

ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. Le due interpretazioni della nozione tommasiana di creazione nel pensiero di Giuseppe Barzaghi*

di Luca Gili**

ABSTRACT

In this paper, I flesh out Giuseppe Barzaghi's two interpretations of Aquinas' doctrine of creation. Up until the mid-Nineties, Barzaghi accepted Aquinas' claim that the Creator cannot be identified with the world He created. Later on, Barzaghi developed a different understanding of the relation between the Creator and His creatures. By focusing on Barzaghi's two understandings of the doctrine of creation, I outline the internal development of his thought. In Barzaghi's last contributions, there are still several references to Thomas Aquinas, but the «anagogical Thomism» is presented as an *Aufhebung* of the doctrines historically held by Aquinas.

[_Contributo ricevuto il 16/06/2020. Sottoposto a peer review, accettato il 14/06/2021.](#)

I _ Per un inquadramento del problema

Giuseppe Barzaghi, già allievo di Gustavo Bontadini all'Università Cattolica di Milano, propugna da alcuni anni a questa parte ciò che egli ha chiamato «tomismo anagogico»¹, ovvero una riflessione teologica che assume, come premessa filosofica², la tesi severiniana secondo cui tutti gli essenti sono eterni³. La 'teologia'⁴ che ne risulta ha l'ambizione di presentarsi come una rigorizzazione di certe tesi già avanzate dal cardinale

Giacomo Biffi (1928-2015), noto propugnatore di una teologia 'cristocentrica'⁵, secondo la quale Gesù Cristo in quanto Uomo presiede *ab aeterno* alla creazione del mondo. Questo contributo intende mostrare che il 'tomismo' di Barzaghi ha conosciuto una evoluzione interna. Ci si soffermerà in particolare sull'evoluzione della sua riflessione filosofica intorno alla nozione di creazione, accennando nelle conclusioni ai nessi concettuali che tale sviluppo intrattiene con la produzione teologica dell'autore⁶. Dopo quella che possiamo chiamare 'svolta anagogica',

* Sono molto grato ai due *referees* della rivista per le loro obiezioni e richieste di chiarimento su una versione precedente di questo articolo. Ringrazio Nicolò Tarquini per la rilettura attenta della penultima versione. Di ogni imprecisione rimasta sono ovviamente il solo responsabile.

** Université du Québec à Montréal.

Barzagli ha abbandonato il tomismo più tradizionale, ancora fedele alle intuizioni di fondo di Tommaso (pur filtrate dalla riflessione dei commentatori), per approdare a una riflessione travagliata, di cui saranno documentate le tappe in questo contributo, e il cui esito finale ci sembra essere una filosofia immanentista, che conserva alcuni schemi argomentativi ma non le premesse della riflessione filosofica dell'Aquinate. Questo saggio intende quindi proporre una tesi storiografica che ci sembra non sia stata sufficientemente apprezzata da quanti si sono dedicati allo studio del pensiero barzaghiano. Ritengo infatti che sia possibile individuare una radicale cesura, da collocarsi dopo la pubblicazione dell'articolo *La nozione di creazione in S. Tommaso d'Aquino* apparso nel 1992 sulla rivista «Divus Thomas»⁷, in cui l'identificazione di Dio e mondo non era stata ancora avanzata. L'opera che segna probabilmente la svolta nel pensiero di Barzagli è *Soliloqui sul divino*⁸, in cui tuttavia l'univocismo di matrice severiniana non sembra ancora portato alle estreme conseguenze. Successivamente, Barzagli dà prova di operare un totale 'capovolgimento' di quanto egli stesso andava dicendo prima della svolta anagogica. Nelle sue pubblicazioni più recenti, Barzagli ha sostenuto che, dal punto di vista di Dio, tutti gli essenti sono eterni⁹. In questa affermazione è possibile cogliere la distanza tra gli esiti più recenti della riflessione barzaghiana e il pensiero di

Tommaso d'Aquino quale esso emerge dai testi¹⁰.

2 _ L'interpretazione barzaghiana della nozione di creazione in un articolo del 1992

Tommaso d'Aquino è stato presentato, in tempi recenti, come un filosofo eternalista. Nella filosofia analitica contemporanea, l'eternalismo è la tesi secondo cui le entità passate, presenti e future *esistono* – almeno secondo un senso di *esistere*¹¹. In un articolo apparso sullo «European Journal for the Philosophy of Religion», Damiano Costa ha sostenuto che l'Aquinate riterrebbe che, dal punto di vista di Dio, esistono non solo gli enti collocati nel presente, ma anche quelli collocati nel passato e nel futuro¹². Costa argomenta in favore di questa tesi sulla base di testi in cui Tommaso afferma che Dio conosce i futuri contingenti non solo nelle loro cause, ma in se stessi¹³. Se Dio conosce i futuri in se stessi, argomenta Costa, questi futuri, in qualche modo, devono già esistere. L'argomento può essere esteso anche agli enti passati, che pure sono conosciuti da Dio, sicché Tommaso risulta a pieno titolo un eternalista. In una risposta a Costa, ho provato ad argomentare che una tale interpretazione sembra basarsi su un fraintendimento dei testi dell'Aquinate, il quale afferma piuttosto che Dio conosce i valori di verità degli enunciati *de futuro*,

ma non è possibile derivare (all'interno della filosofia tommasiana)¹⁴ l'*esistenza* dei soggetti ovvero dei predicati dal valore di verità degli enunciati in cui appaiono.

La riflessione barzaghiana sulla creazione sembra abbracciare le stesse tematiche, muovendo da una accettazione della *littera* di Tommaso in un contributo giovanile per poi pervenire ad una svolta nella produzione successiva al 1997. L'analisi della lettura barzaghiana del concetto tommasiano di creazione¹⁵ ci pare particolarmente feconda poiché permette di cogliere l'evoluzione della riflessione di Barzaghi verso un sempre più coerente eternalismo immanentista¹⁶. È evidente che il filosofema secondo cui il mondo è stato creato *a partire dal nulla* mal si concili con la posizione eternalista. L'analisi della interpretazione barzaghiana del concetto tommasiano di creazione ci permetterà quindi di osservare lo sviluppo stesso della riflessione barzaghiana che approda alla tesi della *eternità* di tutti gli enti – inclusi gli enti creati.

Nel saggio *La nozione di creazione in S. Tommaso d'Aquino* Barzaghi consegna alle note a piè di pagina le riflessioni probabilmente più originali. Nel corpo del testo Barzaghi sostiene che Tommaso «assume per fede il fatto della creazione dell'universo dalla rivelazione, ma la inferisce anche metafisicamente sulla base della dottrina della partecipazione»¹⁷. La dipendenza causale del mondo da Dio è

dimostrata proprio in virtù della dottrina della partecipazione, che permette di distinguere tra «ciò che *ha* l'essere per partecipazione ed è causato da ciò che ha l'essere per essenza»¹⁸. Con queste distinzioni, Barzaghi introduce implicitamente la plurivocità dei sensi dell'essere, una dottrina tradizionale accettata sia da Aristotele che da Tommaso. In effetti, l'enunciato i) 'X è' è necessario se 'X' ha l'essere per essenza, mentre è contingente se 'X' ha l'essere per partecipazione nella ricostruzione barzaghiana¹⁹. In altre parole, lo «è» dell'enunciato i) «X è» ha almeno due sensi che non sono tra loro sinonimi.

Quando si parla di plurivocità dell'*ὄν/ens* in Aristotele e Tommaso, occorre chiarire che con ogni probabilità Aristotele intendeva *ὄν* principalmente in senso verbale e distingueva perciò i sensi di 'è'. Secondo una tradizione recente, il termine 'è' è ambiguo perché significa 1) identità; 2) relazione di predicazione non-identica; 3) esistenza²⁰. Nella lingua greca, il verbo εἶναι ha molteplici significati, simili ai sensi distinti da Bertrand Russell nei *Principles of Mathematics*²¹, ma non esattamente identici ad essi: un senso locativo-esistenziale, un senso predicativo (ovvero copulativo) ed un senso che significa l'asserzione (noto nella letteratura come 'senso veridico')²². Come è noto, Aristotele distingue, in *Metafisica* V 7, molteplici sensi di *ὄν* che sembrano molteplici sensi dello 'è', come risulta dal fatto che il primo senso distinto è quello

della predicazione accidentale. Tra i sensi rinvenuti nella predicazione *per se*, Aristotele elenca i casi seguenti:

- 1) ὄν nel senso delle ‘categorie’;
- 2) ὄν nel senso della potenza e dell’atto (ossia di ‘è potenzialmente’ e di ‘è in atto’);
- 3) ὄν nel senso veridico (ossia, ogniqualvolta affermo che ‘*a* è *b*’, affermo che ‘è vero che *a* è *b*’).

Come già rilevato da Michael Frede²³, le ‘categorie’ nel senso suddetto sono quindi strutture della predicazione e solo in un secondo momento si configurano come ‘predicati’²⁴ che si dicono di diverse partizioni dell’essere. In questo senso ulteriore di predicato, *ens* (*nominaliter sumptum*) si dice secondo analogia di tutte le cose che sono. Per ammettere che *ens* non è predicato in modo univoco delle cose che sono, è sufficiente che esistano due entità *a* e *b* delle quali *ens* è predicato secondo una *ratio definitiva* diversa. Nell’esempio richiamato poco prima, se *X* è *ens-per-essenza* e *Y* è *ens-per-partecipazione*, l’unico termine *ens* si predicherà di *X* e *Y*, ma secondo *rationes* diverse, cosicché lo stesso «è» che appare negli enunciati:

- i) *X* è *ens*
- ii) *Y* è *ens*

avrà due sensi diversi. In altre parole, non appena si introduce una distinzione

essenziale tra l’ente creato e il Creatore, se si accetta che entrambi sono *entia*, si deve ammettere che *ens* non è un termine univoco e che, di riflesso, ‘è’ è plurivoco.

Ricostruendo nel saggio del 1992 la dottrina tommasiana della creazione, Barzaghi risale dalla contingenza dell’ente creato, per via di risoluzione, a Dio creatore, consegnandoci quindi una spiegazione sostanzialmente aderente ai testi dell’Aquinata, ma in cui già appare l’esigenza della rigorizzazione, poiché il ragionamento di Tommaso è formulato come un sillogismo²⁵. Nelle note, invece, troviamo una critica della ‘rigorizzazione’ della dimostrazione per l’esistenza di Dio proposta da Gustavo Bontadini²⁶. A me sembra che le precisazioni di Barzaghi abbiano come obiettivo la reintroduzione di quella plurivocità dell’ente che era annebbiata nel discorso bontadiniano. La rielaborazione della prova bontadiniana, proposta da Barzaghi nel 1992, conduceva inevitabilmente all’adozione di quella *analogia entis* che Bontadini aveva messo tra parentesi per rendere la sua semantizzazione dell’essere più «rigorosa»²⁷. Nella nota 27 del proprio articolo, Barzaghi faceva queste importanti osservazioni:

il teorema della creazione ha avuto una formulazione *rigorizzatrice* nel pensiero di un grande maestro di metafisica: Gustavo Bontadini. La sua «protologia», o *discorso metafisico essenziale*, si propone come

*guadagno speculativo della figura teoretica della creazione con la stessa dimostrazione che porta al riconoscimento dell'esistenza di Dio. Ebbene, la «protologia» si presenta come una sintesi a priori metafisico-dialettica, che manda incontrovertibilmente in sé la verità del protocollo logico (= tesi: l'essere è e non può non essere) e del protocollo fenomenologico (= antitesi: il divenire implica il non essere dell'essere). La reciproca contestazione della tesi e dell'antitesi viene risolta nella sintesi con l'invenzione speculativa del Dio creatore. Se il divenire, come non essere dell'essere, è contraddittorio (tesi) eppure è un dato (antitesi), occorre rimuovere la contraddittorietà (apparente) del divenire e non il divenire stesso. [...] Per parte nostra, condividiamo l'esigenza di rigore inferenziale sulla base della *reductio in primum principium*. Il trampolino di lancio è senza dubbio l'apparente contraddittorietà del divenire, sia come *originario* che come *tale*, giacché dire divenire *originario* è dire divenire *senz'altro*, cioè divenire *e basta* o, appunto, *come tale*. La «protologia» dice l'intelaiatura minimale rigorosa, ma va integrata perché a noi pare che sfumi la consistenza ontologica del mondo. Il divenire è solo l'aspetto per il quale si esige l'inferenza dell'Ulteriore, di Dio, ma non è il mondo. Occorre, secondo noi, porre l'accento sull'ente diveniente: non c'è il divenire, ma dei soggetti divenienti; il divenire è sempre divenire di qualcosa! Questi soggetti, in quanto divenienti rimandano all'Ulteriore; in quanto enti non rimandano²⁸.*

In questo brano Barzaghi introduceva una distinzione che abbandonerà in opere successive: il «divenire» non analizzato è apparentemente contraddittorio e la apparente contraddizione è sciolta introducendo un Creatore la cui azione spiega il divenire delle cose. Ma occorre distinguere, nell'espressione «cosa diveniente», tra il divenire della cosa e il soggetto di tale divenire – Bontadini non introduceva questa distinzione. La distinzione è utile per spiegare perché la contraddizione del divenire è soltanto apparente. Sia 'S' la cosa che diviene. Se il divenire consiste nell'essere e nel non-essere, ovvero nel passaggio dall'essere al non-essere, si avrebbe contraddizione (secondo la definizione aristotelica) se e solo se 'S' fosse «essere & non-essere» al tempo stesso e sotto il medesimo rispetto. L'analisi del divenire mostra che la cosa diveniente è e non-è sotto aspetti diversi. Senza la distinzione tra il soggetto del divenire e il divenire stesso, era pressoché impossibile a Bontadini spiegare in cosa la contraddizione del divenire fosse meramente apparente, poiché era il verbo stesso «divenire» ad essere analizzato nei termini di elementi tra loro contraddittori ma – per ipotesi – appartenenti alla medesima «nozione completa» del divenire.

3 _ Il «tomismo anagogico»

Il punto di svolta nella produzione di Barzaghi è costituito indubbiamente dal

volume *Soliloqui sul divino. Meditazioni sul mistero cristiano*²⁹ del 1997, in cui l'autore affronta il tema della relazione Dio-mondo con un linguaggio nuovo. Il libro non è di facile lettura, anche per il registro nel quale è stato scritto: non si tratta propriamente di una pubblicazione di tipo accademico, ma appunto di una serie di 'meditazioni', in cui la forza dell'argomentare è sempre presente, ma nelle quali affiorano a tratti nodi problematici che rimangono irrisolti. Benché questo libro segni indubbiamente una cesura nella riflessione barzaghiana, ci sembra che sia possibile cogliere ancora una oscillazione di fondo tra l'accettazione della plurivocità della copula 'è' (che è il corrispettivo logico-linguistico della dottrina tommasiana della partecipazione, la quale a sua volta consente di pensare teoreticamente la relativa indipendenza e la distinzione del mondo creato rispetto al Dio creatore³⁰).

Barzagli riferisce una obiezione di Emanuele Severino contro il dogma cristiano dell'Incarnazione. Secondo Severino, la formulazione stessa del dogma è contraddittoria, poiché prevede che due nature diverse (la natura umana e la Natura Divina) siano predicate del medesimo Soggetto (la Persona del Verbo). Tali nature, tuttavia, hanno predicati opposti e, per la transitività della relazione predicativa, i predicati opposti, che sono detti delle nature, saranno detti anche del loro Soggetto, ossia della Persona del Verbo di Dio, che si

troverà ad essere, ad esempio, mortale ed immortale, onnipotente e non-onnipotente, onnisciente e non-onnisciente etc. L'obiezione severiniana presuppone che lo 'è' che connette soggetti e predicati abbia sempre lo stesso significato e sia una relazione transitiva. Il che è ben vero all'interno della filosofia severiniana, in cui la copula esprime l'identità di soggetto e predicato. Il punto richiede tuttavia una delucidazione supplementare. Ne *La struttura originaria*, Severino scriveva che

il giudizio «non identico» non è una contraddizione solo in quanto soggetto e predicato del giudizio hanno essi stessi valore apofantico, e l'apofansi in cui consiste il soggetto è l'apofansi stessa in cui consiste il predicato. Ciò significa che *tutti* i giudizi non contraddittori sono giudizi identici, stante appunto che, anche nel caso di giudizi «non identici», sia il soggetto che il predicato del giudizio hanno lo stesso valore apofantico. [...] L'aporia sopra formulata, relativa ai giudizi non identici, non si risolve dunque mostrando in che modo i giudizi non identici non siano contraddittori, ma mostrando che anche i cosiddetti «giudizi sintetici» sono identici, sì che è appunto in quanto sono identici che non sono contraddittori³¹.

Applicando la dottrina succitata al dogma dell'incarnazione, si perviene a una contraddizione. Se è vero che

- i) il Verbo è Dio
- ii) il Verbo è Uomo

come afferma il cristianesimo, e se è vero che

- iii) Dio è onnipotente
- iv) l'uomo non è onnipotente

come sembra imporre il senso comune, è possibile inferire che

- v) l'onnipotente non è onnipotente

se la copula 'è' esprima in ogni sua occorrenza in i) -iv) la relazione di identità e si assume che tale relazione è transitiva. Poiché v) è un enunciato contraddittorio, sarà necessario rigettare le ipotesi che lo hanno generato. Dato che iii) e iv) appaiono semplici definizioni tratte dal vocabolario e l'idea dell'univocità dello 'è' di identità è al centro della riflessione severiniana, Severino rigetta le premesse i) e ii) che, congiuntamente, esprimono uno dei dogmi fondamentali del cristianesimo.

Nel 1997 Barzaghi replicava contestando l'idea severiniana che la copula 'è' abbia un senso univoco:

ma mi pare di poter controargomentare osservando che anche in questo caso esiste un principio che toglie la contraddizione, per riferimento a rispetti diversi. Infatti la natura divina viene predicata della persona

divina di Cristo (cioè il Verbo) per identità; la natura umana, invece, viene attribuita alla medesima persona *per assunzione*. La natura divina si identifica con la persona divina; la natura umana non si identifica con la persona divina. Questo vuol dire che l'essere Dio della persona di Cristo, cioè del Verbo, si predica in modo assolutamente necessario; l'essere uomo, invece, si predica della persona del Verbo in modo contingente o non assolutamente necessario, perché tale natura è assunta liberamente da Dio. Non appartiene alla persona divina il sussistere necessariamente nella natura umana, mentre appartiene alla stessa persona il sussistere necessariamente nella natura divina. Dunque, la predicazione delle due nature della medesima persona di Cristo, cioè del Verbo, non è secondo il medesimo rispetto, ma secondo rispetti diversi: il necessario (rispetto a Dio) e il libero (rispetto alla natura umana). Che poi, dalla parte di Dio - come ho detto - l'assunzione libera della natura umana sia eterna come eterno è Dio, non significa che ciò sia necessario: non è necessario che la natura umana sia eternamente unita a Dio, anche se di fatto Dio ha eternamente assunto la natura umana³².

In questo brano è possibile osservare che Barzaghi nega che lo 'è' degli enunciati i) e ii) abbia lo stesso senso, poiché il Verbo è-Dio in modo necessario, laddove è-Uomo in modo libero e contingente. Poiché la plurivocità dell'*ens* è il correlato della partecipazione che sola

garantisce la trascendenza di Dio in un contesto in cui la relazione mondo-Dio è una relazione effetto-causa, ammettendo implicitamente la plurivocità dell'ente, Barzaghi non è costretto *iuxta propria principia* ad abbracciare una posizione rigorosamente immanentista a questo stadio della sua riflessione. Si noti tuttavia che già nel brano succitato Barzaghi sottolinea che «Dio ha eternamente assunto la natura umana». L'affermazione è ambigua ed in un certo senso corrisponde al dettato tommasiano, in un altro senso se ne distanzia. L'Aquinate afferma che Dio è identico al proprio Atto, sicché Egli non inizia a creare ad un certo momento, ma è il suo stesso creare. Similmente, accettato il dogma cristiano, poiché l'assunzione della natura umana in Cristo è una azione di Dio³³, se ne deve dedurre che Dio non muta assumendo la natura umana³⁴, ma da sempre ha stabilito di assumerla. Fin qui l'Aquinate³⁵. Da ciò ovviamente non segue che la natura umana sia assunta *ab aeterno*. Tommaso specifichebbe che l'agire eterno di Dio ha effetti che si dispiegano nel tempo. Barzaghi in quest'opera si limita ad enunciare la premessa tommasiana ('Dio è il suo eterno agire') senza aggiungere il *caveat* per cui ad azione eterna non corrisponde un effetto eterno, lasciando al lettore la possibilità di supporre uno svolgimento eternalista della tesi (che sarà esplicitamente condotto in contributi successivi), se si comprende l'azione di Dio

sulla base di una assai stretta analogia con l'azione umana: come l'agire umano implica la coesistenza del termine dell'azione stessa fintantoché l'azione è in atto, così l'azione di Dio, fintantoché che è in atto (ed essa è eternamente in atto) presuppone la co-esistenza dell'effetto di detta azione secondo una lettura che non corrisponde alla *littera* tommasiana³⁶. Scriverà poi Barzaghi:

Dio vede in se stesso, vedendo se stesso, la relazione con il mondo e il mondo in relazione con lui, nella simultaneità della *presenza*³⁷. L'esemplato (passivo) si oppone all'esemplante (attivo), ma l'esemplare non si oppone perché contiene entrambi trascendendoli sul piano della considerazione³⁸.

Il piano dell'esemplare è anche chiamato *Disegno* ed è la struttura in cui Dio-mondo e la loro reciproca relazione sono immanenti. Barzaghi si esprime ancor più chiaramente in un articolo del 2015:

La creazione è una relazione di dipendenza tutta e totale del mondo da Dio. [...] Una relazione di pura dipendenza tutta e totale, questo vuol dire "dal nulla". Si potrebbe anche ricorrere ad un esempio aritmetico. Si prenda il numero 10 e si operi in base decimale. Si considerino tutte le combinazioni possibili a livello numerico, le operazioni che hanno come esito significativo il 10. Per cui: 5+5 in base 10 fa 10; 2x5 fa

dieci; 7+3 fa dieci; 20:2 fa 10; 100-90 fa 10 ecc... Queste ovviamente sono tutte operazioni. Ora si prenda Dio come 10, e le possibili operazioni come creature. Ci si chiede: 5+5 fa 10 o qualcosa di simile a 10? 5+5 è 10, non aggiunge nulla a 10. 5+5 è uguale a 10 e perciò si risolve tutto e totalmente in 10; lo stesso dicasi di 2x5; lo stesso dicasi per 100-90³⁹.

Quando si esprime con metafore come queste, atte a descrivere l'immanenza e l'identificazione del mondo e di Dio nell'*exemplar*, Barzaghi ci pare aver abbandonato quella plurivocità dello 'è' che pure ancora accettava nel 1997, come emerge con ancor più nettezza in un altro scritto del 2015:

Se contingente è ciò che è ma potrebbe anche non essere, significa che è indifferente all'essere o non essere. Ma il *ciò che* di questa definizione che cos'è: *essere* o *non essere*, visto che non si dà una terza possibilità?

Se si risponde, ovviamente, che è *essere*, è un qualcosa, un positivo, allora non si dà la possibilità che non sia: sarebbe contraddittorio, un essere non essere, un cerchio non cerchio. L'essere non può essere indifferente a se stesso. È contraddittoria l'ipotesi di un momento in cui l'essere sia non essere. Il punto di vista dell'essere in quanto essere o ente in quanto ente è, dunque, il punto di vista dell'immutabile e necessario, perché la sua mutabilità o contingenza è contraddittoria. Ma l'*immutabile* e *necessario* è eterno⁴⁰.

Si noti che in questo brano Barzaghi capovolge la posizione dell'articolo sulla creazione in Tommaso del 1992, in cui, nella nota in cui si opponeva a Bontadini, introduceva la distinzione tra il soggetto della predicazione e la proprietà predicata (nella fattispecie: il divenire). Una simile tesi era implicitamente conservata in *Soliloqui sul divino*, là dove Barzaghi distingueva implicitamente i sensi della copula⁴¹. Qui, al contrario, la copula appare ammettere il solo senso della identità, cosicché il predicato ed il soggetto non possono essere in alcuna relazione che non sia quella della inclusione analitica di un concetto nell'altro. Se l'*essere* diviene soggetto di predicazione e non è possibile introdurre – come faceva il Platone del *Sofista* e del «parricidio»⁴² – un 'ente' che sia *diverso* dallo 'è' e dalla ricchezza di contenuti implicitamente introdotti dallo 'è' di predicazione, ne consegue che l'*essere* è *essere*, ossia è eterno, immutabile, proprio come secondo la vulgata storiografica voleva il Parmenide del frammento 8 Diels-Kranz⁴³.

4 _ Conclusione

La lettura serrata delle opere di Giuseppe Barzaghi, un filosofo-teologo che ha riscosso un notevole successo di pubblico negli ultimi anni, consente di individuare una travagliata cesura nella sua produzione, che è possibile

collocare attorno all'anno 1997, quando furono pubblicate le monografie *Diario di metafisica* e *Soliloqui sul divino*. Fino a questa data la riflessione di Barzagli si muoveva nel solco di un tomismo tradizionale e non particolarmente innovativo: Tommaso era studiato a fondo nei suoi testi e letto con una lente ermeneutica fornita dalla tradizione dei commentatori rinascimentali e neoscolastici. L'interpretazione di Barzagli già nel 1992 si caratterizzava per il tentativo di rendere stringenti i passaggi dell'argomentazione di Tommaso – in questo seguendo la lezione metodologica di Bontadini, dal quale però Barzagli si separava quando insisteva sulla *analogia entis*, messa a repentaglio dalla semantizzazione dell'essere che il maestro della Cattolica aveva sviluppato nel quadro del suo scontro con Emanuele Severino. Successivamente Barzagli accoglie la tesi severiniana secondo cui la contraddittorietà del divenire è ineludibile e tenta di risolverla spiegando – sulla scia, ci sembra, del «teorema di creazione» di Bontadini – che l'eternità degli essenti implica un Dio in cui gli essenti sono eterni⁴⁴. In questa formulazione schematica, appare la problematicità del tentativo barzaghiano di risolvere da un punto di vista cristiano le conseguenze dell'eternalismo severiniano,

poiché occorre spiegare cosa distingue Dio dalle sue creature, se si accetta l'ipotesi che tutto è eterno e tutto è in Dio. Non deve quindi sorprendere che l'accoglienza dell'assunto severiniano non è immediata né pacifica. In una prima fase, Barzagli cerca di conciliare la plurivocità dell'ente con l'accettazione dell'identità di essere e pensiero⁴⁵. Negli studi successivi, la distinzione è operata a livello del modo di considerare le cose: dal punto di vista 'anagogico' ovvero dell'eterno, l'*analogia entis* scompare⁴⁶. Dio e mondo sono posti come identici nella misura in cui sono isomorfi, ma distinti da una relazione fondativa⁴⁷. La relazione nelle creature, però, non è di carattere predicamentale (come avrebbe detto Tommaso e come diceva il Barzagli «pre-anagogico» del 1992) – è piuttosto una relazione che definisce la creatura stessa. Questo ci pare un esito immanentista che ha importanti ricadute per la riflessione propriamente teologica di Barzagli. In questo percorso, che lo ha condotto da Tommaso ad andare 'oltre Tommaso' verso una posizione secondo la quale la relazione Dio-mondo è assai più intima di quanto non volesse la *littera* della *Summa theologiae*, Giuseppe Barzagli ricorda un altro grande pensatore italiano, il suo confratello Giordano Bruno⁴⁸.

_NOTE

1 _ Docente presso lo Studio filosofico domenicano di Bologna e la Facoltà teologica dell'Emilia-Romagna, Giuseppe Barzaghi è autore di numerose pubblicazioni. La bibliografia dei suoi scritti, aggiornata al 2018, si trova in A. POSTORINO, *La scienza di Dio. Il tomismo anagogico di Giuseppe Barzaghi O.P. come testa di ponte verso una teologia per il terzo millennio*, fascicolo monografico di «Sacra Doctrina», LXIII (2018) 2, pp. 323-331. Il volume di Postorino è una monografia interamente dedicata alla ricostruzione del pensiero di Barzaghi, a proposito del quale si segnala anche A. CEVOLINI, *Logica della distinzione e mistica cristiana: riflessioni sul pensiero di Giuseppe Barzaghi*, «Divus Thomas», CVI (2003) 2, pp. 86-94. Un'importante raccolta di saggi di Barzaghi, che offre un'introduzione al suo «tomismo anagogico», è il volume *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, Cantagalli, Siena 2003. Di recente Barzaghi ha proposto di leggere il «sistema tomista» come fondantesi sull'idea di causa esemplare, cfr. G. BARZAGHI, *Il fondamento teoretico della sintesi tomista. L'exemplar*, Edizioni Studio domenicano, Bologna 2015: l'idea di «ordine» è colta come «struttura originaria» del reale, che Dio coglie quando «guarda» il mondo.

2 _ Si vedano in proposito le utili osservazioni di A. POSTORINO, *La scienza di Dio*, cit., pp. 208-210, n. 378, con utili rimandi ad opere di Barzaghi.

3 _ Nelle sue numerose pubblicazioni, Emanuele Severino (1929-2020) si era proposto programmaticamente di «tornare a Parmenide». Allievo di Gustavo Bontadini (1903-1990) all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano,

Severino reputava che fosse contraddittorio sostenere che gli enti divengono. In uno dei suoi esempi prediletti, dire che gli enti divengono equivale a dire che «la legna è cenere». Per togliere la «contraddizione», si deve ammettere che tutto sia eterno. Per un inquadramento del pensiero di Severino si veda G. GOGGI, *Emanuele Severino*, Lateran University Press, Roma 2015. Non è forse privo di significato ricordare che anche Barzaghi fu allievo in Cattolica di Gustavo Bontadini, il cui 'teorema della creazione', come vedremo, è discusso criticamente nell'articolo sulla nozione tommasiana di creazione a firma di Barzaghi apparso su *Divus Thomas* del 1992. Barzaghi stesso ama sottolineare, in conversazione con Severino, di esser stato, come questi, allievo di Bontadini (si veda, ad esempio, quanto osserva Barzaghi in E. SEVERINO, G. BARZAGHI, N. SCHIAVONE, *L'alterità tra mondo e Dio: la verità dell'essere e il divenire*, «Divus Thomas», CI (1998) 3, pp. 57-81: p. 57; di recente il pensiero di Bontadini ha conosciuto un rinnovato interesse da parte della critica, si vedano in proposito le seguenti monografie: L. GRION, *La vita come problema metafisico. Riflessioni sul pensiero di Gustavo Bontadini*, Vita&Pensiero, Milano 2008; L. GRION, *Gustavo Bontadini*, Lateran University Press, Roma 2012; P. PAGANI, *L'Essere è Persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016).

4 _ Il termine 'teologia' ha diversi significati. Come è noto, Aristotele parla di una «disciplina teologica» che apparterrebbe, assieme alla scienza della natura e alla matematica, al gruppo delle «filosofie teoretiche» (si veda *Metafisica* VI, 2, 1026 a19). La filosofia prima è quindi chiamata

anche ‘teologia’ nel *corpus aristotelicum* (laddove il termine ‘metafisica’ non appare che nel titolo del trattato ed è ragionevole chiedersi se sia stato Aristotele a coniare il termine). Anche a causa di questa discussione terminologica nel sesto libro della *Metafisica*, la tradizione scolastica ha conservato la denominazione *theologia rationalis* ovvero *theologia naturalis* per quell’ambito della metafisica dedicato alla Causa ultima. Ben consapevole della discussione aristotelica, Tommaso distingue due tipi di teologia in questi termini: «Ad secundum dicendum quod diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eandem enim conclusionem demonstrat astrologus et naturalis, puta quod terra est rotunda, sed astrologus per medium mathematicum, idest a materia abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur» (*Summa theol.* I^a, q. 1, a. 1, ad 2). Esistono quindi due tipi di ‘teologia’ secondo Tommaso: una ha come fondamento la rivelazione cristiana, l’altra è una riflessione puramente razionale sulla Causa ultima del tutto. Barzaghi considera senz’altro la sua riflessione come una ‘teologia’, nel senso che la tradizione cristiana attribuisce al termine, ossia come uno studio del dato rivelato alla luce della ragione filosofica (si veda in proposito G. BARZAGHI, “*Habitat*” ecclesiale e “*habitus*” teologico. Per un tomismo anagogico, «Divus Thomas», CVIII (2005) 1, pp.

46-107). Ne consegue che, secondo questa accezione, la ‘teologia’ non possa essere in contraddizione con il dogma di fede. L’autore si sforza quindi di rinvenire il suo «cristianesimo *sub specie aeternitatis*» in tre luoghi biblici, ossia 1 Cor. 2:6-8, Col. 1:15-17 e Ap. 13:8, si veda in proposito G. BARZAGHI, *Creazione dal nulla o relazione fondativa*, «Divus Thomas», CXVIII (2015) 2, pp. 102-121: pp. 106-108. Dei tre testi citati, il più chiaro supporto dell’eternalismo sembra essere il versetto dell’Apocalisse poiché esso affermerebbe che «l’Agnello [ossia Cristo] è immolato fin dalla fondazione del mondo» secondo la lettura che ne dà Barzaghi. Scrive l’autore: «se [l’Agnello] è immolato fin dalla fondazione del mondo, come può Cristo crocifisso essere un punto spazio-temporale determinato con precisione? Se inventi due Cristi, uno che è tale crocifisso dalla fondazione del mondo e un altro che, invece, appare storicamente come controfigura, si ha la posizione gnostica» (G. BARZAGHI, *Creazione dal nulla o relazione fondativa*, cit., p. 108). Il versetto dell’Apocalisse nell’originale greco suona così: «καὶ προσκυνήσουσιν αὐτὸν πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς, οὗ οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου» (Ap. 13:8; il pronome αὐτόν si riferisce probabilmente alla bestia che sorge dal mare, cfr. Ap. 13:1). La lettura proposta da Barzaghi sarebbe assai naturale se l’articolo τοῦ precedesse l’espressione ἀπὸ καταβολῆς κόσμου in modo da poter riferire quest’ultima in modo inequivocabile a ἐσφαγμένου (ad esempio in un’ipotetica espressione τοῦ ἀπὸ καταβολῆς κόσμου ἐσφαγμένου ovvero τοῦ ἐσφαγμένου τοῦ ἀπὸ καταβολῆς κόσμου –

nessuna delle due è però registrata in alcuno dei testimoni considerati nell'apparato dell'edizione critica Nestle-Aland). In assenza dell'articolo, la lettura barzaghiana non è l'unica possibile: l'espressione ἀπὸ καταβολῆς κόσμου può semplicemente riferirsi a γέγραπται ed il senso più ovvio è quindi che fin dalla fondazione del mondo i nomi di coloro che avrebbero venerato la bestia non sono scritti nel libro di vita dell'Agnello immolato.

5 _ Giacomo Biffi espone in modo sistematico il suo pensiero teologico nel volume *Alla destra del Padre*, JacaBook, Milano 2004. Barzaghi offre una panoramica degli studi di teologia anagogica di Giacomo Biffi in G. BARZAGHI, *Anagogia: il cristianesimo sub specie aeternitatis. Teoresi e struttura*, in M. SALVIOLI (a cura di), *Tomismo creativo. Letture contemporanee del Doctor Communis*, Edizioni Studio domenicano, Bologna 2015, pp. 119-120.

6 _ In una prospettiva immanentista, in cui finito e infinito rimandano l'uno all'altro e si compenetrano, la distinzione tra teologia (*sacra doctrina*) e filosofia non ha fondamento oggettivo, ma ci pare opportuno conservarla nel nostro discorso per esplicitare una delle premesse dell'eternalismo di Barzaghi.

7 _ G. BARZAGHI, *La nozione di creazione in S. Tommaso d'Aquino*, «Divus Thomas», XCV (1992) 3, pp. 62-81,

8 _ G. BARZAGHI, *Soliloqui sul divino*, Edizioni Studio domenicano, Bologna 1997.

9 _ Si veda, a titolo di esempio, G. BARZAGHI, *Anagogia: il cristianesimo sub specie aeternitatis. Teoresi e struttura*, cit., pp. 118-144, in particolare si prenda in esame p. 124: «l'oggetto formale della metafisica è l'ente in quanto ente.

La sua proprietà è il non poter non essere, cioè la *necessitas essendi et permanendi*. E dunque è l'eternità. L'ente è ente, cioè non è non ente, cioè è non non ente: l'ente è ente».

10 _ L'Aquinate e il secondo Barzaghi differiscono anche nella concettualizzazione dell'ente, che è analogo per Tommaso, univoco per Barzaghi (di seguito, tradurrò con 'ente' il latino 'ens' come è consuetudine nella letteratura in lingua italiana sull'Aquinate, ben consapevole però che l'*ens* di Tommaso è spesso *participialiter sumptum* – un aspetto su cui è forse opportuno richiamare l'attenzione del lettore, perché il valore verbale di 'ens' non emerge altrettanto chiaramente in italiano corrente, dove 'ente' ha funzione perlopiù nominale). Sui sensi del participio τὸ ὄν in Aristotele mi permetto di rinviare a L. GILI, *Aristotle, De Interpretatione 3: Tensing the Verbs*, in L. GAZZIERO (a cura di), *Le langage. Lectures d'Aristote*, Peeters, Leuven (in corso di stampa). Sull'*analogia entis* in Tommaso d'Aquino la letteratura critica abbonda, sebbene sia in larga parte influenzata dalle coordinate concettuali proposte successivamente da Tommaso de Vio da Gaeta (1469-1534) nel suo *De nominum analogia* (1498). Per una ricostruzione storica del pensiero dell'Aquinate interno all'analogia si vedano gli studi di E.J. ASHWORTH, *Analogy and Equivocation in Thirteenth-Century Logic: Aquinas in Context*, «*Mediaeval Studies*» (1992) LIV, pp. 94-135 e «Aquinas on Analogy», in J. HAUSE (a cura di), *Debates in Medieval Philosophy*, Routledge, New York 2014, pp. 232-242. Nella sua ampia produzione, a conoscenza di chi scrive, Barzaghi non afferma esplicitamente che l'essere è univoco, ma ci sembra legittimo inferire questa conclusione sulla base di passi come il

seguinte: «se si considera l'ente in quanto ente, qual è la proprietà dell'ente in quanto ente? L'entità. È possibile indicare un'altra proprietà? Se ne affermo un'altra, essa sarà o entità o niente, quindi è per forza entità. Se c'è è ente, e se non c'è è niente. Tutto ciò che si può affermare dell'ente è che è ente» (G. BARZAGHI, *Teoresi e struttura. Riflessioni e approfondimenti sulla rigorizzazione bontadiniana*, «Divus Thomas», CXVII (2014) 2, pp. 35-54: p. 47). In brani come questo, Barzagli sviluppa il discorso bontadiniano che presenta come complementare e più rigoroso rispetto alla 'via lunga' percorsa da Aristotele e Tommaso d'Aquino nelle loro dimostrazioni 'cosmologiche' dell'esistenza di un Motore immobile/di una Causa prima del mutamento. Esponendo la dottrina aristotelica del mutamento, Barzagli osserva correttamente che essa implica la distinzione tra la potenza e l'atto. Tali osservazioni, che conducono alla introduzione dell'analogia dell'ente, non sono rifiutate, ma relegate a un ambito altro rispetto al sapere rigoroso che è proprio della metafisica. Per chiarire perché parlo di *univocità* dell'essere in Barzagli, sono forse opportune alcune distinzioni terminologiche e concettuali. Seguendo il dettato di Tommaso stesso (si veda, ad esempio, *Sent.*, II d. 42 q. 1 a. 3 co.: «Respondeo dicendum, quod est duplex modus dividendi commune in ea quae sub ipso sunt, sicut est duplex communitatis modus. Est enim quaedam divisio univoci in species per differentias quibus aequaliter natura generis in speciebus participatur, sicut animal dividitur in hominem et equum, et hujusmodi; alia vero divisio est ejus quod est commune per analogiam, quod quidem secundum perfectam rationem praedicatur de uno dividendum, et de

altero imperfecte et secundum quid, sicut ens dividitur in substantiam et accidens, et in ens actu et in ens potentia: et haec divisio est quasi media inter aequivocum et univocum»), si può dire che il termine («nomen») A, nelle locuzioni «A è φ» e «A è ψ», è: i) univoco (rispetto a φ e ψ), se la stessa *ratio definitiva* di A è detta sia di φ che di ψ; ii) equivoco (rispetto a φ e ψ), se A è detto di φ secondo una *ratio definitiva* e di ψ secondo una *ratio definitiva* diversa (si veda, ad esempio, *Quod.* III, q. 2, a. 2co.: «Dicendum, quod aequivocum et univocum dicitur secundum definitivam rationem eamdem, vel non eamdem. Ratio autem definitiva cuiuslibet speciei sumitur a forma specifica ipsius. [...] Quodcumque enim essentialium principiorum subtrahatur, iam non remanebit eadem ratio speciei, unde nec nomen univoce dicitur»).

In questo senso, 'univoco' ed 'equivoco' sono mutualmente escludentisi ed esaustivi, sicché se un termine non è univoco, sarà equivoco. L'analogico è quindi un caso dell'equivoco. Quando Tommaso afferma che *ens* è detto secondo analogia, afferma che dati due termini A e B di cui *ens* si dice in enunciati veri, è possibile che la *ratio definitiva* secondo cui *ens* è detto di A sia diversa dalla *ratio definitiva* secondo cui *ens* si dice di B. Nel brano citato pocanzi di Barzagli si afferma invece che esiste un'unica *entità* in virtù della quale l'ente è ente – il che ci pare debba essere interpretato come una accettazione della *univocità* dell'ente.

11 _ In metafisica analitica contemporanea la tesi eternalista è introdotta principalmente perché occorrono 'truth-makers' per enunciati veri con verbi di tempo passato o futuro. Alternative alla posizione eternalista sono il presenti-

simo, ossia la tesi che soltanto gli oggetti collocati temporalmente nel presente esistono (per una difesa del presentismo si veda N. MARKOSIAN, *A Defense of Presentism*, in D. W. ZIMMERMAN (a cura di), *Oxford Studies in Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2004, pp. 47–82) ovvero la cosiddetta ‘growing-block view’, secondo cui esistono le entità presenti e passate ma non future (per una esposizione di questa teoria si veda R. BRIGGS, G.A. FORBES, *The Growing-Block: just one thing after another?*, «Philosophical Studies» CLXXIV (2017) 174, pp. 927-943).

12 _ Si veda D. COSTA, *Aquinas, Geach, and Existence*, «European Journal for the Philosophy of Religion», XI (2019) 3, pp. 175-195 e la mia replica *Thomas Aquinas on Predication and Future Contingents. A Reply to Costa*, «European Journal for the Philosophy of Religion», XII (2020) 3, pp. 215-224.

13 _ Per una lettura alternativa di uno dei passi cruciali di Tommaso impiegati da Costa nella sua esposizione, ossia la lectio 14 del libro I del commento al *Perihermeneias* di Aristotele, ci sia concesso rinviare il lettore a L. GILI, G. PEZZINI, *In se ipso existens. A Linguistic Analysis of a Much Misread Passage in Aquinas' Commentary on Aristotle's Perihermeneias*, in V. BUFFON e D. PICHÉ (a cura di), *Philosophies artiennes et intelligence des textes. Hommage à Claude Lafleur*, Brepols, Turnhout (in corso di stampa).

14 _ In questo articolo, in ossequio a una convenzione storiografica ormai invalsa, gli aggettivi ‘tommasiano’ e ‘tomista’ non saranno utilizzati come sinonimi: con il primo mi riferirò al pensiero di Tommaso d’Aquino, con il secondo al pensiero dei suoi commentatori tardomedievali e rinascimentali.

15 _ Barzaghi scriverà più tardi che «l’idea di creazione [...] è il vero assestamento speculativo del problema dell’essere» (G. BARZAGHI, *Teoresi e struttura. Riflessioni e approfondimenti sulla rigorizzazione bontadiniana*, cit., p. 44).

16 _ A riprova dell’esito immanentista del pensiero di Barzaghi, si veda ad esempio G. BARZAGHI, *La geografia dell’Anima. Lo scenario dell’agone cristiano*, Edizioni studio domenicano, Bologna 2008, p. 33 «nulla è dentro l’Assoluto perché nulla è fuori dell’Assoluto»; ivi, p. 64: «Dio non vede il mondo come un altro da sé, ma come se stesso».

17 _ Ivi, p. 63.

18 _ Ivi, p. 65.

19 _ Su questo punto è opportuna una disambiguazione terminologica. Nella nota 8 di p. 64, Barzaghi osserva correttamente che in *De Pot.* q. 5, a. 3c, Tommaso definisce come ‘contingente’ quell’ente che è indifferente all’essere e al non-essere, in ciò preferendo la proposta di Averroè secondo il quale tale ente è l’ente materiale, laddove Avicenna aveva detto che è l’ente causato in generale ad esser contingente. Richiamando l’attenzione su questo passo, Barzaghi critica la ‘manualistica tomista’ e cita esplicitamente i nomi di T. M. Zigliara e di S. Vanni Rovighi, che aveva parlato di ‘enti contingenti’ riferendosi indistintamente a tutte le creature. La questione, tuttavia, è più complessa. Nel brano del *De Potentia* Tommaso specifica che è possibile che ogni ente creato perda l’essere nel senso che tale eventualità non implica una contraddizione. In quest’ottica è possibile leggere l’apprezzamento della interpretazione ‘averroista’ da parte dell’Aquinata come una specificazione di necessità e contingenza rispetto al mutamento

sostanziale. Se si pone mente al mutamento sostanziale, le sostanze immutabili possono essere qualificate come ‘necessarie’ e inevitabilmente tutte le sostanze separate saranno tali. Ma nella prospettiva che vede la necessità come l’operatore modale contrario di quell’impossibilità che scaturisce dal principio di non contraddizione, è necessario soltanto quell’Ente che ha in sé il proprio *actus essendi*. È possibile quindi distinguere un uso degli aggettivi necessario/contingente in contesto cosmologico (attestato da *De Pot.* q. 5, a. 3c) che non corrisponde perfettamente all’uso dei medesimi aggettivi in ambito logico. Si noti peraltro che l’Aquinato sembra adottare un solo operatore di necessità nella sua logica modale (sulla questione mi sia permesso rinviare a L. DEMEY, L. GILI, *Thomas van Aquino, niet-normale modale logica’s en het probleem van toekomstige contingenties*, «Tijdschrift voor Filosofie», LXXIX (2017), pp. 259-276). Leggendo queste pagine del 1992 è naturale porle in prospettiva con le successive elaborazioni di Barzaghi. Si consideri ad esempio questo brano: «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» (G. BARZAGHI, *Oltre Dio, ovvero omnia*

in omnibus. Pensieri su Dio, il divino, la Deità, Barghigiani, Bologna 2000, p. 16). A me pare che in brani come questo Barzaghi di fatto nega la contingenza dell’ente creato, proprio perché ogni ente è eterno e, in quanto tale, non può non essere.

20 _ Questa non è l’unica ambiguità dello ‘è’, come ben ha osservato N. RESCHER, *On the Logic of Chronological Propositions*, «Mind», LXXV (1996) 297, pp. 75-96, in cui si sottolinea che ‘è’ ha almeno tre sensi temporali distinti. A noi sembra che la distinzione tra ‘è in potenza’ ed ‘è in atto’ proposta da Aristotele sia anche avanzata per risolvere problemi simili a quelli sollevati da Rescher. Ci sia permesso di rinviare nuovamente il lettore a L. GILI, *Aristotle, De Interpretatione 3: Tensing the Verbs*, cit. J. Hintikka ha attribuito a G. Frege e B. Russell la tesi dell’ambiguità di ‘è’ in J. HINTIKKA, “Is”, *Semantic Games, and Semantical Relativity*, «Journal of Philosophical Logic», VIII (1979) 1, pp. 161-200.

21 _ Cfr. B. RUSSELL, *The Principles of Mathematics*, Cambridge University Press, London 1903, p. 64, in nota: «the word *is* is terribly ambiguous, and great care is necessary in order not to confound its various meanings. We have (1) the sense in which it asserts Being, as in “A is”; (2) the sense of identity; (3) the sense of predication, as in “A is human”; (4) the sense of “A is a-man” ... which is very like identity».

22 _ La bibliografia su questo tema è abbondante. Ci sia permesso rinviare soltanto a C. KAHN, *The Verb “Be” in Ancient Greek*, Hackett, Indianapolis 2003, che contiene opportuni riferimenti bibliografici al dibattito con Lambertus M. De Rijk ed altri autori (si veda in particolare L. M. DE RIJK, *Aristotle: Semantics and Ontolo-*

gy. Volume I. General Introduction. The Works on Logic, Brill, Leiden 2002). Laddove Kahn ritiene il senso copulativo più fondamentale, De Rijk pensa che εἶναι indichi principalmente l'asserzione.

23 _ Cfr. M. FREDE, *Categories in Aristotle*, in M. FREDE, *Essays in Ancient Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1987, pp. 29-48. La posizione di Frede era già stata anticipata da Vittorio Sainati, si veda in proposito L. GILI, *L'Aristotele di Sainati e l'Aristotele dei contemporanei*, «Teoria», 37 (2017) 1, pp. 177-186; e ci pare simile nella sostanza alla 'deduzione' dei sensi di *ens* condotta da Tommaso d'Aquino nel suo commento a *Met.* VI 7, dove la distinzione categoriale è derivata dai diversi *modi praedicandi*.

24 _ Per lo sviluppo di questa tesi ci sia consentito rinviare a L. GILI, *Categories in Alexander of Aphrodisias*, «Ancient Philosophy», XL (2020) 2, pp. 453-468.

25 _ Si vedano le pp. 65-67 per il sillogismo *per viam resolutionis* che conduce, posta la distinzione reale della creatura, a porre l'esistenza dell'Ente privo di composizione e la p. 68 sul sillogismo *per viam compositionis* che dimostra la dipendenza del mondo da Dio.

26 _ Rimane celebre, fra i contributi di Bontadini, il tentativo di fornire una prova più rigorosa della dimostrazione a posteriori dell'esistenza di Dio. Tale proposta suscitò la reazione di A. BOCCANEGRA in una serie di articoli sulla *Rivista di filosofia neo-scolastica* (*Salvare il divenire*, «Rivista di filosofia neoscolastica», LVIII (1966) 1, pp. 91-101; *Salvare il divenire. Poscritto*, «Rivista di filosofia neoscolastica», LVIII (1966) 6, pp. 653-677; *Salvare il divenire. Secondo poscritto*, «Rivista di filosofia neoscolastica», LIX (1967)

3, pp. 372-375), sui quali è poi intervenuto I. AGOSTINI (*La prova radicale dell'esistenza di Dio in padre Alberto Boccanegra O.P. (1920-2010)*, «Divus Thomas», CXIV (2011) 3, pp. 163-289). In *Diario di metafisica. Concetti e digressioni sul senso dell'essere*, Edizioni Studio domenicano, Bologna 1997, pp. 70-71, Barzaghi afferma di condividere l'idea di Boccanegra secondo cui le cinque vie rappresentano i cinque 'tipi' di causa, ossia, rispettivamente, la causalità materiale (prima via), efficiente (seconda via), formale (terza via), esemplare (quarta via), finale (quinta via) ed in questo contesto chiama Boccanegra «il mio più grande maestro di metafisica» (p. 70).

27 _ Sulla semantizzazione dell'essere operata da Bontadini si veda C. VIGNA, *Sulla semantizzazione dell'essere. L'eredità speculativa di Gustavo Bontadini*, in ID. (a cura di), *Bontadini e la metafisica*, Vita&Pensiero, Milano 2008, pp. 41-57. Barzaghi dà prova di accettare ancora una forma di analogia dell'essere nel 1997, anno di pubblicazione di *Diario di metafisica. Concetti e digressioni sul senso dell'essere*, Edizioni Studio domenicano, Bologna 1997 (cfr. in particolare le pp. 60-61 sulle modalità d'essere differenti di sostanze e accidenti) e soprattutto di *Soliloqui sul divino*, opera sulla quale si tornerà nel terzo paragrafo di questo saggio.

28 _ G. BARZAGHI, *La nozione di creazione in S. Tommaso d'Aquino*, «Divus Thomas», XCV (1992) 3, pp. 68-69, n. 27.

29 _ G. BARZAGHI, *Soliloqui sul divino. Meditazioni sul mistero cristiano*, cit.

30 _ Queste riflessioni sono sviluppate in dettaglio da T. TYN, *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, Edizioni Studio domenicano, Bologna 1991. Secondo Tyn,

il corrispettivo linguistico della partecipazione all'*actus essendi* del *suppositum* già qualificato dall'essenza è l'analogia di proporzionalità, laddove l'analogia di attribuzione sarebbe il corrispettivo della partecipazione delle essenze limitate alla perfezione formale dell'Essenza divina.

31 _ E. SEVERINO, *La struttura originaria. Nuova edizione ampliata*, Adelphi, Milano, 1981¹, pp. 272-273. Sulla teoria della predicazione di Severino si vedano D. DIDERO, *La teoria della predicazione come identità in E. Severino*, «Divus Thomas», CI (1998) 3, pp. 219-292; e L. MESSINESE, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" del sapere*, Mimesis, Milano 2008, pp. 97-100.

32 _ G. BARZAGHI, *Soliloqui sul divino. Meditazioni sul segreto cristiano*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1997, p. 95.

33 _ Si veda, ad esempio, *Summa theol.* III^a q. 2 a. 8 co.: «sic igitur dicendum est quod prima et principalis differentia inter unionem et assumptionem est quod unio importat ipsam relationem, assumptio autem actionem secundum quam dicitur aliquis assumens, vel passionem secundum quam dicitur aliquid assumptum».

34 _ Si veda ad esempio *Summa theol.* III^a q. 2 a. 7 co. «sic igitur dicendum est quod haec unio de qua loquimur, non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum: in humana autem natura, quae creatura quaedam est, est realiter».

35 _ Se ne veda anche il resoconto che ne dà Barzagli in G. BARZAGHI, *Creazione dal nulla o relazione fondativa*, cit., p. 104: «Dio è assolutamente semplice ed esclude qualsiasi composizione, anche quella che distingue tra il suo agire e il suo essere. L'essere di Dio è l'agire di Dio, l'agire

di Dio è l'essere di Dio. Ma quando si afferma "Dio vuole", si pensa a "Dio" come soggetto e "vuole" come azione esercitata nel presente. È possibile anche dire: "Dio ha voluto", intendendo l'azione esercitata nel passato. Tuttavia, Dio non è nel passato, né nel futuro, e l'agire di Dio è Dio».

36 _ Si veda a questo proposito l'interessante formulazione che si può trovare in G. BARZAGHI, *L'inseità redentiva della creazione. Logica anagogica e metafisica della redenzione*, «Divus Thomas», CVII (2004) 1, pp. 215-298: p. 252: «la creazione è una *semplice relazione* della causa all'effetto e dell'effetto alla causa. Ora, che cosa può impedire che la relazione della creatura al Creatore sia eterna, visto che il suo fondamento, cioè l'azione creatrice, è eterna? L'azione di Dio si identifica con la sua sostanza. Da questo punto di vista, è *più facile concepire un mondo coeterno all'azione di Dio che lo crea, che un mondo temporale, risultato di un'azione posta dall'eternità*» (la citazione è tratta da un articolo di A.-D. Sertillanges il quale però, dopo aver formulato la co-eternità del mondo in questi termini, finisce comunque per rifiutarla).

37 _ G. BARZAGHI, *Anagogia: il cristianesimo sub specie aeternitatis. Teoresi e struttura*, cit., p. 130.

38 _ Ivi, p. 135.

39 _ G. BARZAGHI, *Creazione dal nulla o relazione fondativa*, «Divus Thomas», CXVIII (2015) 2, p. 114.

40 _ G. BARZAGHI, *Anagogia: il cristianesimo sub specie aeternitatis. Teoresi e struttura*, cit., p. 126.

41 _ Il nodo teoretico ci pare non ancora del tutto risolto in G. BARZAGHI, *Teoresi e struttura*.

Riflessioni e approfondimenti sulla rigorizzazione bontadiniana, cit., un lavoro del 2014 in cui si accosta la 'via lunga' per giungere alla dimostrazione dell'esistenza di Dio introducendo, con Aristotele e Tommaso, una distinzione tra essere in potenza ed essere in atto, ossia tra almeno due sensi di 'essere', alla rigorizzazione di Bontadini, in cui il verbo 'essere' ci pare semantizzato in modo univoco.

42 _ Cfr. *Soph.* 241d3.

43 _ Come è noto, l'interpretazione del fr. 8 DK di Parmenide ha da sempre impegnato gli studiosi e la letteratura critica sull'argomento è troppo vasta per essere anche solo accennata in nota. Ci sia permesso soltanto rilevare che se dell'εἶναι si dà una interpretazione esistenziale (come proposto, tra gli altri, da G. CASERTANO, *Parmenide. Il metodo, la scienza, l'esperienza*, Guida, Napoli 1978), ne consegue che il fr. 8 non descrive le proprietà della relazione predicativa 'è', ma di ciò che esiste, che risulta dunque immutabile ed eterno.

44 _ Si veda l'intervento di Barzaghi in E. SEVERINO, G. BARZAGHI, N. SCHIAVONE, *L'alterità tra mondo e Dio: la verità dell'essere e il divenire*, cit., p. 61: «Dio conoscendo la propria essenza conosce l'individualità che chiamiamo creaturale, Dio conosce tutto se stesso nelle singole realizzazioni creaturali. Quindi Dio conoscendo me, così come l'universo, conosce perfettamente e totalmente se stesso. Dal punto di vista di Dio, che è il punto di vista incontrovertibile, io sono Dio. Quindi, in questo senso, si può dire che la creazione è semplicemente una teofania, perché qualsiasi cosa non è altro che il pensiero di Dio, il pensiero che Dio ha di se stesso, e che si manifesta in una dimensione comprensibile e da noi chiamata in senso astratto ente».

45 _ Questa ci pare la strategia in *Soliloqui sul divino*, Edizioni studio domenicano, Bologna 1997. Si vedano in particolare le pp. 45-46 sull'immanenza del tutto nel pensiero: «per ragionare dal punto di vista di Dio, occorre scoprire in noi stessi la condizione che è il requisito naturale, indispensabile per questo discorrere. Come Dio è solo e nella sua solitudine è tutto, così, per poter ragionare dal punto di vista di Dio, occorre scoprire il senso metafisico della solitudine del pensiero, che chiude in sé tutto. Sì, voglio dire che prima ancora di riflettere su contenuti precisi, bisogna riflettere sulla stessa capacità di riflettere. Occorre sentirsi avvolti in qualcosa di intrascendibile, come Dio è intrascendibile, perché non ha nulla che gli cada al di fuori: non c'è nulla che cada fuori di Dio e quindi lo trascenda! Questo tipo di esperienza, che non può essere classificata altrimenti che come metafisica - sì perché è strutturale, fondamentale, incondizionata e condizionante -, è possibile solo nella nostra introspezione. Nel guardare dentro noi stessi scopriamo la dimensione solitaria e onninclusiva del pensiero. Solitaria perché onninclusiva e onninclusiva perché solitaria. Si tratta di un principio analitico: ciò che è solo non manca di nulla e ciò che non manca di nulla è solo! In una battuta: l'intero o tutto è a sé stante! L'atto del pensare è intrascendibile e, dunque, onninclusivo. Formidabile! Se penso che ci sono cose che non penso e non penserò mai, io le sto già pensando. Non si può scappar fuori dal pensiero, perché non c'è un fuori del pensiero. Il pensiero come atto è intrascendibile. E se non c'è un fuori non c'è neppure un dentro il pensiero. È chiaro: se ci fosse un dentro, per antitesi relativa ci sarebbe

pure un fuori, ma se il fuori non c'è, neppure il dentro c'è». Sulla presenza della *analogia entis* e del suo correlato metafisico, la partecipazione all'*actus essendi*, si veda la p. 86: «e dunque non resta che la soluzione della identità-diversità, così come tra gli estremi della equivocità (prima ipotesi) e della univocità (seconda ipotesi) sta la soluzione dell'analogia. Ragionando in dettaglio: il mondo è altro da Dio per la sua composizione metafisica di essenza e essere - essendo invece Dio semplicemente il suo stesso essere per essenza -; senza questa composizione, il mondo è uguale a Dio e distinto solo per distinzione di ragione ragionata. È chiaro che questo lo si può sostenere per via speculativa: non si può vedere come Dio componga la creatura, cioè come crei. Per questo non si deve *immaginare* che Dio perda parte di sé per porsi fuori di sé come creatura». Sull'intrascendibilità del pensiero si vedano anche le dense pagine di G. BARZAGHI, *L'inseità redentiva della creazione. Logica anagogica e metafisica della redenzione*, cit., in particolare p. 233, dove si legge: «[l']autocoscienza apprezza se stessa come assoluto originario, perché se dovesse pensare una propria origine diversa da sé, la penserebbe - appunto! Allora non è più diversa da essa. Non solo apprezza sé come assoluto originario, ma anche come *intrascendibile*».

46 _ Si veda in proposito *Oltre Dio, ovvero omnia in omnibus. Pensieri su Dio, il divino, la Deità*, Barghigiani, Bologna 2000; e *Lo sguardo*

di Dio. Saggi di teologia anagogica, Cantagalli, Siena 2003.

47 _ Cfr. G. BARZAGHI, *Creazione dal nulla o relazione fondativa*, cit., pp. 113-114: «se la creatura è dal nulla, prima di esserci non può mutare, e dunque l'atto creatore, che è dal nulla, *ex parte creaturae* esclude il mutamento. Non c'è dunque mutamento né dalla parte del Creatore, né dalla parte della creatura. E se allora si prende l'idea di produzione che abbiamo usato per definire la creazione, se si esclude dalla idea di produzione il mutamento, cosa rimane? Soltanto la *relazione* tra il produttore e il prodotto, e quindi la creazione consiste in una *pura relazione*. Una pura relazione che si definirà così: la pura relazione di dipendenza tutta e totale di ciò che si definirà creato (mondo) dal creatore (Dio). Se esistesse un quando in cui la creatura non dipendesse, la creatura indipendente da Dio non sarebbe più creatura; e siccome l'opposto di creatura è Creatore, la creatura sarebbe il Creatore. Ma siccome il Creatore per essere tale si riferisce alla creatura, se si elimina la creatura si elimina anche il Creatore».

48 _ Circa la lettura che Barzaghi dà del pensiero di Giordano Bruno si vedano gli accenni in G. BARZAGHI, *Compendio di storia della filosofia*, Edizioni studio domenicano, Bologna 2006, p. 104, dove, dopo una schematica presentazione dell'«immanentismo» bruniano, la critica di Barzaghi si concentra esclusivamente sulla morale dell'«eroico furore».