



La conoscibilità e l'inconoscibilità di Dio attraverso il sensibile in Joseph de Finance

Alex Yeung, L.C.

Tutto il percorso accademico del padre gesuita francese è stato vissuto nel servizio dell'insegnamento e della ricerca filosofia. Anche se ben noto come filosofo dell'etica o dell'alterità, iniziò il suo insegnamento nel 1938 nel campo della metafisica generale e della teologia filosofica. Prese la laurea nel 1943 con una tesi d'ordine speculativo sull'*Essere e agire nella filosofia di San Tommaso d'Aquino*, insieme con una seconda tesi, più storica, sul *Cogito cartesiano e la riflessione tomista*¹. Anche se successivamente il padre de Finance ha insegnato in tutti i settori della filosofia, si può affermare che il suo pensiero si fonda consapevolmente sul primo principio, Dio², come puro Atto di Essere, con influenza del pensiero metafisico sia di Étienne Gilson sia di Jacques Maritain. Il nostro Autore non ha prodotto uno scritto monografico

¹ Cf. P. GILBERT, «Etica e metafisica, il circolo virtuoso di P. de Finance», *Gregorianum* 44 (2013), pp. 36-37.

² Cf. D. BOSOMI LIMBAYA, *Dieu, fondement fondamental de la philosophie de J. De Finance. Étude métaphysico-philosophique de l'affirmation de l'existence de Dieu comme principe de l'existence et de la destinée humaines*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2010, p. 15: «Fonder le système philosophique du Père de Finance sur des considérations simplement dialogiques, intersubjectives ou morales, ne nous satisfait pas entièrement... En plus, ces réflexions divisent plus qu'elles n'unifient sa philosophie. Celle-ci pour nous se construit sur sa théologie philosophie où Dieu, fondement fondamental, rend raison et garantit l'équilibre de tout le système, un Dieu fondement de notre existence, un Dieu qui est horizon de notre volonté et de notre désir, un Dieu qui entre en relation d'amour avec nous.... Selon notre point de vue, l'élément essentiel sur lequel il convient de bâtir la pensée de notre Auteur est cette conception de Dieu, fondement fondamental de tout».

dedicato unicamente alla teologia filosofica; tuttavia l'importanza di questo elemento chiave è percepibile negli ultimi libri da lui pubblicati: *Il sensibile e Dio. In margine al mio vecchio Catechismo* (1988), *En balbutiant l'Indicible* (1992)³, e nel suo auto-dichiarato capolavoro di metafisica esistenziale, *A tu per tu con l'altro* (1992) (specialmente negli ultimi due capitoli)⁴. Il presente articolo non pretende d'essere un riassunto della teologia filosofica di de Finance. Si limita bensì a riflettere su un problema particolare sorto ne *il sensibile e Dio*: in che modo il sensibile, in quanto sensibile, ci dà una conoscenza di Dio.

Il problema

“In che modo Dio, «puro spirito», conosce quello che è dato soltanto all'esperienza sensibile? Come questo dato «preesiste» in Lui?” [SD, p. 272]⁵. La domanda è intimamente relazionata con quest'altra domanda: “«Cosa queste [determinazioni sensibili], nella loro irriducibilità, ci fanno conoscere di Dio?». E di conseguenza: «qual è il valore, non soltanto pratico, ma noetico, delle immagini delle metafore, dei simboli, dei miti stessi, di cui il pensiero religioso dell'umanità, fino alle sue forme più alte e più pure, si è avvolto?»” [SD, pp. 178-179].

Questa problematica non è in alcun modo nuova, ed era affrontata in modo particolare dai filosofi religiosi, appartenenti ad una tradizione affermativa della natura di rivelazione dei loro libri sacri. È un problema

³ Questo volume presenta diversi articoli sulla teologia filosofica, raggruppati in tre parti: (1) sull'essere stesso di Dio; (2) sulle vie razionali d'accesso verso Dio; e (3) sul pensiero filosofico avviato verso una riflessione sulla fede e la vita cristiana (il pensiero filosofico arricchito per questo contatto).

⁴ G. MAGNANI opina che il saggio, *A tu per tu con l'altro*, «chiude veramente il suo pensiero e ... [può] considerarsi quasi un testamento metafisico mentre il successivo lavoro *Le sensibile et Dieu. En marge de mon vieux catéchisme* (1980) [1988, n.d.a.] e l'ultimo scritto dei suoi anni ormai bui di vista terrena ma pieni di luce interiore: *En balbutiant l'Indicible* (1992) sono più considerevoli come il testamento spirituale d'uno spirito elevato ed aristocraticamente indomito («Prefazione», in J. DE FINANCE, *Persona e valore*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2003, p. IX). Nonostante ciò, ritengo che dobbiamo sottolineare novità speculative nel campo della teologia filosofica, che vengono fuori particolarmente ne *Il sensibile e Dio*.

⁵ J. DE FINANCE, *Il sensibile e Dio. In margine al mio vecchio Catechismo*, Libreria Editrice Vaticana, 1990, 272. Da qui in poi, tutte le citazioni a *Il sensibile e Dio* saranno poste in parentesi quadrate nel testo stesso con la sigla SD.

serio, perché coinvolge il valore di ciò che possiamo tirar fuori *direttamente* dalla Bibbia⁶. Un esempio può illustrarne la rilevanza: Cosa vuol dire, quando la Sacra Scrittura ci dice, “*suavis est Dominus*”? (*Gen* 8, 21. Cf. *Es* 29, 18 e 25; *Lv* 1, 9 e 13; 8, 21; *Num* 28, 2; *Ps* 33, 9 e 106, 2, ecc.). Nella linea di un'interpretazione metaforica, potremmo dire che come nel piano sensibile la presenza di qualcosa soave (il profumo, o una carezza) produce nell'anima un piacere sensibile, nel piano spirituale la presenza di Dio produce nella nostra anima un piacere spirituale. Ma facendo una fenomenologia più attenta, il termine “*suavis*” detto di Dio, anche se non si riferisce a una Sua qualità sensibile, comporta una “forma” positiva e propria, più o meno prevedibile a partire dall'intenzionalità della soavità sensibile e dal suo sentimento accompagnatore. “Ci deve essere in Dio *qualche cosa* che risponda a questo effetto di dolcezza, una perfezione che senza lasciarsi conoscere, ci parli in noi, affascinandoci attraverso la «soavità» delle cose”⁷. Si tratta di un valore *integrale* che non è puramente emotivo e pratico, ma *anche cognitivo*, con la capacità di orientare lo spirito umano in una direzione specifica, integrando appunto tutta l'attività umana nei suoi diversi livelli che contribuiscono a determinare la sua significazione [cf. *SD*, pp. 204-210].

Nel contesto di una metafisica della partecipazione, tutti gli attributi positivi delle cose create, ed anche l'interiorità degli esseri (soggettività, sensibilità, affettività, ecc.) devono essere in Dio, il Creatore, in un certo modo [cf. *TU*, p. 332]⁸: *nemo dat quod non habet*. Si pone la domanda se alcuni degli attributi positivi sensibili siano soltanto un semplice “meno” rispetto alle perfezioni semplici divine, o se l'immagine evocata da loro, essendo sotto la soglia della conoscenza intellettuale, ci indicherebbe paradossalmente l'aldilà del concettualizzabile in Dio.

Il discorso è difficile, perché la tradizione filosofica scolastica ha generalmente cercato di evitare qualsiasi antropomorfismo nella conoscenza di Dio. L'idolatria avviene quando l'uomo cerca di modellare Dio secondo addirittura il suo modo sensibile di conoscere le cose. Ma

⁶ J. DE FINANCE, «De l'indicible à l'Indicible», in ID., *En balbutiant l'Indicible*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1992, p. 28 [la traduzione è mia come tutte le seguenti].

⁷ *Ibid.*, 51-52.

⁸ Cf. J. DE FINANCE, *A tu per tu con l'altro*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2004, p. 332. Da qui in poi, tutte le citazioni a *A tu per tu con l'altro* saranno poste in parentesi quadrate nel testo stesso con la sigla *TU*.

c'è l'altro estremo da evitare, quello dell'agnosticismo, un rappresentante illustre del quale sarebbe Maimonide, che riconduceva tutti i nomi divini al piano della metafora e dell'equivocità [cf. *SD*, p. 180]⁹. La tendenza agnostica non è sparita oggi, specialmente in quegli spiriti sempre pronti a sottomettere ogni affermazione di Dio – concettuale e *a fortiori* sensibile – a un atteggiamento critico, per purificarla scrupolosamente da ogni imperfezione.

Evitare l'antropomorfismo, certamente. Ma ne dobbiamo distinguere diversi tipi. Anzitutto, c'è un antropomorfismo inevitabile nella nostra conoscenza di Dio. Tutti i nostri concetti – anche quelli i più purificati – rimandano alla nostra esperienza concreta, sensitiva-intellettuale, se non si vuole perdere la loro significazione. È da sottolineare che quest'accezione dell' "antropomorfismo" è presente dalle origini della coscienza religiosa, essendo l'astrazione – al meno nelle tradizioni bibliche – uno sviluppo successivo. La preghiera, specialmente cristiana, è un testimone di questo fatto¹⁰. Se volessimo liberarci da ogni residuo di esperienza concreta, non ci rimarrebbero altro che parole vuote di significato, *flatus vocis*.

Ora, se l'antropomorfismo penetrasse il significato in tal modo che non ci sia alcuna significazione "oltre" ciò che comporta imperfezione e negatività, non ci sarebbe luogo che per una significazione metaforica o simbolica. Ma se il concetto che affermiamo di Dio, una volta purificato tramite la negazione della sua modalità creaturale, non viene svuotato di ogni contenuto positivo né devia la mente verso un altro significato – anzi, è collegato dall'interno all'essenza stessa di ciò che vogliamo affermare – abbiamo un "antropomorfismo" che ci dà una porta

⁹ T.-D. HUMBRECHT mostra bene come Maimonide, con la sua equivocità, sia il più grande oppositore del Tommaso della maturità. Così, la preoccupazione dell'Aquinate, soprattutto nella *Summa theologiae*, non è quella di affermare la *via negationis* o la *via eminentiae*, ma quella di stabilire una forma di causalità che possa legare le creature al Creatore, mantenendo la trascendenza di Questi. La strategia di Tommaso, secondo Humbrecht, è quella del «principio d'economia», «meno univocità, meno negazione, meno sorpasso». E questo «principio d'economia» è possibile grazie a un cambiamento di causalità: «à la primauté de la causalité exemplaire, Thomas substitue celle de la causalité efficiente... Une doctrine de la causalité lui permet de faire pièce à une autre doctrine de la causalité, celle de son interlocuteur juif, qui donne accès à Dieu uniquement en tant que cause des perfections des êtres» (*Théologie négative et noms divins chez Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2005, pp. 773-774).

¹⁰ Cf. J. DE FINANCE, «Au-delà de tout», in *En balbutiant l'Indicible*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1992, pp. 5.

privilegiata all'affermazione di una trascendenza divina più radicale: Dio sarà oltre non solo il movimento e la passibilità, ma anche oltre l'immobilità e l'impassibilità¹¹.

De Finance si colloca coscientemente alla tradizione tomista della problematica della conoscenza di Dio e dei nomi divini [Cf. *SD*, pp. 50-51 e 180-183]. Da una parte, ci sono i nomi che denotano perfezioni *semplici*, che sono attribuibili a Dio formalmente e analogicamente, secondo il loro senso proprio (*significatum*), anche se non secondo il modo creaturale connotato (*modus significandi*). Tra le perfezioni semplici, ci sono le perfezioni *trascendentali* (l'Uno, il Vero, il Bene, ecc.) e quelle che si possono chiamare "*aperte verso l'alto*", nel senso che si trovano negli esseri soltanto a partire da un certo livello ontologico e non hanno un limite superiore al loro campo di estensione (la vita, l'intelligenza, l'amore, la libertà, ecc.). Dall'altra parte ci sono i nomi che denotano perfezioni *miste*, cioè mescolati con negatività e con imperfezioni, attribuibili a Dio solo in senso metaforico. Queste perfezioni non sono in Dio formalmente, ma solo virtualmente, in quanto sono contenute nelle perfezioni semplici, e in particolare nella ricchezza dell'Essere divino.

De Finance non nega minimamente queste distinzioni, ma apre una domanda sulla necessità di considerare le perfezioni sensibili *sempre* come un "meno" rispetto alle perfezioni semplici (trascendentali o aperte). Sembra che il sensibile "non sarebbe che un modo deficiente dell'intelligibile ed è da là che trarrebbe tutto il suo valore e singolarmente il suo valore di conoscenza" [Cf. *SD*, pp. 183-184]¹². Tale riduzione senza appello delle perfezioni sensibili è insoddisfacente. In primo luogo, la sensazione *non* si presenta fenomenologicamente come un'intellezione indebolita. Poi, dire che l'Essere divino contiene *in actu confuse* tutto, anche le sue differenze, non rivela da se stesso niente delle determinazioni concrete. Sembra impossibile "ridurre, senza spogliarle della loro specificità, le perfezioni «miste» alle perfezioni «semplici», trascendentali o no, così come si danno al concetto" [*SD*, p. 187]. Quest'ultima precisazione – "come si danno al concetto" – è importante, perché spinge de Finance a pensare a qualche modo di conoscere Dio

¹¹ Cf. *Ibid.*, pp. 16-18.

¹² De Finance cita *Summa theologiae*, I^a, q. 77, a. 7: «Potentiae animae quae sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturae (sunt) principia aliarum per modum finis et principii activi... Sensus enim est quaedam deficiens participatio intellectus».

che non sia limitato al modo concettuale, una conoscenza “vera” – cioè non un vago sentimento – ma non riducibile all’analogia concettuale. Si domanda: “non ci sarebbe forse una specie di lettura ermeneutica delle determinazioni, anche sensibili, dell’essere, che renda possibile un approccio *cognitivo* di Dio, differente certamente dall’approccio metafisico classico e a questo irriducibile, ma non meno arricchente per lo spirito?” [SD, p. 189].

De Finance ritiene legittima l’indagine su questa via, facendo riferimento all’ “infinità di altri attributi che non conosciamo” del mistico, San Giovanni de la Croce¹³, e poi alle “perfezioni *innominatae* e *innominabiles*” di cui parla Jacques Maritain, in *Approches sans entraves*, in riferimento all’archetipo divino di ciò che c’è di positivo nella sofferenza [cf. SD, p. 195]¹⁴. Sarebbe una via del “balbettare l’Indicibile”¹⁵.

L’ordine dell’esposizione

La ricerca sul sensibile e Dio del nostro Autore è molto ricca e si compie a partire da molte prospettive. Esponiamo i risultati dell’indagine secondo ciò che crediamo sia il metodo comune sotteso a queste riflessioni. Artoleremo la struttura di questo metodo e poi cercheremo di esporre ogni passo del metodo in riferimento alle principali modalità della sensibilità da lui considerate: lo spazio, il tempo, le qualità sensibili, l’affettività, e l’alterità. Data la brevità di questo articolo, non sarà

¹³ *Llama de amora viva*, Canción 3, comm. 2, in *Vida y obras completas*, BAC, Madrid 1978, p. 1044, citata in SD, p. 195. De Finance cita San Giovanni della Croce diverse volte nel saggio. Altra citazione notevole: «En aquella noticia de la luz divina, echa de ver el alma una admirable conveniencia y disposición de la sabiduría de Dios en las diferencias de todas sus criaturas y obras; todas ellas y cada una de ellas dotadas con cierta correspondencia a Dios, en que cada una en su manera dé su voz de lo que en ella es Dios; de suerte que le parece una armonía de música subidísima, que sobrepaja todos saraos y melodías del mundo» (*Cántico espiritual* (A), Canción 14, comm. 25, in *Idem*, p. 783, citata nella Nota 164, SD, p. 106).

¹⁴ Cf. J. MARITAIN, «Un grande problema», in *Approches sans entraves. Scritti di filosofia cristiana II*, Città Nuova, Roma 1978, 71-88.

¹⁵ De Finance cita San Gregorio Magno, attraverso San Tommaso, in *I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 1: «Deum, sicut imperfecte cognoscimus, ita etiam imperfecte nominamus quasi balbutiendo, ut dixit Gregorius» («Avant-Propos» in *En balbutiant l’indicible*, p. v). Il tema di balbettare sul «non so che» appare esplicitamente anche nel *Cántico espiritual* (A) di San Giovanni della Croce (Canción 7): “un no sé qué que quedan balbuciendo” (*Vida y obras completas*, BAC, Madrid 1978, p. 588).

possibile sviluppare tutte le analisi fatte dall'Autore, per cui si rimanda il lettore alle opere originali.

È nel capitolo 4 de *Il sensibile e Dio*, intitolato "Al cuore del problema", dove il filosofo francese dà il nucleo della sua risposta alla problematica descritta. Riportiamo un brano alla fine del capitolo che sintetizza bene il *metodo* che era sotteso alle sue riflessioni filosofiche:

Nell'ascesa verso Dio, che è il senso profondo ed ultimo della vita umana, una legge dialettica esige, dopo l'adesione immediata alle cose alla quale ci porta lo slancio spontaneo della natura (e che dunque non è condannabile in sé, ma presupposto dal momento seguente), una fase di negazione, di ritiro in cui lo spirito, tornato in sé e all'Assoluto che l'abita e l'interpella dal di dentro, diviene capace di ritornare alle cose e di contemplarle con occhi nuovi, di amarle con un cuore nuovo, di scoprire la loro verità profonda – quello che esse *sono* in sé e per Dio –, di ascoltare ciò che esse prima di tutto hanno da dirci, la loro *música callada*. È soltanto attraverso tale lunga ed esigente mediazione che l'uomo può sperare di ritrovare *qualche cosa* dell'immediatezza primitiva [SD, p. 216].

Si intravedono tre tappe dell'analisi che de Finance segue per rispondere alla domanda su che cosa ci dice di Dio il sensibile *qua* sensibile, ovvero come il sensibile nella sua immediatezza primitiva ci fa conoscere Dio:

1. La mente, partendo dalle cose sensibili presenti all'esperienza umana, entra in una fase di negazione per arrivare all'Assoluto. Dio *non* è affatto caratterizzabile da niente della nostra esperienza sensibile; trascende tutto – anche se è presente a tutto.
2. Poi, possiamo intraprendere una fase di ritorno alle cose sensibili, vedendole come sono in sé e per Dio, cioè *come Dio le conosce*. L'accesso filosofico a questo avviene tramite il paragone con il modo umano di conoscere le cose sensibili. Dio non solo dovrà conoscere le cose sensibili in qualche modo giacché è il

loro Creatore¹⁶; deve anche poter conoscere *la maniera in cui noi le conosciamo*, anche se a modo Suo.

3. Mediata da quest'investigazione, la mente può ritrovare il referente (la *qualche cosa*) in Dio nell'immediatezza primitiva della conoscenza sensibile (cioè non solo attraverso l'analogia concettuale o per la super-eminenza). Così, il sensibile può portarci a una vera conoscenza di Dio, nella immediatezza del suo essere sperimentato.

In che modo c'è lo spazio in Dio?

All'anima religiosa, gli ampi spazi parlano quasi immediatamente di Dio. Infatti, in tante religioni, la concezione di Dio è relazionata con il cielo, per la grande distanza che esiste tra esso e la terra.

Ma la riflessione filosofica, pena la caduta nel panteismo – che introdurrebbe lo spazio in Dio come un attributo essenziale – ci porta alla negazione dello spazio in Dio; il contrario sarebbe introdurre in Dio qualche alterità (*partes extra partes*). In che modo però la nostra conoscenza dello spazio può dire qualcosa di immediato e di vero su Dio? La risposta sarà mediata attraverso una riflessione sul modo divino di conoscere lo spazio.

La nozione di spazio è per noi inseparabile dalla percezione sensibile, la cui spazialità è, con la temporalità, la forma più generale, toccante contemporaneamente l'esistente-soggetto e l'esistente-oggetto. Il pensiero umano raggiunge così l'estensione come l'*altro* che egli porta in sé, ma che non viene da lui, senza poter né penetrarlo, né spiegarlo, né assimilarlo completamente, né tantomeno sbarazzarsene [cf. *SD*, p. 99]. Certamente questo fatto da solo non basta a stabilire che tra l'oggetto e il soggetto si collochi l'esperienza di una "distanza spaziale" [cf. *SD*, p. 99], e de Finance suggerisce che la nostra conoscenza dello spazio potrebbe anche venire dalla nozione dinamica di "espansione" o di

¹⁶ È scartata la «scappatoia» di supporre che Dio conosce il sensibile *qua* sensibile attraverso la sua conoscenza dell'uomo (che a sua volta ha la conoscenza del sensibile), o che Dio conosce il sensibile attraverso l'Incarnazione del Figlio. Infatti, questa soluzione non sembra portare alcuna luce al problema dato che la coscienza umana è distinta dalla coscienza divina (cf. *SD*, pp. 190-192).

“dispersione”, cioè l’espressione di una forza che si dispiega [cf. *SD*, pp. 97-98]. In ogni caso, noi subiamo l’estensione; lo spazio non è qualcosa di implicito, presente confusamente *a priori* nel pensiero.

Come conosce lo spazio Dio? Sembra che siamo davanti a questo dilemma: o affermare che Dio è esteso, o riconoscere che l’estensione non esiste veramente. Per superare questo dilemma, si deve portare il discorso metafisico dal piano della causalità esemplare a quello della causalità efficiente. In una metafisica che coinvolge la nozione di creazione, l'*actus essendi* di un ente appare come un *dono*. Questo dono è alla radice di tutta l’attività e di tutte le perfezioni, per le quali l’ente si arricchisce nell’essere e arricchisce gli altri enti. Dio, l'*Ipsum Esse Subsistens*, racchiude in sé tutta l’energia che si potrebbe concepire come un *dono di sé a sé*. Da qui, traggono la loro origine tutti i doni – reali o possibili – *ad extra* [cf. *SD*, pp. 101-102]. “Notiamo subito – dice de Finance – questa espressione tradizionale [cioè, “*ad extra*”] che, con l’alterità, introduce già come una prefigurazione dello spazio” [*SD*, p. 102].

Dio conosce tutti gli esistenti, il che include gli enti corporali, per mezzo della sua *apertura donante*, del suo *amore donante*, della sua *generosità gratuita* [cf. *SD*, p. 279]. Possiamo parlare di due movimenti diffusivi in questa generosità creatrice – sempre libera –: dall’unità verso la molteplicità e l’alterità; e dall’immanenza (la pura presenza a sé) verso la “materia” (cioè, verso ciò che impedisce la trasparenza a sé, verso la non-immanenza). La spazialità si trova, per così dire, all’incrocio di questi due movimenti, ed è attraverso questi movimenti diffusivi che Dio conosce lo spazio – non subendolo, ma stabilendone l’essere- [cf. *SD*, p. 103].

È da notare che Dio non conosce lo spazio nella sua condizione di “spirito puro”; lo conosce bensì in quella di puro Atto di Essere, di pura fecondità creatrice. Quindi non si tratta di ridurre lo spazio a qualcosa puramente spirituale; Dio trascende anche tutta la gerarchia degli spiriti, conoscendo gli esseri – sia spirituali che materiali – tramite il loro essere, per la loro partecipazione al Suo Atto [cf. *SD*, p. 105]. In questo senso, si può parlare di uno “spazio metafisico”, cioè la possibilità assoluta delle cose, che non esiste *a priori*, ma attraverso la libertà divina creativa [cf. *SD*, p. 279].

Se passiamo alla terza tappa del metodo analitico di de Finance in riferimento allo spazio, l’estensione sensibile concreta, e specialmente

i grandi spazi, ci suggerisce immediatamente la Sorgente della “dispersione” dell’espansione creativa [cf. *SD*, p. 107]. Inoltre, lo spazio si offre all’uomo come qualcosa da percorrere. Ciò potrebbe essere sentito come uno sforzo umano per negare o per dominare lo spazio: “Percorrendo lo spazio lo possiedo, lo suddivido in settori” [*TU*, p. 80]. Ma potrebbe essere anche sperimentato come un movimento di unificazione, che risponderrebbe al senso inverso del movimento di dispersione originariamente costitutivo dello spazio. Così, la percezione dei grandi spazi, sentendo una ripetizione sempre *da capo* di questo sforzo di percorrerli, ci apre quasi immediatamente – senza uscire dallo spazio – verso la Sorgente dalla quale procede lo spazio [cf. *SD*, p. 107].

In che modo c’è il tempo in Dio?

Naturalmente, il discorso sulla relazione tra Dio e lo spazio ci porta a quella che esiste tra Lui e il tempo. Il percorso che è richiesto – non solo per “dominare” lo spazio, ma anche per portare qualsiasi azione o progetto a compimento – richiede tempo. Ma c’è qualcosa in questo “tempo vivente” – il tempo del perfezionarsi di un essere vivente come noi – che ci porta a pensare in Dio. La coscienza religiosa ha pensato Dio come un Essere *vivente* eterno¹⁷.

La riflessione filosofica afferma che in Dio non ci può essere il divenire (almeno come lo sperimentiamo noi), in quanto il divenire è un passaggio dalla potenza all’atto. Così, la temporalità è negata in Dio. Inoltre, la riflessione filosofica ha purificato il termine “eterno” in riferimento a Dio. Dio non esiste in un flusso di tempo simile al nostro, sebbene con un’estensione infinita [cf. *SD*, pp. 121-122]¹⁸.

La maniera di concepire il rapporto tra l’eterno di Dio e il tempo del mondo va di pari passo con la maniera in cui Dio conosce il tempo. Vediamo anzitutto come l’uomo esperisce il tempo, come passato,

¹⁷ ARISTOTELE, in *Metafisica* Λ, 7, 1072 b 30, dice che i greci definiscono «dio» come «ζῶον αἰδίων ἄριστον [un vivente eterno ed ottimo]». Vedi E. BERTI, «Chi sono gli dèi?» in ID., *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Laterza, Roma - Bari 2007, pp. 74-84.

¹⁸ Se c’è qualche durata in Dio è un problema sollevato dal nostro Autore nel *SD*, pp. 113-132, ma il tema va oltre i limiti del presente articolo.

avvenire e presente. Il passato è ciò che è stato e niente può far sì che non sia stato. Non denota solo una necessità logica, ma rimanda alla nozione di “natura” [cf. *SD*, p. 155]. È come se fossimo gettati in uno *state of affairs* che comporrebbe il punto di lancio per la nostra esistenza. La nostra libertà non può esercitarsi che su ciò che ci è dato dal passato. Inoltre i condizionamenti ci rimandano non soltanto a ciò che *possiamo* fare ma a ciò che *dobbiamo* fare, cioè, a ciò che viene dalla nostra *vera* natura [cf. *SD*, p. 157].

D'altra parte, l'avvenire ci rimanda alla novità. Senza una novità, non si può concepire una durata successiva. La novità, la vera novità (e non soltanto un eterno ritorno) non c'è che mediante la libertà. L'avvenire senza la libertà sarebbe ugualmente rigido e necessario come il passato. Tuttavia, l'avvenire umano è sperimentato come un orizzonte finito, anche se c'è l'attesa di un avvenire eterno (che non è solo una continuazione del tempo terreno). L'avvenire, infine, rimanda verso l'ideale dell'agire, in particolare verso l'ideale nell'avvenire eterno [cf. *SD*, pp. 157-161].

Il presente è proprio il momento della libertà, dell'agire, che parte dalla nostra natura e dalle altre condizioni della nostra esistenza, verso il compimento dell'ideale.

Ora, Dio conosce il tempo conoscendo il Suo Atto infinito d'Esse-re, vedendo tutti gli essenti che da Lui escono e verso Lui tornano. Dio conosce il tempo involupando “eminentemente” tutto quello che c'è di esistenziale nel tempo. Il passato e il futuro nelle cose materiali corrispondono a una certa “distanziamento” dall'Idea e dall'Ideale di ogni ente che si trovano identici nella mente divina. Più radicalmente, corrispondono a una certa “disgiunzione” tra la Necessità e la Libertà che nell'Atto Puro sono identiche [cf. *SD*, p. 168].

Il tempo, nella sua più ampia accezione, nasce dalla finitudine di un essere che non può realizzarsi di colpo, né essere contemporaneamente tutto quello che può essere. Ma è attraverso l'identità del Presente eterno che Dio percepisce la “distanziamento” del passato e dell'avvenire, dell'idea e dell'ideale che il Suo Atto abbraccia indivisibilmente. “Distanziamento” che non è l'effetto di una caduta degradante nel molteplice nemico dell'Uno, nella materia da cui procede il male, ma l'effetto dell'Amore che crea gli esseri “perché

essi esitano”, “ciascuno secondo il suo genere e la sua specie” e la sua individualità ineffabile (*haecceitas*) di cui Egli rispetta il ruolo [SD, p. 169].

Così, il tempo non è un mero “meno” rispetto all’Eternità Divina. La durata di Dio non è nel nostro tempo: “Dio è «al di sopra» del tempo, Egli lo involupa nel Suo atto eterno di creazione” [SD, p. 169].

L’esperienza del tempo ci può dare una certa conoscenza privilegiata di Dio. In primo luogo, il tempo umano, nella sua percezione immediata, “farà riconoscere, al di sopra di ogni divenire, di ogni auto-costruzione, l’esistenza di un Principio che non ha bisogno di costruirsi e del quale partecipa tutto quello che costruisce e si costruisce” [SD, p. 148]. Il passato e l’avvenire non solo ci rimandano al destino, e attraverso questo alla volontà amante di Dio al nostro riguardo, ma più fondamentalmente al venire-da e andare-verso l’ “Esse” Assoluto; ci ricorda del Passato eterno e dell’Avvenire eterno [cf. SD, p. 167]. Forse non ci deve stupire che l’esperienza immediata del tempo possa causare non solo un’esperienza soggettiva di *Angst*, ma anche una qualche esperienza del mistero dell’Essere.

In che modo ci sono le qualità sensibili in Dio?

Dopo aver trattato dello spazio e del tempo, de Finance porta il suo sguardo sulle qualità sensibili. Come abbiamo detto all’inizio, il linguaggio biblico, insieme con la preghiera religiosa – e in particolare certe esperienze mistiche cristiane –, valuta molto positivamente l’uso delle qualità sensibili quando parla di Dio. La riflessione filosofica tradizionale ha generalmente negato che le perfezioni miste esistano formalmente in Dio.

Tuttavia la metafisica della creazione esige la causalità di queste qualità che non sono tutta negatività, e quindi presuppone una conoscenza divina delle stesse. La conoscenza divina del sensibile è per de Finance un problema particolare di come Dio conosce l’altro nella sua alterità. Come abbiamo visto nelle sezioni anteriori, la conoscenza divina delle cose sensibili rimanda soprattutto alla sua generosità creativa. Infatti, il sensibile è in Dio come un termine del libero movimento col

quale l'Atto Puro di Essere pone, accetta e rispetta (lascia essere) l'altro nella sua alterità [cf. *SD*, p. 284]. De Finance conia la frase “*sub specie alteritatis*” per indicare il modo formale in cui Dio conosce *ciò che non può conoscere causa la Sua trascendenza*. Non significa che Dio conosca il sensibile attraverso un' “altra” conoscenza (umana, per esempio), ma piuttosto che

Egli lo conosce precisamente in quanto non dato a Lui secondo il modo di conoscibilità proprio a quell'oggetto, che Egli lo conosce formalmente come correlato di un tipo di conoscenza che non è la Sua; in altre parole, che Egli lo conosce formalmente come *altro* nell'ordine della conoscibilità [*SD*, pp. 278-279].

Per l'uomo, conoscere l'altro *in quanto* altro richiede una facoltà cognitiva diversa dall'intelletto. L'altro viene compreso, “ridotto”, nella sfera dell'intelligenza. Ma l'alterità comprende più: non solo l'essere dell'oggetto, ma anche la maniera concreta con cui esso si offre alla conoscenza. Nell'uomo, questa facoltà è la sensibilità. Per il Creatore, al contrario, per conoscere l'altro *in quanto* altro, non c'è bisogno di venire attivato da un altro. Nel suo Pensiero creatore, Dio porta in Sé l'altro, e come tale [cf. *SD*, p. 278].

In quanto irriducibile alle perfezioni semplici, una qualità sensibile è presente in Dio secondo il suo archetipo divino innominabile, cioè un termine attuale o possibile del movimento libero di Dio [cf. *SD*, pp. 283-284]. Questa perfezione innominata sarebbe la presenza eminente del sensibile in Dio: “L'essere «eminente» e «virtuale» di questo rosso in Dio non ha più estensione o intensità di questo rosso davanti a me. Identico realmente all'Essere divino, esiste, se si può dire, infinitamente...” [*SD*, p. 283]. Così si può dire che nei *confronti di Dio* – come Atto Puro d'Essere e non come Spirito Puro – il sensibile non è un semplice “meno”.

L'affermazione di una presenza eminente del sensibile in Dio ci porta a rivalutare il valore noetico di quei «nomi divini» che non designano perfezioni semplici. Facendo appello a Maritain, questi nomi sarebbero segni di un “attributo innominato” in Dio. De Finance ribadisce che non stiamo parlando soltanto del “sensibile in generale”, che

rimanderebbe a Dio attraverso la sua negazione, ma del sensibile nella sua diversità molteplice e cangiante.

Dio certamente non ha né colore, né sapore, né profumo, non è Lui stesso, nella Sua Realtà eterna, che si lascia toccare dalle nostre mani o ascoltare dalle nostre orecchie, e nondimeno tutte queste qualità, tutte queste impressioni con le loro infinite sfumature ci dicono *qualche cosa* di Lui, rispondono in Lui a *qualche cosa* che non possiamo discernere altrimenti e che è, in realtà, indiscernibile [SD, p. 285].

Questi nomi, cioè, non saranno né analogici propriamente detti, né denominazioni puramente metaforiche. Cosa sono? De Finance non inventa una nuova categoria logica ma dice solo “che il proprio di tali denominazioni è di designare in Dio un aspetto che non sapremmo definire o descrivere, se non come il corrispondente, l’archetipo eminente di una perfezione in se stessa non attribuibile a Dio” [SD, p. 285]. Quello che in Dio corrisponde al nostro aggettivo *suavis* può essere conosciuto soltanto attraverso una cosa sensibile soave, e precisamente come quello che gli corrisponde: “Qui sta tutta la sua intelligibilità per noi. Impossibile estrarne una «formalità» che rispetti la sua essenza e che sussista in Dio nel modo divino” [SD, p. 197].

Con questo discorso, de Finance afferma che il sensibile può parlarci immediatamente e direttamente di Dio.

Attraverso questo *altro-per-Dio* che è il sensibile, attraverso ciò che Dio *non può soffrire* (ma che il Suo Pensiero penetra da parte a parte sul modo attivo della creazione), il nostro pensiero o piuttosto l’avventura umana totale indovina nella notte ciò che, per noi, è il *Totalmente Altro*; l’assoluto *Aldilà* fa segno alla nostra intelligenza da ciò che resta irrimediabilmente al di sotto di ella¹⁹.

¹⁹ «De l’indicible à l’Indicible», p. 57 [la traduzione è mia].

In che modo c'è l'affettività in Dio?

Riferendosi al libro del confratello gesuita Charles-André Bernard, *Théologie affective*, de Finance dice che l'affettività è “la risonanza attiva nella coscienza del vivente del suo rapporto esistenziale con l'ambiente e col proprio stato vitale”²⁰. Ci sono affetti diretti verso cose o verso persone, e c'è un'affettività che si può chiamare “fondamentale”, non-tematica, che è “amore di sé”, una sorta di “sentire se stesso” [cf. *SD*, pp. 222-224]. Se l'affetto è così, non c'è da meravigliarsi che la coscienza religiosa abbia attribuito a Dio “un cuore”. La Bibbia parla dell'“amore di Dio”, della “collera di Dio”, ecc. L'uso di questi nomi divini che denominano affetti è indispensabile, non solo per gli inesperti in campo religioso, ma anche per i più maturi e certamente per i mistici.

La riflessione filosofica ha negato che l'amore o il dolore, nel modo umano, possono esistere in Dio, perché Dio non ha passività. La teologia filosofica ha tolto ogni passività dalla nozione dell'amore divino verso le creature. Il suo amore è totalmente gratuito, e causa l'esistenza e le perfezioni delle creature anziché essere mosso da queste.

Tuttavia, Dio deve conoscere in qualche modo gli affetti che l'uomo ha. Se non ci può essere in Dio passività vera, potrebbe però esserci qualcosa in Dio che corrisponderebbe all'affettività umana che è passività? Abbiamo già visto che in Dio non c'è disgiunzione tra necessità e libertà, tra essere-posto e posizione, mentre nelle creature c'è una distanziamento tra questi aspetti. In modo simile, Dio conoscerebbe la passività delle creature non soltanto come qualcosa di opposto all'attività, “ma in quanto Egli fonda, nel Suo essere-per-Sé, nel Suo essere-donato-a-Sé, quell'aspetto che, staccato dagli altri aspetti sarebbe, nelle creature, passività” [*SD*, p. 243]²¹. Cioè, l'Essere-per-Sé di Dio ci appare anche come *l'Essere-donato-a-Sé*, che sarebbe l'origine non-passiva di ogni passività [cf. *SD*, p. 244]. In altre parole, “[c]’è proprio qualche cosa nell'amore di Dio per noi, che risponde a quel «patire», a quell' «essere toccato da», senza il quale la parola «amore» perde per noi il suo significato” [*SD*, p. 244].

²⁰ C.-A. BERNARD, *Théologie affective*, Téqui, Paris 1978, p. 23, citato in *SD*, p. 219.

²¹ De Finance allarga l'argomento dicendo che una risposta più soddisfacente si ha attraverso la dottrina cristiana della Trinità, che sarebbe l'origine più fondamentale di ogni passività e di ogni affettività.

Dio non conoscerebbe la passività solo in genere, ma anche i diversi movimenti della nostra affettività. Così, de Finance propone che nostri affetti, l'amore, la gioia, ecc., si riferiscono

ad attributi sconosciuti ed indicibili, o piuttosto ad aspetti dell'unica Deità per i quali non abbiamo né possiamo avere alcuna rappresentazione intellettuale appropriata, dei quali sappiamo che sono la verità delle immagini senza poter dire quello che essi sono. C'è *qualche cosa* in Dio che viene presa di mira, oscuramente, da quello che noi chiamiamo tenerezza, pietà, collera, indignazione, ecc., benché questi affetti non possano, senza perdere il loro significato essenziale, venirgli attribuiti puramente e semplicemente [*SD*, p. 236].

Nell'immediatezza primitiva dell'affetto, si può cogliere qualche cosa in Dio che appare come correlativa agli affetti. Questi non sono pure metafore.

Nel caso particolare della sofferenza o del dolore, che hanno un elemento di positività ontologica ed assiologica, questi sarebbero anche riducibili a "attributi divini sconosciuti e inconoscibili" fra le perfezioni divine [cf. *SD*, 266]. Dio conosce la sofferenza umana, e Lui può anche in qualche modo soffrire. Avendo in sé tutta la positività del divenire – in particolare, il carattere *esistenziale* del divenire come tale – sarebbe meno falso rappresentare Dio come sofferente che come una cosa inerte²². Se la volontà di Dio è una volontà di amore, si può riflettere che lo scacco dei disegni del Suo amore – che in Dio sarebbe qualcosa di misterioso e di indicibile – sarebbe l'esemplare della sofferenza umana [cf. *SD*, pp. 267-268].

In che modo c'è l'alterità in Dio?

Il problema della conoscenza divina del sensibile fa parte di un problema più generale: "in che modo Dio conosce gli esistenti nella loro immediatezza, nella loro ipseità, o, per dirlo con Scoto, nella

²² Cf. «Au-delà de tout», p. 15.

loro «*haecceitas*»? o più fondamentale ancora: “in che modo, accanto all’Essere infinito e totale, c’è posto per altri esistenti?” [SD, pp. 280, 281].

L’alterità ha a che fare con l’opposizione. I diversi tipi di alterità corrispondono ai diversi tipi di opposizione. L’uomo non si trova mai solo; è circondato dalle cose e dalle persone, come campo di conoscenza o d’azione. Ora, in relazione con l’alterità che conosciamo noi, Dio è tutt’Altro (*Tout autre*): “il Tutto dell’Essere che è *altro* dagli esseri e dalla loro totalità, non solamente perché la supera e l’ingloba, ma perché non ha rigorosamente nulla in comune con essa, benché, ed è il paradossoso, tutto ciò che c’è in essa sia dapprima in lui” [TU, p. 335].

Il saggio del *A tu per tu con l’altro* descrive come l’uomo ha diversi possibili atteggiamenti verso l’altro: la negazione-riduzione, l’utilità, l’inattività, o la reciproca penetrazione [cf. TU, pp. 152-167]. Per Dio, l’alterità del mondo creato non è originale. Piuttosto, Dio, *amore donante*, anticipa in sé l’esistenza del suo oggetto, come voluto, come *altro* [cf. TU, p. 333]. Nell’atto stesso di porre gli altri (la creazione), Dio è eternamente presente a tutti (la creazione continua), senza intervallo di spazio o di tempo. Dio abbraccia tutti gli enti creati come l’Essere degli esseri, “non come costitutivo intrinseco, ma come principio trascendente: *esse omnium non essentialiter sed causaliter*” [TU, p. 332]. L’unità divina preesiste all’altro, e l’alterità è superata nell’atto stesso che la pone (creazione), poiché è un atto d’amore [cf. TU, p. 376].

Cosa c’è nell’esperienza dell’altro, specialmente in quella delle altre persone, che ci parla di Dio? In primo luogo, si può dire che l’alterità orizzontale (tra l’uomo e il mondo) si fonda sull’alterità verticale (tra Dio e l’uomo):

L’unità «orizzontale» tra gli esseri deriva, a tutti i livelli, da questa unità immediata – nella più grande alterità possibile – dell’Essere e degli esistenti. Ed essa l’esprime a suo modo. Come ogni intimità è un’immagine della presenza nel cuore degli esistenti, dell’*Ipsum esse subsistens*. Come anche la presenza avvolgente della famiglia, della società, dell’umanità, nell’individuo o quella della Verità, del Valore nello spirito, imitano, su registri diversi, la presenza avvolgente che ci fonda, ci sostiene, ci attiva e ci illumina [TU, p. 340].

Il mistero dell'*altro*, della sua intimità esistenziale, è immagine del Mistero dell'Altro Trascendente. Ciò che è singolare e forse indicibile in ogni altra cosa o persona, è immagine dell'Indicibile che è Dio. L'alterità sperimentata nella sua immediatezza primitiva – specialmente nella reciproca penetrazione propria all'amore interpersonale – ci parla del Tutt'Altro.

De Finance dice che in primo luogo raggiungiamo Dio in terza Persona, come un "Egli", sebbene con un valore trascendente rispetto ad altre terze persone. Dio infatti non è un Tu fra gli altri Tu. "Dio non è un *alius* fra gli *alii*. Egli è di un altro ordine o anche al di fuori di ogni ordine, perché è la sorgente dell'ordine. Filosoficamente parlando, non è un Tu (Toi). È all'orizzonte dei Tu (Toi); suprema condizione di ogni dialogo, egli non ci rientra" [TU, p. 348]. Parlare di Dio in terza persona, certamente, porta con sé il rischio di ridurre Dio ad un oggetto. È proprio qui, secondo il nostro Autore, che entra in gioco la religione, che tende a parlare di Dio in seconda persona [cf. TU, p. 349]²³.

L'uomo può prendere uno dei diversi atteggiamenti elencati sopra verso questo Altro Trascendente: la negazione, l'utilità, l'inattività. Ma poi, c'è l'atteggiamento positivo verso Dio: il tentativo di conoscerlo (con il rischio di deriva verso rappresentazioni idolatriche) [cf. TU, pp. 366-368] o di superare l'alterità senza annullarla in "un'attitudine del Sì" – adesione, consenso, identificazione amante, attraverso il timore, la giustizia, e l'amore [cf. TU, p. 376].

Alcune conclusioni

Al termine del nostro percorso, è possibile trarre alcune conclusioni dalle riflessioni fatte riguardo al significato del sensibile.

²³ Si può aggiungere qui che il nostro Autore non vede la possibilità di accedere al mistero del Dio tripersonale muovendo dalla sola considerazione razionale di ciò che definisce la persona umana. Tuttavia, il lavoro della ragione non è privo di significato per la fede, poiché solo insieme ad una rigorosa affermazione dell'Unità divina può essere professata la fede nella pluripersonalità che «Non nasce in seno ad una unità data precedentemente: è, possiamo dirlo, la forma per sé dell'unità in-sé». D'altra parte, l'alterità umana – alla luce della fede – si rivela modellata su di un' «alterità pura il cui archetipo è in Dio» (cf. J. DE FINANCE, «La persona e l'altro», in *Persona e Valore*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2003, pp. 101-104).

In primo luogo, de Finance sottolinea il privilegio ontologico dell'uomo tra gli esseri creati. Giacché il sensibile si rapporta con qualche perfezione (anche se indicibile) in Dio, de Finance vede una maggiore vicinanza tra Dio e lo spirito incarnato che tra Lui e gli angeli, "spiriti puri". Avendo le perfezioni spirituali insieme con le perfezioni corporali secondo le loro specificità proprie, l'uomo sintetizzerebbe nella sua essenza mista gli attributi fondamentali delle due metà della creazione, dei *visibilia* e degli *invisibilia*²⁴. Infatti, Dio non è semplicemente uno "spirito puro"; è oltre tutti gli spiriti, essendo il puro Atto di Essere.

Si apprezza inoltre il senso religioso del simbolo in riferimento a Dio. Il simbolo rappresenta l'al di là del concetto. Significa il limite del pensiero concettuale. Il contatto con il sensibile nel linguaggio religioso impedisce al pensiero concettuale di svanire in astrazioni, anche se senza il concetto la mente non sarebbe orientata in nessuna direzione e il simbolo rimarrebbe senza senso²⁵. Così, c'è una sana tensione tra la teologia filosofica e la religione, tra la parola filosofica del "Egli-Assoluto" e la parola religiosa del "Tu-Assoluto": la filosofia impedirebbe di cadere nella tentazione dell'idolatria, delle mode dei tempi e delle contingenze²⁶, mentre la religione ci impedirebbe di cadere nel considerare Dio come un "Ciò impersonale" [cf. *TU*, 350].

In terzo luogo, si può parlare della "gloria del sensibile". Se la gloria dell'intelligibile si trova nell'analogia con il Trascendente, la gloria del sensibile esprime la distanza tra la Trascendenza e l'intelletto finito. E invero la esprime tanto meglio quanto più si riconosce l'irriducibilità del sensibile all'intelletto. Il sensibile punta al divario tra quello che l'intelletto raggiunge e l'orizzonte che dà senso a ciò che ha raggiunto [cf. *SD*, p. 287]. Non era stato forse San Tommaso a citare Dionigi Areopagita, il quale asseriva che le denominazioni umili conservano meglio il segreto dell'Indicibile, offrendo minor pericolo rispetto ai

²⁴ Cf. «Au-delà de tout», pp. 21-23.

²⁵ Cf. «Au-delà de tout», p. 18: «Le symbole empêche ainsi la pensée conceptuelle de s'évanouir en abstractions : il lui fournit sa matière, stimule sa recherche et rabaisse sa prétention de s'égaliser au réel. Mais si le concept a besoin du symbole, le symbole a lui aussi besoin du concept qui oriente l'esprit dans la direction où le symbolisme livrera son sens».

²⁶ Cf. «De l'indicible à l'indicible», pp. 58-59.

nomi più nobili di essere prese per vere, e dunque rischiando meno di indurre in errore²⁷?

Infine, de Finance vede in questo discorso un'apertura verso una spiritualità del sensibile. Nell'atteggiamento normale dell'uomo verso il sensibile, noi proiettiamo nelle cose sensibili il nostro desiderio possessivo. Così il mondo sensibile diventa il nostro orizzonte, e noi, persi nelle alterità di cose o di persone, perdiamo di vista il Tutt'Altro. La filosofia può aiutare a denunciare quest'illusione attraverso la *via negativa*. Essa fonda l'atteggiamento di un percorso ascetico religioso riguardo al sensibile, vedendolo, a detta di san Paolo, come "perdita". Ma poi, attraverso le riflessioni filosofiche fatte fin qui, le cose possono cambiare di aspetto; anziché essere oggetti della sola fruizione, le realtà sensibili possono essere messaggeri di Dio. Ogni creatura sensibile con la sua positività ci parla di qualche cosa in Dio. E da lì possiamo passare dal "qualche cosa" al "Tutto". Non è forse questo il testimone del Poverello di Assisi nel suo *Cantico delle creature* [cf. *SD*, pp. 285-292]? Così si spiega perché l'esperienza della soavità del profumo di una rosa, il chiaroscuro di un tramonto, o l'alterità di un amico, nella loro percezione immediata, ci possano servire da piattaforma efficace per la contemplazione dell'Indicibile – senza necessità o possibilità di parole o concetti, e con profondità.

Abstract: This article investigates what knowledge about God we obtain from what is sensible, *in its very determinateness as sensible*. The question is intimately related to reflection on how God, who is pure spirit, *knows* what is material and sensible. We follow Joseph de Finance

²⁷ Cf. *SD*, p. 48 e «De l'indicible à l'indicible», p. 57. Il brano dell'Aquiniate citato in queste pagine è da TOMMASO D'AQUINO, *Sum. theol.*, I^a, q. 1, a. 9 ad 3: «Ad tertium dicendum quod, sicut docet Dionysius, cap. II Cael. Hier., magis est conveniens quod divina in Scripturis tradantur sub figuris vilium corporum, quam corporum nobilium. Et hoc propter tria. Primo, quia per hoc magis liberatur humanus animus ab errore. Manifestum enim apparet quod haec secundum proprietatem non dicuntur de divinis, quod posset esse dubium, si sub figuris nobilium corporum describerentur divina; maxime apud illos qui nihil aliud a corporibus nobilium excogitare noverunt. Secundo, quia hic modus convenientior est cognitioni quam de Deo habemus in hac vita. Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est, quam quid est, et ideo similitudines illarum rerum quae magis elongantur a Deo, veriozem nobis faciunt aestimationem quod sit supra illud quod de Deo dicimus vel cogitamus. Tertio, quia per huiusmodi, divina magis occultantur indignis».

in his approach to this problem in his later writings, especially his *The Sensible and God* [*Il sensibile e Dio*] (1988) and *To you through you with the other* [*A tu per tu con l'altro*] (1992). After outlining de Finance's method of analysis, it is applied to diverse aspects of the sensible: space, time, sensible qualities, affectivity and otherness. The article concludes with an ontological valorization of the sensible in relation to our knowledge of God.

Key words: Joseph de Finance, sensible qualities, knowledge of God, divine names, affectivity, otherness.

Parole chiave: Joseph de Finance, qualità sensibili, conoscenza di Dio, nomi divini, affettività, alterità.