto *dogmatico*, dalle due verità fondamentali della fede cristiana (Unità e Trinità di Dio; Incarnazione, passione, morte e Risurrezione di Cristo) a tutti gli altri dogmi connessi, come quelli mariani; san Tommaso dice che i *quadri* dentro i quali si cerca di comprendere un contenuto possono essere o di riflessione razionale o per riferimento ad autorità (Girolamo, Agostino ecc.), che sono tali perché hanno dato prova di adeguatezza cogliendo nel segno anche in ciò che non può essere obiettivamente controllabile;

Nel saggio *La maestria contagiosa. Il segreto di Tommaso d'Aquino* (ESD, Bologna 2017, pp. 288, euro 18), Barzagli ricostruisce i criteri esegetici dell'Aquinate per lasciarsi «contagiare» dalla sua maestria e applicarli alla comprensione della Scrittura. Mi limito a citare un esempio. Riguardo all'episodio del paralitico guarito (Mc 2, 1-12), Barzagli si chiede perché lo portino in quattro e non in due e scoperchino il tetto per calarlo nella casa, quando sarebbe bastato chiedere permesso, visto che tutti, quando vedono arrivare un malato, si scostano. Una risposta si può congetturare nell'ordine spirituale: i quattro personaggi che portano il lettuccio e cercano di entrare per la via ordinaria (la porta), che è in basso, avranno a che fare con la vitalità spirituale dell'anima nell'ordine naturale. La *vitalità* dell'anima è la sua vivacità che le proviene dal vigore, in latino *virtus*, e le virtù morali cardinali sono quattro. Occorre, però, l'elevazione, che in greco si dice *anagogia*, a una vitalità-virtù sovranaturale. E infatti i quattro personaggi compiono tre operazioni come tre sono le virtù teologali. Il primo atto, scoperchiare il tetto senza vedere sotto, può essere indicativo della fede, che è un atto rischioso perché non vede. Nell'ordine della fede la fiducia è un atto conoscitivo, nell'ordine della speranza la fiducia è un atto affettivo: per avere il contenuto di conoscenza che hai tu, devo credere a te, devo volontariamente abbandonarmi a quello che mi dici, e questo abbandono fiducioso è la speranza, che fa nascere la tendenza: l'atto di fare il buco nel tetto è la tendenza. Per arrivare bisogna *scoprire e tendere*. Infine, calano il malato, e questo va a toccare la stessa persona, è un atto di carità.

Bontadini, Severino & Barzagli

Barzagli proviene da un duplice serbatoio filosofico: quello tomista e quello della cosiddetta «filosofia neoclassica» del suo maestro Gustavo Bontadini. Antonino Postorino, nella sua monografia *La scienza di Dio. Il tomismo anagogico di Giuseppe Barzagli O.P. come testa di ponte verso una teologia per il terzo mil-*

lennio (ESD, Bologna 2018, pp. 336, euro 26), dedicata alla teologia anagogica di Barzaghi, valuta positivamente il fatto che quest'ultimo faccia apertamente riferimento alla filosofia di Emanuele Severino, allievo di Bontadini. Infatti, Postorino ritiene che solo con Severino si pervenga a una visione che libera autenticamente l'ontologia dalla sua tara nichilistica, avente le sue radici nel dualismo ontologico tra essere immutabile ed essere diveniente, dualismo che dunque attraversa l'intera tradizione filosofica. Affermando con Severino l'*eterna immutabilità dell'ente in quanto tale* (non solo, con Bontadini, dell'ente in quanto raccolto in Dio e così salvo dal nulla, ma anche dell'ente mondano), si consegue un'ontologia compiuta che, muovendo dall'analisi della «struttura originaria» in cui viene assorbita la dialettica, si delinea come *ontologia dell'originario* e rende possibile il risorgere di una metafisica rigorizzata che dia fondamento retrospettivo alla scienza teologica, 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. A mio parere, è più corretta l'interpretazione del pensiero di Barzaghi proposta da Iside Pasini, nella prefazione a *Lezioni di dialettica* (pp. 11-14), in termini di *superamento inclusivo* dialettico dei due pensatori contemporanei. Il teorema di creazione di Bontadini funge da *positio* e vive nell'idea di relazione al fondamento, poiché il mondo sarebbe contraddittorio senza la dipendenza dall'atto creatore. La struttura originaria di Severino costituisce l'*oppositio*, poiché si muove nella *relazione eterna o costitutiva*, cioè in un telaio eterno di relazioni che esclude la dipendenza dal Creatore. L'idea di relazione fondativa o *nel* fondamento (*Exemplar*) di Barzaghi è la *compositio* in quanto compone i due opposti.

È proprio la tesi di Pasini che vorrei ora sviluppare e fondare. Si parta dal fatto che, come si è detto, nella sintesi si riafferma la tesi *attraverso* l'antitesi, ossia la sintesi mette insieme tesi e antitesi *oltrepassandole*, perché le inquadra da un *punto di vista superiore*. Ciò significa che nella *compositio* Barzaghi, pur accogliendo l'istanza di Severino, ritorna a Bontadini e che *positio* e *oppositio* vengono «corrette» non solo *l'una con l'altra*, ma anche *a partire dal nuovo modo di eccellenza-eccedenza secondo cui le si considera*. Questa prospettiva superiore in Barzaghi è, in primo luogo, *teologica*: «Non c'è una filosofia che, presa per sé stessa, sia perfettamente compatibile con la fede. È la fede [...] che genera quell'intelligenza che prende tutte le filosofie e con questa intelligenza sa percepire il positivo pur minimale che c'è in ciascuna», dice Barzaghi, sicché «nessun filosofo può esse-



re preso assolutamente senza aggiustamenti: né Parmenide, né Platone, né Aristotele, né Plotino, né Severino»⁸. In secondo luogo, la prospettiva superiore è *anagogica*, perché la teologia di Barzaghi assume il modo di vedere che è proprio di Dio, ma secondo l'ottica *speculativa* propria della teologia in ragione del suo modo di conoscere *di riflesso* cui è costretta per l'impossibilità di una visione immediata del proprio oggetto di indagine (Dio nella sua deità sovranaturale). Si continua a parlare discorsivamente e concettualmente di Dio, ma *rigorizzando* il linguaggio in modo da adeguarlo il più possibile, sia pure imperfettamente, all'eternità, atemporalità e semplicità dell'Assoluto e da custodire nel contempo, mediante la via di eminenza, l'eccedenza del Creatore rispetto al creato. Alla luce di ciò, si comprendono meglio alcune affermazioni di Barzaghi in *Lezioni di dialettica*. Bontadini mira a *rigorizzare* (riaffermandolo) il pensiero rappresentato dal vertice della classicità, la filosofia aristotelico-tomista, per considerare la struttura

portante del discorso metafisico. Nel caso della posizione bontadiniana, occorre leggere in termini metafisici – cioè di dialettica originaria essere/non essere – la *variazione*. Se si constata la variazione, essa dice semplicemente che quello che c'era prima ora non c'è più, e quello che prima non era adesso è. Sul piano *cosmologico* Aristotele la spiega così: se si brucia questo legno esso diventa cenere; ciò implica che il legno aveva in sé la capacità di questo mutamento: la *potenza passiva* o *materia prima*, ciò che fa da elemento identificante e di continuità tra il legno di prima e la cenere di adesso, il sostrato che garantisce la *permanenza nella variazione*. Se si rinunciava alla potenza passiva come sostiene Emanuele Severino, rileva Barzaghi, non sarebbe possibile affermare che quella cenere è il legno incenerito, poiché senza l'elemento di continuità non v'è più variazione, ma *sostituzione*. Per Severino da sempre e per sempre c'era la cenere, che non appariva, e adesso appare; da sempre e per sempre c'era il legno, che prima appariva e ora non appare più. È evidente, conclude Barzaghi, *che in tale quadro il salvataggio dei fenomeni non si dà*.

Tornando ad Aristotele, il Motore immobile come causa efficiente spiega la variazione, ma non le cose che variano, che dà per scontato che esistano, sicché non può dirsi una spiegazione integrale. Per spiegare ciò che varia occorre riprendere il tema dell'essere. Ogni scienza ha il suo *modus considerandi*, afferma Aristotele. Se si considerano le cose *in quanto enti*, e non in quanto legno o cenere, si entra nel quadro metafisico. Tutto ciò che si può affermare dell'ente è che è ente. Quindi, che cosa è possibile dire? L'essere è e il non essere non è, come vuole Parmenide. Non è possibile esperire l'annientamento, ma per il fatto che

nella variazione si esperisce l'annientamento dell'essere, quest'ultimo *non può essere originario*, bensì *originato*. La riformulazione bontadiniana del principio di Parmenide suona così: *l'essere non può essere originariamente limitato dal non essere*. Se l'annientamento è originato, viene introdotta l'idea di causa, ma non è più la causa efficiente che spiega il fatto che il legno diventa cenere, supposto che ci sia la materia prima. Si tratta di spiegare e comprendere la totalità del fenomeno che è ente mediante l'idea di *creazione*. E se viene introdotta per risolvere l'apparente contraddizione dell'annientamento, essa non è più un'idea, ma una *realtà*: il mondo è *dentro* l'atto creatore, poiché, tolto quest'ultimo, il mondo si presenta come assurdo e l'assurdo non può darsi.

Per Bontadini la contraddizione del divenire viene risolta con l'invenzione speculativa dell'atto creatore; per Severino, invece, la contraddizione addirittura non c'è: se i soggetti si moltiplicano all'infinito per tutti i momenti che si succedono nell'apparire-scompare

che è il divenire, la contraddizione non c'è. *Entia sunt multiplicanda propter necessitatem*. E così tutto è eterno in un telaio eterno di relazioni. Per confermare e insieme conciliare nella dialettica filosofica queste due soluzioni antitetiche della contraddizione che si presenta nel divenire Barzaghi ritiene necessario assumere il punto di vista superiore della teologia anagogica, quello dello sguardo di Dio, che gli permette di *oltrepassare* lo stesso atto creatore come atto del porre (in esistenza) le creature mediante il concetto di *Exemplar*: tutte le realtà sono strutturate dall'atto creatore divino, immutabile ed eterno, dato che l'agire di Dio è Dio. Ma è impossibile il mutamento anche dalla parte della creatura: se la creatura è dal nulla, prima di esserci non può mutare. E se allora si prende l'idea di produzione per definire la creazione escludendo il mutamento, rimane solo la *relazione* di dipendenza tutta e totale del creato dal Creatore. È una *relazione* fondativa, *reale* dalla parte della creatura (è posta e, siccome è posta, è diversa da Dio), *di ragione* dalla parte di Dio, perché le creature, che per sé non sono un nulla, non incrementano l'essere di Dio. Se la creatura si risolve tutta e totalmente nell'esser posta, se si vuole intenderla propriamente occorre porsi *dal punto di vista di chi la pone tutta e totalmente*. La struttura originaria non è Dio in quanto Dio: Dio in quanto Dio è l'Assoluto, non è l'origine di nulla; essa non è neppure il mondo in quanto mondo, giacché è l'originato, ma è *il mondo in Dio in quanto Creatore*. Questa formulazione coincide con l'idea scolastica di *Exemplar*: Dio concepisce la propria essenza come partecipabile e il mondo e ogni creatura non sono altro che una realizzazione similitudinaria della stessa essenza di Dio. L'*Exemplar* non precede il mondo, ma è nella sua simultaneità fondativa: relazio-

ne fondativa che è l'atto creatore. Il tutto è sia nell'esemplare sia nell'esemplato, ma in due modi diversi: l'esemplare lo contiene in modo assoluto (il mondo è in Dio *secondo eminenza*), l'esemplato in modo relativo (Dio è nel mondo *per partecipazione*). La nozione di *Exemplar* può accogliere in sé le caratteristiche teoretiche dell'*originario* come tutto in tutto, nei modi distintivi dell'eminenza e della partecipazione. Allora, tutto in Dio è eterno *perché è in Dio nel modo di Dio*. Non perché consista semplicemente nell'essenza divina. Quel tutto fa riferimento all'ordine *delle creature*. Questo per allontanare l'idea che quelle creature in Dio siano solo nella dimensione della possibilità: no, sono le creature reali, il mondo creato. Nello sguardo di Dio *creatore*⁹, che è la stessa sostanza di Dio, tutto è eterno. Se io considero Dio *creatore* pongo l'accento sull'atto con il quale Dio pone nell'essere le creature, o la relazione di dipendenza tutta e totale dal Creatore, ma se io vado a vedere l'*essenza* del Creatore non vedo l'atto creatore, ma il modo con il quale Dio conce-

pisce sé stesso in quanto Creatore, cioè concepisce la propria essenza come *similitudinariamente* rappresentata da quelle che chiamiamo creature. Ma non così che *poi* ci siano le creature, dato che l'atto creatore è anch'esso identico all'essenza divina¹⁰.

Questa formula, dice Barzaghi, potrebbe essere ricondotta a quella visione dell'eternità di tutti gli enti così com'è presente nella prospettiva di Emanuele Severino, ma apportandovi due *correzioni strutturali*¹¹: la prima è che la prospettiva di considerazione del creato in Dio secondo eminenza permane affiancata a quella di

Dio nel creato secondo la partecipazione: la creatura è il composto di essenza ed esistenza, ossia l'essenza *ha* l'esistenza o essere, come atto d'essere, e non lo è. Se considero la creatura come ciò che è per partecipazione, se tolgo quest'ultima, ciò che resta è nulla; ma se la considero come ciò che *ha* l'essere per partecipazione, tolto l'essere, è un soggetto determinato essenzialmente conoscibile e definibile indipendentemente dal riferimento a Dio, manifestando la sua autonomia da Dio in quanto distinta da Dio a motivo della sua composizione metafisica di essenza ed essere che Dio non ha (Dio è il semplicissimo Essere per sé sussistente). In tal modo, la *realtà* dell'ente contingente, oggetto di esperienza, non viene vanificata. Ciò che avviene in modo contingente, rileva Barzaghi, non è tale perché le sue cause prossime sono contingenti (altrimenti l'effetto della causa prima divina sarebbe reso contingente dal difetto della causa seconda, che impedirebbe l'efficacia della causa prima) né a ragione della contingenza della causa seconda (sennò avverrebbe al di fuori dell'intenzione divina e si negherebbe l'assoluta perfezione di Dio). Perciò, è perché Dio vuole che alcuni effetti avvengano in modo contingente che dis-



pone cause proporzionate a tali effetti¹². Nel contempo, Barzagli ritiene che non ci si possa accontentare razionalmente dell'ente contingente, l'ente che è, ma potrebbe non essere, perché implicitamente si ammette che l'ente non può non essere, ossia occorre riconoscere che nel fondo dell'inferenza metafisica classica dell'esistenza di Dio quale essere necessario a partire dalla contingenza dell'ente di esperienza gioca il principio parmenideo che esige l'affermazione dell'eternità del tutto, intesa, però, nel senso della *seconda correzione*: dicendo che tutto è eterno e quindi tutto è collegato e niente è isolato, Severino sta guardando l'essenza di Dio creatore senza badare a Dio *creatore*. Sta considerando il mondo in Dio senza considerare Dio. È nell'essenza di Dio creatore che tutte le cose sono eterne; vedendone una si vedono tutte le altre, e sono strettamente legate tra loro, fosse anche soltanto un sospiro. Severino e Barzagli vedono la stessa cosa, ma Barzagli ammette lo sguardo o coscienza assoluta che è Dio (ciò che nel linguaggio tomista è la *scientia Dei visionis*), Severino non l'ammette¹³, ma senza di essa non si salva l'esperienza. Il Disegno creazionistico è una struttura (perché la stessa creazione è una struttura e non un moto produttivo), che non toglie la dinamica temporale e storica, ma la inquadra nella simultaneità¹⁴.

Secondo la teologia anagogica, il discorso argomentativo o sillogismo della *Sacra Doctrina*, per essere adeguato al suo oggetto metatemporale (Dio), deve assumere la premessa maggiore, quella propriamente filosofica (la premessa minore è di fede), in modo che essa presenti l'esigenza *selettiva esclusiva* della successione temporale e quella *selettiva inclusiva* della simultaneità degli essenti. Che cosa vuol dire *atto creatore*? L'atto senza il quale le cose sono nulla. E questo atto senza il quale le cose sono nulla è l'essenza di Dio. Il fatto è che nella sua essenza tutte le cose sono così come sono eternamente. Ciò che solo la fede rivelata esplicita è che il cuore di questa struttura è che tutto da sempre e per sempre è in quell'istantaneità di condizione in cui tutto l'universo «sussiste in» Cristo (Col 1, 17), «Agnello immolato nella stessa fondazione del cosmo» (Ap 13, 8), in cui positivo e negativo coincidono nella condizione della *compassione* assoluta. Questo è il segreto nascosto nella commozione pura: tutto in Cristo risorto è consolazione.

Pertanto, il punto di vista superiore della sintesi *deve* essere *esclusivamente* lo sguardo divino sia perché Dio in quanto Creatore è l'*Exemplar*, intrinsecamente connesso alla *scientia Dei visionis* o autoconoscenza divina, sia perché, per dirla con Cusano (*De visione Dei*, 2) lo sguardo divino, che è assoluto in quanto svincolato da (*ab-solutus*) ogni contrazione (che rende finito e relativo lo sguardo di ogni creatura) abbraccia simultaneamente e unitariamente tutti i singoli modi di vedere quale loro Esemplare, mentre permane radicalmente svincolato da tutta la loro varietà. Infatti, nella vista assoluta esistono in maniera non contratta

tutti i modi di vedere delle contrazioni. L'assunzione della prospettiva *anagogica*, propria dello sguardo divino, *deve* poi essere attuata sul piano della *teologia*, poiché deve considerare l'*Exemplar* come il Cristo crocifisso e risorto, ossia deve coincidere con l'assunzione della prospettiva della gloria di Dio che si manifesta nella *croce di gloria* di Gesù. Lo sguardo divino così inteso è non solo *interale* (nulla gli sfugge), ma anche *integrale*, in quanto in esso tutto (opposti compresi) è colto come *integrato*, pieno, conciliato, pacificato, *bello*¹⁵. L'esperienza estetica è l'esperienza dell'Assoluto: vedere le cose dal punto di vista dell'Assoluto significa vederle tutte belle, nella loro perfetta integrità in quanto integrate nell'intero, anche se per immediatezza fenomenologica le si coglie come dis-integrate. Per esempio, la sofferenza è oggettiva (è l'essere toccati dal negativo), tuttavia cade dentro lo sguardo divino, che permette di vedere il negativo nel positivo, scorgendo che il negativo non è mai assoluto. La visione che si ha nello sguardo della sofferenza è una visione di trascinamento (la fede) che mira a un «punto di fuga» in cui tutto viene collocato in una condizione di tranquillità e di pace. L'estetica teologica è percezione di Dio, che ci «prende attraverso» (*perceptio* viene da *per-cipio*) lo specchio delle creature e nel velo della fede. La Rivelazione ci dice che Gesù è immolato gloriosamente nello stesso atto creatore e per questo ovunque vi sia una fibra di sofferenza (compresa quella del verme), lì si manifesta la sofferenza gloriosa di Cristo che la nobilita¹⁶.

La «teologia anagogica» & la sfida del pensiero «postmoderno»

Fatte queste precisazioni, ritengo si possa condividere la tesi di fondo del saggio di Postorino, secondo cui la teologia anagogica di Barzagli è «il fronte più avanzato di una teologia che procede con sicurezza in una dimensione che si può dire post-moderna» (pp. 18-19). La fede cristiana è fede nella verità incontrovertibile di cui è veicolo la divina rivelazione, sicché la tradizione cristiana si è orientata da subito a collegare in modo organico e sistematico la dottrina della fede con l'ambito filosofico, che è appunto quello della verità incontrovertibile, arrecando alla fede il vantaggio di esplicitare la chiarezza già implicita nella dottrina rivelata e alla ragione il vantaggio di una guida *sapientiale* anticipatrice per i suoi percorsi di indagine. Tuttavia, l'intero corso della filosofia moderna ha visto una progressiva messa in mora della fede come fonte di conoscenza e della verità metafisica. La situazione attuale vede la verità coincidente con i risultati sempre provvisori della scienza sperimentale. Così la teologia si trova a essere pensata come costruzione di una verità di fede del tutto priva di significato quando



quella fede non si condivide. Inoltre, il crollo delle certezze razionalistiche della modernità ha coinciso con la riapertura delle infinite possibilità della fede, ma di una fede ormai intesa come un irrazionalismo generico. 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 fantascientifiche: è la neo-soteriologia del *post-moderno*. C'è, nella teologia anagogica di Barzagli, una solida struttura tomista che richiama il modello della grande Scolastica. Nel contempo, essa va *con Tommaso oltre Tommaso* in quanto accetta la sfida della secolarizzazione, si colloca consapevolmente in un mondo nel quale quella relazione robusta e funzionale tra fede e ragione ha perduto ogni attualità. E lo fa assecondando la tendenza odierna di fede e ragione a isolarsi l'una dall'altra, così che ciascuna possa *liberamente estendersi a misura di totalità*. Solo allora, dato che in sé e per sé la Totalità *non è che una*, la loro relazione si articolerà naturalmente e necessariamente mostrandosi per quel che originariamente è. L'esercizio della ragione mossa dalla necessità, ossia da *quello sguardo oggettivo e disincantato che sta alla base della stessa assenza di fede*, può pervenire al grado massimo dell'evidenza, l'*incontrovertibilità*, che dipende dalla forza necessitante del principio di non contraddizione espresso nella formula: *l'essere è e il non essere non è*, da cui il pensiero è posto nell'impossibilità *anche solo di pensare* come verità ciò che si dà come negazione di una verità incontrovertibile. La scienza è conoscenza certa ed evidente di un enunciato in forza del suo perché proprio, ossia ha un carattere *relazionale* (a causa di quale cosa o in relazione a che cosa). La scienza dev'essere crescita circolare di un nucleo originario che va progressivamente rivelandosi a sé stesso nella costante presenza alla coscienza della relazione di ogni determinazione, conosciuta o meno, con ogni altra in seno alla Totalità¹⁷. 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'*Exemplar*, al quale rinvia l'orizzonte dell'esperienza in cui immediatamente siamo e che attesta l'annientamento. L'orizzonte dello sguardo o coscienza assoluta di Dio, che ormai *deve* essere riconosciuta come struttura necessaria dell'Essere, sul piano *filosofico* è soltanto una presenza astratta o formale, vuota di contenuto: riconosco che *deve esistere* la vita divina, ma *non è la mia vita*, non la *vivo*. La fede cristiana dice che, se quella vita divina non si può raggiungere per via meramente razionale (la finitezza della nostra razionalità resta in-

valicabile), Dio stesso ha disposto l'accesso al suo sguardo *per grazia*¹⁸. La teologia anagogica non conduce alla fede con necessità (l'uomo post-moderno che abbia seguito questo itinerario fin dove esso è stato suffragato dalla ragione non è necessitato a completarlo nella fede), ma riconduce la fede alla necessità, nel senso che tale uomo *può* proseguire il cammino *senza tradire la ragione*, essendo il compito della teologia come *scienza* proprio il riportare il rivelato in evidente alla struttura originaria dell'evidenza¹⁹. L'essere una *sistematica sapienziale dell'incontrovertibile* sembra una designazione pertinente per la teologia anagogica, poiché ha nella sapienza della fede teologica la fonte del suo contenuto, nella strutturazione necessaria determinata dal pensiero la sua forma incontrovertibile, non deflette dall'altezza della teologia classica e, anzi, ne alza la posta in una scommessa che ha nella potenza salvifica della Rivelazione cristiana sorgeva la sua carta vincente.

Matteo Andolfo

¹ *Intellectus* equivale a *leggere dentro*, leggere-attraverso. *Ratio* (ragione) viene dal verbo latino *reor* che significa *calcolare* e quindi meditare con un atto *discorsivo*, e non intuitivo. Un discorso è una *concatenazione* di idee. Una *catena* è un anello *dentro* l'altro.

² Commozione, compassione e consolazione sono riconducibili per appropriazione alle tre Persone divine: la commozione allo Spirito Santo, la compassione al Figlio e la consolazione al Padre. Il Paradiso non è per chi si ritiene giusto, come il fariseo della parabola, ma per il peccatore convertito, che riconosce il proprio peccato, di essere stato «tratto fuori» gratuitamente dall'abisso in cui si trovava, il massimo della compassione. L'amore di misericordia fa sì che si «con-patisce» con l'altro perché lo si ama e in Paradiso regna la commozione per ogni peccatore perdonato che vi entra. Compassione e commozione, dette con un termine solo, sono la misericordia, che, dice san Paolo (2 *Cor* 1, 4), si manifesta come la consolazione divina che filtra in noi verso gli altri. La misericordia divina è dunque questa compassione che si rivela attraverso la commozione quando si percepisce il mistero profondissimo e insondabile della gloria di Dio presente nell'universo.

³ San Tommaso afferma che misericordia è rivolgere il cuore a chi è misero, è intervenire su una mancanza. Dio, in quanto Dio, ha un atto che è rivolto essenzialmente a una mancanza: la creazione dal nulla di tutte le cose. Il nulla è la mancanza delle mancanze. Perciò, l'atto creatore è un atto di misericordia e Dio creatore è la Misericordia per sé sussistente. Allora è come se la misericordia sostanziasse l'universo creato. Le lacrime sono scritte nella natura delle cose, non sono un accidente o un incidente di percorso. Hanno la loro ragione d'essere, perché l'atto creatore è un atto di misericordia. La misericordia di Dio permea tutto, si affaccia in tutte le fibre della creazione. Senza trovare il perché, se ne avverte la nobiltà e ci si commuove, fino a diventare più buoni.

⁴ San Tommaso, parlando del Paradiso, tratta della situazione definitiva del mondo ricapitolato, *trasfigurato*, che si presenta come *diafania* di Dio: vedendo qualsiasi cosa si *intravede* Dio, e non di *rinvio* (come nella teologia razionale). E si capisce che effettivamente tutte le cose non sono che un'espressione similitudinaria della stessa essenza di Dio. Questa è l'idea di *Exemplar*.

⁵ 1) La *sapienza* si presenta nella profondità dell'inabissamento, legata all'immagine del Battesimo di Gesù, primo mistero della luce. Onesto vuol dire che ha in sé onore, che non riceve da altro la propria dignità: lo Spirito Santo, sceso come il volo di una colomba, è la bontà divina e quindi è il segnale del carattere dell'onestà, di *eccellenza*. Si aprono i cieli e la voce del Padre dice: «Questo è il Figlio mio prediletto nel quale mi sono compiaciuto». Se si compiacere vuol dire che lì c'è tutta la sua *benevolenza*. 2) Le nozze di Ca-

na: Gesù fa riempire di acqua le idrie (*cultura ambiente*), ma trasforma l'acqua in vino e lo fa assaggiare al maestro di tavola, un intenditore, si rivolge all'*autoritas* di ambiente. 3) Il Regno è il cuore dell'annuncio di Gesù, che qualificandolo come vicino e interiore (*Lc 17, 21*) ne esprime il contenuto (logo *semantico*). 4) Il mistero della Trasfigurazione è il logo *apofantico*, cioè manifestativo, *affermativo*, perché Gesù non racconta, ma *fa vedere*. 5) L'istituzione dell'Eucaristia è la realtà mistica della passione (separazione del vino dal pane, del sangue dal corpo), ma a livello mistico non è un'anticipazione, è la cosa stessa. Ogni celebrazione eucaristica è sempre numericamente identica alla passione di Gesù: ciò che guardo, tocco, gusto, il pane e il vino, non sono né pane né vino. La vista, il gusto e il tatto è come se fallissero in questa diagnosi, mentre non fallisce la fede in ciò che si è udito dire di queste cose (logo *apofantico negativo*). La predicazione di Gesù si realizza quando si assume l'Eucaristia, perché si riceve la vita di Gesù, oggetto della sua predicazione. Ricevendo la sua vita si entra nell'interiorità divina, perché sotto le specie eucaristiche vi sono corpo, sangue, anima e divinità di nostro Signore Gesù Cristo. Dove c'è una Persona è presente la Trinità.

⁶ Si chiama *condiscendenza* di Dio, che dice ciò che pensa Lui, ma usa i nostri concetti, il nostro linguaggio *senza ridursi* a questi.

⁷ Se non ci fosse il supporto storico, la riflessione simbolica sarebbe una pura proiezione e non avrebbe alcun valore.

⁸ G. Barzaghi, *L'intelligenza della fede. Credere per capire, sapere per credere*, ESD, Bologna 2012, pp. 47-48. Dionigi lo pseudo-Areopagita, per esempio, fa diventare il neoplatonismo, che si era presentato come l'antagonista del cristianesimo, la premessa maggiore di ragione del sillogismo della teologia cristiana. Certo occorre prendere l'aspetto di quella filosofia che non è in contrasto con l'essenza del cristianesimo. San Paolo lo insegna: «Esaminate ogni cosa e trattenete ciò che è buono» (1 *Ts* 5, 21).

⁹ Dio *in quanto Dio* non ha bisogno di essere Creatore per essere Dio, altrimenti nel suo essere dipenderebbe dalla creatura. Ma di fatto noi siamo nella situazione di riferimento a Dio in quanto Creatore: non è necessario che Dio sia Creatore, ma di fatto lo è.

¹⁰ Con la terminologia di Cusano si potrebbe riesprimere il tutto dicendo che le *possibili* partecipazioni similitudinarie dell'essenza divina (che Dio pensa pensandosi) in quanto sono in Dio sono Dio stesso (che come atto puro è l'attualità di tutti i possibili: *possessit*), mentre in quanto *similitudinarie* (ossia non eguali a Dio) sono le creature, i compimenti dell'atto creatore.

¹¹ Nel saggio *Il riflesso* Barzaghi rileva che in *Gv 1* si legge che in principio era il *Logos* e che questo *Logos* è Cristo. Allora Barzaghi ritiene di poter fare, come *teologo*, la stessa operazione che la filosofia ha fatto nei confronti del *mythos*: il *logos* faceva vedere che dentro la struttura mitica c'era qualcosa di razionale al di là dell'immagine che lo significava. Così con il *logos* anagogico Barzaghi prende la filosofia di Severino e fa vedere dentro il quadro *anagogico*, cioè della Rivelazione *sub specie aeternitatis*, che cosa voglia dire cristianamente quel «mito» filosofico.

¹² Se la volontà di Dio è che l'uomo agisca liberamente, ciò che cade sotto la necessità assoluta di tale volontà è appunto la libertà dell'agire umano, i cui prodotti, imprevedibili sul piano temporale, sono correlati e necessitati solo sul piano dell'eterno, nel senso dell'essere stati originariamente e necessariamente atti liberi, poiché 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.

¹³ Per Severino, non si può dare Dio come eterno perché tutto e ogni singolo ente è eterno, in quanto ogni ente non è niente e non può esser niente, pena contraddizione. Tuttavia, consta il divenire come apparire e scomparire degli enti. Ma se ogni ente è eterno, anche l'apparire dell'ente, quando non appare, deve continuare ad apparire, pena la contraddizione dell'esser diventato un niente. Dunque ci dev'essere un «apparire infinito» cui eternamente appaiono gli eterni. L'entrare e uscire degli eterni dal cerchio dell'ap-

parire verrebbe d'altronde a costituire una nuova forma di divenire 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 contraddirebbero il carattere di eternità). La conclusione è che deve sussistere l'orizzonte dell'apparire infinito, che strutturalmente include ogni orizzonte dell'apparire finito. Tale «apparire infinito» cui eternamente appaiono gli eterni Barzaghi afferma essere la scienza eterna di Dio che coincide sostanzialmente con l'essenza di Dio. Dunque conclude che esiste Dio.

¹⁴ Se Dio è creatore dell'universo, dice Barzaghi, 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. La provvidenza è appunto l'ordinamento delle cose al fine debito, presente nell'intelletto divino, e le corrisponde, sul piano temporale, l'esecuzione di questo piano eterno.

¹⁵ Infatti, le condizioni costitutive del bello sono: l'*integrità*, che scaturisce dalla perfezione (integro è ciò che ha tutto ciò che può e deve avere secondo la sua natura specifica). Le parti di una cosa integra devono essere *debitamente proporzionate*, ma la bellezza è realmente colta se viene *riconosciuta chiaramente*. A sua volta, ogni parte per essere bella dev'essere *integra*, ossia riflettere il senso della totalità e può farlo poiché il Tutto (l'Assoluto) è tutto in ogni parte. Cfr G. Barzaghi, *La geografia dell'anima*, ESD, Bologna 2008, pp. 143-155.

¹⁶ La nostra commozione è l'intensità con cui l'Agnello ci trascina verso il senso più profondo delle cose: «Quando sarò elevato da terra trascinerò tutti a me» (*Gv 12, 32*). Nella commozione c'è l'intuizione della presenza del Bene assoluto che è nascosto dietro al male perché lo avvolge. Cfr G. Barzaghi, *Lo sguardo della sofferenza*, ESD, Bologna 2009, pp. 77-85.

¹⁷ La scienza procede sillogisticamente 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 esplicitati. Barzaghi mostra che la dialettica inquadra anche la *sillogistica*. Il termine «sillogismo» esprime il discorso argomentativo-espositivo per eccellenza e deriva da *syn-legein*, «dire insieme», ossia esprime una simultaneità strutturale colta ed espressa con l'intelletto: i tre termini del sillogismo (soggetto, medio e predicato) sono legati tra loro in modo che se ne legge *uno dentro l'altro*.

¹⁸ 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*: la vita mistica, che nella scuola tomista è lo sviluppo *ordinario* della vita di grazia e che è sapere non vedendo, ma sperimentando, è l'esperienza della vita divina quale può essere vissuta da una creatura finita.

¹⁹ Postorino rileva alcune corrispondenze tra questa impostazione e il magistero degli ultimi tre Papi. In *Fides et ratio* san Giovanni Paolo II rileva che il pensiero filosofico è spesso l'unico terreno di dialogo con chi non condivide la nostra fede e 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 possa 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. Benedetto XVI, in *Deus caritas est*, richiama al 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, cioè appunto come deviazioni fondate su un atto astrattivo. In *Lumen fidei* Papa Francesco afferma che la fede, non solo guarda a Gesù, ma guarda dal punto di vista di Gesù e osserva: «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. [...] L'udito attesta la chiamata personale e l'obbedienza, e anche il fatto che la verità si rivela nel tempo; la vista offre la visione piena dell'intero percorso e permette di situarsi nel grande progetto di Dio; senza tale visione disporremmo solo di frammenti isolati di un tutto sconosciuto» (n. 29).

