

ESTRATTO

Il testo che segue è estratto da Giovanni Salmeri, *Quale ragione per la filosofia della religione? Ciò che le teologie scolastiche possono suggerire*, in AaVv, *Teologia naturale e teologia filosofica*, Aracne Editrice, Roma 2006

ulteriori informazioni su www.aifr.it/press

Ciò detto, va certamente aggiunto che, nei limiti in cui l'operazione culturale di Tommaso possiede elementi di novità, essa riveste un'importanza straordinaria. La sua *simulazione* coincide infatti con l'invenzione o la scoperta di una ragione pura in un contesto di fede cristiana, il quale contesto risulta però, per così dire, largamente neutralizzato. Anche se gli scopi apologetici e in ultima analisi d'incontro culturale che egli presagiva si ritenessero falliti, la delimitazione di un campo di razionalità autonoma può facilmente ritenersi una delle componenti essenziali della successiva razionalità moderna.

Tale novità risalta in effetti più chiaramente quando la posizione di Tommaso viene accostata a quella contemporanea di Enrico di Gand, un maestro la cui importanza ai suoi tempi non era inferiore a quella di Tommaso, e la cui progressiva dimenticanza ha avuto cause di politica culturale non banalmente identificabili con la constatazione di una minore statura intellettuale. Un confronto globale non è facile, anzitutto a causa della carenza di studi su Enrico e la sua *Summa quaestionum ordinariam*, il cui disegno complessivo non è facile da cogliere malgrado la chiarezza e la persuasività con cui vengono proposti i differenti tasselli (una difficoltà di comprensione questa che perfino il sottile Giovanni Duns Scotto confessava). Ci contenteremo dunque di isolare un solo particolare, rivelativo sia per il suo significato intrinseco, sia (come si vedrà) per il legame che esso intrattiene con un tema teologico basilare. Esso consiste nella discussione del rapporto tra teologia e metafisica che si trova nel contesto della discussione sul carattere *principale* della teologia rispetto a tutte le altre scienze (*Summa*, p. I, a. 7, q. 6; ed. 1520 f. 54v-57r). Enrico di Gand è convinto di tale carattere, così com'è peraltro convinto (distanziandosi chiaramente da Tommaso, la cui nota posizione in proposito viene giudicata esito di un fraintendimento dell'epistemologia aristotelica) che la teologia non sia subordinata a nessun'altra scienza e anzi le subordini tutte a sé. Ma come ritenere *principale* una scienza, come la teologia, il cui soggetto viene dimostrato in un'altra scienza, cioè la metafisica (ob. 3)? Si tratta, malgrado la diffe-

rente prospettiva, proprio di un aspetto del tema che in Tommaso prende il nome di *preambula fidei*.

La risposta di Enrico (f. 56 v.) prende le mosse da un carattere della conoscenza metafisica che Tommaso gli avrebbe volentieri concesso: essa conosce sì Dio, ma solo in quanto egli ha il carattere di causa, perché la sua è una conoscenza a partire dagli effetti. Per Tommaso questa limitazione apre lo spazio della teologia negativa: essendo tale la conoscenza teologica umana, l'essenza in sé di Dio rimane inconoscibile; per Enrico invece proprio tale limitazione fa risaltare il differente carattere della conoscenza propriamente *teologica* contrapposta a una conoscenza solo *metafisica*. "Il fatto che Dio esista invece viene conosciuto [nella teologia] secondo ciò che egli è in sé e dal punto di vista secondo cui è causativo di tutte le cose, anche prima di aver prodotto il creato. In *questo* modo rientra come soggetto di questa scienza, e in questo modo non può a partire dalla scienza filosofica provare che Dio sia, perché in questo modo non è neppure affatto conoscibile in base ad essa". Secondo Enrico solo per un equivoco si può insomma attribuire alla teologia cristiana lo stesso limite che affligge una conoscenza naturale di Dio, in assenza della rivelazione. Quest'ultima è proprio una rivelazione *personale* in cui, fatti salvi i limiti dell'intelligenza umana, Dio dice se stesso per ciò che è. Dunque la vera origine del soggetto della teologia non è la metafisica, che non può far più che parlare di un Dio-causa, ma la stessa voce divina che afferma: "Ascolta Israele, il Signore è il tuo Dio, il Signore è uno" (*Deut.* 6,4).

L'ulteriore passo compiuto da Enrico è anche il più sorprendente. Intrecciando tra loro la prospettiva aristotelica secondo cui ogni conoscenza relativa suppone una conoscenza assoluta, e l'esemplarismo agostiniano in cui ogni scienza ha per oggetto le vestigia divine, il rapporto tra metafisica e teologia viene capovolto rispetto a quanto prima supposto. "Anzi, per dire ancora di più, la filosofia prima e ogni scienza filosofica piuttosto prende e presuppone il suo soggetto dalla scienza teologica. Infatti questa scienza, come si è detto, prende in considerazione Dio secondo ciò che egli è in sé e in quanto è causativo di tutte

le cose anche prima che esse venissero fatte. Considera anche tutte le cose causate da lui in quanto hanno in sé una certa effigie del divino essere. Ma le altre scienze considerano le cose causate da Dio secondo le loro quiddità ed essenze, nelle quali si fonda l'effigie del divino essere, e Dio stesso in quanto è attualmente la loro causa. E come tutte le altre scienze filosofiche prendono e presuppongono i loro soggetti dalla metafisica [...], similmente, poiché la scienza teologica considera come suo soggetto Dio stesso secondo ciò che è e tutte le altre cose in quanto hanno in sé un'effigie del divino essere, grazie alla quale hanno il carattere di ente perché sono quiddità e natura di qualche predicamento [...], perché ogni scienza filosofica studia secondo le loro quiddità le nature e le essenze, che sono come il carattere particolare in esse al di sotto del carattere del divino essere in esse, appropriatamente bisogna dire che spetta ad ogni altra scienza prendere e presupporre il suo soggetto da quella teologica. E così le cose stanno esattamente al contrario di come si suppone nell'argomento”.

Interpretare questo capovolgimento operato da Enrico come un'identificazione delle verità di fede quali *preambula rationis* sarebbe una formula suggestiva, ma probabilmente non molto utile. Certo a questa lettura non si potrebbe però rimproverare la scarsa aderenza all'esperienza empirica, che, ammesso che sia un difetto, esiste tale e quale, anzi come abbiamo visto addirittura dichiarata pure nella formula tommasiana. Più importante è cogliere in questa prospettiva un'accentuazione profondamente diversa, che non si interroga tanto su che cosa sia il *preambulum* di che cosa, quanto tenta di ritradurre nei nuovi termini universitari l'antico modello agostiniano in cui *vera filosofia* e *vera religione* si identificano. Enrico non può, nel panorama ormai dominato da una chiara distinzione tra facoltà universitarie, ripetere banalmente questa identificazione, ma ne trasferisce lo spirito in una profonda assunzione dello spessore filosofico della rivelazione. Essa non significa un generico “al di là della ragione”, ma piuttosto incontra la ragione proprio nel suo punto più essenziale e radicale: la conoscenza dell'in sé di Dio, conoscenza che solo egli stesso può dare con la sua propria voce. Al-

lo stesso modo Enrico non si stancherà, su una linea sostanzialmente agostiniana e meno preoccupato dei canoni epistemologici della dimostrazione aristotelica, di ripetere la possibilità e necessità che i *credita* della fede cristiana giungano nella scienza teologica alla comprensione dell'*intelligere*. “Gli elementi che in primo luogo vengono creduti tramite la fede sono per natura destinati ad essere compresi tramite l’intelligenza, in modo che le cose che in un primo momento sono proposte da credere all’uomo tramite la fede, dopo, con l’aiuto di un lume divino e la preparazione dello studio personale, l’uomo le comprenda con l’intelligenza”, p. I, a. VI, q. I, ed. 1502 f. 42r-43r). È qualcosa di solo lontanamente analogo al rapporto tra credere e sapere che Tommaso stabiliva nei *preambula fidei*, e che piuttosto sottolinea il pieno valore speculativo della fede cristiana, nel cui solo alveo, a suo modo, è possibile fondare quella che potremmo chiamare una «teologia della ragione».

Dopo Tommaso d’Aquino e Enrico di Gand, ancora molto diversa in proposito è la posizione di Giovanni Duns Scoto. Il confronto parcellare della sua teologia con quella di Tommaso otterrebbe un effetto ermeneutico nefasto. Perso di vista il piano del suo pensiero, le sue singole posizioni ricostruirebbero falsamente l’immagine di un pensiero incline al fideismo e prodromo del *volontarismo* di Guglielmo di Occam. Anche in questo caso bisogna costatare la mancanza di studi complessivi veramente soddisfacenti, ma basterà scegliere un esempio classico per evidenziare una prospettiva molto diversa. Esso riguarda l’onnipotenza divina, della quale sovente si è detto che Giovanni Duns Scoto abbia negato la dimostrabilità, che invece Tommaso avrebbe affermato. Ciò che il primo afferma (lib. I, dist. 42, q. un.) è in realtà non poco diverso: senza negare affatto la dimostrabilità filosofica di una *onnipotenza* di Dio, egli nega che essa ne esaurisca il concetto propriamente cristiano. Questa infatti non significa soltanto l’infinitezza della potenza, ma la possibilità del primo principio di intervenire liberamente su ogni contingente, saltando la catena delle cause seconde che *normalmente* della potenza di Dio sono mediatrici. In questo senso “si dice onnipotente colui che è potente riguardo ad ogni