



Emanuela Scribano, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*



recensione di Francesco Verde

Il valore indiscusso del prestigioso volume di Emanuela Scribano, docente di Storia della Filosofia presso l'Università di Siena, è dato dalla rara capacità storiografica – davvero imprescindibile in campi del genere – con la quale il problema epistemologico e le numerose questioni teologiche sono affrontate. *Angeli e beati* potrebbe essere considerato, più che la continuazione, il 'necessario' approfondimento di un altro fortunato volume della Scribano (tra l'altro tradotto in francese – Paris 2002), *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant* (Roma-Bari 1994). In *Angeli e beati*, infatti, dove la tematica principale è rappresentata dal rapporto fra la mente creata e finita e l'infinito, seppure la problematica della prova ontologica non venga toccata e

problematizzata *au pied de la lettre*, senza dubbio la questione dell'esistenza di Dio è il presupposto fondamentale; da questo punto di vista, dunque, si potrebbe dire che i due volumi esauriscono in un'ideale complementarità il problema dell'esistenza di Dio e della sua conoscenza da parte degli uomini *in via*, degli angeli e dei beati. A differenza che in *L'esistenza di Dio* in cui l'analisi prendeva le mosse da Descartes, *Angeli e beati* affonda le radici della *vexatissima quaestio* della conoscenza di Dio nella tematizzazione svolta da Agostino, prima, e da Tommaso, poi. Come mette esaurientemente in luce il sottotitolo del volume, la Scribano intende trattare la questione della conoscenza di Dio secondo una struttura ben precisa ovvero secondo il concetto di 'modello'. I sette capitoli di cui il volume è costituito affrontano i 'modelli' di conoscenza di Dio a partire dall'età media (Tommaso, Enrico di Gand, Duns Scoto) fino alla piena età moderna con Descartes, Malebranche e Spinoza, passando per Suárez e Cordemoy, il Gaetano e Fénelon.

Sarebbe senz'altro lecito chiedersi il significato intrinseco di tale struttura che procede per 'modelli'; le risposte potrebbero susseguirsi numerose, tuttavia, in estrema sintesi, le ragioni che sovrintendono ad una tale "architetonica" sono, ad avviso di chi scrive, fondamentalmente due. La prima è quella che definirei, usufruendo della terminologia kuhniana, 'paradigmatica'; non c'è dubbio che da Tommaso a Spinoza si siano prodotti dei 'paradigmi' filosofici ben precisi che offrono, secondo approcci profondamente differenti, le varie modalità di avvicinamento della mente finita all'infinità di Dio. La seconda mette in luce il 'termine' dell'aspetto paradigmatico: a cosa o, per meglio dire, a chi si 'modellano' tali 'paradigmi'? Secondo la Scribano i differenti modelli di conoscenza di Dio, dall'età media a quella moderna, procedono, quasi alternativamente, sulla base dell'adesione o del rifiuto di Agostino. Ciò, d'altro canto, significa anche 'oltrepassare' in un certo qual modo Agostino e considerare da vicino il paradigma (neo)platonico e quello aristotelico che precedono il pensiero agostiniano e investigare la loro fusione, per alcuni aspetti innovativa, nella riflessione medievale.

La trattazione prende le mosse da Tommaso che, al fine di perseguire la distinzione fra conoscenza naturale e sovrannaturale, sente l'impellente necessità di confrontarsi con Agostino; tra le tante opere scritte dal vescovo di Ippona, Agostino nel *de ideis* attribuisce la visione delle ragioni eterne alle anime sante pure. È evidente come in Agostino, dietro la teoria dell'illuminazione, si celi il rifiuto della teoria della reminiscenza così come viene esposta da Platone nel *Menone*. L'anima santa e pura ha libero accesso alle verità eterne non per reminiscenza ma per partecipazione diretta alle idee presenti in Dio. Ma cosa rimane di genuinamente platonico in tale versione epistemica? Senza dubbio il fatto che come Platone, Agostino si fa sostenitore del *chorismos*, della nettissima separazione delle forme dalla materia (si pensi anche all'operazione di Avicenna che pone le forme separate in altrettante intelligenze separate). E tuttavia Agostino, nel rigettare il tratto più anticristiano di Platone, accetta il nucleo centrale della riflessione medio e neoplatonica: le idee sono 'pensieri' di Dio, le idee sono poste in Dio. La questione, pertanto, non risiede tanto nello statuto ontologico delle idee (il che sarebbe centrale in una visione, come quella platonica, per cui le idee sono esterne alla mente di Dio) quanto nell'accessibilità ad esse da parte della mente finita dell'uomo. Una seconda questione, direttamente connessa alla precedente, sta nel fatto che, se le idee sono coesenziali a Dio, la mente umana finita che intende conoscere le idee deve necessariamente conoscere l'essenza divina. A differenza di Agostino, Tommaso rimane intrinsecamente aristotelico; proprio in Aristotele il domenicano ritrova non solo l'idea che la conoscenza derivi dall'intelletto agente che rende intellegibili i contenuti "oscuri" nella metafora del *de anima* dell'intelletto potenziale ma anche che l'oggetto della conoscenza è sempre proporzionalmente relativo alla natura del conoscente. Proprio per questa ragione il principio fondamentale per comprendere il pensiero epistemologico di Tommaso

è quello per cui, *pace* Agostino, la mente finita in quanto creata non può partecipare della verità increata e, quindi, dell'infinità dell'essenza divina. Per Tommaso, che anche in ciò conferma la sua sequela aristotelica, solo l'intelletto creato e finito produce la verità per via non della partecipazione diretta ma della somiglianza con l'intelletto divino. Eppure Agostino non è del tutto abbandonato ma viene 'diplomaticamente' interpretato; i beati, secondo Tommaso, saranno in grado di conoscere grazie al modello partecipativo di Agostino laddove gli angeli (anch'essi creati) conosceranno grazie al modello innatista di matrice platonica. Come si vede nel caso dei *viatores* e degli angeli Tommaso rispetta il criterio proporzionale per cui l'oggetto della conoscenza è comandato dalla natura del conoscente; gli angeli, infatti, ritrovano in sé le specie innate che Dio ha impresso nel loro intelletto, quindi, grazie all'innatismo platonico Tommaso nega che una mente superiore ma pur sempre finita come quella angelica abbia accesso diretta alla visione di Dio. Sembrerebbe, invece, che nel caso dei beati il criterio della proporzione venga meno proprio perché Tommaso abbraccia il modello partecipativo di Agostino; eppure, proprio qui si comprende l'abilità diplomatica di Tommaso. Da un lato il domenicano ha di fronte il modello partecipativo agostiniano che, in un certo qual modo, rappresenta la condanna del criterio di proporzionalità, dall'altro la dottrina del *lumen gloriae* di Alberto Magno. Il *lumen gloriae* è l'intervento di Dio che potenzia le facoltà naturali dell'intelletto finito così da potersi unire direttamente con Dio; Tommaso, dunque, riconosce al beato la possibilità di unirsi direttamente con Dio, rispettando, tuttavia, il criterio di proporzionalità: come ricorda la Scribano «Il *lumen gloriae* è pur sempre qualcosa di creato, dunque, finito, e perciò non può essere un mezzo rappresentativo dell'essenza infinita di Dio [...] non è il mezzo *nel quale* si vede Dio, ma un mezzo *sotto l'azione del quale* si vede Dio [...] per questo la visione di Dio, anche sotto l'azione del *lumen gloriae* rimane immediata.» (p. 66). Dopo Tommaso Enrico di Gand propone un ritorno all'agostinismo e al modello partecipativo; per questa ragione Enrico sarà l'avversario più ostico per Duns Scoto e Goffredo di Fontaines. Come in Agostino Enrico accetta direttamente la teoria della partecipazione alle verità eterne a discapito della reminiscenza platonica; Duns Scoto, quindi, si ritrova a dover contrastare l'idea di Enrico per cui la mente finita necessita dell'assistenza della luce 'speciale' di Dio in nome dell'autonomia dell'intelletto umano. Se per Enrico non vi è conoscenza di ciò che è creato se non per partecipazione ai modelli increati, Duns opta per la distinzione tomista fra conoscenza naturale e conoscenza sovranaturale senza escludere, tuttavia, l'influenza nell'ambito della conoscenza naturale della verità increata ed infinita di Dio. Nonostante il rapporto Agostino/Enrico-Tommaso/Duns, tale differenziazione non deve essere minimamente considerata in maniera rigida. Enrico, infatti, concorda con Tommaso sul fatto che fra Dio e le creature viga un rapporto di proporzionalità 'analogica' (d'altronde le celeberrime 'cinque vie' di Tommaso partono dal finito/creato e raggiungono l'infinito) laddove per Duns di Dio e delle creature è possibile avere un concetto univoco. La dottrina dell'univocità dell'ente (*ens inquantum ens* per dirla con un celebre titolo di Honnefelder) contro quella analogica è il vero, profondissimo *discrimen* tra Duns e Tommaso/Enrico; l'immediata conseguenza della questione, infatti, è che per Enrico è impossibile avere una conoscenza universale di Dio in virtù di un concetto univoco e comune a Dio e alle creature: di qui l'accoglimento del modello partecipativo di Agostino. Secondo Duns mentre il *viator* possiede un concetto (universale e comune) di Dio, il beato conosce Dio immediatamente, senza alcuna mediazione del concetto, quindi neppure del *lumen gloriae*; la questione si complica con il modello angelico, infatti Duns deve trovare una terza via tra il *viator* e il beato e, in sostanza, "prendere di petto" ciò che Tommaso non aveva potuto ammettere. Da questo punto di vista Duns deve concedere all'angelo, ente creato, una conoscenza mediana fra quella dell'uomo *in via* e quella del beato: da un lato non può ammettere che l'angelo conosca Dio con un concetto universale e comune ma parimenti

neppure può concedere all'angelo la visione di Dio dei beati. L'angelo, quindi, deve conoscere direttamente l'essenza infinita di Dio tramite un concetto finito. Per fare quello che Tommaso non avrebbe mai concesso, Duns opera la distinzione fra conoscenza intuitiva e conoscenza astrattiva; la prima è la conoscenza immediata di quanto è presente/esistente (dunque, non discorsiva e senza mediazione della *species*, come sottolineerà anche Ockham), la seconda, al contrario, procede grazie alla necessaria mediazione di un concetto prescindendo dall'esistenza di ciò cui il concetto rinvia. Se il beato ha conoscenza intuitiva di Dio in quanto la mente del beato accoglie in sé la presenza immediata di Dio, l'angelo avrà una conoscenza astrattiva di Dio e allo stesso tempo distinta: Dio può essere conosciuto tramite un concetto, una *species* innata che, seppure infusa da Dio, è propria della natura angelica.

La Scribano, di seguito, dedica il terzo e quarto capitolo a Descartes; come è noto nella terza delle *Meditationes* Descartes asserisce che l'idea di Dio è la prima idea innata mentre nella quinta accosta l'idea di Dio a quelle matematico-geometriche: è chiaro che l'appello cartesiano all'innatismo ricorda senz'altro più Duns che Tommaso. Nella mente finita dell'uomo, quindi, "abita" secondo Descartes l'idea dell'infinito, l'idea di Dio: in Descartes la visione di Duns ha avuto la meglio sull'interdizione di Tommaso. La Scribano a ragione fa notare che se l'esistenza di Dio è solo dedotta dalla sua idea proprio come i teoremi matematici «l'idea di Dio cartesiana è una sorta di concentrato della rivoluzione metafisica ed epistemologica che Scoto aveva operato nei confronti di Tommaso utilizzando come terreno di rottura la conoscenza angelica.» (p. 124). E questo avrà delle conseguenze assolutamente decisive nel pensiero cartesiano: la mente umana creata e finita individua in se stessa la verità e non facendo ricorso al modello partecipativo per cui la verità è una dimensione esclusivamente esterna perché in Dio. A ciò si collega l'interessante riflessione della Scribano sulle *Meditationes*, il loro 'ordine filosofico' e sulla nozione di libera creazione delle verità eterne; nozione che Descartes presentava a Mersenne in una lettera datata 15 aprile 1630 dove la citazione di Suárez risulta altamente significativa, soprattutto perché l'autore delle *Disputationes metaphysicae* era ben noto per l'opinione che le verità eterne sarebbero valide anche se Dio non esistesse. Se la mente finita ritrova in se stessa la verità significa che il peccato d'origine non ha corrotto definitivamente la capacità umana di produzione della verità; in tale frangente, non solo Descartes, grazie al modello angelico offerto da Duns, restituisce all'uomo la sua autonomia ma elimina del tutto il modello partecipativo e la convergenza fra intelletto umano e mente divina.

Da questo punto di vista l'innatismo e la libera creazione delle verità eterne costituiscono due modi di recidere il legame fra mente finita e mente infinita in direzione genuinamente antiagostiniana. Per questa ragione Malebranche, ritornando al modello di Agostino ed Enrico, tenterà di attaccare l'innatismo cartesiano: questo è il senso profondo del fatto che, come si legge nella *Recherche de la Vérité*, «Noi vediamo tutte le cose in Dio». Secondo Malebranche la visione delle idee in Dio è possibile; per creare il mondo Dio ha avuto bisogno delle idee che tuttavia non gli preesistevano: per questo motivo le idee non sono diverse da Dio ma sono in Dio. Dio in se stesso vede tutto cosicché la mente vede in Dio tutte le sue opere. E la prova per cui una mente finita può conoscere l'infinito (visione in Dio = visione di Dio) è definita da Malebranche di 'semplice vista'; conosciamo Dio esclusivamente per visione diretta e non tramite un'idea creata: la via che Descartes ha indicato risulta del tutto impraticabile agli occhi di Malebranche. In tal senso Malebranche non fa altro che riprodurre in funzione anticartesiana la critica che Tommaso nella *Summa Theologiae* (I q. 2 a. 1 ad 2) aveva mosso all'argomento di Anselmo: l'esistenza di Dio non può assumersi a partire dall'idea in quanto se si prende le mosse dall'idea si può, a limite, dimostrare solo che Dio 'si pensa esistente' ma non che esista realmente. Per Malebranche «l'esistenza di Dio è *vista* e non *dimostrata*.» (p. 224).

D'altronde l'accusa che Malebranche rivolge a Descartes è la stessa che Descartes stesso rivolse a Tommaso; l'Aquinate pretendeva di risalire all'infinito a partire dal finito (si pensi, appunto, alle 'cinque vie') mentre Descartes è del parere che la *condicio* della conoscenza del finito sia proprio l'infinito. Eppure nell'ottica di Malebranche Descartes compie esattamente il medesimo errore di Tommaso, infatti con il ricorso all'idea, il filosofo delle *Meditationes* ha voluto raggiungere l'infinito per mezzo del finito.

Con Spinoza, infine, si assiste nuovamente al recupero del modello neoplatonico e agostiniano: la conoscenza delle verità universali è in Dio perché la mente è in Dio. Per Spinoza la mente è l'idea del corpo esistente in atto; per questa ragione l'appartenenza alla mente dell'essenza/esistenza del corpo ha come conseguenza che una parte della mente individuale sia *sub specie aeternitatis* (dove vi sono le essenze dei corpi esistiti, esistenti e quelli che ancora non esistono), ossia l'idea del corpo *sub specie aeternitatis*, e un'altra parte sia propria della dimensione temporale, l'idea del corpo legato alla durata. Solo la prima "parte" della mente è in grado di raggiungere una conoscenza adeguata ed eterna di Dio che include la conoscenza dell'essenza/esistenza del corpo inteso come conseguenza della natura divina: l'essenza di Dio, quindi, risulta una proprietà comune a tutti i corpi. «La nostra mente, in quanto conosce sé e il Corpo sotto una specie di eternità, in tanto ha necessariamente la conoscenza di Dio, e sa che è in Dio e che è concepita per mezzo di Dio.» (*Ethica* V prop. 30).

La peculiarità del volume della Scribano – destinato senz'altro a diventare uno strumento indispensabile nell'ambito della letteratura secondaria in merito – non risiede solo nella sempre dettagliata descrizione storico-filosofica dei modelli epistemologici che si susseguono ma anche nell'esame delle differenti modalità epistemiche fatte proprie dal *viator*, dall'angelo e dal beato. Si comprende bene, allora, come all'interno di un solo 'modello' di conoscenza risiedano in realtà più 'paradigmi', almeno tre approcci differenti che, se da un lato tentano di rendere sempre più labile il confine fra finito e infinito, dall'altro chiariscono i limiti – che, in tal sede, non possono che essere intesi nel senso kantiano di *Grenze* – e il fondamento ultimo dell'attitudine epistemica dell'intelletto creaturale o comunque finito.

Scribano, Emanuela, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. VIII-298, € 22

[Sito dell'editore](#)

e-mail del recensore: francesco.verde @ yahoo.it