

DIALETTICA.
DIRE DIO ATTRAVERSO IL MONDO
E DIRE IL MONDO ATTRAVERSO DIO

GIUSEPPE BARZAGHI*

*La filosofia è come un acquerello:
una lacrima che guarda*

L'ISTINTO CONTEMPLATIVO

La questione che voglio sollevare implica un presupposto. Ci sono delle “differenze antropologiche” che fanno da *humus* per la riflessione. Differenze antropologiche, così come le chiamava Bontadini, che hanno un carattere un po’ selettivo nel cimento filosofico. Io direi che per fare filosofia e teologia occorre un *istinto contemplativo*. L’istinto contemplativo è l’anima del filosofare e del fare teologia. La filosofia e la teologia, senza questo istinto contemplativo, sono una specie di pedaggio culturale, che oggi giorno assomiglia a quel... «lei non sa chi sono io...», quale certificato di ceto erudito, che si è ritagliato una posizione elitaria dominatrice. Ecco, questo è sintomo della mancanza dell’istinto contemplativo. L’istinto contemplativo, invece, non seleziona per ritagliarsi una posizione di dominio, ma per la semplice capacità di andare in fuga, lì dove si sta da soli, o nella buona compagnia dei solitari. L’istinto contemplativo ti assimila alla rosa del celebre distico di Angelo Silesio. «La rosa è senza perché: fiorisce perché fiorisce, a se stessa non bada, che tu la guardi non chiede»¹. Questa

* Studio Filosofico Domenicano di Bologna (SFD).

¹ ANGELUS SILESIUS, *Il Pellegrino cherubico*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1992, I [289], p. 156.

condizione contemplativa fa sì che il filosofare e il fare teologia, essendo animati, si alimentino da se stessi, ed essendo alimentati da se stessi è come se trovassero in se stessi la propria gratificazione, la propria ricompensa. È una condizione gustosissima, perciò, e indispensabile: indispensabile perché se non si ha nell'anima l'istinto contemplativo è come se si fosse in attesa di un riconoscimento o di una ricompensa esterna che non arriverà mai, perché l'esterno come tale è fuori dal sapere, non sa.

E la contemplazione è indispensabile perché ci fa vedere la totalità in un frammento. Ecco perché non devi andare a cercare un traguardo il più possibile alto, per farti vedere... Ti accontenti di una briciola. Come si scorge nell'idea del fanciullo di Leopardi: «I fanciulli trovano il tutto nel nulla, gli uomini il nulla nel tutto»². Il guaio è quando uno comincia a vedere il nulla da tutte le parti... Ma se uno riesce a vedere il tutto in quelle cose che agli occhi comuni sono un niente, allora lì si dà uno sguardo così intenso da potersi permettere di essere felice come quel bambino che è contento di guardare assorto la formichina che cammina sul nocciolo della pesca caduto a terra. Altro che sospirate ferie transoceaniche... E la filosofia è così, è come un acquerello: una lacrima che guarda.

Questo è il senso della contemplazione: saper inquadrare la totalità dentro un frammento. Il *templum* era lo strumento dell'aruspice con il quale si ritagliava una porzione del cielo per valutare il modo con il quale gli uccelli volavano, così da poter ricavare un vaticinio. Dunque all'idea di *templum* si lega l'idea di ritaglio. Il che non è solo dal punto di vista strumentale, ma anche etimologico: lo strumento si chiamava *templum* perché nella parola *templum* c'è *tempus*, e *tempus* si lega radicalmente al greco *temno*, cioè taglio, ritaglio. Infatti tempo è un ritagliare in istanti il fluire della durata. La preposizione *con*, che sta in *con-templare*, dice la composizione: vedere con un ritaglio. Oppure vedere tutti i ritagli del tempo attraverso un ritaglio. Ma non che sia il ritaglio più bello. Un qualsiasi ritaglio. Diventa bello quando ci si accorge che attraverso quel ritaglio si può recuperare tutto. Se attraver-

² G. LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, 19 gennaio 1821, Donzelli, Roma 1997-1998.

so un ritaglio, che è come un niente, tu riesci a trovare tutto, sei diventato il fanciullo di cui parla Leopardi. Ma in senso positivo.

Bene, questo è l'istinto contemplativo. L'istinto contemplativo ha un carattere vitale che si rispecchia a modo di sineddoche (*syn-dechomai*): la parte che indica il tutto. I "veloci legni degli Achei" erano le navi: legno (parte) sta per nave (tutto). Data la parte, uno intende il tutto. Questo è il meccanismo della contemplazione. Ma la stessa dialettica è una specie di sineddoche della contemplazione, perché la contemplazione è carnosa e vitale, la dialettica, invece, è formale. Dove la formalità della dialettica si limita a indicare uno sguardo ispettivo, che vede dentro (*in-spicio*), non nel senso della curiosità ma nel senso di quella ispezione che entrando dentro fa scorgere qualcosa d'altro. Perciò la dialettica è questa struttura che, rispetto alla carnosità della contemplazione, è un po' lo scheletro della contemplazione. E la dialettica è un dire-atravverso: *dialegein*.

IL TEMA DEL DIVENIRE

Intendo affrontare il tema del divenire in termini dialettici, però dentro questo istinto contemplativo, perché affronterei la tematica dal punto di vista teologico. Questo perché la teologia mi dà la carne, mentre la filosofia mi dà lo scheletro. È vero che senza lo scheletro la carne non sta in piedi, ma, con licenza parlando, noi ci compiacciamo della carne e non dello scheletro. È un po' fuori luogo contemplare un referto radiologico... Una dialettica filosofica senza la carne contemplativa è come un discorso formale privo di volto: nella contemplazione ci si mette la faccia.

In questa caratterizzazione teologica, il mio discorso non vuol prendere la posizione speculativa sul piano dell'atto fondativo, cioè sul divenire e la sua contraddizione, ma, a partire dal modo con il quale questa contraddizione, che si presenta nel divenire, viene risolta nella dialettica filosofica, considerare che cosa questo comporta sul piano teologico appunto. Considerare la bellezza delle soluzioni del problema della contraddittorietà del divenire. E si sa che già parlando di contraddittorietà del divenire si entra in un quadro speculativo molto selezionato.

La contraddizione del divenire implica un punto di vista metafisico, che richiede una rigorizzazione dei termini. Non per nulla l'idea sulla base della quale si edifica la filosofia di Bontadini e la filosofia di Severino è il cimento sulla contraddizione del divenire. Per Bontadini la contraddizione del divenire viene risolta con l'invenzione speculativa dell'atto creatore, espresso nella formula breve presa da Gioberti: "L'Ente crea l'esistente", oppure nella revisione del principio di Parmenide qualificato *ad honorem*: "L'essere non può essere originariamente limitato dal non essere", cioè "il divenire non può essere originario". Dove l'originario non vuole indicare ciò che sta prima del *Big bang*, e dunque in un senso genetico, ma come la "chiave di volta", cioè il punto che fa consistere tutto simultaneamente; tolta la chiave di volta, l'intero edificio crolla. Per Severino, invece, la contraddizione addirittura non sarebbe tolta, perché non c'è: essa dipenderebbe dal modo impertinente con il quale si interpreta il divenire. Il divenire sarebbe contraddittorio se vi fosse uno stesso soggetto che prima non è e poi è, ma 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*.

L'IMPRESA TEOLOGICA

È possibile edificare una impresa teologica sulla base di queste due soluzioni? Nella prima, la soluzione fa intervenire l'atto creatore, nella seconda la totalità di ciò che è e di ogni sua dimensione è eterna. Il problema è questo: è possibile entrare con queste due prospettive dentro il bagaglio carnoso della contemplazione teologica e mettere in atto una comprensione del cristianesimo sulla base di queste due strutture dialettiche? La risposta è sì. Lo so che Severino mi direbbe che sto facendo con lui una operazione come d'aggiustamento: *ego te baptizo piscem...* Ma la teologia funziona così.

Non è possibile pensare che ci debba essere una filosofia assolutamente adeguata per fare teologia. Se questa filosofia fosse l'aristotelismo, la teologia cristiana dovrebbe avere a che fare con l'idea per cui la donna è un maschio mancato, gli schiavi sono tali per natura, il

mondo non è creato, Dio non si cura del mondo perché il mondo è il luogo dell'imperfezione giacché fondato sulla materia prima ed è indipendente dalla sua volontà. In più, l'idea di potenza passiva, che è proprio il cuore della metafisica aristotelica, è il più grande ostacolo all'idea di creazione dal nulla: il nulla non è la potenza passiva. Ma nemmeno con il platonismo si è messi meglio. Il corpo sarebbe una tomba per l'anima, mentre nella fede cristiana l'uomo è anima e corpo, e in questa integrità è ad immagine di Dio. E anche il neoplatonismo è stato l'ultimo tentativo della filosofia pagana di distruggere il cristianesimo nascente. Eppure sant'Agostino era partito proprio dalle *Enneadi* di Plotino.

Allora il problema è: Platone va bene o non va bene, Aristotele va bene o non va bene, Plotino va bene o non va bene, Severino va bene o non va bene? Il punto fondamentale della teologia è la fede teologica, e la fede teologica è la carnosità contemplativa di cui ho parlato prima. Ma la teologia cerca di avere una comprensione della fede, una intelligenza della fede. Ma non una comprensione per cui si dimostri il contenuto della fede. La teologia è la comprensione della fede, per capire che cosa si crede continuando a crederlo. Estendere intelligentemente lo sguardo della fede sui suoi contenuti concettuali inquadrando tutte le cose così come nel minimo del telaio filosofico si può documentare.

Anche in teologia, come *Sacra Doctrina*, l'argomentazione ha una fisionomia sillogistica. E la premessa minore del sillogismo teologico è di fede. Prendiamola nella sua dimensione "frastica", come si dice in logica, cioè nel suo puro contenuto detto, e trascuriamo l'aspetto perfrastico, cioè il fatto che sia tenuta con un atto di fede. La premessa maggiore, invece, è propriamente filosofica. Ora, ciò che conta è che cosa dice intorno all'essere la fede, come contenuto, cioè dalla parte di ciò che è detto, e non dalla parte di chi lo dice. In teologia il frastico della fede viene esplorato dalla ragione filosofica. Non è detto che la filosofia accetti di essere la premessa maggiore del sillogismo teologico.

Questo è pacifico per il teologo. Era pacifico per sant'Agostino, per san Tommaso d'Aquino ecc., consapevoli del fatto che Platone non è il Cristianesimo, Aristotele non è il Cristianesimo, Plotino non è il Cristianesimo ecc. Ora prendiamo in considerazione il discorso sul-

l'eternità dell'essente in quanto essente. Io voglio scavalcare anche l'atto creatore come atto del porre. Lo so che la creatura come ciò che è posto e l'atto creatore come atto del porre sono sempre insieme: e se l'atto del porre, in quanto si identifica con Dio, è eterno, anche ciò che è posto è eterno in quanto eternamente posto. Ma voglio ora scavalcare lo stesso atto del porre.

E la figura che propongo è quella dell'*exemplar*, cioè della causa esemplare, ma sottratta alla dimensione strumentale dentro il porre. Prendere insomma l'*exemplar* nella sua purissima dignità che non viene riconosciuta quando lo si colloca dentro la ciclicità delle cinque cause. *Exemplar* vien da *ex emo*, cioè sottratto alla compravendita, al gioco della attribuzione di valore. Se lo tolgo da quel mercato, il valore ce l'ha in sé: *esimio* vuol dir questo. L'*exemplar* è la stessa essenza di Dio, dell'Assoluto. L'essenza dell'Assoluto comprende in sé tutte le possibili similitudini di questa essenza. La totalità delle determinazioni similitudinarie dell'essenza di Dio o dell'Assoluto è appunto l'immutabilità di tutti gli eterni. Le cose reali, concrete, individuali, sono proprio queste similitudini. La creazione è la pura relazione di dipendenza e non la produzione come mutamento³.

Ora, io intenderei mostrare come ci sia la possibilità di un dire-attraverso, cioè la dialettica, che riguardi Dio rispetto al mondo e il mondo rispetto a Dio. Cioè un dire Dio attraverso il mondo e un dire il mondo attraverso Dio. Questa è la dialettica metafisico-teologica che si può rintracciare nel parmenidismo creazionistico e nel parmenidismo non creazionistico.

Certo che è come un adattamento, ma il teologo fa così. Per esempio, san Giustino martire, teologo, parla di un *Logos spermatikos*, cioè la verità di Cristo che si trova virtualmente in diverse scuole filosofiche: una Scuola filosofica non è il Logos divino, ma il teologo, con il buon olfatto della fede, va a rintracciare ciò che è suo nella virtualità

³ Su questo punto rimando alla mia relazione al Seminario di Teoretica dello scorso anno intitolata *Creazione dal nulla o relazione fondativa*, in "Divus Thomas" 2 (2015), alle pp. 116-119.

dei diversi sguardi filosofici. Che cosa *intravedeva* Parmenide quando parlava dell'essere immutabile e integro come *ben rotonda sfera*? Che cosa *intravedeva* Platone quando parlava dell'*Iperuranio* e Aristotele quando parlava del Pensiero di pensiero? Questi sono gli interrogativi che secondo me devono guidare il teologo nella sua ispezione delle filosofie⁴. Che cosa intravedevano *virtualmente* del Cristianesimo, cioè del *Logos spermatikos*, anzi, ancora più profondamente, del Cristo *spermatikos*?

“OMNIA IN OMNIBUS”

Come traguardare la carnosità della fede attraverso la dialettica? Da un punto di vista teologico, il rapporto che c'è tra Dio e mondo è un rapporto esprimibile attraverso un principio che si trova nella Scrittura, ma che non è originariamente scritturistico: si trova nella Rivelazione, ma non è originariamente rivelato. È un principio che tratteggia proprio il dire-attraverso della dialettica. È il principio che viene fatto risalire ad Anassagora: *Tutto in tutto e ogni cosa in ogni cosa*. Questo è un principio puramente formale che posso applicare a tanti contenuti. Se io lo prendo nella sua purissima formalità, questo principio presiede alla speculazione dialettica: il dire-attraverso. Se tutto è in tutto, qualsiasi parte io prenda, prendendo quella parte prenderò, attraverso quella parte, il tutto. Questo principio filosofico si trova anche nella sacra Scrittura. Nella Lettera ai Colossesi (3,11) si dice che «Cristo è tutto in tutti». Nella prima Lettera ai Corinzi (15, 28) si dice che «Dio sarà tutto in tutti», e questo è il traguardo definitivo dell'esistenza. E se andiamo a scomodare Dionigi lo pseudo-Areopagita, troviamo un altro di questi grandi teologi che fa diventare il neoplatonismo, che si era presentato come l'antagonista del Cristianesimo, la premessa maggiore del sillogismo della teologia cristiana. In teologia si fa così. Certo

⁴ Ho presentato questa prospettiva in G. BARZAGHI, *La fuga. Esercizi di filosofia*, ESD, Bologna 2010, in particolare pp. 32-43.

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). San Paolo esemplifica anche questo suo metodo nel celebre episodio dell'Areopago al capitolo 17 degli Atti degli Apostoli, dove prende il contenuto della cultura ambiente per elaborare la sua teologia dell'annuncio. Apprezza la devozione al "Dio sconosciuto" al quale è dedicato un altare, e cita il poeta Arato per indicare il senso del nostro essere in Dio, anche se questo dato gli serve per capovolgere l'idolatria e mostrare la vera carne di quel telaio.

Bene, il principio dell'*omnia in omnibus* viene ripreso da Dionigi lo pseudo-Areopagita, che si spaccia per quel Dionigi convertito dopo il discorso di san Paolo all'Areopago, e lo fa diventare la chiave di volta della sua riflessione teologica. Anche san Tommaso d'Aquino, che commenta Dionigi come tutti i grandi maestri medievali, riprende questa espressione senza timore di panteismo e ne dà la corretta intelligenza. È come mettere insieme panteismo e creazionismo. Eppure san Tommaso trova la soluzione speculativa adeguata: tutto è in tutto così come *l'inferiore è nel superiore per eccellenza e il superiore è nell'inferiore per partecipazione*. Perciò si deve dire che il mondo è in Dio *eminentiori modo* e Dio è nel mondo *per participationem*. Ora la versione teologica del principio "tutto è in tutto", e cioè Dio è tutto in tutto, se viene presa dal versante della partecipazione, Dio è in tutte le creature, se viene presa dal versante dell'eminenza, tutte le creature sono in Dio.

Perciò, le parole chiave sono indicative di due modi: *partecipazione* ed *eminenza*. L'idea del modo di eminenza nel greco dello pseudo-Dionigi esprime l'*hyperochè*. È il *sovrapossesso* nel momento sintetico della dialettica neoplatonica. Il *sovrapossesso* è l'ordine dell'essere stesso: al di là del possedere c'è l'essere tale. Sovrapossedere la sapienza significa essere la sapienza stessa. Affermare negando è la sintesi o il modo sintetico per eccellenza: affermo l'identificazione o sussistenza della sapienza per negazione del suo esser posseduta. L'essere la sapienza è insottraibile, il possedere la sapienza è sottraibile. Meglio essere che avere, perché l'essere è insottraibile mentre l'avere è sottraibile. L'affermazione e la negazione non sono il prodromo del-

l'hyperochè, ma ne sono il costitutivo. In dialettica, la tesi e l'antitesi hanno senso nella sintesi, e la sintesi è appunto *l'hyperochè*. Affermare negando non è affermare e poi negare. A è non-non-A: questo è affermare negando.

LA DIALETTICA DIO-MONDO: L'EMINENZA

L'hyperochè vuole significare il positivo assoluto, il quale non può mancare di niente. Il positivo relativo vuol dire che *ha* e quindi potrei togliergli o dargli ciò che ha, il positivo assoluto non *ha* ma *è*. Il libro del Siracide dice che a Dio non togli nulla né aggiungi nulla⁵, perché «Egli è tutto!»⁶. Questo è il senso della *hyperochè*. Tutte le cose sono in Dio a modo di Dio. E questa formula potrebbe essere ricondotta a quella visione della eternità del tutto e di tutti gli essenti così come è presente nella prospettiva di Emanuele Severino. Tutto in Dio è eterno *perché è in Dio nel modo di Dio*. Non perché consista semplicemente nell'essenza divina, altrimenti basterebbe dire che Dio è eterno. Se dico “tutto è eterno in Dio”, quel tutto fa riferimento all'ordine delle creature. E quindi le creature in Dio sono eterne secondo il modo proprio dell'eternità di Dio. Questo non sottrae il primato all'eternità di Dio, perché le creature sono eterne in Dio, *eminentiori modo*, cioè in Dio. Nello sguardo di Dio tutto è eterno. E lo sguardo di Dio è la stessa sostanza di Dio. Occorrerebbe aggiungere: di Dio creatore, per sottolineare la presenza in Dio della creatura in quanto creatura. E dunque tutto è eterno nell'essenza o sostanza del Dio *creatore*. Così come il suo esser creatore è eterno, perché l'agire di Dio è Dio: Dio è assolutamente semplice, privo di ogni composizione. Questo per allontanare l'idea che quelle creature in Dio siano solo nella dimensione della possibilità: no, sono le creature reali, il mondo creato!

È evidente che qui sto lasciando la lettera di san Tommaso, ma non i principi: il tomismo non è ripetere san Tommaso con la pretesa

⁵ Cf. *Sir* 18,5.

⁶ *Sir* 49,27.