

«Scientia humana»
e «scientia divina»

Conoscenza del mondo e conoscenza di Dio

a cura di

Giancarlo Garfagnini, Anna Rodolfi



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

Il volume è frutto di una ricerca svolta presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Firenze e che beneficia per la pubblicazione di un contributo a carico dei fondi di ricerca d'Ateneo di cui è il responsabile il Prof. Garfagnini

© Copyright 2016

Edizioni ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884674457-9

ISSN 2420-9198

INTRODUZIONE

«Id autem quod est mensura omnium entium
non potest esse aliud quam Deus, qui est suum esse.
Ipsi igitur nulla deest perfectionum quae aliquibus rebus conveniat:
alias non esset omnium communis mensura»
(Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles*,
I, c. 28)

«Et ideo auferre possibilitatem visionis divinae essentiae ab hominibus,
est auferre ipsam beatitudinem»
(Thomas de Aquino, *Expositio in Iobannem*, 1, 18,
lect. XI, 1)

Nell'ambito del pensiero medievale, la conoscenza delle cose – o meglio, la possibilità di conoscere le cose – e la conoscenza di Dio sono collegate da un nesso implicito ma forte, come due facce della stessa medaglia. Conoscere Dio significa anche comprendere il suo rapporto con il mondo creato, il mondo delle cose di cui Dio ha stabilito ordine e finalità. E viceversa, conoscere le cose significa allo stesso tempo conoscere gli effetti della causa prima, dunque indirettamente quella causa stessa, almeno parzialmente. Si tratta di un elemento che contraddistingue la gnoseologia medievale rispetto a quella moderna, in cui il tema della “conoscenza delle cose” e quello della “conoscenza di Dio” hanno preso vie sempre più lontane l'una dall'altra. Non sarebbe tuttavia corretto pensare che quel nesso, in epoca medievale, sia un *a priori* indiscusso, come se tutto il problema nascesse soltanto dopo, con Cartesio o addirittura con Kant¹. La critica mossa da Tommaso

¹ Sulla riflessione filosofica relativa al rapporto tra Dio e il mondo, e sui modelli filosofici attraverso cui concepire la causalità divina da Tommaso d'Aquino fino a Kant, cfr. S. LANDUCCI, *I filosofi e Dio*, Laterza, Roma-Bari 2005.

alla dottrina della conoscenza per illuminazione di origine agostiniana è solo uno dei possibili esempi di come l'intreccio tra la conoscenza delle cose e quella di Dio fosse tutt'altro che scontato. Il fatto che, in ogni caso, tra conoscere le cose e conoscere Dio vi sia, nella prospettiva filosofica medievale, un rapporto allo stesso tempo inevitabile e complesso – dall'Alto Medioevo a Jean Gerson – ha fornito lo spunto iniziale della giornata di studi di cui il presente volume raccoglie gli atti.

Rispetto all'argomento in questione, alcune premesse sono necessarie. In generale, e in una prospettiva storico filosofica più ampia, il tema della possibilità di conoscere e di parlare di Dio da parte dell'uomo rimanda alla tensione tra fede e ragione e al tema più ampio della legittimità del ricorso ad argomentazioni filosofiche in ambito teologico. Si tratta cioè di chiarire se è possibile parlare e pensare Dio attraverso il solo linguaggio della fede o se anche il linguaggio della ragione possa costituire una via di accesso adeguata e conforme a tale scopo. Ciò equivale a chiedersi, in definitiva, se occorre essere credenti per considerare Dio come un possibile oggetto della conoscenza umana o se si tratta piuttosto di un oggetto che anche la filosofia può assumere all'interno del proprio campo di indagine.

Dal punto di vista poi dell'oggetto della conoscenza, poiché Dio è, per definizione, causa incausata, principio e fine ultimo di tutta la realtà, la conoscenza delle cose da parte dell'uomo sembra contenere, almeno virtualmente, la possibilità di conoscere qualcosa di Dio e di affermare qualcosa su di lui. Ma è chiaro anche che, se conoscenza di Dio si dà, attraverso i suoi effetti nel mondo, essa non potrà essere dello stesso genere di quella con cui conosciamo le cose stesse. Tra conoscenza di Dio e conoscenza delle cose sussistono allo stesso tempo un nesso e uno scarto, la cui relazione richiede una riflessione specifica. Si tratta ad esempio di quella sviluppata da Tommaso nella prima parte della *Summa contra Gentiles* e precisamente nella sezione che segue i capitoli dedicati alle cinque vie: com'è noto, Tommaso si pone il problema di come sia possibile parlare di Dio partendo dalle creature, senza prendere il discorso sugli enti finiti a modello di quello su Dio (rifiuto dell'univocità), ma nemmeno rinunciando a produrre un discorso su Dio semanticamente e cognitivamente rilevante (rifiuto dell'equivocità). E la possibilità di individuare un livello semantico adeguato del discorso su Dio a partire dal mondo appare fondata sullo stretto legame ontologico tra Dio e le cose, a cui si riferisce la prima citazione che abbiamo posto in *exergo* a questa introduzione: «Misura di tutti gli enti può essere soltanto Dio, che è il loro essere. A Dio pertanto non manca nessuna delle perfezioni che con-

viene alle altre cose: altrimenti egli non sarebbe la misura comune di tutte». D'altra parte, per prendere un autore dall'orientamento per molti aspetti opposto a quello di Tommaso, il rapporto ontologico tra Dio e le cose è anche in Bonaventura ciò su cui si fonda la potenzialità euristica, per così dire, degli enti finiti rispetto alla conoscenza di Dio: nell'*Itinerarium mentis in Deum*², un testo assai eterogeneo per genesi, finalità e contenuti rispetto all'indagine condotta nella parte sopra richiamata della *Summa* di Tommaso, le cose create, in quanto *vestigia* o, nel caso dell'anima umana, *imagines* di Dio, costituiscono infatti la prima tappa del cammino di conoscenza che porta l'uomo all'unione con Dio.

Infine, il nesso tra conoscenza delle cose e conoscenza di Dio si rivela particolarmente problematico se considerato dal punto di vista del soggetto conoscente, data la difficoltà di concettualizzare un tipo di conoscenza di Dio che conservi un qualche rapporto con i meccanismi della conoscenza ordinaria. Nel contesto specifico dell'universo concettuale medievale, tale difficoltà è data da almeno tre fattori. Il primo motivo riguarda il piano filosofico, nella misura in cui la gnoseologia medievale, diversamente da quella dell'età moderna, appare estremamente diversificata dal punto di vista del soggetto della conoscenza: la mente umana non è infatti l'unico soggetto conoscente possibile, ma, come corollario di una ontologia complessa e variegata, esistono accanto o sopra di essa la mente angelica, quella di Dio, quella del primo uomo, la conoscenza dell'anima separata, quella del beato, del rapito, del profeta, ecc. (e, a ognuna di queste menti e a ognuno di questi stati della mente umana, vale la pena considerarlo, Tommaso dedica nella sua opera una trattazione specifica).

Il secondo motivo consiste nel fatto che in ambito medievale la conoscenza dell'essenza di Dio costituisce, prima che un tema di riflessione teologica o filosofica, l'oggetto stesso della speranza di ogni credente, una speranza che non può essere disattesa in quanto ci è data come promessa della fede, annunciata dal Vangelo: «Beati i puri di cuore perché vedranno Dio»³. Negare la possibilità della visione dell'essenza divina da parte degli uomini, afferma Tommaso nella seconda citazione in *exergo*, equivale a togliere loro la beatitudine stessa. Del resto, in maniera quasi

² Cfr. BONAVENTURA A BALNEOREGIO, *Itinerarium mentis in Deum*, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Quaracchi, Ad Claras Aquas 1891, c. 1, p. 296: «primum gradum ascensionis collocemus in imo, ponendo totum istum mundum sensibilem nobis tamquam speculum, per quod transeamus ad Deum».

³ *Mt* 5,8.

convergente rispetto all'aspirazione dell'uomo alla visione di Dio, di cui la Bibbia è testimonianza, la conoscenza di Dio, per quanto inteso filosoficamente come causa prima, si pone come "destino" dell'uomo anche nella prospettiva della filosofia aristotelica: come compimento e soddisfacimento cioè di quel desiderio naturale di conoscenza che, secondo l'insegnamento della *Metafisica*, fatto proprio dai maestri medievali del XIII secolo, tutti gli uomini possiedono. La via aristotelica dello «scire per causas», come sottolinea Tommaso nelle questioni sulla felicità della *Summa theologiae*⁴, sembra di fatto postulare la necessità della *visio Dei* nella misura in cui essa, in quanto conoscenza dell'essenza della causa prima, rappresenta il termine ultimo ovvero il perfezionamento dell'intelletto che procede alla ricerca del perché (*quia*) delle cose. È in questo senso dunque che per il *viator*, cioè per l'uomo sulla terra, concettualizzato sulla base dell'antropologia aristotelica, l'aspirazione alla conoscenza dell'essenza di Dio (cioè della causa prima) in quanto meta finale rappresenta allo stesso tempo l'origine, il motore e la condizione di partenza dello stesso itinerario umano, un itinerario in cui l'aspetto gno-seologico si intreccia in modo indissolubile con quello etico e religioso.

Un terzo indice della difficoltà di concepire il rapporto tra conoscenza delle cose e conoscenza di Dio è infine ravvisabile nella narrazione delle Scritture, che attestano, con il racconto delle visioni profetiche (Mosè, Isaia, Giacobbe, Daniele, ecc.) o del rapimento di s. Paolo, come, in alcuni momenti particolari ed eccezionali della sua vita, l'uomo sia capace di vedere (o meglio, sia posto in grado di conoscere) qualcosa di Dio, dei suoi intendimenti, della sua prescienza degli eventi futuri. Dio insomma, anche se non si dà nella realtà come ogni altro oggetto della conoscenza naturale e in particolare, come ribadisce in contesti diversi sempre Tommaso, non è conoscibile secondo la normale via astrattiva mediante le *species*, in alcuni casi speciali può tuttavia intervenire in senso forte all'interno del processo della conoscenza: come oggetto di una visione o come causa diretta di un'illuminazione.

Del resto, per gli autori che recuperano la concezione agostiniana della verità come luce divina, ogni conoscenza umana riposa su un atto d'illuminazione dell'intelletto umano da parte di Dio. Se l'intersezione tra conoscenza delle cose e conoscenza di Dio costituisce un orizzonte condiviso per gli autori medievali che si sono interrogati sulla conoscibilità di Dio, molto dipende poi dal modo in cui essi individuano il punto

⁴ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, Marietti, Roma-Torino 1956, I-II, q. 3, aa. 7 e 8, pp. 21-22.

in cui, nella catena conoscitiva, si situerebbe il contatto tra uomo, Dio ed enti finiti: dove, quando e come tale intersezione ha luogo. Proprio l'alternativa tra due paradigmi gnoseologici diversi sotto più punti di vista – quello aristotelico, che segna una via per la conoscenza legata in modo ineludibile al mondo della sensibilità, e quello agostiniano, che rimanda invece alla dimensione dell'interiorità entro la quale l'uomo, *imago Dei*, sale alla verità che è visione di Dio attraverso una purificazione dell'anima⁵ – rappresenta uno dei principali schemi concettuali attraverso cui si articola la riflessione sul tema, in particolare nel XIII secolo. Non è tuttavia l'unico. Un altro snodo tipologico, per così dire, riguarda il ruolo della filosofia rispetto alla conoscenza di Dio. Si possono infatti individuare almeno due possibili modi antitetici di intendere il rapporto tra filosofia e nozione di Dio. Uno mette in evidenza l'inadeguatezza della ragione e della filosofia a comprendere la nozione di Dio: un esempio emblematico, tra i tanti possibili, è l'episodio del discorso dell'apostolo Paolo davanti ai filosofi narrato negli *Atti degli Apostoli*⁶, dove l'inadeguatezza della ragione è segnalata dall'ilarità dei filosofi non appena sentono parlare di resurrezione. Un secondo è quello teorizzato esplicitamente nel *Trattato decisivo* di Averroè, dove la filosofia è addirittura chiamata dalla Legge, dunque dalla religione stessa, ad impegnarsi nell'indagine su Dio⁷. Tale via sarà percorsa, al di là di alcune varianti teoriche di fondo, da Tommaso d'Aquino⁸, per il quale la filosofia può avere una funzione positiva nell'ambito della riflessione su Dio: la filosofia è infatti fondata sulla ragione, che, come insegna Agostino, è stata data agli uomini da Dio proprio per farsi conoscere da loro⁹.

Nel caso di Tommaso, peraltro, il giudizio positivo sul ruolo che la ragione può svolgere rispetto alla conoscenza di Dio non è solo una tesi generale, ma assume dei tratti teorici specifici. Contrapponendosi a quelle che Gilson ha chiamato "teologie dell'essenza"¹⁰, secondo le quali

⁵ Cfr. AGOSTINO, *La vera religione*, Città Nuova, Roma 1995, 39, 72, pp. 109-111 e *Confessioni*, VII, 17, 23, Città Nuova, Roma 1965, p. 207.

⁶ *Act.*, XVII, 16-24.

⁷ Cfr. AVERROÈ, *Il trattato decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, introduzione, traduzione e note a cura di M. Campanini, Rizzoli, Milano 1994, c. 1, pp. 45-49 e pp. 59-63.

⁸ Si pensi ad esempio ai capitoli della *Summa contra Gentiles* che precedono e introducono l'esposizione delle cinque vie del capitolo 13 o al *Commento al de Trinitate di Boezio* (q. II, aa. 2 e 3).

⁹ Cfr. AGOSTINO, *Soliloqui*, Città Nuova, Roma 1992, I, cc. 2-7, pp. 392-398.

¹⁰ É. GILSON, *Le thomisme*, Vrin, Paris 1972, pp. 53-60.

l'uomo dispone di una conoscenza in qualche modo innata dell'essenza di Dio, tale cioè da contenere in maniera analitica anche l'affermazione della sua esistenza (come per Anselmo, e poi per Cartesio), Tommaso nega, coerentemente con la prospettiva antropologica aristotelica che aveva fatto propria, che l'uomo possa mai avere, in questa vita, un concetto adeguato dell'essenza divina, la quale non è esperibile nella realtà alla stregua ad esempio di una pietra¹¹. L'uomo può però impiegare positivamente la propria razionalità nella ricerca di Dio nella misura in cui gli enti creati rinviano, per analogia, a lui. Tommaso si pone in questo modo in una posizione intermedia tra due posizioni estreme già evocate. Da un lato, la via dell'equivocità, cui afferisce la teologia negativa, cioè l'impossibilità per la ragione di assumere Dio come oggetto d'indagine positiva, nella misura in cui si afferma che solo il linguaggio della fede – quello che secondo la sacra Scrittura si configura come il linguaggio del cuore¹² – possa raggiungere lo scopo. Dall'altro, la posizione per la quale il linguaggio della ragione umana appare adeguato, senza necessità di deroghe, a pensare e a parlare di Dio, posizione che comporta l'univocità della predicazione, fino all'estremo dell'antropomorfismo. La via dell'analogia individuata da Tommaso¹³ mostra invece come le creature, nella loro natura di effetti dell'azione causativa di Dio, costituiscano un punto di partenza valido e veritiero non solo per provare l'esistenza di Dio, ma anche, entro certi limiti, per formarci, sebbene in modo imperfetto e approssimativo, una nozione di quell'essenza di Dio, la quale in sé resta pur sempre per l'uomo *in via* impossibile da attingere.

I saggi qui raccolti costituiscono alcuni dei possibili modi di guardare e discutere il problema della relazione epistemica tra Dio e le cose, o enti finiti.

Nella prospettiva del rapporto Dio/cose, il saggio di Armando Bisogno, si situa, quanto agli autori trattati, all'origine della riflessione filosofica medievale: prendendo avvio dall'analisi di alcuni passi paolini dedicati al nesso conoscenza delle cose/conoscenza di Dio, mostra la loro

¹¹ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, Marietti, Roma-Torino 1961, I, c. 7, pp. 10-11.

¹² Cfr. ad esempio, *Lc XVIII*, 17: «Chi non riceve il regno di Dio come un bambino non vi entrerà».

¹³ Cfr. ad esempio, THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, cc. 29-33. Sul concetto di analogia in Tommaso, cfr. J. LONFAT, *Archéologie de la notion d'analogie d'Aristote à saint Thomas d'Aquin*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 71 (2004), pp. 35-307, in particolare, pp. 86-90.

ricezione e gli esiti complessi a cui danno luogo all'interno della riflessione di Tertulliano e Agostino circa la possibilità di ricorrere in modo legittimo allo studio delle cose di questo mondo per parlare di Dio.

Ad un caso specifico di conoscenza di Dio da parte dell'uomo, di intersezione cioè tra piano umano e piano divino, quello della conoscenza profetica, è dedicato il saggio di Carmen Scordari, incentrato sulla riflessione profetologica di Mosè Maimonide: l'autrice, anche attraverso un ricco quadro storiografico, mette in evidenza le implicazioni che tale riflessione assume entro il contesto politico e sociale del profeta. La visione di Giacobbe, e l'interpretazione che di essa offre Maimonide, appare emblematica quanto al tema della conoscenza profetica.

Il tema della conoscenza di Dio, questa volta nel senso soggettivo del genitivo, cioè la conoscenza che Dio ha delle cose, è oggetto del saggio di Stefano Perfetti, che esamina la riflessione elaborata sull'argomento da Bonaventura da Bagnoregio all'interno delle *Quaestiones de scientia Christi*.

Il saggio di Fabrizio Amerini, dedicato al pensiero filosofico di Tommaso, considera entrambi gli elementi del binomio Dio/cose: rispetto a questi due possibili "oggetti" dell'intelletto, attraverso una complessa distinzione tra tipi di concetto, l'autore considera in particolare il grado di conoscenza chiara o confusa che l'uomo, caratterizzato per Tommaso in senso aristotelico nella sua struttura psicofisica, può realizzare entro il processo del suo apprendimento.

Alla riflessione di Tommaso è dedicato anche il saggio di Anna Rodolfi che esamina la problematica della conoscenza di Dio e delle cose nella loro stretta connessione, attraverso la discussione del paradigma agostiniano: modello di conoscenza delle cose che Tommaso finisce per escludere proprio per l'esito cui darebbe luogo riguardo alla visione di Dio, cioè un radicale e inammissibile cambiamento di stato del soggetto conoscente, da *viator* a *beatus*.

In un'ottica più strettamente filosofica, il tema della conoscenza di Dio è affrontato all'interno del saggio di Guido Alliney sullo sfondo della messa a punto dei rapporti tra teologia e metafisica da parte di Giovanni Duns Scoto: se alla prima spetta in senso proprio il compito di pensare Dio sulla base della rivelazione, la metafisica, nella misura in cui considera il rapporto di causa ed effetto che caratterizza il tessuto mondano, contribuisce a volgere lo sguardo dell'uomo nella corretta direzione, dalle cose a Dio, dagli enti finiti all'ente infinito.

Il saggio di Chiara Beneduce privilegia piuttosto la dinamica della conoscenza sensibile alla luce della complessa fisiologia elaborata da

Giovanni Buridano. L'indagine è condotta in particolare rispetto a due interrogativi centrali per la tradizione filosofica e medica entro la quale Buridano si muove: da un lato il problema della localizzazione del *sensus communis*, dall'altro quello più specificatamente biologico relativo all'origine delle vene e del sangue. Rispetto a tali interrogativi, viene messo in evidenza il tentativo da parte del filosofo di integrare dottrine mediche e fonti filosofiche.

Il saggio di Giancarlo Garfagnini si pone in un ambito d'interesse più strettamente teologico, ricostruendo, in una prospettiva teorica e storica, il dibattito legato alla *visio beatifica*, con particolare riferimento al contributo che vi dette Nicolaus Minorita. Il saggio, che ripercorre anche le coordinate storiche entro cui tale dibattito si sviluppò, mostra anche come il tema della visione di Dio costituisca l'occasione per Nicolaus di polemizzare, sull'esempio di autorevoli confratelli tra i quali Michele da Cesena o Guglielmo d'Ockham, contro l'autoritarismo del papa Giovanni XXII.

Il tema della conoscenza di Dio e delle cose è considerato in una prospettiva marcatamente teologica nel saggio di Silvana Vecchio che esamina i tratti fondamentali della via della conoscenza sperimentale di Dio elaborata da Jean Gerson a partire dalla nozione di *affectus*, in implicita alternativa alla "via razionale" tipica dell'approccio tommasiano. Gerson afferma che l'unione della mente con Dio consiste nell'esperienza e che essa, al pari di ogni altra conoscenza sperimentale, può essere trasmessa ad altri se viene elaborata in una teoria.

Anna Rodolfi

INDICE

Introduzione <i>di Anna Rodolfi</i>	5
La conoscenza di Dio attraverso le creature L'esegesi di <i>At</i> 17 e <i>Rom</i> 1, 20 in Tertulliano e Agostino <i>Armando Bisogno</i>	13
Il sogno di Giacobbe e la conoscenza profetica in Mosè Maimonide <i>Chiara Carmen Scordari</i>	33
Paradossi della conoscenza divina nel <i>De scientia Christi</i> di Bonaventura da Bagnoregio <i>Stefano Perfetti</i>	51
Tommaso d'Aquino su conoscenza confusa e conoscenza distinta <i>Fabrizio Amerini</i>	63
Conoscere le cose e vedere Dio. Paradigmi gnoseologici a confronto in Tommaso d'Aquino <i>Anna Rodolfi</i>	81
La <i>Chronica</i> di Nicolaus Minorita e il dibattito sulla «visio beatifica» <i>Gian Carlo Garfagnini</i>	97
Dalle cose a Dio. La <i>via scoti</i> della metafisica trascendentale <i>Guido Alliney</i>	121
Conoscenza sensibile e nutrizione. Il cardiocentrismo di Giovanni Buridano tra filosofia naturale e medicina <i>Chiara Beneduce</i>	133
Conoscere Dio attraverso gli affetti. Gerson e la teologia mistica <i>Silvana Vecchio</i>	147
Indice dei nomi	161

Edizioni ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di febbraio 2016