



Agnosticismo

Gaspare Mura

DH 2751-2756; DH 2811-2814; DH 2841-2847; Concilio Vaticano I, DH 3004, 3026; Lamentabili, DH 3458-3459, 3464-3465; Pascendi, DH 3475-3485, 3494-3495; *Gaudium et spes*, 19, 57; *Fides et ratio*, 5, 45, 54, 75-76, 97.

I. L'agnosticismo come posizione filosofica - II. L'agnosticismo di I. Kant: sue conseguenze sul pensiero scientifico e sulla religione - III. Gli insegnamenti del magistero cattolico sull'agnosticismo - IV. Agnosticismo e possibilità di un discorso su Dio - VI. Osservazioni conclusive.

I. L'agnosticismo come posizione filosofica

1. *Definizione.* Il termine «agnosticismo» deriva etimologicamente dal greco *ágnostos*, ossia «non conoscibile», da cui i vocaboli moderni di agnosticismo (fr. *agnosticisme*, ingl. *agnosticism*, ted. *Agnostizismus*). Sebbene l'agnosticismo, come attitudine filosofica, abbia una storia molto remota e si qualifichi di volta in volta con connotazioni diverse, fu il naturalista inglese Thomas H. Huxley (1825-1895), nel 1869, nel contesto di un convegno della *Metaphysical Society* di Londra, come egli dichiarò nello scritto *Agnosticisme* del 1889, a coniare il termine «come antitesi nei confronti dello "gnostico" della storia della Chiesa, che pretendeva di saperla lunga sulle cose che ignoravo» (cfr. *Collected Essays*, V, London 1898, pp. 237-245). È importante rilevare questa antitesi posta da Huxley tra una "gnosi" religiosa, che pretenderebbe di conoscere l'inconoscibile, e l'"agnosticismo" dello scienziato, che rifiuta di determinare a priori la soluzione dei problemi che formano l'oggetto della sua ricerca. È qui infatti che risiede il "senso" dell'agnosticismo moderno, che non vuole essere, nella maggior parte dei casi, un rifiuto ostile nei confronti delle tematiche metafisiche o religiose — come nel caso dell'ateismo — ma una sospensione di giudizio intorno alla questione di Dio e dell'Assoluto, che non si nega né si afferma al fine di lasciare libera la ricerca scientifica. Mentre infatti l'→ ateismo sostiene che Dio non esiste, l'agnosticismo si limita ad affermare che non possediamo — soprattutto dal punto di vista scientifico e conoscitivo — adeguati strumenti razionali per affermare o negare la realtà di Dio e dell'Assoluto. In una lettera del 1879, → C. Darwin si dichiarò agnostico nello stesso senso coniato da Huxley; analogamente H. Spencer, sostenendo nella sua opera *Primi principi* (1862) l'impossibilità di dimostrare scientificamente la forza misteriosa che sostiene i fenomeni naturali, fu definito agnostico; così come il fisiologo Raymond Du-Boys, che nello scritto *Sette enigmi del mondo* (1880) sostenne che di fronte ai grandi enigmi del mondo e dell'esistenza, è più serio per l'uomo, e soprattutto per lo scienziato, pronunciare un *ignorabimus*, poiché essi travalicano il dominio della conoscenza scientifica. Si può ipotizzare che l'agnosticismo moderno, da non confondere con le tendenze agnostiche che hanno attraversato fin dalle origini la storia della filosofia, sia prevalentemente di matrice scientifica, e motivato in particolare dall'impostazione data dal criticismo kantiano alla questione metafisica.

2. *La critica del principio di causalità.* La più rigorosa formulazione moderna dell'agnosticismo metafisico è stata infatti formulata da → Immanuel Kant (1724-1804) ed ha influenzato in modo determinante sia l'agnosticismo filosofico e scientifico, come pure l'agnosticismo religioso dei secoli XIX e XX. Nella *Critica della Ragion Pura* (1781), in particolare nella terza parte (*Dialettica trascendentale*), e nella *Critica della Ragion Pratica* (1788), Kant mostra chiaramente come i presupposti dell'agnosticismo metafisico siano da una parte l'empirismo di → David Hume (1711-1776), e in particolare la sua critica al concetto metafisico di «causalità», e dall'altra la concezione della *ratio separata* propria del razionalismo moderno (→ RAGIONE, III). L'empirismo humeano ha infatti affermato come assoluto il "principio dell'esperienza", già formulato da John Locke (1632-1704) nel *Saggio sull'intelletto umano* (1688), ed elaborato poi da → George Berkeley (1685-1753) nel *Trattato sui principi della conoscenza umana* (1710) con la celebre formula «*esse est percipi*» (→ ESPERIENZA, III.3). Nel *Trattato sulla natura umana* (1740) e poi nelle *Ricerche sull'intelletto umano* (1748), Hume esclude, in base al principio dell'esperienza, che le idee astratte abbiano valore di verità corrispondenti all'esperienza, compresa l'idea di materia. Ne consegue che sia l'idea di causa, sia il conseguente principio metafisico di causalità secondo cui le cause ontologiche sono il fondamento delle cause fisiche, dovevano essere rifiutati come ingannevoli perché contrari al principio dell'esperienza. La distinzione tra idee ed impressioni fa sostenere ad Hume che hanno valore di verità solo quelle idee che fanno riferimento ad impressioni immediate; ora, poiché l'idea di causa fa riferimento solo ad un'impressione di successioni di eventi, essa significa solamente

l'ordine di questa successione, ma non l'inferenza verso un principio causale altro dall'esperienza. L'idea di causa, conclude Hume, è allora solo un sentimento, ovvero una persuasione che sorge nella coscienza a motivo dell'osservazione del ripetersi nell'esperienza di successioni che tendono a ripetersi e che illudono sulla possibilità di individuare in uno degli elementi della successione la causa, e nell'altro l'effetto (cfr. *Trattato sulla natura umana*, lib. I, par. III, 14-15; cfr. anche par. II, 6 e par. IV, 2; → HUME, III).

La demolizione dell'idea di causa, fondata sulla radicalizzazione del principio di esperienza formulato da Hume, ha condotto inevitabilmente all'eliminazione del fondamento stesso della → metafisica, che a partire dalla seconda navigazione platonica (cfr. *Fedone*, 79a, 98c-e, 99e, 100c-d), e poi con la *Metafisica* di Aristotele (cfr. *Libri I e II*), aveva fatto proprio del principio di causalità il cardine dell'ontologia, avviando così ad una conoscenza che non si limitasse più all'osservazione degli effetti, ma fosse capace di risalire alle cause più fondanti dell'essere.

II. L'agnosticismo di I. Kant: sue conseguenze sul pensiero scientifico e sulla religione

1. *Kant e l'agnosticismo metafisico*. Dalla critica di Hume all'idea di causa, Immanuel Kant seppe trarre in effetti tutte le conseguenze gnoseologiche essenziali per formulare la sua valutazione critica della conoscenza metafisica. Già Sesto Empirico (180-220), negli *Schizzi pirroniani*, aveva criticato il principio di causalità, così come faranno più tardi nel medioevo alcuni rappresentanti del nominalismo, in particolare Nicola D'Autrecourt (1300-1350), Pierre D'Ailly (1350-1420) e Guglielmo di Ockham (1280-1349). Ma nell'agnosticismo metafisico kantiano tale critica — come già osservato — si affianca a quell'accettazione del primato dell'esperienza, proprio dell'empirismo, e al riconoscimento del valore dell'attività autonoma dell'intelletto, propria del razionalismo moderno.

Per il filosofo di Königsberg, ogni conoscenza che abbia valore di verità deve modellarsi sul tipo della conoscenza che rende possibile la scienza, conoscenza che può realizzarsi solo grazie ad una sintesi tra la "materia", costituita dai fenomeni oggetto di osservazione empirica, e l'azione di "forme a priori", mediante le quali i fenomeni vengono colti da parte di una categoria dell'intelletto. Si tratta pertanto, per Kant, di esaminare la natura dei «giudizi sintetici a priori», nei quali egli ravvede il fondamento non solo della conoscenza scientifica, ma di ogni conoscenza valida per l'uomo. Ogni conoscenza che voglia avere il carattere di "scienza" deve pertanto risultare da una sintesi tra una materia, offerta dalla vastità dell'esperienza fenomenica, ed una forma a priori data dall'intelletto. L'"Io penso", in quanto fonte e radice di ogni categoria a priori dell'intelletto, costituisce dunque la condizione trascendentale di ogni conoscenza, la quale deve essere intesa come costituzione trascendentale dell'esperienza. Con ciò, la conoscenza filosofica viene modellata sulla conoscenza scientifica, la quale diverrà il paradigma di ogni conoscenza sensata; e la filosofia postkantiana si riconoscerà sovente unicamente come metodologia della scienza o come → epistemologia, ovvero come riflessione sullo statuto scientifico delle teorie della scienza. La filosofia va così perdendo progressivamente la sua natura di "conoscenza" per divenire una riflessione sulle "modalità del conoscere". È chiaro allora che la metafisica, la quale pretende di andare "oltre" l'apparire dell'esperienza (fenomeno) per cogliere l'essere in sé delle cose che non è soggetto all'esperienza (noumeno), risulta essere, nel contesto kantiano, una conoscenza che non ha oggetto e, quindi, che non può pretendere di essere una conoscenza fondata. Al di fuori dell'esperienza la metafisica appare, secondo l'immagine dello stesso Kant, come una colomba che cerca di volare senza l'aria. E per questo, quando si interroga sull'essere di Dio, dell'anima, del mondo, della libertà — tutte realtà che si sottraggono all'esperienza di tipo fenomenico — la metafisica cade in antinomie insuperabili (cfr. Kant, *Critica della Ragion Pura*, I, 2, cap. 2: "L'antinomia della ragion pura"). L'agnosticismo metafisico, dunque, consiste non nella negazione a priori di tali realtà, ma nella tesi che non se ne possa dare alcuna conoscenza metafisica, perché esse esulano dal dominio dell'esperienza fenomenica.

2. *Kant e l'agnosticismo scientifico*. Numerose filosofie si sono ispirate nei secoli XIX e XX al modello kantiano del sapere ed hanno tratto tutte le conseguenze implicite nell'agnosticismo metafisico espresso dalla *Critica della Ragion Pura*. Si può dire che l'«agnosticismo scientifico» costituisca l'altra faccia dell'agnosticismo metafisico, in quanto lo presuppone e lo radicalizza affermando il primato di una conoscenza scientifica "agnostica", ovvero indifferente per principio ai grandi temi della metafisica, ed in modo particolare a quelli della religione. Così il positivismo di Auguste Comte (1798-1857), che considera come unica verità quella dei "fatti" che è possibile descrivere in base ad esperienze concrete e, analogamente a Kant, giudica priva di fondamento ogni ricerca di cause metafisiche dei fatti stessi (cfr. *Discorso sullo spirito positivo*, 1844 *Corso di filosofia positiva*, 1830-42; → POSITIVISMO, I). E sarà applicando i principi del positivismo comtiano che la scuola sociologica francese (E. Durkheim, M. Mauss, L. Lévy-Bruhl), studiando i

popoli primitivi, opererà una forte critica della religione (→ RELIGIONE, II.1, III.1), affermando che la dimensione religiosa manifestata da un determinato popolo non sarebbe altro che il frutto dell'imposizione esercitata da parte del gruppo dominante (cfr. E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, 1912).

Un particolare tipo di agnosticismo scientifico è quello rappresentato da Herbert Spencer (1820-1903). Nell'opera *L'ipotesi dello sviluppo* (1852), Spencer ritiene che tutta la natura e l'intero cosmo siano regolati da un principio evolutivistico non finalistico, nel senso che non sarebbe possibile, partendo dallo studio dei fenomeni della natura, inferire l'esistenza di Dio come creatore o ordinatore del cosmo. Tuttavia, tale esistenza non può essere per questo negata, in quanto lo stesso Spencer sostiene che ai confini dell'esperienza umana e della conoscenza scientifica esiste l'"Inconoscibile", che è appunto ciò che è "oltre" i confini dell'esperienza e della scienza (cfr. i trattati del progetto di un *Sistema di filosofia sintetica*, 1862-1892, presentato nel suo *System of Synthetic Philosophy*, London 1858). L'Inconoscibile è per Spencer ciò che la metafisica e la religione hanno chiamato → Dio, e che pur non rientrando nelle categorie conoscitive della scienza, non può nemmeno venire da essa negato, come pretenderebbe invece fare l'ateismo scientifico (→ ATEISMO, IV.3).

L'epistemologia contemporanea sviluppatasi dopo la crisi del positivismo scientifico, che aveva attribuito alla conoscenza scientifica un valore paradigmatico, ha sottoposto quest'ultima ad una serrata critica da parte di autori come Poincaré, Boutroux, Duhem, Mach, Bergson, Hilbert, Peano, Frege. Le numerose scoperte scientifiche, ma anche i progressi della matematica e della logica ed i relativi nuovi paradigmi di interpretazione imposti nel XX secolo (→ EPISTEMOLOGIA, II), hanno spinto gli scienziati ed i filosofi della scienza verso una concezione delle leggi della natura formulate dalle teorie scientifiche, non più statica e meccanicistica, ma dinamica e probabilistica, segnata dall'impredicibilità perché aperta all'emergenza della → complessità. Tale ripensamento ha dato origine a diverse correnti epistemologiche: quella del neopositivismo logico (Schlick, Carnap, Ayer, Russell), secondo la quale hanno valore scientifico solo le "proposizioni sperimentali" o fattuali, ovvero quelle il cui contenuto è empiricamente verificabile (→ POSITIVISMO, II); la metafisica della scienza (Meyerson, Eddington), secondo la quale ogni scienza implica una metafisica, e la stessa conoscenza scientifica deve intendersi come una progressiva scoperta della realtà, dovendo poter ritrovare in una metafisica il suo ultimo fondamento; il razionalismo scientifico (Popper, Feyerabend), secondo cui la scienza non è altro che una costruzione razionale dell'uomo ed i dati osservativi elementi dipendenti dalle teorie scientifiche che utilizziamo per organizzarli, mentre le teorie stesse, a loro volta, sono risposte a precedenti problemi teoretici e, in ultima analisi, sistemi di azzardate congetture, alle quali l'esperimento non aggiunge niente di vero. Se la teoria scientifica è l'elaborazione di una teoria capace di risolvere problemi insoluti, la verifica sperimentale svolge allora il ruolo di un continuo controllo sulla teoria stessa, con l'avvertenza, per → Popper, che non si dovrebbe parlare di «verificazione», in senso positivista, bensì di «falsificazione», perché ogni teoria scientifica non è definitiva ma provvisoria, soggetta ad essere falsificata da parte di una teoria migliore.

Sebbene l'epistemologia contemporanea abbia fortemente contestato la concezione kantiana e positivista della scienza, non si è saputa però sottrarre all'agnosticismo scientifico che quella concezione implicava. In effetti, in quasi tutte le forme dell'epistemologia contemporanea è rimasto presente il pregiudizio kantiano antimetafisico, nel senso che sebbene la scienza si evolva e la stessa valutazione del valore oggettivo delle teorie scientifiche si trasformi, la scienza continua comunque ad essere considerata l'unico ambito di conoscenza ritenuta valida per l'uomo. Le questioni che esulano dal dominio della scienza — e in particolare il problema di Dio — possono tutt'al più essere accettate come questioni che, come in Kant, hanno senso per l'esistenza dell'uomo, ma non per la sua conoscenza. L'agnosticismo scientifico consiste precisamente nell'escludere che la scienza, comunque la si intenda, rappresenti un ambito ove le questioni metafisiche e religiose possano essere formulate o almeno riconosciute come significative, abbiano cioè senso di domanda e valore di conoscenza.

3. *Kant e l'agnosticismo religioso.* Vero è che nella *Critica della Ragion Pratica* Kant recupera, in un'approfondita analisi del dinamismo della coscienza morale, sia la verità della libertà e dell'immortalità dell'anima, sia la verità dell'esistenza di Dio come senso ultimo e necessario della vita morale dell'uomo, e quindi della stessa dimensione religiosa come senso dell'esistenza. «In questo modo — ha scritto Giovanni Paolo II in *Varcare la soglia della speranza* (1994) — si può parlare con tutta fondatezza di *esperienza umana*, di *esperienza morale*, oppure di *esperienza religiosa*. [...] In Se stesso, Dio certamente non è oggetto dell'empiria, dell'esperienza sensibile umana; è ciò che, a modo suo, sottolinea la stessa Sacra Scrittura: "Dio nessuno l'ha mai visto né

lo può vedere” (cfr. Gv 1,18). Se Dio è oggetto di conoscenza, lo è—come insegnano concordemente il *Libro della Sapienza* e la *Lettera ai Romani* — sulla base dell’esperienza che l’uomo fa sia del mondo visibile sia dello stesso suo mondo interiore. È qui che Immanuel Kant, abbandonando la vecchia strada di quei Libri biblici e di san Tommaso d’Aquino, s’inoltra per quella dell’esperienza etica. L’uomo si riconosce come un *essere etico*, capace di agire secondo i criteri del bene e del male, e non soltanto del profitto e del piacere» (p. 36).

La via dell’esperienza morale per arrivare a Dio è certamente diversa ma non per questo di per sé opposta alla via dell’esperienza cosmologica e ontologica (→ DIO, I). Se è indubbio infatti che dal punto di vista strettamente metafisico il criticismo kantiano sia una forma di agnosticismo teoretico, tale agnosticismo si rivela contraddittorio, perché una volta ammessa non solo la pensabilità, ma anche la necessità di postulare l’esistenza di Dio e l’immortalità dell’→ anima, quali condizioni necessarie e imprescindibili della vita morale, è anche legittimo e razionale pensare che l’esistenza di Dio e l’immortalità dell’anima possano essere non solo pensabili e postulabili, ma anche dimostrabili. Una dimostrazione non certo di tipo matematico o scientifico, legata al mondo dell’esperienza sensibile, ma una dimostrazione come autentico e veritativo percorso di pensiero capace di attingere a quelle modalità dell’essere che trascendono i dati della pura esperienza sensibile. Quando → Ludwig Wittgenstein (1889-1951) scrive nel *Tractatus logico-philosophicus*: «Noi sentiamo che, anche una volta che tutte le possibili domande scientifiche hanno avuto una risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure toccati» (6.52), egli esprime la consapevolezza del valore della conoscenza scientifica come conoscenza dei “fatti” del mondo; ma, analogamente a Kant, di fronte ai problemi della vita — che sono non scientifici, ma morali e religiosi — le dimostrazioni della scienza non sono poi tutto, e occorre attingere ad un tipo di conoscenza diverso perché «i fatti appartengono tutti soltanto al problema, non alla risoluzione» (*ibidem*, 6.4321).

La distinzione posta da Kant tra le tre domande fondamentali della filosofia, appartenenti rispettivamente a tre dimensioni diverse dell’uomo, e cioè: «che cosa posso conoscere» (metafisica), «come devo agire» (etica), «che cosa posso sperare» (religione), è stata così all’origine di una nuova antropologia, la quale ha ritenuto che le diverse domande formulate da Kant corrispondessero a diverse e distinte dimensioni dell’uomo. E se la domanda metafisica, come in Kant, viene risolta nelle domande della scienza — terminando così nella posizione di un agnosticismo metafisico — la questione morale e la questione religiosa sono state separate dalla questione metafisica, dando origine a risposte filosofiche alternative a quelle della metafisica e della scienza. Non si è trattato più di dimostrare l’esistenza di Dio partendo dal cosmo o dall’essere, ma dai segni della trascendenza presenti nella stessa esistenza dell’uomo (etica e religiosa). Non più dal cosmo o dall’essere a Dio, ma dall’uomo a Dio. Sia la “metodologia dell’inverificabile” di G. Marcel (1889-1973) e di altri autori esistenzialisti, che il “metodo dell’immanenza” di M. Blondel (1861-1949), come pure la nozione di “cifra” in K. Jaspers (1883-1969) si muovono nell’orizzonte di una ricerca di “senso” religioso, oltre i limiti in cui il criticismo kantiano aveva racchiuso la conoscenza. Alcuni autori parlano a questo proposito di «agnosticismo religioso», che consiste nel ritenere che sia la questione morale che quella religiosa non siano risolvibili sul piano della conoscenza scientifica e metafisica, ma che piuttosto debbano trovare risposta e soluzione in dimensioni diverse di conoscenza, non formulabili nelle modalità tradizionali della metafisica né in quelle della scienza (qui intesa nella sua dimensione più ampia di conoscenza rigorosa). L’autore che in modo acuto ha espresso l’incontro tra agnosticismo teoretico e pensiero religioso, fino alla elaborazione di una “teologia filosofica”, è stato Wilhelm Weischedel (1905-1975), che nella sua opera *Il problema di Dio nel pensiero scettico* (1979) ha tematizzato compiutamente l’agnosticismo religioso (cfr. anche Gollwitzer e Weischedel, 1982).

L’agnosticismo, infine, è stato fatto proprio da alcuni autori esistenzialisti che ne hanno offerto tuttavia una forte ispirazione religiosa. Per Søren Kierkegaard (1813-1855), provare razionalmente Dio significa nient’altro che perdere Dio, perché Dio è al di là della ragione. L’assurdo della fede, quale si rivela in Abramo che deve sacrificare il figlio, contraddicendo ad ogni legge di una morale fondata sulla metafisica, significa per Kierkegaard che l’uomo e Dio si trovano su due piani totalmente separati, e che il passaggio dall’uno all’altro non è pensabile senza il “salto della fede”. Il salto della fede rappresenta per Kierkegaard il grande punto di demarcazione tra una filosofia che al termine del proprio sviluppo riconosce le verità della fede (*obsequium rationale fidei*) e una filosofia che ritiene che solo dopo aver esperito le possibilità umane della ragione metafisica e scientifica sia possibile il salto della fede, che è «la lotta insensata della fede per il possibile» (L. Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Paris 1953, p. 167). La lotta tra la spiegazione razionale degli eventi esistenziali e la comprensione degli stessi alla luce della fede nella rivelazione divina diviene qui drammatica e conduce a conclusioni paradossali per la ragione. Per Leon Chestov «la

filosofia speculativa resta alla superficie, vive in un piano a due dimensioni: il pensiero esistenziale conosce una terza dimensione inesistente per la speculazione: la fede» (*ibidem*). E Miguel de Unamuno (1864-1936), nel *Sentimento tragico della vita* (1913), sostiene parimenti che non vi è conciliazione possibile tra ragione filosofica e vita, tra filosofia e religione dell'esistenza, e che proprio questo contrasto costituisce il "sentimento tragico della vita".

L'agnosticismo religioso vive dunque in una contraddizione teoretica profonda. Da una parte esso afferma per fede l'esistenza di Dio e le verità della religione; ma dall'altra nega alla ragione la possibilità di attingere queste verità, che costituiscono comunque il senso ultimo e definitivo dell'esistenza. Quando F. Dostoevskij (1821-1881) scrive che, dovendo scegliere in alternativa tra la verità e Cristo, sceglierebbe Cristo anche contro la verità, esprime la punta più avanzata di un agnosticismo religioso che rifiuta a priori la possibilità di conciliare la verità religiosa con la verità della conoscenza intellettuale.

4. *La critica dell'agnosticismo.* Oltre a quanto già precedentemente sottolineato, si può aggiungere che l'agnosticismo incorre negli stessi errori con cui già i filosofi dell'antichità non mancarono di recensire la posizione scettica. Se infatti nulla si può dire intorno a Dio, alla sua esistenza e all'immortalità dell'anima, anche l'affermazione che nulla se ne può dire e conoscere costituisce comunque una verità, che contraddice il contenuto della stessa affermazione. La stessa tesi secondo cui la conoscenza umana ha come unico oggetto i fenomeni della scienza, si è rivelata, con Kant, e poi con Wittgenstein, inadeguata a comprendere la complessità dei problemi dell'uomo, che non sono solo di carattere scientifico, ma abbracciano le questioni della vita morale religiosa. Proprio per questo, il riconoscimento dei limiti della conoscenza umana contiene in sé, implicitamente, il riconoscimento di una verità oltre i limiti e senza limiti, ovvero il riconoscimento di Dio. La critica all'agnosticismo consiste allora nel mettere in luce la difficoltà, ed in certo modo l'assurdità, della posizione di chi afferma che non può esser conosciuto il senso dell'esistenza, ma che tuttavia questo senso esiste e deve essere affermato sul piano morale e religioso.

Va rilevato che l'agnosticismo è oggi presente in buona parte della cultura contemporanea, non solo scientifica o filosofica, ma anche letteraria e artistica. Sebbene esso non si possa identificare con l'ateismo, una volta percorso in modo compiuto, l'agnosticismo sfocia in una fra le espressioni più raffinate di nichilismo, perché, proprio come quest'ultimo, conclude nell'impossibilità di "conoscere" il senso dell'esistenza, la quale viene racchiusa — almeno sul piano teoretico — nel "non senso" e nel "nulla" di una radicale finitudine. In tal modo, l'agnosticismo si scontra anche con il radicale problema del significato della libertà. Privata del suo legame con un Assoluto che si rinuncia a conoscere, la libertà perde senso e, con essa, anche quella responsabilità verso l'altro e verso se stessi cui l'esercizio della libertà risulterebbe necessariamente associato. L'impossibilità di sostenere un'esistenza senza un impegno significativo finisce con il far confluire l'agnosticismo verso quelle posizioni di ateismo umanista (→ ATEISMO, III), anch'esse insostenibili, ma che restano l'unica via d'uscita, peraltro non meno contraddittoria, per una ragione che voglia continuare ad essere fedele alla sua tensione verso la giustizia e la verità, senza voler però riconoscere la controparte teoretica e razionale che tale tensione possiede. In linea più generale, il problema dell'agnosticismo mette ancora in luce come il rapporto fra fede e ragione richieda di essere affrontato non solo sul piano di una razionalità analitica, ma anche e forse soprattutto su quello antropologico (→ RAGIONE, VI), operando un superamento di quella idea di *ratio separata* che, sorta con la modernità, ha trovato proprio nell'agnosticismo uno dei suoi esiti più espliciti.

III. Gli insegnamenti del magistero cattolico sull'agnosticismo

1. *La dottrina del Vaticano I e il problema del fideismo.* Fra gli insegnamenti del Magistero della Chiesa cattolica che interessano più direttamente l'oggetto della posizione filosofica agnostica vi sono in primo luogo quelli riguardanti la capacità della ragione umana di pervenire alla verità delle cose, senza fermarsi alla loro apparenza, e precipuamente la dottrina filosofica circa la conoscenza naturale di Dio (→ DIO, IV.1; METAFISICA, V.2). Nella Costituzione dogmatica *Dei Filius* del Concilio Vaticano I (1870) viene solennemente affermato che la Chiesa «ritiene e insegna che Dio, principio e fine di ogni cosa, può essere conosciuto con certezza mediante la luce naturale della ragione umana a partire dalle cose create» (DH 3004). La *Dei Filius* specifica inoltre ciò che è possibile conoscere di Dio mediante la ragione: ovvero la sua esistenza e i principali attributi della sua natura; e ribadisce che tale conoscenza costituisce un necessario presupposto della fede nella Rivelazione. A tale dottrina il Concilio farà poi corrispondere la condanna di ogni affermazione la quale sostenga che «Dio uno e vero, creatore e Signore nostro, non possa essere conosciuto con certezza dal lume della ragione naturale, attraverso le cose create» (DH 3026). La ragione umana è dunque ritenuta capace, anche con le sue sole forze, di conoscere l'esistenza di Dio come principio e

fine di tutte le cose e di elevarsi, mediante l'osservazione delle sue opere, alla conoscenza dei suoi attributi di onnipotenza, di perfezione e di bontà. Tale verità, che appartiene di per sé all'ambito della filosofia, viene qui affermata come definizione di fede, cosa che implica la riprovazione di ogni forma di agnosticismo, soprattutto nelle sue molteplici espressioni moderne.

Secondo alcuni autori, fra i quali C. Fabro, occorrerebbe per questo qualificare di "agnosticismo teologico" tutte quelle posizioni teologiche le quali, radicalizzando la trascendenza di Dio e la debolezza della ragione umana, dichiarano che è possibile conoscere di Dio soltanto le verità che provengono dalla Rivelazione, ossia dalla Sacra Scrittura e dalla Tradizione. Così alcuni esponenti, nell'epoca patristica e nel periodo della Scolastica, della teologia negativa di derivazione pseudo-areopagita; ma anche i teologi musulmani seguaci rigorosi del *Kalâm* (tradizione); e lo stesso Mosé Maimonide, il maestro della teologia giudaica medievale, secondo il quale Dio non può essere nominato mediante nomi positivi che fanno riferimento alle cose create, essendo la sua natura totalmente trascendente la creazione. In modo particolare, sarebbero espressione di agnosticismo teologico tutte quelle teologie dei secoli XVII-XIX le quali, in reazione al razionalismo e all'illuminismo, diminuirono le possibilità della ragione umana, fino a renderla incapace di conoscere le verità naturali, e si affidarono o alla sola fede (fideismo) e alla tradizione (tradizionalismo), oppure pretesero che per giungere a qualsiasi verità la ragione umana dovesse attingere direttamente all'essenza divina (ontologismo).

Occorre considerare che tendenze fideistiche sono state da sempre presenti nella storia della cultura cristiana, e sono state difese anche da spiriti nobili che hanno inteso più che altro salvaguardare la fede da alcuni errori filosofici, specie dal razionalismo e dal nichilismo: posizioni in diverso modo vicine al → fideismo possono rintracciarsi nell'epoca patristica in Taziano e Tertulliano; in Pier Damiani e Guglielmo d'Ockham nel medioevo; in Pascal, Kierkegaard, Chestov, Dostoevskij o de Unamuno nell'epoca moderna; ma soprattutto in → Martin Lutero (1483-1546). Il fideismo ha inoltre trovato una formulazione compiuta nel XIX secolo con L.-E. Bautain (1796-1867) e F.-R. de Lamennais (1783-1854), seriamente preoccupati per gli ostacoli opposti alla fede dal pensiero moderno. Il magistero cattolico, pur riconoscendo le rette intenzioni dei sostenitori di tale corrente di pensiero, considera tuttavia il fideismo, nella sua formulazione teoretica e teologica, come una forma di agnosticismo. In modo analogo considera come espressione di agnosticismo il «tradizionalismo», che ha avuto nel XIX secolo sostenitori qualificati in J. De Maistre (1753-1821) e L.-G.-A. De Bonald (1754-1840), e che sostiene il primato della tradizione della Chiesa, riduttivamente intesa, contro l'autorità della ragione filosofica. Sia il fideismo che il tradizionalismo, in nome del primato della fede e della tradizione, e per una giustificata reazione alla *ratio separata* della modernità, sono giunti a negare alla ragione umana anche le sue legittime capacità, incorrendo pertanto in articolate formulazioni di agnosticismo.

Il magistero cattolico ha considerato come una forma di agnosticismo anche l'«ontologismo», già sostenuto da Nicolas de Malebranche (1638-1715), sebbene il termine venne coniato da Vincenzo Gioberti (1801-1852) nella sua *Introduzione allo studio della filosofia* (1840), e che fu attribuito anche alla filosofia di → Antonio Rosmini (1797-1855), procurandole così una condanna che solo di recente è stata ufficialmente riconosciuta "superata", una volta storicamente accertato che le tesi giudicate erronee (cfr. DH 3201-3241) non erano rappresentative del pensiero dell'autore (cfr. OR, 30.6-1.7.2001, p. 5). L'ontologismo, per reagire al razionalismo, ma in modo diametralmente opposto al fideismo, affermò che la ragione umana ha una qualche visione della verità direttamente nell'essenza divina, nel senso che Dio non è solo il *primum* nell'ordine dell'essere ma anche *primum* nell'ordine del conoscere. La ragione umana, per l'ontologismo come per il fideismo, non possiede nessuna facoltà realmente autonoma, sebbene possa elevarsi alla conoscenza di ogni verità intuendola direttamente nella verità e nell'«essenza» divina (cfr. DH 2841-2847);

2. *La questione circa il carattere agnostico del modernismo.* Il magistero della Chiesa ha poi ritenuto essere una forma di agnosticismo anche il «modernismo», movimento filosofico-religioso sviluppatosi in seno al cattolicesimo tra il XIX e il XX secolo, e caratterizzato da una accettazione sovente acritica dei principi della filosofia moderna. Il modernismo, i cui principali rappresentanti furono Le Roy e Loisy in Francia, Tyrrell in Inghilterra, Fogazzaro e Bonaiuti in Italia, fu condannato da Pio X (1903-1914) in numerosi documenti: innanzi tutto dal decreto *Lamentabili* del 1907 e poi, nello stesso anno, dalla Lettera enciclica *Pascendi dominici gregis*, e infine nel 1910 dal motu proprio *Sanctorum antistitum*. Pio X definì il modernismo come la «sintesi di tutte le eresie», volendo con ciò significare che in questa corrente sembravano confluire tutti gli errori manifestatisi nel pensiero dell'epoca moderna: l'agnosticismo, il relativismo, il soggettivismo, il razionalismo, lo scientismo, l'immanentismo, lo storicismo, con la conseguenza di ridurre la fede ad una forma di vago sentimento, sottoporre il contenuto del dogma alle leggi mutevoli della storia e voler fare della

Chiesa una società puramente spirituale e mistica, in opposizione a quanto in essa vi era di visibile e di organicamente strutturato.

Il modernismo è in qualche modo una conseguenza, sul piano teologico, dell'agnosticismo kantiano, perché per i modernisti «la ragione umana è ristretta interamente entro il campo dei *fenomeni*, che è quanto dire di quel che appare e nel modo in cui appare: non diritto, non facoltà naturale le concedono di passare più oltre. Per questo non è dato a lei di innalzarsi a Dio, né di conoscerne l'esistenza, sia pure per mezzo delle cose visibili. E da ciò si deduce che Dio, riguardo alla scienza, non può affatto esserne oggetto diretto; riguardo alla storia non deve mai reputarsi come oggetto storico» (DH 3475). Va precisato che il termine "scienza" qui utilizzato è da intendersi nel senso di conoscenza certa, soggetto di una ragione esercitata in modo rigoroso, e che se i modernisti insistevano sulla storia come dimensione entro la quale la religione e il dogma necessariamente si esprimono ed evolvono, al tempo stesso essi svalutavano il carattere "storico" della Rivelazione, ovvero la conoscibilità storica degli interventi di Dio e la storicità delle stesse gesta di Gesù Cristo, in favore di un rapporto più spirituale e soggettivista fra Dio e l'uomo da Lui interpellato. Nel contesto del modernismo non solo la conoscenza filosofica di Dio, ma la stessa possibilità di una rivelazione divina nella storia vengono considerate come dottrine legate a forme di "intellettualismo" che devono considerarsi superate. Per la *Pascendi* l'agnosticismo dei modernisti conduce ad un agnosticismo scientifico e storico, inteso come passaggio preliminare e necessario verso una "esperienza religiosa" non più fondata sul rito e sul dogma quali espressioni normative di una comunità credente, né tantomeno suffragata dal conforto di una conoscenza filosofica e metafisica, ma unicamente basata sulla soggettività (principio dell'immanenza religiosa, cfr. DH 3477. Per il tema dell'esperienza religiosa → ESPERIENZA, V).

3. *Il Concilio Vaticano II*. Gli insegnamenti del Vaticano I e di s. Pio X circa gli effetti negativi che la posizione agnostica causa tanto sulla filosofia quanto sulla teologia, sono stati ripresi dal magistero del Concilio Vaticano II, il quale tuttavia si sofferma in modo particolare sulle conseguenze che l'agnosticismo ha nella vita pratica, etica e religiosa, dell'uomo di oggi, venendo di fatto a costituire il presupposto culturale del vasto fenomeno dell'indifferenza religiosa contemporanea. La Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, nel riconoscere che l'agnosticismo della cultura contemporanea assume varie forme ed aspetti non sempre evidenziabili con chiarezza, ne parla tuttavia esplicitamente proprio in riferimento al pensiero scientifico: «L'odierno progresso delle scienze e della tecnica, che in forza del loro metodo non possono penetrare nelle intime ragioni delle cose, può favorire un certo fenomenismo e agnosticismo, quando il metodo di investigazione di cui fanno uso queste scienze, viene innalzato a torto a norma suprema di ricerca della verità totale. Anzi, vi è il pericolo che l'uomo, troppo fidandosi delle odierne scoperte, pensi di bastare a se stesso e più non cerchi cose più alte» (n. 57). L'agnosticismo viene dunque visto soprattutto come esito di un progresso scientifico che ha assunto la scienza e il suo metodo «a norma suprema di ricerca della verità totale», facendo decadere ogni altra conoscenza a rango di verità solo probabile, incerta, e senza fondamento sicuro.

In continuità con la *Gaudium et spes*, si è occupato dell'agnosticismo anche il *Catechismo della Chiesa cattolica* (1992), il quale sottolinea come dall'agnosticismo culturale e filosofico derivi come conseguenza un atteggiamento pratico di indifferenza nei confronti di Dio e del problema religioso: «L'agnosticismo assume parecchie forme. In certi casi l'agnosticismo si rifiuta di negare Dio; ammette invece l'esistenza di un essere trascendente che non potrebbe rivelarsi e di cui nessuno sarebbe in grado di dire niente. In altri casi l'agnostico non si pronuncia sull'esistenza di Dio, dichiarando che è impossibile provarla, così come è impossibile ammetterla o negarla» (CCC 2127). Ciò riveste particolare rilevanza dal punto di vista pastorale, perché «l'agnosticismo può talvolta racchiudere una certa ricerca di Dio, ma può anche costituire un indifferentismo, una fuga davanti al problema ultimo dell'esistenza e un torpore della coscienza morale. Troppo spesso l'agnosticismo equivale ad un ateismo pratico» (CCC 2128). Analoghe preoccupazioni nei confronti dell'agnosticismo, considerato dalla Chiesa come un fenomeno di sempre più vasta portata, e collegato al fenomeno dell'ateismo e dell'indifferenza religiosa, sono state espresse dai numerosi documenti del "Segretariato per i non credenti", ora "Pontificio consiglio della Cultura" (cfr. Segretariato per i non credenti, 1978).

4. *La critica all'agnosticismo ed il filosofare nella fede secondo la "Fides et ratio"*. La Lettera enciclica *Fides et ratio* (1998) di Giovanni Paolo II racchiude e sintetizza la dottrina della Chiesa sull'agnosticismo, ma la completa con una riflessione sul rapporto tra ragione e fede che tiene conto di tutte le istanze del pensiero cristiano, anche nel suo drammatico confronto con la modernità, ed offre la base per una riflessione rinnovata intorno alla questione della conoscenza filosofica di Dio. Dopo aver inquadrato, proprio in apertura, la situazione di una filosofia che «invece di far leva sulla

capacità che l'uomo ha di conoscere la verità, ha preferito sottolinearne i limiti e i condizionamenti», e dalla quale «sono derivate varie forme di agnosticismo e di relativismo, che hanno portato la ricerca filosofica a smarrirsi nelle sabbie mobili di un generale scetticismo» (n. 5), l'enciclica sviluppa il suo tema centrale, quello di ribadire il valore non relativo ma "metafisico" delle verità raggiunte dall'intelligenza umana intorno a Dio.

Il documento intende così confermare la dottrina tradizionale circa la capacità della ragione umana di presentare, nell'orizzonte della filosofia dell'essere creato, «un'apertura piena e globale presso tutta la realtà, oltrepassando ogni limite fino a raggiungere Colui che a tutto dona compimento» (n. 97). Ma nella *Fides et ratio* è presente anche una ferma condanna della *ratio separata* della modernità, la quale «più che l'affermazione della giusta autonomia del filosofare, costituisce la rivendicazione di una autosufficienza del pensiero che si rivela chiaramente illegittima» (n. 75; cfr. anche n. 45); e ciò perché «rifiutare gli apporti di verità derivanti dalla rivelazione divina significa precludersi l'accesso a una più profonda conoscenza della verità, a danno della stessa filosofia» (n. 75). Nei confronti della conoscenza di Dio si dovrebbe dunque parlare, per la *Fides et ratio*, di una "filosofia cristiana", capace di coniugare la "ragione" e la "fede", la "filosofia" e la "teologia", le due "ali" con le quali l'uomo può elevarsi fino al mistero di Dio. «Recuperando quanto è stato patrimonio del pensiero cristiano — ha scritto Giovanni Paolo II in un'occasione successiva — il rapporto tra la teologia e la filosofia dovrebbe realizzarsi "all'insegna della circolarità" (*Fides et ratio*, 73). In questo modo sia la teologia che la filosofia si aiuteranno reciprocamente per non cadere nella tentazione di imbrigliare nelle secche di un sistema la novità perenne che è racchiusa nel mistero della rivelazione portata da Gesù Cristo. Essa resterà sempre con la sua carica di radicale novità, che mai nessun pensiero potrà spiegare pienamente né esaurire» (*Il magistero dei Padri nell'Enciclica "Fides et ratio"*, OR, 13.11.1998, p. 4). E poiché «nessuna forma storica della filosofia può legittimamente pretendere di abbracciare la verità nella totalità, né di essere la spiegazione piena dell'essere umano, del mondo e del rapporto dell'uomo con Dio» (*Fides et ratio*, 51), ne consegue che solo una filosofia capace di armonizzarsi con la fede può attingere alla verità nella sua pienezza. La *Fides et ratio* considera pertanto i due momenti su cui deve articolarsi una filosofia cristiana. Il momento "soggettivo", «che consiste nella purificazione della ragione da parte della fede» e che «libera la ragione dalla presunzione, tipica tentazione a cui i filosofi sono facilmente soggetti. Già san Paolo e i Padri della Chiesa e, più vicino a noi, filosofi come Pascal e Kierkegaard l'hanno stigmatizzata» (n. 76). E il momento "oggettivo", riguardante i contenuti della stessa conoscenza filosofica di Dio, giacché «la Rivelazione propone chiaramente alcune verità che, pur non essendo inaccessibili alla ragione, forse non sarebbero mai state da essa scoperte, se fosse stata abbandonata a se stessa. In questo orizzonte si situano questioni come il concetto di un Dio personale, libero e creatore, che tanto rilievo ha avuto per lo sviluppo del pensiero filosofico e, in particolare, per la filosofia dell'essere. A quest'ambito appartiene pure la realtà del peccato, così com'essa appare alla luce della fede, la quale aiuta a impostare filosoficamente in modo adeguato il problema del male. Anche la concezione della persona come essere spirituale è una peculiare originalità della fede» (n. 76). In altri termini, alla Rivelazione appartiene anche la manifestazione di alcune fondamentali verità filosofiche che la ragione, lasciata a se stessa, è stata incapace di raggiungere.

IV. Agnosticismo e possibilità di un discorso su Dio

1. *Conoscibilità e inconoscibilità di Dio.* La corretta interpretazione della dottrina cattolica espressa dai documenti precedentemente citati deve svolgersi nel contesto di tutto il magistero ordinario e della tradizione teologica della Chiesa nei confronti del problema della conoscenza di Dio. I Padri e i Dottori della Chiesa hanno infatti sostenuto concordemente due verità presenti simultaneamente nella Rivelazione biblica: da una parte, la possibilità di conoscere Dio, procedendo in modo analogico e partendo dalle creature (→ ANALOGIA, III.1; SAPIENZA, LIBRO DELLA, III.3); dall'altra, hanno difeso anche l'impossibilità, per la ragione umana, di conoscere Dio in modo immediato e pienamente distinto nella sua intima natura. I due poli di tale quadro gnoseologico sono paradigmaticamente espressi dalla stessa Scrittura. Alle considerazioni riportate da s. Paolo nella *Lettera ai Romani*, «infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità» (*Rm* 1,20), vanno affiancate l'affermazione non meno esplicita del *Vangelo di Matteo* «nessuno conosce il Figlio se non il Padre e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio voglia rivelarlo» (*Mt* 11,27) e la conclusione del solenne Prologo del *Vangelo di Giovanni*: «Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (*Gv* 1,18).

Furono già i → Padri della Chiesa a mostrare quella duplice preoccupazione: affermare la conoscibilità di Dio mediante il lume naturale della ragione e la riflessione sulle opere della creazione, e sottrarre la conoscenza di Dio da ogni determinazione puramente razionalistica o gnostica, che ne avrebbe eliminato o sminuito il mistero. Si può dire che questo duplice insegnamento patristico intorno alla "conoscenza di Dio" si sia sviluppato in seguito come "teologia affermativa" o apofantica, e come "teologia negativa" o apofatica, ed abbia offerto fino ad oggi lo sfondo di tutta la complessa riflessione cattolica sul problema (→ LOGICA, V.1). La preoccupazione di salvaguardare la dignità della ragione umana nel conoscere l'esistenza di Dio, non può essere infatti disgiunta, in ambito cristiano, dalla corrispondente ed analoga preoccupazione di non ridurre il mistero dell'essere e della vita divini entro categorie puramente razionali. Non è un caso che tutta la tradizione patristica di ispirazione neoplatonica, sia greca che latina, abbia considerato come una superbia (*hybris*) del pensiero ogni tentativo di voler "comprendere" con la sola ragione il mistero di Dio. «Dal momento che parliamo di Dio — scrive Agostino —, che meraviglia se non comprendi? In verità, se comprendi, non è Dio»; in effetti, continua sempre Agostino, «raggiungere (*attingere*) Dio appena un poco con il pensiero è una grande beatitudine; quanto a comprenderlo (*comprehendere*), invece, è assolutamente impossibile» (*Sermones*, 117, 3, 5). A sua volta Giovanni Crisostomo, nel suo sermone *De incomprehensibile*, ritiene addirittura blasfemo ogni tentativo di voler "comprendere" Dio. E lo Pseudo-Dionigi, che ha influenzato in modo determinante la nascita e lo sviluppo della teologia negativa, specie attraverso l'accoglienza che la sua opera *De divinis nominibus* ebbe nella teologia medievale, è convinto che «nella trattazione delle cose divine le negazioni sono più veritiere, mentre le affermazioni non appaiono adeguate alla natura segreta dell'ineffabile» (*Coelestis Hierarchia*, II, 3). Egli propone nella sua *Mystica Theologia* un cammino di purificazione che giunge fino a prescindere da ogni sensibilità, rappresentazione di forme o discorsi, per ascendere alla conoscenza di Colui che tutto trascende. Chi vuole accostarsi al mistero di Dio «si distacca da ciò che è visibile e da coloro che vedono, e penetra nella tenebra veramente mistica dell'ignoranza. Rimanendo in essa chiude ogni percezione conoscitiva ed entra in colui che è del tutto intoccabile ed invisibile: allora appartiene veramente a colui che tutto trascende, senza essere più di nessuno, né di se stesso né di altri; fatta cessare ogni conoscenza, si unisce al principio del tutto sconosciuto» (*Mystica Theologia*, I, 3). E ciò perché Dio non è oggetto di nessuna facoltà umana, ovvero non corrisponde adeguatamente né al senso, né alla fantasia, né all'opinione, né al discorso, né alla scienza.

2. *Il pensiero di Tommaso d'Aquino*. Questa dottrina, concorde nei Padri della Chiesa, ha ricevuto nell'ambito della tradizione latina una chiara formulazione con → s. Agostino ed una consacrazione definitiva con → s. Tommaso d'Aquino. Scrive Tommaso: «Come afferma Agostino, Dio sfugge ad ogni modalità (*omnem formam*) del nostro intelletto» (*In IV Sent.*, d. 49, q. 11, a. 1 ad 3^{um}), e poiché «la Causa prima è superiore ad ogni esposizione che di Lei si possa fare» (*Liber De causis*, prop. V), occorre affermare che «la conoscenza di Dio (*scientia de Deo*) non appartiene all'uomo» (*In IV Sent.*, d. 49, q. 11, a. 7, ad 12^{um}). La ragione umana può giungere a conoscere l'esistenza di Dio ed alcuni attributi della sua natura, ma non potrà mai comprendere la sua essenza, perché questo significherebbe semplicemente divinizzare la ragione. Questo è stato in effetti l'errore di G.W.F. Hegel (1770-1831), la cui filosofia ha preteso di esprimere l'essenza stessa della divinità, assolutizzando in tal modo la ragione umana e rendendola "divina". Per s. Tommaso invece, interprete dell'autentica dottrina del magistero cattolico, «di Dio noi non possiamo conoscere ciò che è [l'essenza], ma piuttosto ciò che non è» (*Summa theologiae*, I, q. 3, Prologo).

La dottrina di Tommaso sulla conoscenza di Dio da parte del lume naturale della ragione, come quella sul rapporto tra "teologia negativa o apofatica o mistica" e "teologia positiva o apofantica o affermativa", sa coniugare insieme le legittime istanze della ragione filosofica, senza per questo cedere al razionalismo, e le giuste pretese della teologia negativa, senza giungere ad un apofatismo agnostico che semplicemente renderebbe estraneo Dio non solo alla conoscenza, ma anche al rapporto di comunione con l'uomo. Per questo suo grande equilibrio, si può affermare che la dottrina di Tommaso d'Aquino coincide in pieno su questo punto con la dottrina del magistero cattolico, come è comprovato dai numerosi riconoscimenti tributatogli da parte di vari documenti, dalla *Aeterni Patris* (1879) alla *Fides et ratio* (1998).

In particolare, la dottrina tomista sulla conoscibilità di Dio si può così riassumere (→ TOMMASO D'AQUINO, V; LOGICA, V.2). In primo luogo la ragione umana può conoscere adeguatamente le proprietà degli enti creati e, dalle sue operazioni, anche la natura spirituale dell'anima, sebbene lo stesso Aquinate non manchi di riconoscere che «cognoscere quid sit anima, difficillimum est» (*De Veritate*, q. 10, a. 8 ad 8^{um}). Ma la ragione non può conoscere adeguatamente le essenze né delle cose corporali, né di quelle spirituali, perché tale conoscenza presuppone la comprensione della

materia prima (→ MATERIA, II.3) e della libertà, ed è pertanto riservata solo all'intelletto divino, che è il primo principio e il fine ultimo di tutte le creature.

In secondo luogo, la ragione umana può giungere tuttavia, con le proprie forze e dopo un adeguato esercizio, a conoscere l'esistenza di Dio e i principali attributi che riguardano la sua natura (eternità, semplicità, unità, spiritualità, bontà, verità, ecc.), ed i suoi rapporti con il creato (onnipotenza, onniscienza, provvidenza, ecc.). Tutto il cammino della filosofia antica, soprattutto nelle grandi metafisiche di Platone e di Aristotele, testimonia che la ragione è capace di pervenire, partendo dagli enti finiti, a riconoscere che il loro fondamento d'essere è in un Primo Principio trascendente, Causa di tutto ciò che è, Intelligenza suprema e ordinatrice del cosmo. Ma s. Tommaso avverte che tale conoscenza è solamente "indicativa", non "comprensiva", perché mai pienamente adeguata alla natura divina, la quale eccede sempre i limiti della ragione umana. Eppure, ciò nonostante, è conoscenza necessaria e veritiera: «Ora, tra le cose che affermiamo di Dio ci sono due tipi di verità. Ce ne sono alcune che superano ogni capacità della ragione umana: come, per es., l'unità e trinità di Dio. Altre invece possono essere raggiunte dalla ragione naturale: che Dio esiste, per es., che è uno, ed altre cose consimili. E queste furono dimostrate anche dai filosofi, guidati dalla luce della ragione naturale» (*Contra Gentiles*, I, c. 3).

Ne consegue che la conoscenza di Dio da parte del lume naturale, che di per sé è finito e muove dalle perfezioni finite delle creature, è una conoscenza limitata al "fatto che Egli sia" (*quia est*), ma impossibilitata a comprendere in modo adeguato il *quid est*, ovvero l'essenza divina. Molto realisticamente s. Tommaso riconosce inoltre che tale conoscenza naturale si raggiunge non in modo immediato ma dopo molto sforzo, non da parte di tutti ma solo da pochi, e che a motivo del peccato originale è una conoscenza mescolata ad errore (cfr. *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 1). Gli stessi Platone ed Aristotele, infatti, pur conseguendo una elevata conoscenza di Dio e della sua natura, non poterono pervenire alla verità della → creazione, la quale, pur riguardando nei suoi effetti molte conoscenze di ordine naturale, poté essere raggiunta solo mediante la Rivelazione.

Infine, s. Tommaso coniuga con grande equilibrio la "teologia affermativa", di cui offre una grandiosa espressione nella *Summa Theologiae*, e la "teologia negativa", soprattutto nella sua formulazione pseudo-areopagita, verso la quale ha mostrato grande considerazione, offrendole un ancor più sistematico fondamento dottrinale. In una delle pagine iniziali della *Summa*, così egli scrive: «Ma siccome di Dio non possiamo sapere che cosa è, ma piuttosto che cosa non è, non possiamo indagare come egli sia, ma piuttosto come non sia» (*Summa theologiae*, I, q. 3, Prologo). E commentando l'opera *De divinis nominibus* dello Pseudo Areopagita affermerà: «La cosa più alta che, in merito alla conoscenza di Dio, possiamo raggiungere in questa vita è che Dio è al di sopra di tutto ciò che possiamo pensare, e dunque un parlare di Dio che proceda per la via di negazione (*per remotionem*) è quello massimamente adatto» (*In De divinis nominibus*, I, 1, 3).

Siamo pertanto dell'idea che s. Tommaso salvaguardi, in modo mirabile e probabilmente come nessun altro nella storia della cultura cattolica, i diritti della ragione e i diritti di Dio, offrendo una sintesi di pensiero che può fornire ancor oggi un'illuminante risposta alle sfide dell'agnosticismo religioso e teologico.

V. Osservazioni conclusive

Ai nostri giorni l'agnosticismo, soprattutto nelle conseguenze che si riflettono sulla filosofia e sulla cultura, sembra aver preso il volto del relativismo in ambito filosofico, e quello dell'indifferentismo nell'ambito della mentalità comune. La tesi della non conoscibilità razionale di Dio, e più generalmente dell'unica → verità (colta in qualcuno dei suoi aspetti o anche da diversi punti di vista complementari), che in Occidente ha avuto come punto originante e sistematico il pensiero di Kant, cui hanno fatto seguito le correnti idealiste, esistenzialiste, e finalmente nichiliste, si è ben coniugata, recentemente, con forme di gnosi assai diverse, che sanno far coesistere le visioni del mondo più totalizzanti ed il sincretismo più ampio (→ NEW AGE), a spese della significanza delle questioni centrali sulla verità e sull'unico Dio. Dall'iniziale agnosticismo gnoseologico, la razionalità filosofica si è via via stemperata evolvendosi, prima verso il volontarismo, poi verso il sentimentalismo e il vitalismo, che hanno posto il loro fondamento più sull'istintività che sull'intelletto. Sebbene si intendesse con ciò salvare, per l'uomo, quelle sfere di valori che apparivano irrinunciabili per un'ordinata convivenza civile, necessariamente aperta all'istanze del pluralismo, tale processo ha condotto, secondo la severa analisi di Husserl, ad «una vera e propria bancarotta della conoscenza oggettiva» (*La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. Milano 1983, p. 115). Così, prima fra le conseguenze dell'agnosticismo contemporaneo, l'etica (pratica) ha preso il posto della metafisica (teoretica), non potendo però

evitare il problema della giustificazione dei suoi stessi fondamenti, la cui risoluzione viene oggi spesso cercata per una via non più metafisica.

In sede di riflessione teologica l'agnosticismo ha primariamente influenzato il rapporto fra fede e ragione soggiacente la teologia delle tradizioni riformate, più inclini ad un discorso su Dio ove la priorità della Rivelazione diventa autosufficienza della Parola di Dio rispetto alle istanze della ragione, e l'universalità dell'appello salvifico cercata principalmente su basi esistenziali (Lutero, Bultmann) ed assai meno sulla base di una ragione o di una natura comune a tutti gli uomini. Ma i rapporti fra teologia ed agnosticismo saranno sempre delicati e di soluzione non immediata, semplicemente perché il momento apofatico (via negativa) resta per la teologia una condizione irrinunciabile della sua riflessione su Dio. L'impiego di tale momento trova però il suo completamento, come ad esempio proprio in Tommaso d'Aquino, nell'utilizzo di una via affermativa e di una via di eminenza, guidata proprio da quel principio dell'*analogia entis* verso cui i riformatori (Barth) hanno sempre mostrato minore confidenza. Quando l'equilibrio fra questi diversi "momenti" o "vie" del discorso teologico diviene problematico, la teologia può terminare accogliendo la prospettiva di un Dio non soltanto indicibile (come raccomandavano i Padri, la teologia monastica o la Scrittura stessa), ma ultimamente non-detto (Heidegger) e, perciò, non comunicabile.

Sul versante delle scienze si deve rilevare come anche la filosofia della scienza ha spesso proiettato sulla scienza, o meglio sulla sua interpretazione del pensiero scientifico, le stesse conseguenze dell'agnosticismo, teorizzando un'interpretazione delle teorie scientifiche in cui l'esperienza e la teoria giocano un ruolo sempre più "strumentalistico" e sempre meno conoscitivo, fino all'inevitabile funzionalismo di una scienza ritenuta "neutra", e perciò più facilmente dipendente dalle leggi dell'economia e delle politiche sociali. E si è avuto buon gioco nel compiere questa operazione, perché le scienze naturali e matematizzate sono "ipotetiche" e non apodittiche e necessitano di fondamenti indimostrati, i quali, in luogo di essere compresi come punti di aggancio verso un agnosticismo conoscitivo, rappresentano in realtà i presupposti metafisici della scienza stessa e, come tali, indimostrabili dall'interno del metodo scientifico. Da alcuni anni a questa parte, però, il problema dei fondamenti delle scienze sta diventando sempre più stringente e sta riproponendo, in termini rigorosamente logico-matematici, la questione sulla reale possibilità di un fondamento autofondato di tutto il sapere. Ed è proprio grazie al riaffacciarsi di queste problematiche, che le scienze matematizzate sembrano oggi aprirsi alle più serie questioni logico-metafisiche alla ricerca di una fondazione non agnostica per tutto il loro sistema.

Il Magistero della Chiesa sembra aver presagito tutto questo in molte delle sue dichiarazioni, già a partire dal XIX secolo fino alle più recenti, ma non era certo suo compito la costruzione di una nuova sistematica di pensiero filosofico che superasse l'agnosticismo. C'è da chiedersi se, ai nostri giorni, l'agnosticismo, con le sue molteplici conseguenze, non abbia esaurito la sua carica filosofica, che ne vide il sorgere in ambito gnoseologico prima ancora che etico o scientifico, e non stia lentamente mutandosi in un'ideologia.