

L'attualità di Tommaso per la teologia negativa in ambito analitico

Marco Damonte

Università di Genova

L'interesse della filosofia analitica per la filosofia della religione si contraddistingue per una marcata attenzione ai temi della teologia naturale e per una riscoperta di autori pre-moderni, il cui contributo consenta alla teologia naturale di presentarsi come intelligenza della fede¹. Già agli albori di tale corrente, le *quinque viae* di Tommaso vennero formalizzate attraverso la logica contemporanea²; successivamente la *linguistic turn* spostò l'attenzione sulle sue intuizioni circa il linguaggio religioso³ e, negli ultimi decenni, è stata la sua epistemologia della credenza religiosa a suscitare dibattiti⁴. Al di là di questi contributi, ritengo opportuno soffermarmi sull'apprezzamento che alcuni filosofi analitici hanno dato della sua teologia negativa. Quest'ultima rappresenta un tema costante nella filosofia analitica della religione e, nonostante la letteratura secondaria non sempre la valorizzi adeguatamente, essa è utilizzata come criterio ermeneutico per valutare l'intera teologia naturale tomassiana, serve a dialogare con altre correnti di pensiero e offre importanti spunti per sviluppare il progetto del tomismo analitico.

¹ Cfr. M. MICHELETTI, *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Roma 2010 e M. DAMONTE, *Una nuova teologia naturale. La proposta degli epistemologi riformati e dei tomisti wittgensteiniani*, Roma 2011.

² Cfr. R. POUIVET, *Le Thomisme analytique, à Cracovie et ailleurs*, in *Revue Internationale de Philosophie* 57 (2003) 251-270.

³ Cfr. W. P. ALSTON, *Divine Nature and Human Language. Essays in Philosophical Theology*, Ithaca 1989.

⁴ Cfr. A. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, Oxford 2000 e N. WOLTERSTORFF, *The Migration of the Theistic Arguments: From Natural Theology to Evidentialist Apologetics*, in R. AUDI – W. J. WAINWRIGHT (eds.), *Rationality, Religious Belief & Moral Commitment*, Ithaca 1986, 40-56.

1. I pionieri

La possibilità di conoscere Dio è uno dei temi trattati da Preller (1931-2001), già docente alla Princeton University e sacerdote prima cattolico, poi anglicano, nel suo libro *Divine Science and the Science of God*⁵, dove attribuisce all'Aquinate la tesi secondo cui non possiamo conoscere che cosa è Dio, ma solo che cosa non è e neppure possiamo conoscere quale sia il rapporto tra Dio e il mondo. La recensione su questo libro curata dal sacerdote anglicano Mascall (1905-1993)⁶ evidenzia un'eccessiva enfasi su tale presunto agnosticismo di Tommaso, dovuta a una lettura dell'epistemologia di Tommaso influenzata da Sellars, a un'interpretazione oltremodo letterale del prologo di *Summa Theologiae* I, ⁷ e a una bassa considerazione delle cinque vie presentate in ST I, 2,3. Mascall contesta il giudizio di Preller sulle cinque vie, che sarebbero il mero tentativo di ricordare agli studenti le tipologie argumentative a favore dell'esistenza di Dio usate nei secoli, presentandole, tra l'altro, senza originalità e con scarso interesse. Secondo Preller, Tommaso si limita a dimostrare che l'esistenza del mondo sarebbe radicalmente inintelligibile se non esistesse qualcosa che rende possibile tale esistenza di per sé non necessaria: i tentativi di definire Dio consisterebbero nel metterlo in relazione con una natura sconosciuta. Mascall denuncia tale elemento apofatico come esagerato, perché equivarrebbe ad affermare che per Tommaso non possiamo conoscere nulla di Dio in questa vita. La diffidenza di Mascall divenne sconcerto per Owen, del King's College di Londra, il quale accusò Preller di forzare Tommaso entro la preferenza barthiana dell'*analogia fidei* a scapito dell'*analogia entis*. Il testo di Preller non ebbe un grande successo editoriale. Nel commentare la vicenda, Kerr evidenzia che l'intervento di Preller era fuori tempo massimo, poiché, nel post-concilio, l'attenzione all'Aquinate andava scemando⁸. È interessante notare come Preller faccia appello alla dottrina dell'analogia, considerandola non un mezzo per conoscere Dio, ma un'analisi meta-linguistica circa lo

⁵ Cfr. V. PRELLER, *Divine Science and the Science of God: A Reformulation of Thomas Aquinas*, Princeton 1967.

⁶ In *Theology* 71 (1968) 467-8.

⁷ TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, voll. I-VI; IX-XI; XXII, Firenze 1959-1966. D'ora in poi indicata con ST.

⁸ Cfr. F. KERR, 'Real Knowledge' or 'Enlightened Ignorance', in J. STOUT – R. MACSWAIN (eds.), *Grammar and Grace. Reformulations of Aquinas and Wittgenstein*, London 2004, 103-123 e A. KENNY, *The Reception of Aeterni Patris among Non-Christian Philosophers*, in *La filosofia cristiana tra Ottocento e Novecento e il Magistero di Leone XIII*, Perugia 2004, 389-392.

statuto di alcune parole ed espressioni usate per nominare Dio e dichiari in tal modo di rifarsi a Mondin, McInerny e Lytkens. Tale presa di posizione circa l'analogia gli permette di negare che lo scopo della teologia naturale sia quello di fornire informazioni su Dio, «ma piuttosto quello di svuotare la mente da ogni pretesa di possedere concetti con i cui termini giudicare la natura dell'"intelligibilità finale" della realtà, l'intelligibilità di Dio»⁹. Questa connotazione apofatica del pensiero di Tommaso sarebbe condivisa, secondo Preller, da Sertillanges, da Rahner e, in generale, dai teologi continentali che mutuano categorie filosofiche dall'esistenzialismo e dalla fenomenologia. A questa lista viene aggiunto un solo inglese, il domenicano Victor White, docente di teologia dogmatica e morale nello studio dei *Blackfriars* a Oxford tra il 1930 e il 1954. Preller, con qualche forzatura, fa propria l'interpretazione di White sulle cinque vie, attribuendogli la posizione secondo cui esse non sono argomenti per incrementare la nostra conoscenza di Dio, ma solo per asserrirne l'esistenza: «le conclusioni della teologia naturale sono rilevanti per la loro completa mancanza di contenuto specifico, per la loro aforistica vacuità»¹⁰. La posizione di White distingue più acutamente tra il *Dei esse* (affermazione circa l'esistenza e l'essenza di Dio), precluso alla conoscenza umana, e il *Deum esse* (affermare che ciò che viene chiamato Dio esiste), alla portata dell'uomo. Questo autore, forte dell'affermazione tommasiana che mette in guardia dal pensare a Dio come la specie più alta nella classe di ciò che esiste¹¹, differenzia cinque posizioni: un agnosticismo completo, che consiste nel negare ogni conoscenza circa Dio; un quasi-agnosticismo associato al misticismo orientale, per cui la conoscenza del divino è proporzionata al ritrarsi delle idee umane; il simbolismo, grazie al quale abbiamo precisa coscienza dei limiti di ogni predicazione circa Dio; le teorie medievali che non attribuiscono delle qualità a Dio, ma piuttosto affermano che Dio è la causa di quelle qualità nelle creature; infine, la soluzione barthiana, secondo cui possiamo applicare a Dio solo i termini usati dalla Bibbia, senza tentare di giustificarli razionalmente.

Mascall apprezza la tipicità della teologia negativa di Tommaso e ribadisce gli aspetti tradizionali di questa dottrina, ma rifiuta di considerare il rapporto con Dio, anche quando mediato dalla rivelazione e dai sacramenti, come il rapporto con uno

⁹ PRELLER, *Divine Science and the Science of God*, cit., 30. La traduzione dall'inglese è mia, come in tutti i successivi casi, salvo diverse indicazioni.

¹⁰ *Ibid.*, 32. Il testo di riferimento è V. WHITE, *God the Unknown and Other Essays*, London 1956, in realtà Preller insiste solo sul primo articolo di questa raccolta, dove White si limita a presentare l'influenza di Giovanni Damasceno e dello Pseudo-Dionigi su san Tommaso.

¹¹ Cfr. ST I,3,5.

sconosciuto, di accettare che Dio sia sconosciuto tanto al credente quanto al non credente e di ammettere che il cristiano dovrebbe guardare a Dio come a un essere ancora più misterioso di quello indicato dalla mistica¹². La posizione di Mascall, supportata con citazioni di Maritain, Gilson e Sertillanges, si configura come una difesa della dottrina cattolica che ha sempre distinto la teologia naturale da quella rivelata, pur considerandole entrambe scienze intimamente connesse, di fronte all'attacco dell'irrazionalismo neo-protestante di Barth, invitato nel 1937/8 a tenere le *Gifford Lectures*¹³. L'attenzione slitta qui sul piano teologico; ciò che viene discusso è il ruolo della grazia: essa si sostituisce alla natura umana, impedendo qualunque conoscenza di Dio che non sia per sola fede, oppure la presuppone, la eleva e la sana, consentendo in qualche misura di fare affermazioni vere circa Dio grazie alla ragione?

A livello filosofico la principale discussione riguarda l'analogia, all'epoca oggetto di monografie da parte di Mondin e Przywara, che dovrebbe permettere di evitare la Scilli dell'agnosticismo e la Cariddi dell'antropomorfismo. Le posizioni però restano distanti; per White «la dottrina dell'analogia rende acutamente consapevole il tomismo della sua ignoranza circa Dio, meglio del suo agnosticismo; ma quest'ultimo è [...] un'ignoranza illuminata, un agnosticismo per eccesso di luce»¹⁴. Secondo Mascall il ricorso all'analogia tommasiana non avrebbe un esito apofatico, ma permetterebbe una *via eminentiae*; questa prospettiva nasce dalla riflessione sulla causalità esercitata da Dio sulle creature, causalità ontologica con valore anche gnoseologico. Rimane però aperta la domanda su quanto tale conoscenza sia *quidditativa*, cioè collega l'essenza di Dio: in quale rapporto sta una conoscenza analogica che si riferisce a una dipendenza ontologica? «Se noi facciamo esperienza degli esseri finiti come essi realmente sono, allora noi facciamo esperienza di essi come di creature di Dio e dunque abbiamo un'esperienza mediata di lui come del creatore amorevole sia di noi, sia di essi, non, certamente, *sub ratione deitatis*, ma *sub ratione creatoris*»¹⁵.

Mascall, Preller e White dibattono insomma su come conciliare le due parti dell'affermazione unitaria di Tommaso per cui *essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus, secundum quod in se est, sed cognoscimus eam secundum quod rappresentatur in perfectionibus creaturarum*¹⁶, finendo per ricondurre arbitrariamente

¹² Cfr. E.L. MASCALL, *He Who is: A Study in Traditional Theism*, London 1943; nella seconda edizione edita da Longman & Todd nel 1966 Mascall aggiunge una critica a White.

¹³ Cfr. J. BARR, *Biblical faith and Natural Theology*, Oxford 1993, 6-20 e 102-137.

¹⁴ WHITE, *God the Unknown*, cit., 32.

¹⁵ MASCALL, *He Who is*, cit., 226.

¹⁶ ST I,13,2 ad 3.

l'una all'altra. Anche se condotta con sensibilità analitica, tale discussione sarebbe però rimasta una pagina di tomismo, piuttosto che una istanza di filosofia analitica della religione, se non fosse per McCabe, domenicano e allievo di White. Nell'articolo *The Logic of Mysticism* egli si impegna a mostrare come «Tommaso è un pensatore mistico in quanto ha trattato principalmente dello sconosciuto e, in un certo senso, ineffabile mistero di Dio e in quanto ha dedicato un gran numero di riflessioni e di scritti al problema conseguente di come sia possibile parlare dell'ineffabile. Voglio argomentare che dove egli è spesso frainteso come un asciutto razionalista, persino nei suoi argomenti per l'esistenza di Dio, egli in realtà si occupa di una esplorazione mistica, il che non è lo stesso di un'esperienza mistica»¹⁷. McCabe si impegna non nell'esegesi di passi tommasiani, ma in una proposta ermeneutica globale. Ancor più interessante la nozione chiave scelta per sviluppare il tema: quella di *esse*. Sia nel caso dell'esistenza (*an sit*), sia nel caso dell'essenza (*quid sit*) il verbo *essere* trascende l'esperienza, perché è frutto di un giudizio della ragione e, per questo, ha a che fare con le definizioni, le dimostrazioni e la scienza. Nel caso di Dio, di cui non abbiamo definizione, possiamo rispondere solo alla domanda circa la sua esistenza, ma dobbiamo farlo risalendo dagli effetti alla causa. Questo procedimento non coincide con la risposta alla domanda *an sit*: quest'ultima presuppone una definizione dell'oggetto di cui si vuole dimostrare l'esistenza, mentre il risalire dagli effetti alla loro causa consente di attribuire alla causa alcune definizioni delle cose, cioè degli effetti che si conoscono¹⁸. McCabe applica senza esitazione questa interpretazione alle cinque vie, sottolineando come *esse* non presupponga delle definizioni di Dio, né una conoscenza della sua natura, ma siano problemi filosofici sollevati dalle caratteristiche del mondo che noi comprendiamo e che ci aprono uno spiraglio verso ciò che non possiamo capire. Ciò che esiste, esiste come un certo tipo di cosa: fin qui l'espressione di Tommaso *forma dat esse* coincide con quella di Quine secondo cui *no entity without identity*. La vera questione però consiste nel riconoscere un ulteriore livello di indagine: l'intelligibilità del mondo non si esaurisce nei giudizi di essenza ed esistenza, né nella ricerca delle cause, bensì rimanda a un qualche cosa di imperscrutabile, fonte dell'essere e fonte delle cause. Anche se la risposta non potrà mai essere esaustiva, l'intelligenza umana arriva a chiedersi radicalmente non solo perché c'è qualcosa di determinato, ma perché c'è qualcosa e non solo il nulla, meglio rimane colpita dalla gratuità dell'essere. McCabe afferma che l'*esse* di Tommaso

¹⁷ H. McCABE, *The Logic of Mysticism*, in Id., *God Still Matters*, London 2003, 13.

¹⁸ Cfr. ST I,2 ad 2.

consiste proprio nella gratuità di ciò che da possibile si fa reale. La fonte dell'essere, delle cause e di tutte le altre perfezioni degli enti esistenti trascendono la sfera stessa dell'essere e pertanto non possiamo parlarne, proprio perché non possono essere oggetto del nostro discorso, in quanto ne sono condizione. E poiché tale fonte è ciò che tutti gli uomini chiamano Dio, Dio resta sconosciuto. Poiché alla nozione di Dio si è arrivati attraverso gli enti, è possibile parlare di Dio usando il linguaggio con cui parliamo degli enti. Questo modo di esprimersi su Dio è ammesso da Tommaso perché non è riduzionista, bensì reale, infatti non usa termini che distinguono un ente da un altro, ma termini che sono comuni a tutti gli enti, come avviene quando correttamente affermiamo che Dio è l'essere e, soprattutto, che Dio è attualità. Possiamo dunque parlare di Dio affermando che cosa Dio non è, ma possiamo farlo anche usando delle parole non secondo quello che propriamente significano e che noi comprendiamo, ma secondo la direzione a cui il loro significato rimanda e che non comprendiamo appieno. L'esempio presentato da McCabe è quello dell'intelligenza: se ciò che non è soggetto alle limitazioni della materia è intelligente, allora ci è consentito dire che Dio, che è privo di materia, è intelligente: partendo da una caratteristica negativa di Dio, possiamo fare affermazioni positive. Lo stesso vale per la benevolenza, la giustizia, la felicità, facendo attenzione, però, che quando attribuiamo tali caratteristiche a Dio non sappiamo con esattezza a che cosa si riferiscano nella sua natura. Questi termini, per noi chiari, una volta applicati a Dio diventano misteriosi: «i predicati attribuiti alla parola Dio hanno un significato diverso da quello che noi comprendiamo quando lo deriviamo dalle cose del mondo, perché a che cosa si riferiscono in Dio resta un unico mistero che ci è sconosciuto. Noi comprendiamo in parte la saggezza che Dio ha creato in noi, ma quando affermiamo che Dio è saggio non diciamo semplicemente che egli è il creatore della nostra saggezza, né che egli non è folle; diciamo piuttosto che la qualità che noi chiamiamo saggezza in noi esiste in Dio in qualche modo più alto e completamente misterioso»¹⁹. Questo approfondimento sul linguaggio religioso, destinato a diventare un filone della filosofia analitica della religione, si trova nell'ultima parte dell'articolo di McCabe dove egli distingue l'analogia dalla metafora. La prima ha una sua legittimità filosofica, l'altra è giustificata dalla narrazione biblica che fa appello a immagini molteplici, persino grottesche, volutamente contraddittorie e ironiche per riferirsi a Dio. Entrambe sono connotate da un certo agnosticismo perché «fanno parte di quell'accesso al mistero che va oltre la nostra comprensione e che non abbiamo creato, ma che ha creato noi,

¹⁹ MCCABE, *The Logic of Mysticism*, cit., 26. Il riferimento è a ST I, 13, 5. Cfr. H. McCABE, *On Aquinas*, London 2008, 63-5.

la nostra comprensione e l'intero mondo»²⁰. L'analogia e la metafisica che essa implica, viene considerata da McCabe necessaria per una comprensione adeguata delle metafore, perché le immagini da sole potrebbero essere assolutizzate per eccesso o, per difetto, svalutate come il portato di culture lontane: per questa ragione la *mistica* ha bisogno di una *logica*.

Un'ulteriore ragione che ha reso l'agnosticismo tomistico di McCabe rilevante all'interno della filosofia analitica è l'associazione tra il pensatore medievale e Wittgenstein in tre punti nodali della sua argomentazione²¹. Tutte e tre le citazioni sono dal *Tractatus*. La prima, «[una] domanda [sussiste] solo ove sussista una risposta»²², è funzionale a indicare come la domanda radicale circa l'esistenza degli enti abbia una risposta anche se non ne conosciamo la natura, cioè serve a interpretare la differenziazione tra *an sit* e *quid sit*. La seconda chiarisce la distinzione tommasiana tra *l'esse* che ha permesso la creazione e che pertanto non possiamo comprendere e *l'esse* che permette la trasformazione degli enti e consiste nella causalità naturale oggetto degli studi scientifici. Wittgenstein afferma che *non* come *il mondo è, è il Mistico, ma* che *esso è*, affrettandosi a precisare che il Mistico non è qualcosa che può essere detto²³, bensì è qualcosa di ineffabile che si mostra. Si noti, per inciso, che McCabe non avrebbe remore nel considerare il *Mistico* del *Tractatus* ciò che *tutti gli uomini chiamano Dio*. Infine Wittgenstein viene utilizzato per separare nettamente la questione metafisica di Dio da ogni questione scientifica: «noi pensiamo che, persino nell'ipotesi che tutte le possibili domande scientifiche abbiano avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure sfiorati»²⁴. L'ineffabilità di Dio non ha come unico esito il silenzio, bensì implica la responsabilità di essere mantenuta da parte dell'uomo e preservata dal suo orgoglio intellettuale e razionalista.

2. Indugiare sulla teologia negativa

Il valore dei *pionieri* è soprattutto strategico e va contestualizzato nell'ambito del

²⁰ *Ibid.*, 26.

²¹ Cfr. *ibid.*, 17, 21 e 24.

²² L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Torino 1989 (ed. or. *Logisch-philosophische Abhandlung*, London 1922), 6.51.

²³ *Ibid.*, 6.44 e 6.53.

²⁴ *Ibid.*, 6.52.

neopositivismo verificazionista. In quella situazione la teologia negativa era l'unica possibilità sia per impostare una filosofia della religione, sia per parlare di Dio senza confonderlo tra gli oggetti di scienza. Dopo la svolta linguistica e l'attenzione a tematiche metafisiche, certe sottolineature possono apparire esagerate. Indugiare sulla teologia negativa ha perciò assunto in alcuni autori (ad esempio Braine e Putnam) un carattere più sfumato e fecondo, mentre per altri (Kerr e Davies tra gli altri) si unisce a una *vis polemica* dai contorni ambigui.

Braine si propone di «mostrare che Dio esiste partendo dalla mera esistenza delle cose come si evince dalla loro temporalità, dalla reale contingenza del futuro [...]. Stabilire l'esistenza di Dio proprio come Dio [...] cioè personale, buono e santo, proprio il Dio della Rivelazione. Mostrare che tutto ciò può essere fatto senza ricorrere a metafore»²⁵. Questo rigoroso incedere implica una dimensione apofatica, infatti «si stabilisce al contempo (1) la presenza immediata di Dio alle creature, attraverso l'immediatezza della loro dipendenza da lui per la loro esistenza, e (2) l'abisso tra le creature e Dio per la loro modalità di esistenza [...]»²⁶. All'interno del realismo ontologico ed epistemologico di Braine non c'è un principio di causalità applicato univocamente tanto a relazioni tra creature, quanto a relazioni tra Dio e creature, ma vi sono vari principi di causalità la cui applicazione a relazioni tra creature implica ogni volta l'attribuzione a Dio di un soggiacente esercizio della causalità. Solo ciò che *non è* derivato e *non è* composto può dare e sostenere l'esistenza, cioè *causare* il perpetuarsi nel tempo. Se Qualcosa di non composto esiste, possiede la sua esistenza in modo talmente diverso dalle cose mondane o temporali che non è semplicemente una cosa fra le altre cose comuni. Dagli effetti determinati da Dio e non dalla conoscenza della sua natura, si possono inferire il suo carattere personale, l'aseità, l'infinità, l'eternità, l'onnipresenza, la trascendenza e la contemporanea presenza nelle cose. La centralità della nozione di non-composizione mostra la necessità di una teologia apofatica che consiste nel negare a livello metafisico e ontologico la somiglianza e la comparabilità tra le creature e Dio. A questo proposito Braine predilige la definizione di Dio come *actus essendi*, interpretandolo come pura *energheia*²⁷. L'impostazione tommasiana dell'intera riflessione di Braine viene dichiarata nella voce *Negative Theology* della *Encyclopedia of Philosophy* dove la triplice possibilità di conoscere Dio attraverso le cose create, per via di eccellenza e per via di negazione

²⁵ D. BRAINE, *The Reality of Time and the Existence of God*, Oxford 1988, 1.

²⁶ *Ibid.*, 24.

²⁷ Cfr. D. BRAINE, *Aquinas. God and Being*, in C. PATERSON – M. S. PUGH (eds.), *Analytical Thomism. Traditions in Dialogue*, Aldershot 2006, 1-24.

viene considerata un'unica modalità²⁸. Braine richiama la nozione di analogia e nega che la teologia possa essere considerata una scienza nel senso moderno, perché il suo oggetto principale, Dio, non può essere considerato un concetto: «dal punto di vista di Tommaso noi possiamo asserire la verità delle principali affermazioni circa Dio, ma non possiamo capire Dio, né il modo in cui egli esiste, vive, conosce, ama, né il modo in cui è buono, né il modo di relazionarsi e di agire attraverso le creature»²⁹.

La teologia negativa è stata scelta da Putnam per dialogare con il tomismo analitico. Il filosofo americano considera i problemi intrinseci a ogni ragionamento sugli attributi di Dio: (1) utilizzano nozioni mutuate dall'antropologia dove però interagiscono tra loro in maniera del tutto diversa dall'ambito della realtà divina e (2) presuppongono una concezione trascendente di Dio, il che è un'idea religiosa e non solo metafisica. Riguardo al primo punto Tommaso e Maimonide sono ricorsi all'analogia e alla teologia negativa. Questo ha reso possibile pensare Dio attraverso un linguaggio *sui generis, medius inter puram aequivocationem et simplicem univocationem*. In conclusione: «non posso spiegare cosa voglio dire con la parola “Dio” se non mostrando come l’uso di questa parola compare nella mia vita religiosa, il che è qualcosa che non posso fare sempre e con chiunque. Certamente questo non mi impedisce di affermare che posso “dimostrare” l’esistenza di Dio a un ateista. Ma tale comportamento non esaurisce ciò che una persona religiosa dovrebbe fare»³⁰. Putnam dunque utilizza la teologia negativa non solo per legittimare la specificità e la pertinenza dell’ambito religioso rispetto a quello scientifico, ma approfondisce il tema del linguaggio religioso declinando la dimensione apofatica nel senso di una relazione necessaria con l’esperienza religiosa, nell’ambito di quello che si potrebbe definire *pragmatismo wittgensteiniano*³¹.

Il domenicano Brian Davies radicalizza la teologia negativa di Tommaso e ne esalta gli esiti agnostici. Rilevante la già menzionata semplicità di Dio: tale prerogativa sarebbe la massima espressione della teologia negativa. Essa mira a negare in Dio la composizione tra essenza ed esistenza. Ciò comporta negare che Dio abbia una causa, che in Dio ci siano potenzialità non attuate e che Dio abbia un primato

²⁸ Cfr. ST I,13,1.

²⁹ Cfr. D. BRAINE, *Negative Theology*, voce in E. CRAIG (gen. ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London 1988, vol. VI, 760.

³⁰ H. PUTNAM, *Thoughts Addressed to an Analytical Thomist*, in *The Monist* 80 (1997) 498. Cfr. Id., *On Negative Theology*, in *Faith and Philosophy* 14 (1997) 407-422 e Id., *God and the Philosophers*, in *Midwest Studies in Philosophy* 21 (1997) 175-187.

³¹ Cfr. il commento alle *Lezioni sulla credenza religiosa* di Wittgenstein nei capitoli centrali di H. PUTNAM, *Rinnovare la filosofia*, Milano 1998 (ed. or. *Renewing Philosophy*, Cambridge 1992).

di grado solo quantitativo sugli enti. Con una concezione discutibile della nozione di *esse* e con una disinvolta applicazione ai testi tommasiani della distinzione fregeana tra senso e riferimento, per cui gli attributi di Dio hanno il medesimo riferimento e differiscono solo per quanto concerne il senso, Davies afferma che ciascuna caratteristica di Dio non dice nulla circa Dio, ma solo circa il nostro modo di parlarne³². Ad dirittura la bontà di Dio e il suo essere un agente morale sarebbero solo un implicito del suo essere³³. L'insistenza sull'agnosticismo è rilevante per l'intera filosofia della religione e viene proposta come la chiave ermeneutica più adeguata per accedere al pensiero tommasiano³⁴. Il credente non ha ragioni di essere in ansia se il suo sforzo di conoscere Dio ha esiti scarsi. Nello specifico la teologia negativa e quella affermativa sono considerati due lati di una medesima medaglia fino a coincidere³⁵. L'esito apofatico di ogni teologia naturale spesso non è un semplice dato, ma il frutto di una attenta argomentazione, come indicherebbe la definizione di Dio quale *ipsum esse subsistens*. Tommaso, con questa indicazione metafisica, intenderebbe dire che Dio non è creato e risponderebbe idealmente alla domanda di Wittgenstein sul mistero del mondo che è. Mentre il filosofo austriaco si è celato dietro il silenzio del mistico, il filosofo medievale ha tentato una risposta, ricorrendo alla metafisica dell'essere. Davies ripropone l'accostamento offerto da McCabe, concludendo che la prospettiva di Tommaso è ottimistica e ambiziosa, ma ha esiti sobri e modesti³⁶.

Un altro autore che finisce con l'esasperare il valore della teologia negativa è un confratello di Davies: Fergus Kerr. Egli si impegna nel considerare forme di teologia negativa quelle argomentazioni che Tommaso usa per affermare l'esistenza di Dio. Egli si accinge ad una esegeti della *Summa theologiae*, notando come per Tommaso l'esistenza di Dio non sia autoevidente, poiché la sua natura è inintelligibile per l'intelletto umano. La natura divina infatti è semplicissima, perché in essa essenza ed esistenza coincidono. Se l'Aquinate fa dipendere la necessità di argomentare l'esistenza di Dio sulla base della natura divina, ciò significa che per lui le cinque vie non sono logicamente necessarie per legittimare la conoscenza di Dio. Le cinque vie mirano a salvaguardare la trascendenza di Dio e a distinguere gli effetti dalla

³² Cfr. B. DAVIES, *Aquinas on What God is not*, in *Revue Internationale de Philosophie* 52 (1998) 207-225.

³³ Cfr. B. DAVIES, *Is God a Moral Agent?*, in D. Z. PHILLIPS (ed.), *Whose Gos? Which Tradition? The Nature of Belief in God*, Aldershot 2008, 97-122.

³⁴ Cfr. B. DAVIES, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford 1992.

³⁵ Cfr. B. DAVIES, *A Modern Defence of Divine Simplicity*, in Id., *Philosophy of Religion. A Guide and Anthology*, Oxford 2000, 549-565.

³⁶ Cfr. DAVIES, *Aquinas on What God is not*, cit., 225.

loro causa, per evitare che la nozione di Dio venga assimilata a questo o quell'altro ente, cedendo alla tentazione idolatra: «le “prove teiste” sono la prima lezione della teologia negativa di Tommaso. [...] lo scopo di argomentare l'esistenza di Dio è proteggere la sua trascendenza»³⁷. Con un'originalità non del tutto persuasiva Kerr vorrebbe spiegare le ragioni della preoccupazione di Tommaso. Il mondo medievale era caratterizzato da una religiosità onnipresente, tendente a vedere ovunque espressioni del divino: proprio in risposta a questo clima Tommaso introdurrebbe la gradualità degli enti e proporrebbe una lettura apofatica della natura di Dio. Le cinque vie dunque non sono pre-teologiche, anzi nascono da una precomprensione teologica, cioè dalla presentazione che la Bibbia offre di Dio ai credenti. Non si deve sospettare alcun esito fideista, nonostante il primato della rivelazione sulla ragione, infatti Kerr precisa: «Tommaso sta tentando di dire come questa certezza si forma e di mostrare la sua validità»³⁸. Le cinque vie non si limitano a discutere l'esistenza di Dio, ma aiutano ad entrare nel Mistero di Dio, offrendoci cinque prospettive del suo rapporto con il mondo. La speculazione dell'Aquinate è pertanto più biblica che razionalista; in una battuta dal sapore gratuitamente provocatorio: «Tommaso è l'erede del giudaismo ellenico, non il figlio bastardo della metafisica aristotelica»³⁹. Il primato della teologia negativa è utilizzato da Kerr anche per chiarire le due principali nozioni teologiche della metafisica dell'essere tommasiana, una metafisica dinamica che approda alla semplicità divina e all'*ipsum esse subsistens*⁴⁰. Per Tommaso la semplicità divina è frutto dell'analisi logica della nozione di perfezione, di deduzione metafisica dai gradi dell'essere e di teologia negativa: tutte e tre convergono in una concezione di Dio priva di composizione, cioè diversa da tutti gli esseri materiali di cui facciamo esperienza. L'attribuzione a Dio di predicati è a rigore impropria, ma nei fatti necessaria a noi uomini per comprendere la ricchezza della semplicità divina, una semplicità che è incomprensibile in quanto pienezza assoluta e non mancanza di proprietà. Qualsiasi attributo divino non è una parte della nozione di Dio, ma gli appartiene essenzialmente: per questa ragione la conoscenza di Dio comporta il *vederlo faccia a faccia* nella visione beatifica. Per quanto riguarda la dottrina dell'*ipsum esse subsistens*, Kerr condivide la posizione di Gilson secondo cui tale dottrina ha un forte radicamento biblico. La dinamicità della dottrina tommasiana dell'essere

³⁷ F. KERR, *After Aquinas. Versions of Thomism*, Oxford 2002, 58.

³⁸ *Ibid.*, 68.

³⁹ F. KERR, *Theology in Philosophy: Revisiting the Five Ways*, in International Journal for Philosophy of Religion 50 (2001) 130.

⁴⁰ Cfr. KERR, *After Aquinas*, cit., 73-96.

emerge con decisione quando Tommaso arriva a domandarsi se il termine *Dio* sia un nome o un verbo e quando, attingendo da Giovanni Damasceno, afferma che il termine Dio non designa una sostanza, quanto un'attività: Dio è l'incessabile, sussistente e totale attualizzazione dell'essere, del conoscere, dell'amare; in una formula, è *actus purus*⁴¹. La comprensione tommasiana di Dio alla luce dell'Essere non è l'approdo a un idolo costruito dalla ragione umana, ma è una svolta epocale nella storia delle idee, che ha reso possibile distinguere le creature dal creatore, mantenendo intatta la gloria di Dio e la possibilità della Rivelazione. La dottrina dell'*ipsum esse subsistens* è frutto di un'ermeneutica a partire dal testo biblico e approda a una forma sofisticata di teologia negativa.

3. Esiti fecondi

L'attenzione alla teologia negativa di Tommaso ha promosso ricerche anche a margine della ristretta cerchia analitica, ma sempre in dialogo con essa. Il progetto di ricerca che ritengo più emblematico è quello condotto presso la *Katholieke Theologische Universiteit* a Utrecht. Esso concerne la coesistenza in Tommaso di un teologo biblico, di un teologo negativo e di un teologo sistematico⁴². Per quanto concerne la teologia negativa tommasiana, la prima precisazione da fare è che essa non è propriamente una mancanza o una impossibilità di conoscenza circa Dio, come nella gran parte della teologia moderna e post-moderna, bensì la consapevolezza dell'eccedenza di Dio. La teologia negativa dell'Aquinate non nega la possibilità di fare affermazioni vere circa Dio, ma ribadisce che il nostro parlare di Lui resta sempre inadeguato⁴³. L'analisi delle prime otto questioni della *Summa Theologiae* lascia trasparire due modalità di teologia negativa. La seconda prende le mosse dall'eccellenza di Dio e nega che si possa predicare di lui ciò che caratterizza le creature, come, ad esempio, la composizione, la finitezza e il movimento. La seconda consiste nel negare ciò che non è appropriato attribuire a Dio, dimostrando che Dio non è composto di parti, non è finito, non muta, non è temporale e non è molteplice. Si badi che attribuire a Dio semplicità, infinità, immutabilità, eternità e unità, non è predi-

⁴¹ Cfr. *Ibid.*, 187-206.

⁴² Cfr. H. M. RIKHOF, *Thomas at Utrecht*, in F. KERR (ed.), *Contemplating Aquinas. On the Varieties of Interpretation*, London 2003, 105-136.

⁴³ Cfr. ST I,1,1; I,1,7 ad I; I,3 intr.

care qualcosa di positivo, ma semplicemente rimuovere dalla nozione di Dio ciò che non la concerne. Se le si considerassero affermazioni, si rischierebbe di porre delle basi da cui fare delle deduzioni e si finirebbe con l'attribuire a Dio caratteristiche quali impassibilità, staticità e disinteresse, tipiche del deismo razionalista⁴⁴. Questo costringe a ripensare molti degli attributi di Dio: l'onnipotenza non è la capacità di fare qualsiasi cosa, ma la fonte di ogni potenza⁴⁵; l'eternità non è la durata nel tempo, ma l'essere fuori del tempo⁴⁶; l'onniscienza è il conoscere ogni cosa, non necessariamente perché si è in grado di descriverne i dettagli, ma perché si è all'origine di tutti i processi e così via. Questa svolta vede impegnata la filosofia analitica della religione con il meglio del suo apparato argomentativo e non può dunque essere considerata una forma di de-ellenizzazione, come talvolta si potrebbe pensare vista la somiglianza di alcuni esiti. Più propriamente è una forma di de-razionalizzazione particolarmente raccomandata ai teologi sistematici che, nello sforzo di comprendere Dio attraverso gli strumenti di una determinata impostazione filosofica, finiscono con il concettualizzarlo, perdendolo o idolatrando. Il compito della teologia razionale e della teologia *tout court* non è quello di definire le verità di fede, ma di interpretarle dove è possibile e di proteggerle dove è necessario, cioè di favorire la contemplazione. Non *spiegare* il mistero, ma *dispiégare* il *nexus mysteriorum*.

4. Orizzonti

Le differenze su come interpretare la teologia negativa di Tommaso ne testimoniano l'importanza. Ho solo accennato a discutere le diverse posizioni e ho evitato di lavorare sul livello filologico che sembra il più trascurato per lasciare emergere gli snodi intorno a cui ruota il dibattito. La fruibilità del tema riguarda diversi piani: quello culturale, sull'utilità della teologia negativa nella prospettiva interreligiosa ed ecumenica⁴⁷; quello teologico, a proposito dell'importanza di una ragionevolezza della fede; quello epistemologico circa il rapporto tra fede e ragione; quello più propriamente metafisico che riguarda il tema dell'analogia e dell'essere e che obbliga

⁴⁴ Cfr. N. WOLTERSTORFF, *Lamento per un figlio*, Chieti 2002 (ed. or. *Lament for a Son*, Grand Rapids 2000²).

⁴⁵ Cfr. P. GEACH, *Providence and Evil*, Cambridge 1977, 3-39.

⁴⁶ Cfr. N. WOLTERSTORFF, *God Everlasting*, in DAVIES, *Philosophy of Religion*, cit., 485-504.

⁴⁷ Cfr. D. BRAINE, *Aquinas, God and Being*, cit., 2.

chiunque si occupi di ontologia analitica a confrontarsi con la teologia negativa⁴⁸. L'attualità di Tommaso è confermata anche in questo ambito: ancora una volta l'Aquinate rappresenta una sfida all'intelligenza e un'opportunità per proseguire verso la comprensione più esaustiva del reale. La sfida consiste nel concepire filosoficamente il silenzio come punto di arrivo di un'argomentazione rigorosa, senza ricondurlo al mutismo dell'esperienza mistica. L'opportunità è offerta dall'interazione tra la teologia negativa e la teologia naturale, che permette di valorizzare il mistero, evitando la padella del razionalismo ontoteologico, senza cadere nella brace del fideismo.

⁴⁸ Ne è consapevole G. VENTIMIGLIA, *To be o esse? La questione dell'essere nel tomismo analitico*, Roma, 2012, 206-207; 230-231; 241; 273; 277; 343-350.