

Michał Paluch

Pontifical University of St. Thomas Aquinas, Rome, Italy

paluch@pust.it

ORCID: 0000-0003-2701-0674

## La *triplex via*: un incontro tra l'Aquinate e Hegel?

The *triplex via*: An Encounter Between Aquinas and Hegel?  
*Triplex via* – spotkanie między Akwinatą a Heglem?

**ABSTRACT:** This article aims to draw attention to the need to compare the proposals of Thomas Aquinas and Georg Wilhelm Friedrich Hegel regarding their projects on attaining knowledge of God. These projects have a striking structural similarity, both being various editions of the *triplex via* presented by theologians over the centuries, which is divided into a positive way (*via affirmativa*), a negative way (*via negativa*), and a way of eminence (*via eminentiae*). The presentation of the origins of the threefold way in Greek thought and in the Bible is followed by a brief presentation of Thomas's approach and Hegel's philosophical project. The outline of the two proposals makes it possible to compare them at the end of the text and to offer their theological evaluation. They differ substantially in their understanding of God's transcendence, approach to history, and interpretation of the status of knowledge of God. Awareness of the consequences of adopting different perspectives on the interpretation of the *triplex via* must become the foundation of the contemporary theologian's work. Today, there are many interpretations that implicitly—without extensive discussion—presuppose one approach or the other, and each of them is fundamental to the interpretation applied in theological methodology of the truth about God, His relationship with the created world, and the status of theological statements.

**KEY WORDS:** Aquinas, Hegel, *triplex via*, theological methodology, knowledge of God

**ABSTRAKT:** Celem niniejszego artykułu jest zwrócenie uwagi na potrzebę porównania propozycji Tomasza z Akwinu i Georga Wilhelma Friedricha Hegla co do ich projektów dotyczących poznania Boga. Projekty te wykazują uderzające podobieństwo strukturalne, ponieważ oba są różnymi wersjami potrójnej drogi (*triplex via*) przedstawianej przez teologów na przestrzeni wieków, która dzieli się na drogę pozytywną (*via affirmativa*), drogę negatywną (*via negativa*) i drogę uwzniósłającą (*via eminentiae*). Po przedstawieniu źródeł potrójnej drogi w myśl greckiej i Biblii następuje krótka prezentacja podejścia Akwinaty i filozoficznego projektu Hegla. Zarys obu propozycji umożliwia następnie ich porównanie i zaproponowanie ich teologicznej oceny.

Różnią się one zasadniczo w rozumieniu transcendencji Boga, podejściu do historii oraz interpretacji statusu poznania Boga. Świadomość konsekwencji przyjęcia różnych perspektyw interpretacji *triplex via* musi stanowić podstawę pracy współczesnego teologa. Istnieje obecnie wiele interpretacji, które w sposób milczący – bez szerokiego omówienia – zakładają jedno lub drugie podejście, a każde z nich ma fundamentalne znaczenie dla interpretacji prawdy o Bogu, relacji Boga do świata stworzonego oraz statusu twierdzeń teologicznych – stosowanej w teologii metodologii.

**SŁOWA KLUCZOWE:** Tomasz z Akwinu, Hegel, *triplex via*, metodologia teologiczna, poznanie Boga

## Introduzione

**L**a via triplice (*triplex via*) è un tentativo di descrivere sinteticamente come avvicinarsi a Dio. È stata affinata nella tradizione cristiana come tentativo di articolare adeguatamente l'insegnamento delle Scritture; gli scritti dei filosofi greci hanno peraltro fortemente contribuito al suo sviluppo.

È interessante notare che la sua formulazione finale sembra essere molto simile nel pensiero di Tommaso d'Aquino e nella filosofia di Hegel. Infatti, mentre l'Aquinate parla di un percorso positivo (*via affirmativa*) che deve essere accompagnato da un percorso negativo (*via negativa*) e infine deve essere concluso da un percorso di eminenza (*via eminentiae*), la formula principale della dialettica del pensatore tedesco è spesso resa come tesi (e quindi affermazione positiva) – antitesi (confutazione negativa dell'affermazione presentata) – sintesi (conclusione che tiene conto di ciò che è vero in entrambe le posizioni). Sebbene un tale riassunto della dialettica non sia opera dello stesso Hegel, ma di uno dei suoi discepoli, fu rapidamente adottato come descrizione adeguata del percorso di ascesa allo Spirito assoluto proposto dal filosofo berlinese.

Questa somiglianza è del tutto casuale? Qual è la differenza tra i due progetti filosofici e teologici? È possibile trovare qualcosa in comune tra loro? Quale dei due è più adatto a esprimere la teologia cristiana? Queste sono le domande che vorrei affrontare in questo testo<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Per quanto ne so, non esiste alcun tentativo sistematico e approfondito di confrontare la *triplex via* di San Tommaso e quella di Hegel. Il presente testo è solo un tentativo di segnalare in modo sintetico la necessità di affrontare questo argomento nella ricerca. Tale ricerca richiede certamente la presentazione di un contesto molto più ampio e la proposta di una metodologia più precisa di quella che sono stato in grado di proporre per questo testo. Sul confronto tra San Tommaso e Hegel, cfr. ad esempio: Emilio Brito, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, Théologiques (Paris: Presses Universitaires de France, 1991); Bernhard Lakebrink, *Perfectio omnium perfectionum: Studien zur Seinskonzeption*

La mia presentazione sarà composta da quattro parti. In primo luogo, cercherò di presentare brevemente le origini della *triplex via*, poi presenterò a turno l'interpretazione dell'Aquinate e di Hegel, infine tornerò alle segnalate domande. Auspico che questo piano di presentazione permetta di formarci un'opinione sulle possibili convergenze tra la riflessione dell'Aquinate e quella di Hegel.

## Genesi della *triplex via*

Il primo autore a proporre la triplice via a Dio fu Albino di Smirne, filosofo platonico vissuto nel II secolo dopo Cristo e maestro del famoso medico antico Galeno<sup>2</sup>. È interessante notare che egli trasse ispirazione da diversi filoni della tradizione filosofica greca. Nel formulare i principi del percorso negativo, l'*aphairesis*, con cui iniziò, fece riferimento alla geometria euclidea; per quest'ultima, un punto è qualcosa di indivisibile e senza dimensioni. Pertanto, come si giunge a un punto astraendo dalle sue tre dimensioni, così si arriva a Dio spogliandolo dei communi predicati sensoriali, uno per uno. Il secondo passaggio della sua descrizione, la via positiva dell'*analogia*, ha trovato ispirazione nella *Repubblica* di Platone<sup>3</sup>; all'interno del dialogo c'è un passo che accosta Dio al sole: come il sole è causa di comprensione per la vista, così Dio è causa di comprensione per la mente. Infine, l'ultimo passo dell'*hyperochē* ha il suo punto di partenza nel *Simposio* di Platone<sup>4</sup>, dove troviamo una descrizione, dai toni mistici, dell'ascesa nell'ordine del piacere della bellezza: dalla bellezza alla mente, attraverso la bellezza all'anima fino alla bellezza nella vita morale e nella legge.

Poco più tardi, sia Celso (seconda metà del II secolo) che Massimo di Tiro (retore e filosofo medioplatonico, vissuto anche lui nella seconda metà del II secolo dopo Cristo) riprenderanno questo schema trasformandolo leggermente. In seguito troviamo una descrizione dei tre passi anche in due frammenti di scritti di Plotino, ciascuno in un ordine leggermente diverso<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> bei Thomas von Aquin und Hegel, Studi Tomistici 24 (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1984).

<sup>3</sup> In questa parte mi ispiro liberamente della presentazione dello sviluppo della triplice via in: Gregory P. Rocca, *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2004), 7–25.

<sup>4</sup> Cfr. Platone, *Repubblica*, 6.508–509.

<sup>5</sup> Cfr. Platone, *Simposio*, 210–212.

<sup>5</sup> Cfr. Plotino, *Enneads*, 5.3.14; 6.7.36.

## Un punto di partenza biblico

Le idee dei filosofi platonici non potevano non interessare i cristiani. Come ricordiamo, la Scrittura ci parla di “vedere Dio”. Tuttavia, i testi non sono affatto univoci. Alcuni sembrano indicare l’impossibilità di vedere Dio. Il Signore risponde a Mosè, che chiede di vedere la gloria del Signore: “Ma tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo” (Es 33,20). Anche il Nuovo Testamento sottolinea che la luce di Dio supera ciò che l’uomo può raggiungere: “il Re dei re e Signore dei signori, il solo che possiede l’immortalità e abita una luce inaccessibile: nessuno fra gli uomini lo ha mai visto né può vederlo” (1 Tm 6,15–16. Cfr. Gv 1,18; 1 Gv 4,12). D’altra parte, però, Gesù promette di vedere Dio come ricompensa per le persone dal cuore puro: “Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio” (Mt 5,8). Allo stesso modo, san Paolo parla esplicitamente della nostra futura conoscenza di Dio: “Adesso noi vediamo in modo confuso, come in uno specchio; allora invece vedremo faccia a faccia. Adesso conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch’io sono conosciuto” (1 Cor 13,12). Passi simili si trovano in san Giovanni: “Carissimi, noi fin d’ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato. Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è” (1 Gv 3,2. Cfr. Gv 14,21; Ap 22,3–4).

Potremmo riassumere tutto questo in due affermazioni: (1) la Scrittura ci parla della visione diretta di Dio e ne sottolinea il potere trasformativo (ossia, tale visione ci rende simili a Dio); (2) questa visione non annulla la trascendenza di Dio, il quale rimane in definitiva incomprensibile<sup>6</sup>.

## Il ruolo chiave dello Pseudo-Dionigi

Per il trasferimento dell’approccio tripartito dei platonici al cristianesimo, Pseudo-Dionigi e la sua *Teologia mistica* svolgeranno un ruolo fondamentale. Si tratta di una tappa talmente cruciale nella formazione di questo approccio che vale la pena di passare direttamente ai testi più importanti. Ecco il capitolo II della *Teologia mistica*: “Come adorare colui che è la causa di tutte le cose e unirsi a lui”.

<sup>6</sup> Cfr. Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas d’Aquin: Maître spirituel: Initiation*, 2nd ed. (Paris: Cerf, 2017), 46–50. Rocca, *Speaking the Incomprehensible God*, 35.

Noi preghiamo di trovarci in questa tenebra luminosissima e mediante la privazione della vista e della conoscenza poter vedere e conoscere ciò che sta oltre la visione e la conoscenza con il fatto stesso di non vedere e di non conoscere – questa, infatti, è la maniera di vedere veramente e di conoscere – e lodare soprasostanzialmente l'Essere soprasostanziale escludendo le caratteristiche di tutti gli esseri; come fanno coloro che costruiscono una statua al naturale, staccando tutto ciò che si sovrappone alla pura visione della figura nascosta, e mediante questo lavoro di eliminazione manifestano in sé e per sé la bellezza occulta. Ma bisogna, io credo, celebrare le negazioni in maniera contraria alle affermazioni. Infatti, noi facevamo quelle affermazioni cominciando dalle più alte e passando attraverso quelle di mezzo fino a giungere alle estreme. Ora, invece, eliminiamo queste partendo dalle estreme e ascendendo fino alle più importanti, affinché scopertamente conosciamo quella ignoranza velata da tutte le cose conosciute in tutti gli esseri e vediamo quella caligine soprasostanziale nascosta da tutta la luce che brilla negli esseri<sup>7</sup>.

Ciò che vale la pena sottolineare in relazione al concetto di Pseudo-Dionigi può essere raccolto nelle seguenti osservazioni<sup>8</sup>.

1. Punto di arrivo: l'inconoscibilità razionale di Dio. Per Pseudo-Dionigi, Dio è assolutamente inconoscibile in modo concettuale e razionale.
2. Primato della via mistica dell'unione sulla speculazione. Il cammino negativo nella sua versione più pura è mistico e non concettuale – consiste nell'ascesa nell'oscurità silenziosa di Dio. A causa della nostra debolezza, può assumere, in un contesto catafatico, la forma di negazioni simboliche o concettuali. Nella sua realtà più profonda, tuttavia, è l'opposizione polare alle affermazioni e alle negazioni razionali<sup>9</sup>.
3. Due tappe del cammino. Il cammino verso Dio proposto dallo Pseudo-Dionigi è essenzialmente un cammino in due fasi: negazione e affermazione,

<sup>7</sup> Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, ed. Piero Scazzoso and Enzo Bellini (Milano: Bompiani, 2009), 607.

<sup>8</sup> Cfr. Rocca, *Speaking the Incomprehensible God*, 24–25.

<sup>9</sup> Un'altra interpretazione è quella di Lossky, secondo il quale la via negativa non è solo un cammino verso l'unione mistica, ma anche una speculazione dogmatica sulla trascendenza divina. Vanneste, invece, vede tre momenti che costituiscono un insieme: l'abbandono dei termini affermativi e la logica delle negazioni successive (*aphairesis*), la non-cognizione (*agnosia*) e l'unione finale (*henosis*) con Dio. Cfr. Rocca, 17. Altri autori ancora (ad esempio Jones) indicano due teologie mistiche: una sarebbe l'ascensione mistica, l'altra avrebbe un livello di ascesa discorsivo. Rocca, 18–19. Secondo Rocca, la teologia negativa è per lo Pseudo-Dionigi prima di tutto mistica, non concettuale, e lei appare all'interno della teologia catafatica come un dono di un altro piano.

più precisamente: negazione basata su Dio come “al di là” trascendente di tutta la realtà e affermazione basata su Dio come causa di tutte le cose<sup>10</sup>.

Tommaso riprenderà in seguito la tesi dell’assoluta inconoscibilità divina per affermare cose fondamentalmente diverse da quelle che intendeva dire lo Pseudo-Dionigi. Egli cercherà una versione della via negativa che si inserisca nella sua teologia anche positiva<sup>11</sup>. Inoltre, trasformerà lo schema in due parti dello Pseudo-Dionigi in uno schema in tre parti<sup>12</sup>. Il testo che san Tommaso utilizzerà per giustificare la divisione in tre parti si trova anche nell’opera *I nomi divini*:

Inoltre, bisogna ricercare in che modo noi conosciamo Dio che non è né intelligibile, né sensibile e nulla di dò che possiede l’essere. Non è dunque vero dire che noi conosciamo Dio non dalla sua natura, in quanto non è conoscibile e supera ogni ragione e intelligenza, ma dall’ordine di tutti gli esseri, in quanto proposto da lui e contenente alcune immagini e similitudini dei suoi esemplari divini, secondo le nostre forze, ascendiamo ordinatamente verso dò che supera tutte le cose nella privazione e nella eccellenza e nella causa di tutte le cose? (*I nomi divini*, VII, 3)<sup>13</sup>.

## L’interpretazione dell’Aquinate

Tommaso d’Aquino è stato probabilmente il più grande maestro dell’interpretazione della *triplex via*. Ecco la sua lucida e condensata descrizione di ciò che possiamo imparare per mezzo della ragione naturale. Tommaso riassume magistralmente nella *Summa Theologiae* la sua posizione che altrove è presentata in modo molto più esteso:

Risposta: la nostra conoscenza naturale trae origine dal senso; e quindi si estende fin dove può esser condotta come per mano dalle realtà sensibili. Ora, mediante le realtà sensibili il nostro intelletto non può giungere sino al punto di vedere

<sup>10</sup> Lo Pseudo-Dionigi unisce il percorso della negazione e dell’eminenza in un unico insieme. Per lui, la trascendenza è la ragione della negazione. Per questo motivo, a volte si parla di negazione elevante (*hyperochike aphairesis*). Rocca, 22.

<sup>11</sup> Tommaso attenua molte delle tesi dello Pseudo-Dionigi. Ad esempio, la tesi che Dio è innominabile spiega che nessuno può presentare un essere divino con una conoscenza perfetta, o che Dio è innominabile in quanto esistente al di sopra di tutto (ma non come causa di tutto). Rocca, 29. Cfr. Torrell, *Saint Thomas d’Aquin*, 59.

<sup>12</sup> Rocca, *Speaking the Incomprehensible God*, 25.

<sup>13</sup> Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, 481.

l'essenza divina, poiché le creature sensibili sono effetti di Dio che non adeguano la potenza della loro causa. Quindi mediante la conoscenza delle realtà sensibili non si può avere la piena conoscenza della potenza di Dio, e per ciò stesso neppure quella della sua essenza. Ma siccome tali realtà sono effetti dipendenti dalla loro causa, ne segue che per mezzo di esse possiamo essere condotti sino a conoscere di Dio *se esista*, e a conoscere altresì ciò che a lui conviene necessariamente come a causa prima di tutte le cose, eccedente tutti i suoi effetti. Quindi noi conosciamo di Dio la sua relazione con le creature, che cioè egli è la causa di tutte, e la differenza esistente tra queste e lui, che cioè egli non è nulla di quanto è causato da lui; e che ciò va escluso da lui non già perché egli sia mancante di qualche cosa, ma perché tutto le supera (*Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 12, corp.)<sup>14</sup>.

Notiamo la struttura di questo capolavoro di sintesi<sup>15</sup>, in quattro elementi:

1. Caratteristiche generali della cognizione naturale.
2. Riferimento della cognizione naturale all'essenza di Dio, insieme all'indicazione del (motivo del) suo carattere limitato (ovvero la trascendenza della potenza della causa prima).
3. Definizione di ciò che possiamo conoscere di Dio (se esiste, gli attributi di Dio: "ciò che a lui conviene necessariamente come a causa prima di tutte le cose, eccedente tutti i suoi effetti").
4. Breve caratterizzazione dell'ascesa conoscitiva – nell'ambito della teologia naturale – a Dio (*triplex via*).

L'ultimo elemento è incentrato sulla causa prima del mondo creato. È la relazione causale che si rivela essere la base di un procedimento teologico di ascesa conoscitiva a Dio. Cosa possiamo conoscere di Dio come causa prima? Fondamentalmente che:

- (1) Egli è la causa di tutte le cose,
- (2) tutte le cose si distinguono da Lui in quanto Egli non è uno dei loro effetti,
- (3) Dio si distingue dalle cose causate non perché manchi di qualche perfezione, ma perché trascende tutte le cose causate in perfezione.

Queste affermazioni possono essere intese come il fondamento di un'ascesa epistemologica verso le perfezioni divine. Prendiamo l'esempio della bontà di Dio.

<sup>14</sup> La traduzione italiana: Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica: Prima Parte*, trans. Frati Domenicani (Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2014), 149.

<sup>15</sup> Nell'analisi di questo testo seguono: Rudi te Velde, *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae* (Aldershot: Ashgate, 2006), 75–77.

Sulla base del fatto che egli è la causa prima di tutte le cose buone del mondo creato, possiamo affermare che: 1. Dio è buono.

Ma comprendiamo che egli si distingue dall'intero mondo creato nel modo più radicale. Pertanto, questa prima affermazione dovrebbe essere immediatamente accompagnata dalla seconda: 2. Dio non è buono (come le creature).

Ebbene, comprendiamo che questa seconda affermazione non vuole respingere l'affermazione sulla bontà di Dio, ma vuole sottolineare che la bontà di Dio deve essere intesa come radicalmente diversa da quella che conosciamo nel mondo creato. Questa differenza non significa mancanza di perfezione, ma eminente sovrabbondanza. In questo modo, siamo condotti all'affermazione finale: 3. Dio è la bontà ultima.

Notiamo il cambiamento dell'aggettivo in sostantivo. Questa semplice operazione linguistica sarà utilizzata dalla teologia classica per sottolineare la differenza radicale delle perfezioni attribuite al Dio in creato in base alla nostra conoscenza della creazione.

Questo triplice schema si riflette nella costruzione della *Summa Theologiae*. Il primo passo è stato compiuto da Tommaso nella seconda questione, in cui sostiene l'esistenza di Dio come causa prima. Quando si considerano le proprietà ontologiche delle cose che non sono intelligibili di per sé – essere mosse, contingenti, ecc. – si deve presupporre l'esistenza di un ente primo, che è la causa del mondo mobile e contingente. A partire dalla terza questione, Tommaso considererà ciò che deve necessariamente appartenere a Dio come causa prima, essendo Egli al di sopra di tutte le cose da Lui create.

Poiché il punto di partenza è l'accettazione di Dio come causa prima, il secondo passo è il tentativo di stabilire per negazione in che modo la causa prima si distingua dal suo effetto. La causa prima non è l'effetto, quindi tutto ciò che caratterizza la condizione ontologica dell'effetto deve essere rimossa da Dio. Il tema della semplicità divina nella questione terza permette di fare questo passo.

Infine, nella terza fase, articolata nelle questioni da 4 a 11 della *Prima Pars*, l'intenzione positiva del passo negativo deve essere rivelata portando tutta la sostanza positiva dell'effetto nella causa. In tal modo potremmo dire che la causa è l'effetto in modo più perfetto, perché possiede in sé come fonte, in un modo che trascende ciò che è disponibile per l'effetto, tutte le sue perfezioni.

Vediamo che il movimento triplice articola formalmente l'intelligibilità della causa sulla base del suo riflesso nell'effetto<sup>16</sup>. Il ruolo della negazione non è espressione di una consapevolezza agnoscitiva del fatto che la conoscenza rimanga

<sup>16</sup> Velde, *Aquinas on God*, 77.

imperfetta e frammentata e nemmeno una manovra per collocare Dio al di là della nostra conoscenza: fa parte di un metodo per mettere in evidenza come Dio possa essere mostrato correttamente dal lato dei suoi effetti. Nell'accettare l'esistenza di una causa, dobbiamo riconoscere che essa non è uno degli effetti, ma possiede tutte le sue perfezioni in modo più perfetto di essi. La negazione di Tommaso è di questo tipo.

Le tre vie nella *triplex via* sono ancora più chiaramente articolate nel testo che troviamo nel *Commento alla Lettera ai Romani* (si tratta di un commento a Rm 1,19: “poiché ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha manifestato a loro”):

Pertanto occorre sapere che, riguardo a Dio, c'è qualcosa che è interamente sconosciuto nella vita presente, cioè che cosa Dio sia. Perciò lo stesso Paolo, ad Atene, trovò un'ara con l'iscrizione: Al Dio ignoto (At 17,23). E questo perché la conoscenza dell'uomo ha inizio dalle cose che gli sono connaturali, ossia dalle creature sensibili, che non sono adeguate a rappresentare la divina essenza. Tuttavia da queste creature l'uomo può ottenere una triplex conoscenza di Dio, come dice Dionigi nel libro *I Nomi Divini* (cap. 7, lez. 4). Secondo un primo modo, mediante la causalità. Infatti, poiché queste creature sono difettose e mutevoli, è necessario ricondurlle a un principio immobile e perfetto. E così si conosce che Dio esiste. Secondo un altro modo, mediante la via dell'eccellenza. Infatti non tutte le cose sono ricondotte a un principio primo, come a causa propria e univoca, in quanto l'uomo genera l'uomo, ma come a causa comune ed eccedente. E in questo modo si conosce che Dio sta al di sopra di qualsiasi cosa. Secondo un terzo modo, mediante la via della negazione. Perché, se è una causa eccedente, nulla di quanto si trova nella creatura può competergli, così come neppure il corpo celeste si può chiamare propriamente pesante o leggero, caldo o freddo. E in questo modo chiamiamo Dio immobile e infinito e quant'altro viene detto in questo modo. Ora, questa conoscenza fu loro infusa mediante il lume della ragione, come si dice in *Sal* 4,7: «Molti dicono: "Chi ci farà vedere il bene? Risplenda su di noi Signore la luce del tuo volto"»<sup>17</sup>.

Come elemento di curiosità, vale la pena di ricordare che nell'opera di Tommaso lo schema appare espresso in ordini molto diversi. Gregory P. Rocca ha

<sup>17</sup> Tommaso d'Aquino, *Lettera ai Romani*, vol. 1 of *Commento al Corpus Paulinum (Expositio et lectura super epistolas Pauli Apostoli)*, trans. Battista Mondin (Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2005), 121, nos. 114–15.

calcolato che si possono individuare 5 combinazioni su 6 possibili, non solo una disposizione eminenza-negazione-causazione. I due ordini più comuni sono:

- causalità – negazione – eminenza;
- causalità – eminenza – negazione.

I commentatori scelgono più spesso il primo di questi, anche se va sottolineato che quest'ordine non è predominante rispetto al secondo nell'opera di Tommaso<sup>18</sup>. Questo probabilmente dimostra che, per Tommaso, ciò che era più importante nell'ordine di questi elementi era la loro interconnessione e interdipendenza. Questa tesi può essere suggerita per quanto riguarda le opere più tardive: nel *Commento alle Sentenze* e nel *Commento alla Trinità di Boezio*, egli sembra di vedere ancora i singoli percorsi come vie separate per arrivare alla verità su Dio<sup>19</sup>.

Parlando del metodo presentato dall'Aqinato, vale la pena di notare diversi aspetti:

- (1) La negazione è strettamente legata, sia in Tommaso che precedentemente nello Pseudo-Dionigi, all'eminenza. Il desiderio di eminenza è il motivo principale della negazione<sup>20</sup>.
- (1) Per Tommaso, la negazione diventa possibile e significativa solo nella misura in cui è fatta sulla base di un'asserzione. Questo è un punto importante: se non lo si riconosce, si tende a cadere in interpretazioni che peccano di agnosticismo per quanto riguarda la possibilità di arrivare a una vera conoscenza nella scienza di Dio (approcci di questo tipo: David Burrell, Herwi Rijkhof, “di Dio sappiamo che è, non possiamo dire nulla su ciò che è”, la scienza di Dio sarebbe solo la grammatica del linguaggio con cui parliamo di Dio)<sup>21</sup>.
- (2) La triplice via è, per Tommaso, un modo di articolare la dipendenza causale del mondo da Dio. Può essere intesa come un tentativo di far emergere l'intelligibilità della relazione causa-effetto tra Dio e il mondo.
- (3) Se notiamo questo, capiamo che la triplice via è destinata a sostituire una definizione che ci permetterebbe di conoscere Dio e di definire perfettamente ciò che è. L'effetto ha una certa somiglianza con la causa. Anche se non ci permette di raggiungere l'essenza di Dio, sulla sua base è possibile proporre una conoscenza vera, anche se indiretta, della causa. Questo tipo di conoscenza non è una conoscenza approssimativa, come se avesse qualche

<sup>18</sup> Rocca, *Speaking the Incomprehensible God*, 50.

<sup>19</sup> Rocca, 51.

<sup>20</sup> Rocca, 66, 68.

<sup>21</sup> Velde, *Aquinas on God*, 74–75.

carenza nella sua intelligibilità. La negazione come uno dei passaggi non abolisce, in fondo, la somiglianza con la causa, ma permette solo di metterla adeguatamente in evidenza: Dio non è nell'effetto come è in sé<sup>22</sup>.

Per Tommaso, la teologia negativa non è un passo fuori dai confini della teologia razionale, ma un momento all'interno di un approccio positivo che serve a correggere le debolezze della teologia catastatica<sup>23</sup>. La teologia apofatica dell'Aquinate non è priva di tracce dell'approccio mistico che caratterizza l'opera dello Pseudo-Dionigi, ma è soprattutto parte di un metodo teologico che cerca di usare il linguaggio piuttosto che abbandonarlo<sup>24</sup>.

## La *triplex via* di Hegel

Nel caso di Hegel, il ruolo dello schema presentato si estende alla totalità del suo progetto di filosofia dialettica. Devo quindi delineare brevemente il suo intero progetto<sup>25</sup>.

Hegel inizia la sua filosofia da dove Kant l'ha lasciata. Kant ha costruito un muro tra la conoscenza esperienziale e la “cosa-in-sé”. Non esclude che al di sopra del livello di conoscenza basato sull'esperienza sensoriale (conoscenza fenomenica delle cose come ci appaiono) ci possa essere una conoscenza della cosa-in-sé (conoscenza di come le cose esistono realmente). Comunque non escludeva che fosse possibile arrivare alla cosa-in-sé solo con un appello al dovere – l'imperativo categorico. Era convinto che con il ricorso alla conoscenza esperienziale non si è in grado di risolvere responsabilmente alcuni problemi legati alla cosa-in-sé.

<sup>22</sup> Veldé, 77.

<sup>23</sup> Rocca, *Speaking the Incomprehensible God*, 72.

<sup>24</sup> Per un confronto di base di questi due approcci vedere: Michał Paluch, “Pseudo-Dionysius and Thomas Aquinas: Two Languages, the Same Purpose,” *Syn/thesis*, no. O (2013): 145–55.

<sup>25</sup> In questa e nella prossima sezione riprenderò le riflessioni presentate in forma leggermente più abbreviata in: Michał Paluch, “Prawda objawiona? Propozycja podejścia zawarta w konstytucji *Dei Verbum*,” *Karto-Teka Gdańską*, no. 1(12) (2023): 9–12, <https://doi.org/10.26881/kg.2023.1.01>. Introduzioni concise al pensiero di Hegel, utili nel contesto delle nostre deliberazioni: John W. Cooper, *Panentheism: The Other God of the Philosophers: From Plato to the Present* (Nottingham: Apollos, 2007), 106–19; Roger Scruton, *From Descartes to Wittgenstein: A Short History of Modern Philosophy* (New York: Harper&Row, 1981), 165–80; Keith Ward, “Whatever Happened to Hegel,” in *God and the Philosophers* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2009), 89–101.

Anche Hegel è interessato a trovare un'idea per arrivare alla cosa-in-sé. Tuttavia, vuole arrivarci per una via diversa. Per raggiungere la cosa-in-sé dobbiamo superare il nostro punto di vista particolare. Per dirla in modo figurato, quando il treno inizia a muoversi, dal punto di vista del passeggero del treno la stazione si allontana, dal punto di vista della persona sul binario il treno si allontana. Chi ha ragione? Dobbiamo trovare un punto di vista oggettivo al di sopra di entrambe le parti che ci permetta di valutare correttamente la questione. Per Hegel ciò significa superare la relazione soggetto-oggetto nella nostra cognizione.

Ma cosa significherebbe? Hegel si riferisce qui alla dialettica. Dialettica non è un termine nuovo. Per Kant, la dialettica era la tendenza della ragione a cadere in contraddizioni. Egli presentava queste contraddizioni sotto forma di antinomie – la pura ragione teoretica non era in grado di rispondere responsabilmente alle domande se esistesse o meno un essere assoluto, se il mondo avesse o meno un inizio, se le persone fossero libere o meno. Tutte queste grandi questioni filosofiche dovevano essere concluse, secondo Kant, in modo deliberatamente paradossale: la pura ragione teoretica non poteva propendere per una delle due parti. Per Hegel la dialettica non finisce qui: essa sarà piuttosto il processo di ascesa attraverso le contraddizioni verso la cosa-in-sé e, di conseguenza, verso la verità assoluta.

Conosciamo molto bene la descrizione di base di questa ascesa, già menzionata dall'inizio, che, peraltro, non è la proposta di Hegel stesso, ma di uno dei suoi discepoli: tesi – antitesi – sintesi. Si tratta di abolire le contraddizioni in una sintesi – unità – di ordine superiore. Secondo la logica tradizionale e il suo principio di non contraddizione, se a una tesi A corrisponde – nello stesso momento e sotto lo stesso aspetto – la sua negazione  $\neg A$ , allora abbiamo semplicemente una contraddizione che non può essere trascesa. Secondo Hegel, quando a una tesi A corrisponde la sua negazione  $\neg A$ , entrambe le proposizioni possono comunque essere incluse – abolite (di solito usa il verbo *aufheben* in questo contesto), nella loro sintesi, la proposizione B. Naturalmente, in relazione a questa proposizione B, probabilmente prima o poi apparirà una certa sua negazione  $\neg B$ , che sarà abolita nella proposizione C che comprende entrambe le tesi. In questo modo possiamo ascendere a una certa proposizione Z o  $\Omega$ , che sarà un sapere assoluto – un sapere assolutamente vero, che comprende in sé tutte le contraddizioni esistenti.

Per dare un esempio di questo processo in cui le contraddizioni vengono abolite, possiamo considerare alcune conversazioni in cui iniziamo come rappresentanti di opinioni contrastanti e alla fine arriviamo a una posizione che, rispetto al punto di partenza, comprende ciò che è vero in entrambe le posizioni iniziali. Notiamo allo stesso tempo che in questo tipo di processo passiamo dalla

molteplicità (delle nostre opinioni) all'unità, e inoltre – se ricordiamo l'intero processo che deve terminare al punto  $Z$  o  $\Omega$  – da ciò che è parziale, e quindi relativo e finito, a ciò che è intero, e quindi a ciò che è assoluto e infinito.

Consideriamo l'ultima proposizione: la dialettica nell'edizione di Hegel era una proposta di nuova soluzione ai problemi della filosofia che affliggevano i pensatori di tutti i tempi – il rapporto tra unità e molteplicità, la relazione tra l'Assoluto e il relativo. Non sorprende, quindi, che la descrizione presentata del movimento dialettico sia diventata il principale strumento sistematico applicato da Hegel per illuminare e interpretare tutti i più importanti problemi e campi della filosofia.

Ciò che ho presentato, tuttavia, non è ancora il cuore della questione. Infatti, ciò che sta veramente sullo sfondo della dialettica di Hegel, come sua base ultima e giustificazione più importante, è la descrizione della vita dello Spirito assoluto. In larga misura, è proprio per questo motivo che l'argomento è sembrato e si è rivelato così incredibilmente attraente e stimolante.

Come immagina Hegel la vita dello Spirito assoluto?

Secondo Hegel, all'interno del soggetto assoluto, che egli chiama Spirito assoluto, esiste un processo interiore che consiste in due elementi: l'auto-differenziazione e l'auto-identificazione. Si può riassumere come segue<sup>26</sup>. Un essere che non ha determinazione è il nulla. Ma ogni determinazione è possibile solo attraverso la differenza. Perciò, per poter parlare di essere, deve esserci una differenza – la differenza tra la determinatezza dello Spirito e il suo “dove”, che senza questa determinatezza sarebbe il non-essere. Per dirla in modo leggermente

<sup>26</sup> Il primo abbozzo su questo argomento è stato pubblicato nel 1807: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Leipzig: Dürr'schen Buchhandlung, 1907), 481–506. Il filosofo ha presentato uno studio più approfondito e sviluppato su questo argomento 20 anni dopo in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986). Sull'aspetto trinitario del pensiero di Hegel si veda: Gisbert Greshake, *Der dreieine Gott: Eine trinitarische Theologie*, 3rd ed. (Freiburg im Breisgau: Herder, 1997), 136–41; Ludger Oeing-Hanhoff, “Hegels Trinitätslehre: Zur Aufgabe ihrer Kritik und Rezeption,” *Theologie und Philosophie* 52, no. 3 (1977): 378–407; Jörg Splett, *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels*, Symposion 20 (Freiburg im Breisgau: Karl Alber, 1965); Thomas Joseph White, *The Trinity: On the Nature and Mystery of the One God*, Thomistic Ressourcement Series 19 (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2021), 547–59. Tra gli importanti progetti teologici degli ultimi decenni sviluppati con riferimento a Hegel figurano: Piero Coda, *Dalla Trinità: L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Percorsi di Sophia 1 (Roma: Città Nuova, 2011); Bruno Forte, *Trinità come storia: Saggio sul Dio cristiano* (Milano: Edizioni Paoline, 1985); Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1992).

diverso: lo Spirito assoluto deve diventare un oggetto per se stesso. Questo è l'auto-differenziazione dello Spirito assoluto.

Ma non dimentichiamo che lo Spirito assoluto è un'unità: la differenza appena menzionata – tra il “da dove” indefinito e l'espressione definita dello Spirito – deve quindi essere trascesa. È nel trascendere la differenza che emerge dall'auto-differenziazione che consiste l'autoidentificazione dello Spirito. Questo processo specifico di uscita e ritorno (*exitus – redditus*) è completato dall'amore.

Il processo descritto può essere riassunto in modo ancora più sintetico: lo Spirito ha bisogno della differenza per diventare un essere, ma questa differenza deve essere trascesa per rimanere uno Spirito. L'auto-differenziazione e l'auto-identificazione sono quindi solo due momenti reciprocamente condizionanti della vita interiore dello Spirito.

Naturalmente, intuiamo senza difficoltà perché il processo che Hegel propone abbia due momenti correlati. Essi corrispondono infatti alle due processioni in Dio descritte per secoli dalla teologia cristiana. La prima di queste – la processione del Verbo eterno – è, in fondo, legata all'espressione, alla determinatezza. La seconda, la processione dello Spirito Santo, è legata all'amore e conduce all'unità.

Tuttavia il passo più audace e notevole di Hegel, che ha provocato un terremoto sia in filosofia che in teologia, è ancora davanti a noi. Si tratta dell'accostamento o meglio dell'identificazione del processo che descrive la vita interiore dello Spirito assoluto con la storia umana. Infatti, secondo Hegel, il processo interiore che si svolge “dentro” lo Spirito assoluto si svolge anche nella storia del mondo o attraverso di essa. Lo Spirito si esprime nella storia per elevarsi al di sopra della differenza tra il mondo e sé stesso attraverso l'amore.

Con questa interpretazione sembrava che la filosofia avesse guadagnato una prospettiva di pensiero che avrebbe permesso finalmente di mettere in relazione più convincente Dio e il mondo, la speculazione astratta e la storia (intesa come la conoscenza dei fatti).

Un unico triplice schema interpretativo per la coscienza umana, la vita di Dio e la storia, non poteva anche non interessare i teologi cristiani, compresi quelli cattolici. Perché? Le ragioni sono molte. Proviamo a ricordare quelle decisive.

1. Innanzitutto, notiamo che *l'interpretazione di Hegel era essenzialmente trinitaria*. Lo schema di pensiero dialettico da lui proposto era né più né meno che un tentativo di trarre conclusioni dalla descrizione della vita interiore dello Spirito assoluto. Ciò significava che esisteva un modello metafisico trinitario che permetteva di interpretare l'intera realtà (ricordiamo che Hegel cercò di passare in rassegna tutti i grandi campi della filosofia per mostrare come la dialettica permettesse di sintetizzarli). A questo proposito, Hans Küng scriveva già negli anni '70 che la proposta di Hegel era una sorta di miracolo intellettuale accaduto

al cristianesimo<sup>27</sup>. Qui, nella modernità critica nei confronti del cristianesimo, è apparso un pensatore con un enorme campo di riflessione e un'influenza straordinaria, che ha creato un quadro essenzialmente trinitario per la filosofia e la teologia. Secondo Küng, il cristianesimo non deve trascurare e ignorare una tale opportunità; per questo motivo scrisse che in teologia non c'era possibile un ritorno prima di Hegel (*kein Zurück hinter Hegel*)<sup>28</sup>.

2. Sembrava anche che *l'interpretazione di Hegel permettesse di "recuperare" la storia* per la teologia. Cioè, dare un'interpretazione della storia tale che la storia cessasse di essere qualcosa di aggiunto, esistente, come sembrava essere nelle interpretazioni precedenti, accanto a Dio, e diventasse parte della sua vita interiore. Sembrava che grazie a Hegel fosse finalmente possibile arrivare a una riflessione teologica che corrispondesse al termine biblico "Emmanuele": Dio cessava di essere un Dio lontano e diventava "Dio con noi".

3. L'interpretazione hegeliana della Trinità ha permesso di pensare all'Incarnazione in modo tale che *l'accento – in linea con la sensibilità luterana – cadesse sulla croce*: l'"autodeterminazione" finale di Dio compiuta sulla croce si è rivelata un punto di svolta nel processo di auto-differenziazione e auto-identificazione dello Spirito assoluto. Un simile quadro sistematico di lettura della fede cristiana si rivelò molto auspicabile e attraente nel XX secolo, soprattutto nel mondo dell'esegesi protestante. Perché? Permetteva, durante le tempestose discussioni sulla demitologizzazione del cristianesimo suscite da Rudolf Bultmann, di prendere le distanze dal problema della storicità della risurrezione. Secondo il modello hegeliano di riflessione su Cristo, nulla impedisce di interpretare la risurrezione in modo puramente spirituale, poiché l'accento, il punto di svolta nello sviluppo dello Spirito assoluto, cade sulla croce.

Sembra però che, nonostante tutte queste caratteristiche che a molti teologi sono sembrate importanti vantaggi della proposta hegeliana, sia stato e sia tuttora difficile assumerla come quadro filosofico per costruire un'interpretazione cristiana contemporanea. L'accostamento con la proposizione di Tommaso d'Aquino può aiutarci a capire perché.

<sup>27</sup> Cfr. Hans Küng, *Menschwerdung Gottes: Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1970), 346. A proposito, c'è un'altra possibile interpretazione cristiana della dialettica hegeliana: se ci si aggrappa alla vita la si perde, se la si perde la si guadagna. Se si insiste su un concetto, lo si perde, se si lascia andare il concetto afferrato, si arriva a una comprensione più profonda. Küng, 373–81. Una introduzione popolare – il BBC podcast di Melvyn Bragg, "Hegel's Philosophy of History," Radio Broadcast, BBC Radio 4 – In Our Time, May 26, 2022, 52 minutes, <https://www.bbc.co.uk/programmes/m0017k8w>.

<sup>28</sup> Küng, *Menschwerdung Gottes*, 296, 562, 578.

## L'Aquinate contro Hegel: alcune differenze fondamentali

La formulazione della triplice via dall'Aquinate e l'idea di ascesa dialettica di Hegel sembrano avere una fonte comune. È il punto di partenza platonico o piuttosto neoplatonico. Del resto, non è un caso che l'importanza dello schema *exitus – redditus* sia stata sottolineata nel corso dei secoli per comprendere la struttura dell'architettura delle opere dell'Aquinate, e che Hegel sia stato talvolta definito uno degli ultimi grandi neoplatonici della cultura occidentale. Va inoltre sottolineato che, nel caso di entrambi gli autori, si tratta di un percorso intrapreso con l'intenzione di sfruttare appieno le possibilità della nostra ragione. Entrambi sono talvolta indicati come rappresentanti del razionalismo in filosofia, anche se naturalmente questa descrizione non significa la stessa cosa per ciascuno di loro (lo vedremo nel punto 3).

In ogni caso, mentre la formula esterna dei ragionamenti può sembrare simile, il loro contenuto ci porta in direzioni molto diverse.

1. Trascendenza di Dio. La differenza più importante riguarda il rapporto tra Dio e il mondo creato. La *triplex via* interpretata da Tommaso d'Aquino è formulata in modo da non dimenticare nemmeno per un attimo che Dio è una causa prima radicalmente trascendente, non riducibile in alcun modo al livello dei suoi effetti. Come è noto, il suo modo di pensare la relazione tra Creatore e creatura troverà una espressione famosa nella sua dottrina della relazione asimmetrica che doveva articolare che Dio è assolutamente esterno all'insieme delle creature. Secondo la proposta di Hegel, lo Spirito assoluto si realizza, cioè prende coscienza di sé, nella storia: ha bisogno del mondo per diventare pienamente Dio. Parlare di trascendenza e immanenza perde di significato, Dio cessa di essere trascendente, almeno in senso classico.

Vale la pena di rendersi conto che l'abbandono della trascendenza in senso forte (Dio radicalmente diverso dal mondo che ha creato) non è in armonia con l'insegnamento dei concili della Chiesa indivisa del primo millennio. È interessante notare che H. Küng, entusiasta dell'apertura del cristianesimo all'hegelianesimo, notava chiaramente tutto questo; egli sosteneva, tuttavia, che era tempo di porre fine a una teologia che aveva un piede nell'antichità e l'altro nella modernità e che era necessario mettere entrambi i piedi nella modernità, riformulando e rivedendo l'insegnamento dei concili dell'antichità. Da autore intelligente, ha sostenuto che, sebbene ciò comporti un revisionismo teologico, la riforma dell'insegnamento della Chiesa sulla trascendenza dovrebbe essere fatta... in nome della tradizione cristiana, che così potrebbe essere meglio

compresa ed espressa<sup>29</sup>. In altre parole, dovremmo abbandonare la tradizione dei concili per il bene di questa tradizione: questa è l'argomentazione hegeliana per l'hegelianesimo.

2. L'approccio alla storia. Sembrava che l'interpretazione dialettica di Hegel avesse scoperto la storia e le avesse conferito una dignità straordinaria, grazie al fatto di averla resa parte della vita interiore dello Spirito assoluto. Si scoprì, però, che l'identificazione della vita interiore dello Spirito assoluto con la storia aveva un prezzo molto alto. Ci troviamo infatti di fronte alla seguente alternativa:

- o la vita interiore dello Spirito assoluto è un processo necessario e, di conseguenza, i processi storici diventano parte di un tutto necessario (e questa sembra la direzione presa da Hegel nella sua sintesi); allora la storia viene epurata dalla libertà e l'Incarnazione cessa di essere una libera iniziativa di Dio, ma diventa parte del processo necessario per arrivare all'autocoscienza dello Spirito assoluto;
- oppure (in questa direzione andranno alcuni teologi ispirati da Hegel<sup>30</sup>) cerchiamo di mostrare che la storia non è soggetta alla necessità; allora, nella misura in cui manteniamo ancora la tesi dell'identificazione della vita interiore dello Spirito assoluto con la storia, troveremo che lo Spirito assoluto nella sua auto-differenziazione e auto-identificazione crea la sua natura sulla base di una libera decisione.

Entrambe le interpretazioni sono inaccettabili alla luce della teologia classica ispirata ai Concili universali del primo millennio che san Tommaso ha articolato in modo eccellente. In questa prospettiva, le azioni divine nella storia della salvezza non sono dettate dalla necessità (Dio non ha bisogno del mondo per essere se stesso, crea il mondo e lo porta a compimento nella libertà), e Dio è il Dio trino non per sua decisione, per quanto libera, ma “naturalmente”, semplicemente per il fatto di essere se stesso. Contrariamente alle frequenti e ingiuste accuse, tale prospettiva non sottovaluta il ruolo della storia della salvezza. Lo status contingente – libero – della storia della salvezza è la base per ammirare il provvidenziale piano divino di salvezza liberamente realizzato (cfr. l'argomentazione *ex convenientia*)<sup>31</sup>.

3. Olismo. Molto meno riconosciuto, ma comunque discutibile, sembra essere il problema dell'interpretazione olistica. È sempre entusiasmante abbracciare

<sup>29</sup> Cfr. Küng, 539.

<sup>30</sup> Una preziosa panoramica delle posizioni dei teologi ispirati da Hegel si trova in: Küng, 647–70.

<sup>31</sup> Una presentazione di base dell'argomento *ex convenientia*: Michał Paluch, “Czy Doktor anielski nie doceniał Chrystusa?”, *Teologia w Polsce* 3, no. 1 (2009): 97–109.

l'intera realtà con una soluzione razionale. Sembra di possedere la chiave che ci permette di rispondere a tutte le domande, di abbracciare l'intera realtà con la nostra riflessione. Purtroppo, l'olismo è un altro nome per indicare la tentazione gnostica. A tal proposito, Hegel considerava la sua filosofia come un passo avanti rispetto al cristianesimo, come l'espressione della riconciliazione finale tra l'Illuminismo e il Cristianesimo. Questa riconciliazione dovrebbe avvenire secondo la logica dell'ascesa dialettica, cioè dopo la tesi cristiana e l'antitesi illuminista, si dovrebbe arrivare alla sintesi hegeliana come soluzione a un livello superiore che integra in modo riconciliante le due posizioni precedenti.

L'approccio cristiano cattolico ortodosso articolato da san Tommaso insisterà sempre con umiltà sul fatto che la sintesi finale non è da noi raggiungibile in questa vita. In altre parole, "da questo lato", resteremo per sempre nella fase di articolazione attenta di tutte e tre le fasi della triplice via, senza l'ambizione di dissolverle in un'unica visione finale dell'insieme. Inoltre, dobbiamo riconoscere che alcune verità – e mi riferisco ovviamente a quelle più straordinarie e intime riguardanti Dio, come la Trinità – non sono accessibili alla ragione e possono essere aperte a noi solo attraverso la magnanimità divina. Non saranno mai il risultato di una mera conoscenza razionale, ma anche di adorazione, amore e fede. Né possiamo aspettarci che in questa vita, da "questa parte", saremo in grado di abbracciare in modo soddisfacente con la nostra "presa" cognitiva (*Begriff*) l'intera realtà. Alcuni problemi – come per esempio quello dell'*unde malum* (da dove viene il male) – devono rimanere aperti, non chiusi. Ciò è dovuto anche al fatto che la nostra cognizione è soggetta ai limiti del tempo e non abbiamo ancora raggiunto la nostra destinazione finale. L'olismo cerca impazientemente di rispondere a domande che dovrebbero piuttosto rimanere aperte. Una buona teologia non dovrebbe avere paura della risposta: "non lo sappiamo". Il razionalismo di Tommaso d'Aquino è di questo tipo.

## Conclusioni

Le analisi presentate in questo testo sono solo una prima – e piuttosto sommaria – bozza di un argomento che richiederebbe sicuramente uno studio molto più sistematico e approfondito. Il confronto tra due autori, le cui opere sono separate da più di mezzo millennio di storia dello sviluppo del pensiero umano, richiede sempre un ampio contesto. In questo abbozzo ciò è stato possibile in misura piuttosto limitata.

In attesa di studi più approfonditi, vale comunque la pena sottolineare l'importanza della questione sollevata. Il tema della *triplex via* è profondamente

radicato nella riflessione filosofica e nella tradizione teologica. Le sue origini possono essere ricercate nell'opera di Platone, anche se è stata la corrente di pensiero medio-platonica (Albino di Smirne) a dare forma unitaria a questa idea di raggiungere la conoscenza su Dio. Seguendo le ispirazioni bibliche e cercando una descrizione adeguata dell'esperienza mistica, Pseudo-Dionigi ha dato alla *triplex via* la sua forma "canonica" – per le successive riflessioni intraprese all'interno della teologia cristiana. San Tommaso d'Aquino sistematizzò la riflessione su questo modo di raggiungere Dio, rendendola un elemento strutturale e fondamentale della riflessione teologica, che oggi chiamiamo teologia naturale. Hegel, partendo da un punto di vista completamente diverso, idealistico, ha fatto di questa figura di pensiero il nucleo della sua interpretazione dell'intera realtà, aprendo così la strada allo sfruttamento della *triplex via* come importante risorsa della teologia trinitaria.

Nonostante la somiglianza strutturale ed esteriore, il modo in cui san Tommaso ed Hegel articolano la triplice via è fondamentalmente diverso. La sintesi presentata nel testo sopra riportato – certamente incompleta – delle differenze tra le proposte dei due pensatori evidenzia divergenze molto profonde nella comprensione di tre ambiti fondamentali dell'interpretazione teologica: la trascendenza di Dio, l'approccio alla storia e la comprensione delle nostre possibilità di giungere alla visione (in/completa) della conoscenza divina sulla realtà. Mentre il modo di pensare di Tommaso permette di far emergere la trascendenza, intesa in senso forte, di un Dio increato, il carattere contingente dell'intera opera della creazione e la natura parziale (*ergo apofatica*) della nostra conoscenza di Dio, tanto l'interpretazione di Hegel si allontana dall'interpretazione classica – concepita alla luce dei concili del primo millennio – della trascendenza di Dio, abolisce la casualità degli eventi della storia della salvezza e dà l'illusione gnostica di raggiungere non solo la conoscenza su Dio, ma addirittura la conoscenza di Dio stesso.

Le differenze segnalate nelle interpretazioni filosofico-teologiche qui discusse non sono ovviamente nuove. Sono regolarmente ricordate – in particolare dai tomisti – da quasi due secoli. A volte, tuttavia, passano così tanto in secondo piano nelle discussioni specifiche da scomparire dal campo visivo dei teologi. In occasione dell'800° anniversario della nascita di Tommaso d'Aquino, vale quindi la pena ricordare che le visioni presentate stabiliscono due punti di partenza e contesti molto diversi per lo sviluppo e la pratica della teologia. La conoscenza delle loro diverse dinamiche e implicazioni deve essere uno degli elementi più importanti di un cantiere teologico contemporaneo.

## Bibliografia

- Bragg, Melvyn. "Hegel's Philosophy of History." Radio Broadcast. BBC Radio 4 – In Our Time, May 26, 2022. 52 minutes, <https://www.bbc.co.uk/programmes/m0017k8w>.
- Brito, Emilio. *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*. Théologiques. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.
- Coda, Piero. *Dalla Trinità: L'avvento di Dio tra storia e profezia*. Percorsi di Sophia 1. Roma: Città Nuova, 2011.
- Cooper, John W. *Panentheism: The Other God of the Philosophers: From Plato to the Present*. Nottingham: Apollos, 2007.
- Dionigi Areopagita. *Tutte le opere*. Edited by Piero Scazzoso and Enzo Bellini. Milano: Bompiani, 2009.
- Forte, Bruno. *Trinità come storia: Saggio sul Dio cristiano*. Milano: Edizioni Paoline, 1985.
- Greshake, Gisbert. *Der dreieine Gott: Eine trinitarische Theologie*. 3rd ed. Freiburg im Breisgau: Herder, 1997.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Leipzig: Dürr'schen Buchhandlung, 1907.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- Jüngel, Eberhard. *Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1992.
- Küng, Hans. *Menschwerdung Gottes: Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1970.
- Lakebrink, Bernhard. *Perfectio omnium perfectionum: Studien zur Seinskonzeption bei Thomas von Aquin und Hegel*. Studi Tomistici 24. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1984.
- Oeing-Hanhoff, Ludger. "Hegels Trinitätslehre: Zur Aufgabe ihrer Kritik und Rezeption." *Theologie und Philosophie* 52, no. 3 (1977): 378–407.
- Paluch, Michał. "Czy Doktor anielski nie doceniał Chrystusa?" *Teologia w Polsce* 3, no. 1 (2009): 97–109.
- Paluch, Michał. "Prawda objawiona? Propozycja podejścia zawarta w konstytucji *Dei Verbum*." *Karto-Teka Gdańsk*, no. 1(12) (2023): 6–26. <https://doi.org/10.26881/kg.2023.1.01>.
- Paluch, Michał. "Pseudo-Dionysius and Thomas Aquinas: Two Languages, the Same Purpose." *Synthesis*, no. 0 (2013): 145–55.
- Rocca, Gregory P. *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2004.
- Scruton, Roger. *From Descartes to Wittgenstein: A Short History of Modern Philosophy*. New York: Harper&Row, 1981.
- Splett, Jörg. *Die Trinitätslehre G.W.F. Hegels*. Symposium 20. Freiburg im Breisgau: Karl Alber, 1965.
- Tommaso d'Aquino. *Lettera ai Romani*. Vol. 1 of *Commento al Corpus Paulinum (Expositio et lectura super epistolas Pauli Apostoli)*, translated by Battista Mondin. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2005.
- Tommaso d'Aquino. *La Somma Teologica: Prima Parte*. Translated by Frati Domenicani. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2014.

- Torrell, Jean-Pierre. *Saint Thomas d'Aquin: Maître spirituel: Initiation*. 2nd ed. Paris: Cerf, 2017.
- Velde, Rudi te. *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*. Aldershot: Ashgate, 2006.
- Ward, Keith. *God and the Philosophers*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2009.
- Ward, Keith. "Whatever Happened to Hegel." In *God and the Philosophers*, 89–101. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2009.
- White, Thomas Joseph. *The Trinity: On the Nature and Mystery of the One God*. Thomistic Ressourcement Series 19. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2021.

MICHAŁ PALUCH OP (DR. HAB.) – Dominican friar, lecturer in theology at the Pontifical University of Saint Thomas Aquinas (Angelicum) in Rome. He completed his doctoral studies in dogmatic theology in Freiburg (2001). He obtained his post-doctoral degree (habilitation) in philosophy at the Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences in Warsaw (2013). He served as director of the Thomistic Institute in Warsaw (2002–2010), rector of the Dominican College of Philosophy and Theology in Krakow (2010–2013) and rector of the Pontifical University Angelicum in Rome (2017–2021). His publications include: "La profondeur de l'amour divin". *Evolution de la doctrine de la prédestination dans l'œuvre de Thomas d'Aquin* (Paris 2004); "Traktat o zbawieniu" [Treatise on Salvation], in *Dogmatyka*, vol. 3 (Warszawa 2006), 243–502; *Dlaczego Tomasz* [Why Thomas] (Warszawa 2012).