

Ritorno alle origini del “tomismo analitico”: il ruolo di Herbert McCabe

Back to the Origins of the Analytical Thomism: the Role of Herbert McCabe

MARCO DAMONTE
Università di Genova
marco.damonte@unige.it

Riassunto: Lo scopo di questo contributo consiste nel fornire un resoconto aggiornato delle principali tendenze del tomismo in ambito analitico, auspicando una maggiore attenzione alle origini dell'interesse per Tommaso da parte dei filosofi di lingua inglese. Dopo aver introdotto la dizione di “tomismo analitico” e aver analizzato i principali filoni ad essa riconducibili, ci si soffermerà sulla figura del domenicano Herbert McCabe che fu tra i primi a proporre di accostare il pensiero di Tommaso a quello di Wittgenstein. La proposta conclusiva prevede di sostituire la dizione troppo generica di tomismo analitico, sostituendola con quelle più precise di “tomismo geachiano-fregeano”, “tomismo wittgensteiniano” e “tomismo grammaticale”.

Parole chiave: Tomismo analitico, Herbert McCabe, storiografia tomista, Wittgenstein.

Abstract: *The aim of this contribution is to provide an updated account of the main trends of Thomism in the analytical field, hoping for greater attention to the origins of the interest in Aquinas on the part of English-speaking philosophers. After having introduced the term “Analytical Thomism” and having analyzed the main strands that can be traced back to it, I will focus on the figure of the Dominican Herbert McCabe, who was among the first to propose comparing the thought of Aquinas to that of Wittgenstein. The final proposal envisages replacing the too generic term of “Analytic Thomism”, replacing it with the more precise ones of “Geachian-Fregean Thomism”, “Wittgensteinian Thomism” and “Grammatical Thomism”.*

Keywords: *Analytical Thomism, Herbert McCabe, Thomistic Historiography, Wittgenstein.*

Data di ricezione: 21 marzo 2024. Data di accettazione: 3 aprile 2024.

I. Che cosa è (se è) il “tomismo analitico” e come si articola

C'è un sostanziale accordo tra gli studiosi nel ritenere che la dizione “tomismo analitico” sia stata utilizzata per la prima volta da John Haldane nel 1992, durante un ciclo di conferenze tenute presso il *Maritain Center* della *Notre Dame University* su invito di Alasdair MacIntyre e Ralph M. McInerny. Un primo tentativo di definire con sufficiente precisione questa presunta corrente si trova in una voce del *The Oxford Companion to Philosophy* pubblicato nel 1995:

un tipo d'approccio filosofico ad ampio raggio che mutua insieme gli stili e le preoccupazioni della filosofia recente di lingua inglese e i concetti e i temi condivisi da Tommaso e i suoi ammiratori. Tale approccio ha qualche relazione con quei filosofi di Oxford, per esempio Austin e Ryle, che hanno cercato di reintrodurre nell'analisi del pensiero e dell'azione concetti quali quelli di capacità e disposizioni, che risultano centrali nella filosofia aristotelica¹.

Due anni più tardi, Haldane curò un numero monografico di *The Monist* proprio dal titolo *Analytical Thomism*, dove raccolse una serie di studi di Hilary Putnam, Brian Davies, John Lamont, Jonathan Jacobs, John Zeis, Robert Pasnau, Eleonore Stump, Sandra L. Menssen, Thomas D. Sullivan e Stephen Theron. In quella occasione, egli offrì una definizione più puntuale di “tomismo analitico”, considerata da allora la più canonica:

Il tomismo analitico non è interessato a S. Tommaso per un suo particolare insieme di dottrine. E non è nemmeno un movimento di pia esegesi. Esso, invece, cerca di ampliare i metodi e le idee del filosofo del ventesimo secolo – del tipo dominante nel mondo di lingua inglese – in connessione con le idee introdotte e sviluppate dall'Aquinata. *Forma, materia, esistenza, individuazione, concetti, enunciati mentali, bene e male* sono tutte nozioni prese in considerazione nella pagine che seguono².

Tra i temi trattati si trovano questioni di ontologia (l'essere), di teologia naturale (semplicità divina e problema del male), di filosofia della mente

¹ J. HALDANE (1995), *Thomism, analytical*, 875.

² J. HALDANE (1997), *Analytical Thomism: a Prefactory Note*, 486.

(intelletto e volontà), di epistemologia (il ruolo della forma nei processi cognitivi) e di filosofia dell’azione (libero arbitrio). Haldane era consapevole di raccogliere contributi su Tommaso scritti da autorevoli filosofi di lingua inglese, senza però che ciascuno di loro fosse personalmente convinto dell’esistenza di un autentico “tomismo analitico” e, in alcuni casi, neppure lo auspicasse. Per questo aggiunse una precisazione rilevante:

Questa raccolta di saggi, inoltre, inizia e termina con una serie di riflessioni metafilosofiche o, quantomeno, metodologiche. La prima solleva obiezioni ai pregiudizi di molto pensiero analitico e suggerisce un terreno di incontro tra i critici, se non i detrattori, del pensiero analitico e i metafisici tomisti. La seconda, al contrario, solleva seri dubbi circa la reale possibilità di separare le concezioni di Tommaso dal loro originale contesto teologico³.

Nella *Aquinas Lecture* tenuta a Oxford il 12 febbraio 1998 dal titolo *Thomism and the Future of Catholic Philosophy*, Haldane ribadisce con una voluta provocazione, di fronte a un uditorio costituito prevalentemente da pensatori cattolici, l’affermazione per cui se Tommaso fosse vivo, sarebbe un filosofo analitico⁴. Tale provocazione è stata discussa nel numero monografico omonimo di *New Blackfriars* del 1999 da Timothy Chappell, Dagfinn Føllesdal, Bas C. van Fraassen, John Greco, Bonnie Kent, Christopher Martin, Ralph McInerny, Hayden Ramsay, Nicholas Rescher, Thomas D. Sullivan, Charles Taylor e Linda Trinkhaus Zagzebski. Nel suo articolo introduttivo, Haldane rivendica, contro i suoi detrattori analitici, la sua appartenenza alla comunità dei filosofi analitici, sia per formazione, sia per carriera accademica, mentre, contro i sospetti dei cattolici, fa riferimento alla varietà delle interpretazioni di Tommaso nella storia, a fronte della quale quella analitica può e deve avere spazio e legittimità. Qualche anno dopo, e con maggiore prudenza, Haldane ribadisce comunque la sua impostazione:

ritengo che il pensiero di Tommaso sia interessante, completo e coerente, ma sono anche dell’idea che gran parte di esso – certamente le parti filosofiche

³ Ibidem.

⁴ Cfr. J. HALDANE (1997/8), *What Future has Catholic Philosophy?*, 79-90.

centrali e importanti – sia vero. Penso inoltre che esso risulti complementare alla parte metodologica enfatizzata dalla filosofia analitica: se questa è la forma di analisi critica e di rigore argomentativo più sviluppata nella storia, la prima è una fonte ricchissima di idee metafisiche in forme che sono esse stesse ben definite e logicamente acute. La possibilità della sintesi di forma analitica e contenuto tomista è una prospettiva affascinante⁵.

Le precisazioni successive con cui Haldane ha tentato di circoscrivere la dizione “tomismo analitico” hanno reso questa stessa dizione piuttosto incerta. Diversi autori che vengono annoverati tra i suoi membri, per ragioni diverse, preferirebbero evitare questa identificazione⁶. Il “tomismo analitico”, anziché delimitare un preciso ambito di ricerca, rischia di sommare su di sé le ambiguità che, già separatamente, rendono complessi i termini “tomismo” e “filosofia analitica”. Nel primo tentativo di definizione, forse quello più riuscito, l’interpretazione auspicata di Tommaso è legata alla filosofia di John Austin e Gilbert Ryle, il che però comporta due restrizioni: il Tommaso di cui si parla è quello che appartiene alla tradizione aristotelica e la filosofia analitica alla quale si fa riferimento è quella del linguaggio ordinario. Entrambi questi limiti non sono graditi a Haldane, il quale si vede costretto ad ampliare la sua prospettiva, prima puntando su questioni tematiche, poi indulgiando su aspetti formali e, successivamente, preferendo prendere le mosse dalla difesa nei confronti dei sospetti e delle accuse incrociate provenienti tanto dai suoi colleghi analitici, quanto dai tomisti propriamente detti. Nel 2006, Craig Paterson e Matthew S. Pugh, facendosi carico della proposta di Haldane hanno curato una antologia da titolo *Analytical Thomism*, precisando però, fin da sottotitolo, che questa dizione non indica una corrente, quanto un dialogo tra due tradizioni distinte tra le quali è possibile trovare punti di contatto, ora tematici, ora metodologici⁷. La loro raccolta ripubblica alcuni articoli particolarmente significativi comparsi negli anni precedenti accanto a contributi rivisti o

⁵ J. HALDANE (1998), *Dopo Ludwig, Tommaso*.

⁶ Cfr. E. STUMP (1981), *Reviewed Work. Aquinas: God and Action by David Burrell*, 162-164 e E. GRIMI (2014), *Tomismo analitico: una nozione discutibile. Filosofia analitica e religione cristiana. La proposta di G.E.M. Anscombe*, 63-72.

⁷ Cfr. C. PATERSON, M.S. PUGH (eds.) (2006), *Analytical Thomism. Traditions in Dialogue*.

del tutto nuovi, oltre che dei due curatori, di David Braine, Hilary Putnam, Nicholas M. Healy, Stephen Boulter, Gabriele De Anna, David S. Oderberg, John J. Davenort, Anthony J. Lisska, John C. Cahalan, Brian J. Shanley, Stephen Theron, John F.X. Knasas, Hayden Ramsay, Stephen L. Brock e dello stesso Haldane che addirittura rilancia il ruolo del “tomismo analitico” nel contesto dell’antropologia filosofica e della filosofia della cultura. L’eccessivo dilatarsi della dizione “tomismo analitico” non ha giovato al radicarsi di una vera e propria corrente filosofica e, solo a stento, ha favorito il riconoscere l’esistenza di una nuova fase degli studi tomisti con questo nome. La vitalità dell’intuizione di Haldane, anche in attesa che i pregiudizi da lui già segnalati possano stemperarsi, si misura piuttosto nella ricchezza di alcuni progetti di ricerca limitati, ma incisivi nel dibattito contemporaneo, discussi di tanto in tanto in convegni internazionali. Mi riferisco, a titolo di esempio, a quello organizzato presso l’Istituto di Studi Filosofici di Lugano nel maggio 2015 dal titolo *Metafisiche classiche e metafisiche analitiche*, a quello del gennaio 2017 intitolato *Aquinas and Analytic Philosophy* tenuto al Trinity College di Dublino al quale hanno partecipato Roger Pouivet, Zita Toth, Paul O’Grady, Eleonore Stump, Fainche Ryan, Kenny Pearce, Darek Lukasiewicz e a quello, recente, tenuto a Roma presso la Pontificia Università San Tommaso d’Aquino *In Urbe (Angelicum)* nel 2023 che annovera, tra i convenuti, una nuova generazione di “tomisti analitici” quali Mack Sullivan, Sara Bernstein, Gaven Kerr e Philip-Neri Reese che hanno discusso il tema *Thomism and Analytic Philosophy: The Promises and Perils of Dialogue*.

Paradossalmente, il “tomismo analitico” se già pecca di essere latitudinario e sincretista, appare contemporaneamente sbilanciato su studi che hanno trascurato, quando non ignorato, i contributi del Circolo di Cracovia e di Leopoli⁸, le interpretazioni di Tommaso contenute nelle corpose monografie di Norman Kretzmann⁹ e di Eleonore Stump¹⁰ e i suggerimenti

⁸ Cfr. R. POUIVET (2003), *Le Thomisme analytique, à Cracovie et ailleurs*, 251-270 e P. PAGANI (2014), *Note sulla formalizzazione della via “ex motu”*. *La teologia razionale in Jan Salamucha*, 129-152.

⁹ Cfr. N. KRETZMANN (1997), *The Metaphysics of Theism*.

¹⁰ Cfr. E. STUMP (2003), *Aquinas*.

di Alasdair MacIntyre¹¹. A fronte di questa situazione, il ricorso alla dizione “tomismo analitico” diventa sempre più ostico, ma, d’altra parte, sembra ormai impossibile rifiutarla *in toto*, se non rinunciando a cogliere una tendenza autentica e vivace presente tanto in ambito analitico, quanto in quello della tradizione tomista che ha mostrato nei fatti di essere, almeno nelle sue migliori espressioni, feconda¹². Una strategia percorribile potrebbe essere quella di rinunciare alle accezioni più aprioristiche del termine “tomismo analitico” e, con un metodo storico-filosofico accurato che tenga in debito conto di dati e di fonti, come si sia originato l’interesse per Tommaso da parte di pensatori analitici. Seguendo questo approccio, è possibile individuare un tomismo wittgensteiniano e un tomismo geachiano-fregeano. Se l’espressione “tomismo wittgensteiniano”¹³ è stata coniata da Roger Pouivet alla fine degli anni Novanta del secolo scorso¹⁴, l’articolo che ne sta alla base consiste nel testo di una pionieristica conferenza da tenuta da Anthony Kenny nel maggio 1958 al *Socratic Club* di Oxford e che potrebbe essere considerata una sorta di manifesto del tomismo wittgensteiniano. Nelle parole di Kenny:

Il confronto fatto tra alcune posizioni di Tommaso e alcune posizioni di Wittgenstein è teso a suggerire né che Wittgenstein debba essere acclamato come un Tommaso del Ventesimo secolo, né che Tommaso misteriosamente prevedette alcune intuizioni di Wittgenstein. Ancor meno è teso ad annoverare Wittgenstein (e per ragioni diverse, Tommaso) tra i neoscolastici. Desideravo semplicemente affermare che Wittgenstein rifiuta una certa impostazione epistemologica che era estranea a Tommaso, ma che veniva sostenuta da Scoto e che è difesa dai positivisti e dalle tradizioni cartesiane ed empiriste che legano questi due estremi. Il parallelo tra due pensatori non è più di questo, ma neppure meno. Forse dovrei far notare in conclusione che la *riconciliazione* che ho tentato non è del tutto campata per aria. Uno dei pochi scritti filosofici che

¹¹ Cfr. A. MACINTYRE (1988), *Whose Justice: Which Rationality?*.

¹² Cfr. M. MICHELETTI (2014), *Il contributo del tomismo analitico alla filosofia contemporanea. Dall’antropologia alla teologia naturale e al dibattito sull’ontologia*, 110-175.

¹³ Cfr. M. DAMONTE (2018), *An Historiographical Label, Its Evidence, Its Misunderstanding and Its Future: Wittgensteinian Thomism*, 199-213.

¹⁴ Cfr. R. POUIVET (2017), *Dopo Wittgenstein, San Tommaso*.

Wittgenstein teneva sui suoi scaffali era la *Pars prima* della *Summa*. Interrogato un giorno su che cosa pensava di San Tommaso, egli rispose che non era in grado di capire molto delle sue risposte, ma che pensava che le sue domande erano molto efficaci. Detto da Wittgenstein, questo suona come un grande elogio. Le *Ricerche* contengono 784 interrogativi. Solo a 110 viene risposto e 70 di queste fanno riferimento a risposte volutamente sbagliate¹⁵.

Il secondo filone è stato inaugurato da Peter Geach nell'articolo *Form and Existence* del 1954¹⁶, e, dopo le discussioni circa l'*ipsum esse* che hanno visto come protagonisti Stephen L. Brock ed Enrico Berti, è grazie agli studi di Giovanni Ventimiglia che può essere definirlo come un vero e proprio “tomismo geachiano-fregeano”, contraddistinto dal porre l'accento su temi prevalentemente ontologici¹⁷.

Seguendo questa linea è opportuno chiedersi se, oltre a Geach e Kenny, all'origine del “tomismo analitico” o, meglio, dell'interesse per Tommaso da parte degli autori analitici, non ci siano altri pensatori. La mera constatazione che Geach e Kenny abbiano una intuizione simile a distanza i pochi anni lascia aperta l'ipotesi di una risposta affermativa se non, addirittura, della presenza di una fonte comune. Proverò a darle un nome e un cognome.

II. Herbert McCabe: un profilo intellettuale

Mario Micheletti, in diverse occasioni, si è rammaricato per non aver seguito fino in fondo il suggerimento che Kenny gli diede in occasione di un convegno a Perugia sulla ricezione dell'*Aeterni Patris* nel 2003, cioè valorizzare l'apporto dato dal domenicano Herbert McCabe agli studi analitici su Tommaso. Il nome di McCabe non è sconosciuto, avendo quantomeno collaborato a diverse collettanee promosse da Kenny sul pensiero tomista. Eppure la sua presenza resta, per usare un eufemismo, talmente discreta e i riferimenti puntuali alle sue opere sono talmente estemporanei da favorirne un pur colpevole oblio. Nonostante questo, il suo ruolo viene considerato determinante, tra gli altri, da Fergus Kerr che gli dedica il suo

¹⁵ Cfr. A. KENNY (1959), *Aquinas and Wittgenstein*, 234-5.

¹⁶ Cfr. P. GEACH (1954-5), *Form and Existence*, 251-272.

¹⁷ Cfr. G. VENTIMIGLIA (2012), *To be o esse? La questione dell'essere nel tomismo analitico*, 9-25 e 351-354 e ID. (2020), *Aquinas after Frege*.

After Aquinas. Versions of Thomism. Nella prefazione annovera Cornelius Ernst (1924-1977) insieme a Herbert McCabe (1926-2001)¹⁸. Il riferimento a Ernst è autobiografico, infatti Kerr lo ricorda quale suo docente a Hawkesyard, verso metà degli anni Cinquanta del secolo scorso, quando, durante un corso, utilizzò l'obiezione di Wittgenstein circa l'esistenza di una vita interiore completamente privata per preparare gli studenti a comprendere la concezione pre-cartesiana di Tommaso sull'anima e sulla volontà. Quello a McCabe resta più vago, come se si attendesse che questo nome fosse noto al lettore della sua opera e che tale lettore non avesse difficoltà a cogliere la continuità tra il pensiero di McCabe e la sua stessa chiave interpretativa di Tommaso così sintetizzata:

l'epistemologia non è separabile dalla teologia. Le concezioni tomiste dell'io e della conoscenza erano – e forse ancora potrebbero essere – invocate come paradigmatiche alternative all'individualismo soggettivista moderno e al rappresentazionalismo epistemologico. Inoltre egli non era interessato a una indagine speculativa dell'intelligenza umana di per se stessa, né in polemica con altre teorie alternative. Egli era interessato all'attività della mente umana esclusivamente per chiarire il modo in cui gli esseri umani imitano Dio¹⁹.

La centralità di McCabe può ora essere adeguatamente compresa e valorizzata grazie a Franco Manni, autore della prima opera sistematica del suo pensiero che si propone, fin dal sottotitolo, di “raccolgere una eredità frammentata”²⁰. Vinta la ritrosia che si prova di fronte all'immagine di copertina, dipinta per l'occasione da Adriano Bernasconi, dove il potere evocativo di un Tommaso che discute con McCabe in un pub di fronte a una pinta di birra, bionda per lui, scura per il suo interlocutore, sotto a una parete dove si trovano incorniciate il frontespizio della *Summa*, un ritratto di Wittgenstein e una fotografia sugli effetti dell'uso del Napalm durante la guerra nel Vietnam, cozza con il provocatorio realismo dell'improbabile rappresentazione, la ricerca di Manni si distingue per essere, oltre a una presentazione al contempo introduttiva e critica di McCabe, anche un ten-

¹⁸ Cfr. F. KERR (2002), *After Aquinas*, VIII.

¹⁹ Cfr. *Ibidem*, 33.

²⁰ Cfr. F. MANNI (2020), *Herbert McCabe. Recollecting a Fragmented Legacy*.

tativo di ricostruirne i principali nuclei di pensiero e una storia degli effetti di questi ultimi.

McCabe non intraprese mai la carriera accademica, il che ha determinato una scarsa risonanza del suo pensiero nel mondo universitario e una mancanza di citazioni tratte dalle sue opere: il suo nome non compare mai, ad esempio, nella *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. La sua influenza non è esplicita e trasparente, ma piuttosto implicita e sotterranea e va ricercata per altre vie. Egli fu un brillante conferenziere, un acuto predicatore, il formatore di generazioni di domenicani, l'editore della rivista *New Blackfriars* dal 1964 al 1979 (con una interruzione dal 1967 al 1970 per aver difeso in un editoriale la scelta del prete e teologo cattolico Charles Davis di lasciare la Chiesa) e il promotore della traduzione inglese della *Summa Theologiae*. Più che le sue opere, furono i suoi insegnamenti orali e i suoi colloqui serrati condotti privatamente a lasciare quel segno che Manni ha cercato di rintracciare intervistando i suoi compagni di formazione, i suoi confratelli domenicani che furono tra i suoi primi studenti presso i *Blackfriars* a Oxford, i suoi esecutori testamentari, i suoi corrispondenti, i suoi ammiratori e una generazione più giovane di persone che ne ha avuto conoscenza o, almeno, testimonianza diretta. Questa complessa rete, la sola capace di rendere ragione di una “presenza elusiva” che contemporaneamente si configura come una “assenza problematica”, per usare le parole dello stesso Manni, comprende Timothy Radcliffe, Robert Ombres, Simon Gain, Richard Conrad, Peter Hunter, Rowan Williams, Susannah Ticciati, Eugene McCarragher, Roger Owens, Denys Turner, Eric Bugyis, Terry Eagleton, Stephen Mulhall, Thomas Markus e il già citato Kerr, oltre ai più noti David Burrell, Brian Davies, Alasdair McIntyre, Stanley Hauerwas e, ancora, Kenny.

Coerentemente con il suo impegno intellettuale, il suo interesse editoriale non era nelle sue priorità, tutte rivolte alla sfera dell'oralità e della relazione interpersonale. La sua produzione risulta piuttosto frammentata e di vario genere, poco incline ad una sensibilità sistematica e, dunque con una limitata circolazione, cioè raramente ristampate e tradotte, limitatamente a tre opere, solo in olandese, portoghese, sloveno e francese. Talvolta gli editori hanno lamentato la difficoltà di dare una precisa collocazione ai suoi libri: troppo filosofici per essere testi di spiritualità, poco scientifici per

essere monografie universitarie, troppo argomentati per poter interessare il vasto pubblico, prive delle necessarie citazioni per poter essere apprezzate dagli accademici. In vita McCabe pubblicò cinque monografie²¹, oltre a numerosi articoli e ai testi che gli spettavano come traduttore e come direttore di *New Blackfriars*. Tutta la sua produzione, altrettanto significativa, ma più vasta, comprendente appunti per lezioni, scritti occasionali, testi per conferenze, epistolari, omelie è stata raccolta dopo la sua morte da alcuni allievi diretti, Brian Davies *in primis*, purtroppo poco propensi a prestare la dovuta attenzione agli aspetti cronologici e alle differenze stilistiche, il che non agevola lo stabilire con esattezza quale sia la portata reale della sua eredità intellettuale²². Queste raccolte eterogenee sono arricchite da introduzioni e postfazioni che hanno più un valore di testimonianza, che una valenza scientifica. Grazie ad esse diventa evidente la grande personalità di McCabe, da molti considerato l'individuo più intelligente che avesse mai incontrato, in virtù di un pensiero profondo, sofisticato, chiaro e brillante. La sua acutezza, oltre che ai problemi della vita umana nella sua concretezza, e nelle sue pieghe esistenziali più profonde, era rivolta anche ai problemi sociali, economici e culturali della sua epoca e la vastità dei suoi interessi copriva anche la letteratura, a cominciare dai romanzi di Jane Austen. Tra i meriti che gli vengono riconosciuti in molti annoverano il suo apprezzamento per gli autori del passato e per quei classici della filosofia e del pensiero Occidentale che tanti leggono e citano, senza però riuscire davvero a comprendere nella loro specifica originalità: merito di McCabe fu proprio quello di renderne fruibile le tesi senza snaturarle, ma riuscendone ad apprezzare la rilevanza per il dibattito contemporaneo. Hanno avuto questa sorte, oltre a Tommaso, Aristotele, Marx, Darwin, Nietzsche e Wittgenstein.

²¹ Cfr. H. MCCABE (1957), *God and Evil in the Theology of St. Thomas Aquinas*; ID. (1964), *The New Creation*; ID. (1968), *Law, Love and language*; ID. (1985), *The Teaching of the Catholic Church*; ID. (1987), *God Matters*.

²² Cfr. H. MCCABE (2002). *God Still Matters. Foreword by Alasdair MacIntyre. Edited and introduced by Brian Davies*, London: Continuum; ID. (2007). *Faith within Reason. Edited and introduced by Brian Davies. Foreword by Denys Turner*, London: Continuum e ID. (2008). *On Aquinas. Edited by Brian Davies. Foreword by Anthony Kenny*, London: Continuum.

Tra i numerosi aspetti studiati da McCabe, ne considererò solo tre che ritengo particolarmente significativi sia per la loro importanza intrinseca, sia per la storia degli effetti del pensiero di McCabe sul “Tomismo analitico”.

III. Dall'ontologia alla teologia naturale

McCabe marca una differenza tra metafisica e ontologia: mentre la prima ha un oggetto proprio, la seconda, proprio sulla base di considerazioni linguistiche, presenta alcune difficoltà nel definire il suo oggetto. McCabe, chiosando Aristotele sulla scorta di Tommaso, ammette la divisione della filosofia prima in metafisica, affine alla teologia (“teologia filosofica”, come vedremo in seguito), e ontologia. La pertinenza di questa seconda, definita come lo studio dell'essere in quanto essere, non può essere data così facilmente per scontata, come Tommaso lascia intuire. Ogni scienza, infatti, ha un suo oggetto di riferimento; perciò ha un tipo specifico di essere a cui si riferisce. Da questo punto di vista l'ontologia sembra difficilmente distinguibile dalle altre scienze che pertengono già a una delle tipologie in cui l'essere si presenta come esistente. La considerazione per cui l'ontologia si interessa all'essere in quanto tale, senza ulteriori specificazioni non è sufficiente, poiché l'essere di cui ambisce a trattare non è frutto di una astrazione che consentirebbe di ottenere un oggetto di studio, l'essere privo di determinazioni per l'appunto, concepito come il genere più ampio entro il quale tutti gli altri tipi di essere potrebbero ritrovarsi. L'essere, qui assimilato alla nozione di esistenza, non può essere considerato la caratteristica più generale comune a tutti gli enti, come lo è, ad esempio, il crimine rispetto all'omicidio. In questo caso esistono crimini altri rispetto agli omicidi, mentre nel caso dell'essere è solo per allusione che lo si può distinguere dal non-essere, ma in realtà nulla può essere altro dall'essere:

se compariamo l'affermazione “posso vedere degli alberi” e “non posso vedere nulla” è chiaro che mentre la parola “alberi” determina qualcosa che può essere visto, la parola “nulla” non ha la medesima funzione. Il suo ruolo sembra essere simile a quello di un avverbio piuttosto che dell'oggetto del verbo. Allo stesso modo se confrontiamo la proposizione “Milka è una mucca viola” con la proposizione “Pietro è un essere umano”, è chiaro che mentre la prima può essere

separata in due proposizioni indipendenti quali “Milka è viola” e “Milka è una mucca”, la seconda non può essere divisa in due proposizioni indipendenti quali “Pietro è umano” e “Pietro è un essere”²³.

Questa citazione evidenzia, in base all’uso linguistico, le due peculiarità del concetto di essere che lo differenziano da ogni altro concetto: innanzitutto il suo contrario non può essere predicato di alcun ente; secondariamente, esso è implicito in ogni altro concetto, il che implica che propriamente non lo si possa considerare un mero predicato di un ente. Gli enti possono essere pensati solo in quanto esistenti, ciò che si può discutere è piuttosto il loro tipo di esistenza. Ricorrendo a Tommaso, McCabe si sente autorizzato ad affermare che le differenze possono essere predicate solo tra ciò che esiste e, seguendo Aristotele, ad argomentare che l’essere di ogni ente specifico coincide con l’essere un certo tipo di cosa, cioè con l’averne un’essenza:

nel sostenere, pertanto, che l’esistenza appartiene all’essenza, Tommaso sta dicendo che la realtà non è alterata dai fatti, dai fenomeni o da insiemi di fenomeni o da “qualcosa che non so che cosa sia” oltre le apparenze, ma di soggetti di cui si discute. [...] Per ciascun tipo di essere c’è un linguaggio appropriato (in quanto dotato di una essenza) e questo linguaggio può essere usato per rendere vere o false le proposizioni, meglio le affermazioni esistenziali. [...] Tommaso non si preoccupa di rispondere all’interrogativo circa la relazione tra il linguaggio – o un pensiero – alla realtà. Come Wittgenstein ha visto con chiarezza, non esiste alcun linguaggio che consente di rispondere a questa domanda. Piuttosto Tommaso si chiede: “come possiamo parlare di questa cosa e di quest’altra...?”. La risposta riguarda le essenze pertanto, nella sua metafisica, i problemi circa la corrispondenza tra il linguaggio e la realtà sono eliminati in principio, in quanto l’esistenza semplicemente appartiene all’essenza²⁴.

Così caratterizzata l’essenza è, sotto un certo punto di vista, tautologica, ma, d’altra parte, riferirsi a un’essenza implica riconoscere le caratteristiche di qualcosa che *ipso facto* esiste nel mondo in qualche forma. Inoltre, una

²³ H. MCCABE, *Metaphysical Preliminaries*, in ID. (1957), *God and Evil in the Theology of St. Thomas Aquinas*, 20.

²⁴ Ibidem, 28-29 e 33-34.

essenza è il “che cos’è” di una cosa, senza che necessariamente si riferisca a una nozione universale: un’essenza è universale solo se espressa in un termine *id quod potest predicari de pluribus*. Infine, non esiste un’unica nozione di esistenza e per ciascun ente “esistere” dipende dal tipo di ente che è. L’esistenza delle cose naturali è prodotta da una serie di cause materiali, mentre l’esistenza di Dio è *sui generis*, tanto che non è corretto affermare che egli causa le cose nell’accezione per cui conferisce l’esistenza a un ente, il che presupporrebbe distinguere tra cose esistenti e cose non-esistenti a cui aggiungere l’essere.

Nonostante l’essere non sia un genere, e l’esistenza sia qualcosa che può essere “mostrata”, ma non “detta”, nell’accezione con cui Wittgenstein usa questi termini nella settima proposizione del *Tractatus*, un’ontologia è comunque possibile nella misura in cui è possibile discutere dei diversi tipi di esistenza degli enti, a partire dalla differenza con cui si predica l’esistenza di una sostanza e dei suoi accidenti, oppure della differenza con cui si predica un trascendentale a seconda della categoria di riferimento. Negare che l’essere sia un genere, pertanto, non preclude allo studio dell’ontologia. Se Tommaso sembra avvicinarsi alla posizione del positivismo logico quando ammette che quando un cavallo cessa di essere un cavallo semplicemente quando esso cessa di esistere, egli intende promuovere lo studio dell’ontologia in quanto fondamentale a distinguere l’essere un uomo dall’essere seduto, dall’essere colorato e così via. Non senza una punta di provocazione, tipica di McCabe, questo autore suggerisce come la nozione di esistenza andrebbe ricompresa nella nozione contemporanea di gratuità o in quella più classica di meraviglia, cioè nel riconoscere non tanto che un singolo ente avrebbe potuto non esserci, ma che l’universo nella sua totalità sarebbe potuto non esistere²⁵. Anche a questo proposito, il richiamo alle suggestioni wittgensteiniane contenute nelle proposizioni finali del *Tractatus* circa il senso del mondo sono evidenti.

IV. Dalla mistica alla teologia negativa

L’interesse di McCabe per il metodo analitico è mediato dalla frequentazione dei testi di Anthony Flew e Gilbert Ryle; la sua attenzione per i

²⁵ Cfr. H. McCABE, *The Logic of Mysticism*, in ID. (2002), *God still Matters*, 20.

problemi e le potenzialità della filosofia analitica della religione consiste prevalentemente nelle critiche da li rivolte a John Hick e alla “teologia processuale”; infine, la sua sensibilità verso la teologia è testimoniata dalla conoscenza delle opere di Rudolf Bultmann, Dietrich Bonhoeffer, Paul van Buren, Schubert Ogden, Eric Mascall, Paul Tillich, John A.T. Robinson e, limitatamente alla questione eucaristica, Paul J. Fitzpatrick. Questi aspetti piuttosto eterogenei lo hanno portato a insistere su un aspetto particolare della tradizione cristiana propria del mondo latino: la *via negativa*. Egli rifiuta di concepire il misticismo come una esperienza esoterica privata e non razionale, bensì, sulla scorta della chiusa del *Tractatus*, lo valorizza come un insegnamento esoterico sulla non conoscibilità di Dio.

Una caratteristica di McCabe, determinante per l’interesse crescente che la teologia naturale riscontrò nel contesto analitico dagli anni Settanta del secolo scorso, riguarda il nesso tra ontologia e teologia filosofica, ambito al quale ha dedicato *God Matters*. Per lui la teologia filosofica è necessaria in quanto capace di fornire quelle premesse filosofiche che evitano alla speculazione teologica e alla stessa fede di fare affermazioni avventate, se non di proporre addirittura delle false visioni della religione²⁶. Tali premesse hanno un aspetto linguistico: ciò che compete alla teologia filosofica è fornire un linguaggio teologico adeguato, un linguaggio ontologico, quale quello wittgensteiniano, scevro dagli errori ontologici propri della modernità cartesiana e affine alla proposta di Tommaso²⁷. I due punti nodali di questa teologia filosofica concernono proprio aspetti ontologici. Il primo, riguarda la possibilità di affermare “che Dio è”, unita all’impossibilità di conoscere “che cosa Dio è”. Il secondo, si riferisce alla creazione, allo scopo di non rendere Dio un ente intramondano, ma di salvaguardarne la trascendenza o, come preferisce dire McCabe, di mostrare che “non è una parte dell’universo”, “non è una cosa tra le altre”, “non è una causa che agisca dal di dentro dell’universo”. A proposito dell’esistenza di Dio, il percorso della teologia filosofica inizia dall’uso del termine “Dio” come predicato e solo in seconda battuta come soggetto; in altri termini, essa parla di Dio non partendo da Dio, ma partendo dal mondo e arrivando a fare affermazioni

²⁶ Cfr. M. SALVIOLI (2022), *La ragionevolezza della fede. Appunti sulla teologia fondamentale di Herbert McCabe O.P.*, 107-125

²⁷ Cfr. F. KERR (1992), *La teologia dopo Wittgenstein*.

su Dio. McCabe rifiuta fermamente la possibilità di partire da un concetto quidditativo di Dio, che gli esseri umani non possiedono, e contemporaneamente nega che un percorso ontologico attraverso inferenze possa condurre le persone umane a comprendere che cosa Dio sia in sé, proponendo, in questo modo, un accesso, per così dire, apofatico a Dio, sulla scorta di quanto ammette lo stesso Tommaso²⁸ e di quanto afferma Wittgenstein²⁹ a proposito de *il Mistico*³⁰. L’insistenza su questa dimensione apofatica può essere imputata all’esigenza di evitare quella deriva razionalista implicita in un uso del linguaggio sul modello di quello scientifico. Non a caso, tra gli obiettivi polemici di McCabe va annoverato il neopositivismo. Tale esigenza risulta legittima e capace di colmare certe letture di Tommaso che, al contrario, la trascurano o la minimizzano, ma appare a tratti eccessiva per via di una concezione deficitaria della nozione tomista di analogia e di un confronto troppo frettoloso con l’opera di Erich Przywara:

l’analogia di Tommaso non è un modo per arrivare a conoscere Dio, né è una teoria sulla struttura dell’universo [...] il suo autentico scopo consiste nel sostenere che noi possiamo usare delle parole per significare più di quello che esse significano per noi, che noi possiamo usare delle parole “per cercare di significare” a che cosa Dio assomiglia, che noi possiamo raggiungere Dio con parole nostre, anche se esse non ci forniscono la comprensione di che cosa egli è³¹.

Per quanto riguarda il secondo nucleo della teologia filosofica, quello circa la creazione, esso prende le mosse da una attenta distinzione tra la causalità propria delle creature e la causalità propria di Dio. La dimensione apofatica gioca un ruolo determinante anche a proposito di questo tema, infatti come non avremmo un concetto di Dio – per McCabe – non avremmo neppure un concetto di che cosa sia la creazione. L’uso della parola stessa “causa” risulta problematico, quando viene utilizzata nel contesto della creazione, poiché nella sua accezione moderna essa è stata ridotta a

²⁸ Cfr. TOMMASO, *ST I*, 1, 13 ad 1.

²⁹ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* 6.44.

³⁰ Cfr. M. DAMONTE (2019), *Il Mistico nel Tractatus: recenti sviluppi di una vexata quaestio*, 21-32.

³¹ Cfr. H. MCCABE (1964), *Analogy. Appendix 4*, 106.

causa efficiente ed è diventata appannaggio del discorso scientifico che non fa mistero di utilizzarla esclusivamente per una conoscenza degli enti mondani. La proposizione 6.432 del *Tractatus* secondo cui Dio non rivela sé nel mondo e come il mondo sia è indifferente per parlare di Dio diventa così per McCabe l'occasione di riprendere due tesi tomiste. La prima, quella della relazione asimmetrica tra Dio e le creature, per cui in Dio non c'è una relazione reale con le creature, ma sono le creature ad avere una relazione reale con Dio; la seconda concerne la distinzione tra causa prima e cause seconde. Proprio quest'ultima distinzione permette a McCabe di impedire una riduzione di Dio a un idolo e, al contempo, di affermare con decisione l'autonomia delle creature³². Dio, insomma, non sarebbe il primo anello di una catena causale, quanto ciò che mantiene permanentemente in essere il mondo.

Nell'articolo *The Logic of Mysticism* McCabe si impegna a mostrare come

Tommaso è un pensatore mistico in quanto ha trattato principalmente dello sconosciuto e, in un certo senso, ineffabile mistero di Dio e in quanto ha dedicato un gran numero di riflessioni e di scritti al problema conseguente di come sia possibile parlare dell'ineffabile. Voglio argomentare che dove egli è spesso frainteso come un asciutto razionalista, persino nei suoi argomenti per l'esistenza di Dio, egli in realtà si occupa di una esplorazione mistica, il che non è lo stesso di un'esperienza mistica³³.

McCabe non si impegna nell'esegesi di passi puntuali, pur facendo riferimento all'affermazione di Tommaso per cui *essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus, secundum quod in se est, sed cognoscimus eam secundum quod rapraesentatur in perfectionibus creaturarum*³⁴, ma in una proposta ermeneutica globale. Nel caso di Dio, di cui non abbiamo definizione, possiamo rispondere solo alla domanda circa la sua esistenza e dobbiamo farlo risalendo dagli effetti alla causa. Questo procedimento non coincide con la risposta alla domanda *an sit*: quest'ultima presuppone una definizione-

³² Cfr. H. McCABE (2013), *God and creation*, 385-395.

³³ H. McCABE, *The Logic of Mysticism*, in Id. (2003), *God Still Matters*, 13.

³⁴ *ST I*, 13,2 ad 3.

ne dell’oggetto di cui si vuole dimostrare l’esistenza, mentre il risalire dagli effetti alla loro causa consente di attribuire alla causa alcune definizioni delle cose, cioè degli effetti che si conoscono. McCabe applica senza esitazione questa interpretazione alle cinque vie, sottolineando come esse non presuppongano delle definizioni di Dio, né una conoscenza della sua natura, ma siano problemi filosofici sollevati dalle caratteristiche del mondo che noi comprendiamo e che ci aprono uno spiraglio verso ciò che non possiamo capire. Ciò che esiste, esiste come un certo tipo di cosa: fin qui l’espressione di Tommaso *forma dat esse* coinciderebbe con quella di Willard van Orman Quine secondo cui *non entity without identity*. La questione più cogente consiste nel riconoscere un ulteriore livello di indagine: l’intelligibilità del mondo non si esaurisce nei giudizi di essenza ed esistenza, né nella ricerca delle cause, bensì rimanda a un qualche cosa di imprescrutabile, fonte dell’essere e fonte delle cause. Anche se la risposta non potrà mai essere esaustiva, l’intelligenza umana arriva a chiedersi radicalmente non solo perché c’è qualcosa di determinato, ma perché c’è qualcosa e non solo il nulla: essa rimane colpita dalla gratuità dell’essere. McCabe afferma che l’*esse* di Tommaso consiste proprio nella gratuità di ciò che da possibile si fa reale. La fonte dell’essere, delle cause e di tutte le altre perfezioni degli enti esistenti trascende la sfera stessa dell’essere e pertanto non possiamo parlarne: non possono essere oggetto del nostro discorso, in quanto ne sono condizione. Nell’ultima parte dell’articolo, McCabe distingue l’analogia dalla metafora. La prima ha una sua legittimità filosofica, l’altra è giustificata dalla narrazione biblica che fa appello a immagini molteplici, persino grottesche, volutamente contraddittorie e ironiche per riferirsi a Dio. Entrambe sono connotate da un certo agnosticismo perché

fanno parte di quell’accesso al mistero che va oltre la nostra comprensione e che non abbiamo creato, ma che ha creato noi, la nostra comprensione e l’intero mondo³⁵.

L’analogia e la metafisica che essa implica, viene considerata da McCabe necessaria per una comprensione adeguata delle metafore, perché le immagini da sole potrebbero essere assolutizzate per eccesso o, per difetto,

³⁵ H. MCCABE, *The Logic of Mysticism*, in ID. (2003), *God Still Matters*, 26.

svalutate come il portato di culture lontane: per questa ragione la “mistica” ha bisogno di una “logica”.

Un’ulteriore ragione che ha reso l’agnosticismo tomista di McCabe influente³⁶, forse al di là della sua oggettiva rilevanza, è l’associazione tra Tommaso e Wittgenstein in tre punti nodali della sua argomentazione³⁷. Punto di partenza sono tre affermazioni estrapolate dal *Tractatus*. La prima, “[una] domanda [sussiste] solo ove sussista una risposta”³⁸, è funzionale a indicare come la domanda radicale circa l’esistenza degli enti abbia una risposta anche se non ne conosciamo la natura, cioè serve a interpretare la differenziazione tra *an sit* e *quid sit*. La seconda chiarisce la distinzione tommasiana tra l’*esse* che ha permesso la creazione e che pertanto non possiamo comprendere e l’*esse* che permette la trasformazione degli enti e consiste nella causalità naturale oggetto degli studi scientifici. Wittgenstein afferma che “non come il mondo è, è il Mistico, ma che esso è”³⁹, affrettandosi a precisare che il Mistico non è qualcosa che può essere detto, bensì è qualcosa di ineffabile che si mostra. Infine, Wittgenstein viene citato per separare nettamente la questione metafisica di Dio da ogni questione scientifica:

noi pensiamo che, persino nell’ipotesi che tutte le *possibili* domande scientifiche abbiano avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure sfiorati⁴⁰.

L’ineffabilità di Dio non ha come unico esito il silenzio, bensì implica la responsabilità di essere mantenuta da parte dell’uomo e preservata dal suo orgoglio, dannoso sia sul piano epistemologico, sia su quello etico.

V. “Tomismo analitico”, “Tomismo linguistico” o “*Grammatical Thomism*”?

Al fine di poter calare negli anni Cinquanta del secolo scorso il suo genuino interesse per Tommaso, McCabe dovette studiare Wittgenstein:

³⁶ Cfr. B. DAVIES (1996), *The Mystery of God: Aquinas and McCabe*, 335-347.

³⁷ Cfr. H. McCABE, *The Logic of Mysticism*, in Id. (2003), *God Still Matters*, 17, 21 e 24.

³⁸ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.51.

³⁹ IBIDEM, 6.44 e 6.53.

⁴⁰ IBIDEM, 6.52.

come Alasdair MacIntyre osserva, al tempo in cui McCabe cominciò a scrivere “era diventato impossibile prescindere da Wittgenstein [...]. Pertanto, per realizzare un buon lavoro filosofico Herbert fu costretto a imparare come far convergere le domande di Tommaso e quelle di Wittgenstein in una medesima indagine”⁴¹.

Queste ragioni di opportunità presto divennero una convinzione autentica circa la reale convergenza tra il pensiero di Tommaso e quello di Wittgenstein:

[McCabe] cercava di congiungere le intuizioni di un pensatore del Ventesimo secolo con quelle di un pensatore del Tredicesimo secolo senza alcun desiderio di essere alla moda – egli non ha mai mostrato alcuna inclinazione ad approvare il fascino verso una qualunque tendenza del pensiero a lui contemporaneo – ma perché riconosceva una genuina affinità intellettuale tra i due maestri. Entrambi condividevano la convinzione secondo cui solo attraverso una attenzione naturale a come opera il linguaggio possiamo raggiungere una comprensione filosofica della natura umana. Entrambi i filosofi presentano una visione degli esseri umani quali agenti intelligenti corporei che è equidistante tanto dai dualismi, quanto dai fisicalismi che hanno caratterizzato quei secoli che li separano⁴².

L’insistenza sull’essere umano come essere linguistico⁴³ ha fatto sì che il modo di accostare Tommaso da parte di McCabe abbia guadagnato il nome di “Tomismo linguistico” proprio poiché, nel suo complesso, pone l’accento su una interpretazione linguistica⁴⁴. Questa sottolineatura, talvolta, sembra ambire a diventare una precisa scelta ermeneutica, altre volte viene presentata come un espediente pedagogico:

⁴¹ B. DAVIES – P. KUCHARSKI (eds.) (2008). *The McCabe Reader*, 485.

⁴² A. KENNY (1997), *A Life in Oxford*, 384.

⁴³ Tramite Kenny questo aspetto è stato recentemente ripreso da MacIntyre: M. DAMONTE (2022), *MacIntyre’s Anthropological Vulnerability between E.F. Kittay and Kenny’s Aquinas*, in S. Maletta - D. Mazzola - D. Simoncelli (eds.), *Practical rationality and Human difference. Perspectives on and beyond Alasdair MacIntyre*, Milano: Mimesis International, 137-146.

⁴⁴ Cfr. M. PAOLINELLI (2021), *Sul Tomismo Linguistico di Herbert McCabe*, 577-587.

spesso dobbiamo cercare di spiegare quello che Tommaso vuol dire partendo dal lato linguistico. Questo, perché penso che ciò ne faciliti la comprensione, per gli uomini d'oggi, e che dia minor adito a fraintendimenti⁴⁵.

Per un gruppo di autori questo tratto linguistico è diventato così fondamentale da rendere legittimo l'uso del termine *Grammatical Thomism*, dove *grammatical* va inteso in una accezione wittgensteiniana, non sempre perspicua. Il riferimento è, in particolare, a Francesca Aran Murphy⁴⁶, Stephen Mulhall⁴⁷, Simon Hewitt⁴⁸, David Burrell⁴⁹ e Denys Turner⁵⁰. Secondo questa linea interpretativa le *Summae* di Tommaso andrebbero lette come un'indagine grammaticale sulla natura e sui limiti delle capacità umane di conoscere Dio e di nominarlo. In una accezione più ampia, il *Grammatical Thomism* si caratterizzerebbe come tentativo di tradurre le questioni metafisiche che concernono Dio nelle questioni circa la logica del linguaggio religioso. Ciò non comporta abdicare alle questioni ontologiche, ma ripensarle radicalmente in una diversa prospettiva:

per Wittgenstein, comunque, chiarire gli aspetti grammaticali e riflettere sull'essenza delle cose non sono compiti del tutto alternativi. Al contrario: secondo quanto scrive nei suoi ultimi scritti, "l'essenza si esprime nella grammatica [...]. La grammatica dice quale tipo di oggetto sia una qualsiasi cosa (teologia come grammatica)⁵¹.

Sulla scorta di McCabe, Mulhall, ad esempio, applica questa sensibilità ermeneutica alle "cinque vie", in particolare alla seconda. Prestando attenzione alle parole che Tommaso impiega sarebbe possibile notare come lo scopo principale dell'autore consiste, prima che nel provare l'esistenza di

⁴⁵ Cfr. H. MCCABE (2011), *On Aquinas*, 20.

⁴⁶ Cfr. F.A. MURPHY (2004), *Art and Intellect in the Philosophy of Etienne Gilson*.

⁴⁷ Cfr. S. MULHALL (2015), *The Great Riddle: Wittgenstein and Nonsense, Theology and Philosophy*.

⁴⁸ Cfr. S. HEWITT (2020), *Negative Theology and Philosophical Analysis: Only the Splendour of Light*.

⁴⁹ Cfr. D. BURRELL (1979), *Aquinas: God and Action*.

⁵⁰ Cfr. D. TURNER (2004), *Faith, Reason and the Existence of God*.

⁵¹ S. MULHALL (2015), *The Great Riddle: Wittgenstein and Nonsense, Theology and Philosophy*, 1-2.

Dio, nel rendere avvertito il lettore che Dio non è una tra le divinità e neppure un ente tra gli enti, ma colui che trascende totalmente il mondo da lui creato. L'aspetto grammaticale non smorza, però, la scarsa attenzione nei confronti dell'analogia, anzi la rafforza. Il *Grammatical Thomism* si conferma poco interessato a fornire una teoria dell'analogia che sarebbe assente negli stessi testi di Tommaso. Ciò che resta degno di nota è la funzione dell'analogia, il cui uso ribadisce i numerosi significati che le parole possono avere a seconda dei differenti giochi linguistici in cui sono inserite⁵². Poiché alla nozione di Dio si è giunti ragionando sugli enti, è legittimo parlare di Dio usando il linguaggio con cui parliamo degli enti. Questo modo di esprimersi a proposito di Dio è ammesso da Tommaso perché non è riduzionista, bensì reale; infatti non usa termini che distinguono un ente da un altro, ma termini che sono comuni a tutti gli enti, come avviene quando correttamente affermiamo che Dio è l'essere e, soprattutto, che Dio è attualità. Possiamo dunque parlare di Dio affermando che cosa Dio non è, ma possiamo farlo anche usando delle parole non secondo quello che propriamente significano e che noi comprendiamo, ma secondo la direzione a cui il loro significato rimanda e che non possiamo comprendere appieno. L'esempio presentato da McCabe è quello dell'intelligenza: se ciò che non è soggetto alle limitazioni della materia è intelligente, allora ci è consentito dire che Dio, che è privo di materia, è intelligente: partendo da una caratteristica negativa di Dio, possiamo fare affermazioni positive. Lo stesso vale per la benevolenza, la giustizia, la felicità, facendo attenzione, però, che quando attribuiamo tali caratteristiche a Dio non sappiamo con esattezza a che cosa propriamente si riferiscano nella sua natura. Questi termini, per noi chiari, una volta applicati a Dio perdono la loro perspicuità:

i predicati attribuiti alla parola Dio hanno un significato diverso da quello che noi comprendiamo quando lo deriviamo dalle cose del mondo, perché a che cosa si riferiscano in Dio resta un unico mistero che ci è sconosciuto. Noi comprendiamo in parte la saggezza che Dio ha creato in noi, ma quando affermiamo che Dio è saggio non diciamo semplicemente che egli è il creatore

⁵² Cfr. M. DAMONTE (2016), «Somiglianze di famiglie»: un modo contemporaneo per dire «analogia»? 239-251.

della nostra saggezza, né che egli non è folle; diciamo piuttosto che la qualità che noi chiamiamo saggezza in noi esiste in Dio in qualche modo più alto e completamente misterioso⁵³.

VI. Importanza e ambiguità: verso ulteriori approfondimenti

Davies sintetizza in questi termini la proposta di McCabe:

egli mirava a considerare Tommaso capace di contribuire alle discussioni contemporanee. Nel fare ciò era particolarmente sensibile ai lavori dei filosofi appartenenti alla tradizione analitica, specialmente Ludwig Wittgenstein, il cui pensiero riteneva fosse in molti casi vicino a quello di Tommaso. McCabe era consapevole che Wittgenstein e Tommaso parlano lingue differenti, ma era capace di tirar fuori somiglianze tra loro e di usarle con effetti ragguardevoli, specialmente a proposito della psicologia filosofica e della filosofia del linguaggio e del significato⁵⁴.

Prendere sul serio, e sarebbe colpevole non farlo, il ruolo che McCabe ha avuto, comporta ripensare il progetto stesso del “Tomismo analitico”. Non si tratta solo di retrodatarlo o di aggiungerne la fase iniziale, per quanto embrionale. Si tratta anzitutto di ammettere che il “Tomismo analitico” non esaurisce l’interesse verso Tommaso da parte degli autori anglofoni e si tratta, in secondo luogo, di non considerarlo una corrente unitaria, bensì un’unione tra un “Tomismo geachiano-Fregeano”, un “Tomismo wittgensteiniano” e un “Tomismo linguistico” la cui articolazione auspico venga ulteriormente indagata. Oltre a questo compito, l’esito del presente lavoro apre diversi interrogativi: da quali autori dipende McCabe, non tanto a livello di fonti, quanto a livello di stile e di approccio? La sensibilità storica,

⁵³ H. McCABE, *The Logic of Mysticism*, in ID. (2003), *God Still Matters*, 26. Il riferimento è a ST I, 13, 5. Cfr. ID. (2008), *On Aquinas*, 63-65.

⁵⁴ B. DAVIES, *Introducion*, in H. McCabe (2002), *God Still Matters*, XII-XIII. A p. 126 si puntualizza: “come Wittgenstein ha mostrato in modo convincente, non ci può essere qualcosa come un linguaggio privato: il significato appartiene al linguaggio stesso [...]. La stessa tesi fu sostenuta da Tommaso nel *De unitate intellectus contra Averroistas*. La comprensione dei significati è opera dell’intelligenza umana, mediante la quale trascendiamo la nostra individualità, ma ciò avviene attraverso una facoltà dell’anima umana che è sempre la forma sostanziale di un corpo umano individuale”. Cfr. P. O’GRADY (2012), *McCabe on Aquinas and Wittgenstein*, 631-644.

la prudenza nell’uso dei *syllabus* e gli insegnamenti, tutte caratteristiche di Dorothy Emmet, la sua docente di filosofia all’Università di Manchester negli anni immediatamente successivi al Secondo conflitto mondiale, dopo che McCabe ebbe abbandonato i corsi di chimica, potrebbero rivelarsi significativi. McCabe riconosce poi il suo debito nei confronti di Victor White: in che cosa consiste precisamente? Inoltre: quali sono i motivi che soggiacciono alle sue scelte interpretative? La sua comprensione di Tommaso è adeguata? La sua ripetuta riluttanza ad essere annoverato tra i tomisti, riluttanza che sarebbe propria di Tommaso stesso, è una mera battuta, una strategia retorica o ha un contenuto reale? Che cosa comporta precisamente? La sua lettura di Wittgenstein è legittima? Su quali testi si basa? Alcune sue intuizioni paiono essere analoghe a quelle di Cornelius Ernst: è possibile renderne ragione? La risposta a molte di queste domande dipende dalla concezione che McCabe ha della “tradizione”:

essere parte di una tradizione comporta essere capaci di modificarla in maniera significativa. Rifiutare di appartenere a una tradizione implica spesso la volontà di appoggiare incondizionatamente il tempo presente⁵⁵.

McCabe rientra a pieno titolo nella tradizione tomista, nel senso che ha contribuito in modo determinante a rendere Tommaso interessante per i suoi contemporanei, ma il prezzo che ha pagato, tra un’interpretazione focalizzata sugli aspetti linguistici, la mancanza di un adeguato apprezzamento dell’analogia e una accentuazione della prospettiva apofatica risulta a tratti davvero eccessivo.

Bibliografia

BURRELL, D. (1979). *Aquinas: God and Action*. Notre Dame: Notre Dame University Press.

DAMONTE, M. (2016). «Somiglianze di famiglie»: un modo contemporaneo per dire «analogia»? *Archivio di Filosofia*, 84, 239-251.

— (2018). An Historiographical Label, Its Evidence, Its Misunderstanding and Its Future: *Wittgensteinian Thomism. Lexicon*

⁵⁵ H. McCABE (1987), *God Matters*, 148.

- Philosophicum. International Journal for the History of Texts and Ideas*, 6, 199-213.
- (2019). Il *Mistico* nel *Tractatus*: recenti sviluppi di una *vexata quaestio*. *Per la filosofia*, 36, 21-32.
- (2022). MacIntyre's Anthropological Vulnerability between E.F. Kittay and Kenny's Aquinas. In S. MALETTA – D. MAZZOLA – D. SIMONCELLI (eds.), *Practical rationality and Human difference. Perspectives on and beyond Alasdair MacIntyre*. Milano: Mimesis International, 137-146.
- DAVIES, B. (1996). The Mystery of God: Aquinas and McCabe. *New Blackfriars*, 77, 335-347.
- DAVIES, B. – KUCHARSKI, P. (eds.) (2008). *The McCabe Reader*. London: Bloomsbury T&T Clark.
- GEACH, P. (1954-5). Form and Existence. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 55, 251-272.
- GRIMI, E. (2014). Tomismo analitico: una nozione discutibile. Filosofia analitica e religione cristiana. La proposta di G.E.M. Anscombe. In P. BETTINESCHI – R. FANCIULLACCI (a cura di), *Tommaso d' Aquino e i filosofi analitici*. Napoli-Salerno: Orthotes, 63-72.
- HALDANE, J. (1995). Thomism, analytical. In T. HONDERICH (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 875.
- (1997). Analytical Thomism: a Prefactory Note. *The Monist* 80, 486.
- (1997/8). What Future has Catholic Philosophy?. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 79-90.
- (1998). Dopo Ludwig, Tommaso. *Il Sole 24 ore*, 2 agosto.
- HEWITT, S. (2020). *Negative Theology and Philosophical Analysis: Only the Splendour of Light*. Cham: Palgrave Macmillan.
- KENNY, A. (1959). Aquinas and Wittgenstein. *The Downside Review*, 77, 231-242.
- (1997). *A Life in Oxford*, London: Murray.
- KERR, F. (1992). *La teologia dopo Wittgenstein*. Brescia: Queriniana (ed. or. (1986) *Theology after Wittgenstein*, Oxford: Basil Blackwell).
- (2002). *After Aquinas. Versions of Thomism*. Oxford: Blackwell.
- KREZTMANN, N. (1997). *The Metaphysics of Theism*. Oxford: Clarendon Press.

- MACINTYRE, A. (1988). *Whose Justice: Which Rationality?*. London: Duckworth.
- MANNI, F. (2020). *Herbert McCabe. Recollecting a Fragmented Legacy*. Eugene: Cascade Book.
- MCCABE, H. (1957). *God and Evil in the Theology of St. Thomas Aquinas*. Edited by Brian Davies (2010). London: Continuum.
- (1964a). *The New Creation*. London: Sheed and Ward.
- (1964). Analogy. Appendix 4. In Aquinas, *Summa Theologiae*, vol. 3. London: Blackfriars, 105-6.
- (1968). *Law, Love and language*. London: Bloomsbury Academic.
- (1985). *The Teaching of the Catholic Church*. London: Longman & Todd Ltd.
- (1987). *God Matters*. London: Chapman.
- (2002). *God Still Matters. Foreword by Alasdair MacIntyre. Edited and introduced by Brian Davies*. London: Continuum.
- (2007). *Faith within Reason. Edited and introduced by Brian Davies. Foreword by Denys Turner*. London: Continuum.
- (2008). *On Aquinas. Edited by Brian Davies. Foreword by Anthony Kenny*. London: Continuum.
- (2013). God and creation. *New Blackfriars*, 94, 385-395.
- MICHELETTI, M. (2014). Il contributo del tomismo analitico alla filosofia contemporanea. Dall’antropologia alla teologia naturale e al dibattito sull’ontologia. *Divus Thomas*, 117, 110-175.
- MULHALL, S. (2015). *The Great Riddle: Wittgenstein and Nonsense, Theology and Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- MURPHY, F.A. (2004). *Art and Intellect in the Philosophy of Etienne Gilson*. Columbia: University of Missouri Press.
- O’GRADY, P. (2012). McCabe on Aquinas and Wittgenstein. *New Blackfriars*, 93, 631-644.
- PAGANI, P. (2014). Note sulla formalizzazione della via “ex motu”. La teologia razionale in Jan Salamucha. In P. BETTINESCHI – R. FANCIULLACCI (a cura di), *Tommaso d’Aquino e i filosofi analitici*. Napoli-Salerno: Orthotes, 129-152.

- PAOLINELLI, M. (2021). Sul *Tomismo Linguistico* di Herbert McCabe. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 113, 577-587.
- PATERSON, C. – PUGH, M.S. (eds.) (2006). *Analytical Thomism. Traditions in Dialogue*. Aldershot: Ashgate.
- POUVET, R. (2003). *Le Thomisme analytique, à Cracovie et ailleurs*. *Revue Internationale de Philosophie*, 57, pp. 251-270.
- (2017). *Dopo Wittgenstein, San Tommaso*. Milano: Jouvence (ed. or. (1997) *Après Wittgenstein, saint Thomas*, Paris: Vrin).
- SALVIOLI, M. (2022). La ragionevolezza della fede. Appunti sulla teologia fondamentale di Herbert McCabe O.P.. *Divus Thomas*, 125, 107-125.
- STUMP, E. (1981). Reviewed Work. Aquinas: God and Action by David Burrell. *The Philosophical Review*, 90, 162-164.
- (2003). *Aquinas*. London: Routledge.
- TURNER, D. (2004). *Faith, Reason and the Existence of God*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VENTIMIGLIA, G. (2012). To be o esse? *La questione dell'essere nel tomismo analitico*. Roma: Carocci.
- (2020). *Aquinas after Frege*. Cham: Palgrave Macmillan.