

MARCO BRACCHI

Facoltà Teologia dell'Italia Settentrionale
Italia
marco.bracchi85@gmail.com

**Rileggendo la *Summa Theologica* di
san Tommaso d'Aquino.
Il trattato *De Deo* a partire dalla teologia
di Réginald Garrigou-Lagrange**

Riassunto: Ripercorrendo le questioni dalla 2 alla 26 della *Prima Pars* della *Summa Theologica* di san Tommaso d'Aquino, l'articolo si propone di mostrare l'unità interna al trattato *de Deo* grazie alla rilettura offerta da padre Réginald Garrigou-Lagrange (1877-1964). La tesi dell'*eminentia Deitatis* si dimostra la chiave di volta del procedimento di rilettura del processo teologico avviato dall'Aquinate, cosicché per ogni analisi puntuale emerge un rimando all'integrità della visione su Dio e sulla sua vita intima. Conoscere meglio l'Essere che è Dio e il suo stesso agire, significa comprendere meglio l'uomo e il suo fine ultimo: la *visio beatifica*. Ecco perché la nominazione di Dio non è una problematica secondaria nella teologia cattolica: non siamo figli di un Dio senza Volto e senza Nome. E la prospettiva di Garrigou-Lagrange è guida fondamentale per leggere l'Aquinate in questa direzione. L'articolo auspica una nuova rinascita della trattazione su Dio nel senso classico del termine e della ripresa dei commenti alla *Summa Theologica*.

Parole chiave: tratto su Dio unitrino – Réginald Garrigou-Lagrange – attributi divini – eminentia Deitatis.

Abstract: This article is intended to analyse the internal unity in the treatise *de Deo* thanks to the interpretation offered by Réginald Garrigou-Lagrange (1877-1964) re-examining the questions from 2 to 26 of *Summa Theologica's Prima Pars* by Saint Thomas Aquinas. The *eminentia Deitatis* thesis represents the keystone of the theological process's reviewing started by Aquinas, so it arises a reference to the integrity of God's interpretation and of his intimate life for a precise analysis. To know

Artículo recibido: 22 de noviembre de 2017. Aceptado: 15 de diciembre de 2017.

SAPIENTIA / ENERO - JULIO 2018, VOL. LXXIV, FASC. 243 - PP 109 - 150

better the Being that is God and his act, means to understand better man and his last aim: the *visio beatifica*. That is why the nomination of God is not a secondary issue in the Catholic theology: we are not children of a God who has not a Face and a Name. Garrigou-Lagrange's perspective is a fundamental guide to read Aquinas in this direction. The article hopes for a «rebirth» of God's discussion from a classical point of view and a new analysis of *Summa Theologica*.

Keywords: treatise on Triune God – Réginald Garrigou-Lagrange – divine attributes – eminentia Deitatis.

Il nucleo attorno al quale andremo a svolgere la nostra indagine è il trattato *de Deo* elaborato da san Tommaso d'Aquino nel suo capolavoro: la *Summa Theologica*, e che si estende per tutta la *Prima Pars*, eccezion fatta per la q. 1 (*de sacra doctrina*); cionondimeno non mancheranno riferimenti trasversali alle altre *partes* nonché ad altre opere dell'Aquinate. Il nostro percorso non sarà però autonomo. Si svolgerà, infatti, sotto la guida del grande tomista p. Réginald Garrigou-Lagrange (1877-1964), al quale saremo debitori dell'interpretazione di Tommaso, interpretazione a partire dalla quale potremo muovere critiche, riflessioni e sviluppi.

1. L'esempio dei commentari di p. Garrigou-Lagrange

All'interno della produzione del teologo Réginald Garrigou-Lagrange, un posto di particolare rilevanza è occupato dai commentari alla *Summa Theologica*. Possiamo addurre tre motivazioni per giustificare tale importanza.

In primis poiché il domenicano francese, sulla scorta dello stile teologico predominante nella storia del proprio Ordine religioso, non accoglie il modello della manualistica tipicamente settecentesco¹, bensì prosegue l'uso di commentare la *Summa* questione dopo questione, rispettando la struttura data

¹ Molto spesso nei manuali si poteva riscontrare un certo riduzionismo teologico e un'eccessiva semplificazione delle questioni in gioco. Nondimeno furono prodotti testi di grande pregio, oggi sfortunatamente abbandonati a causa di un altro riduzionismo che ha raggruppato e disprezzato senza cernita la produzione di oltre tre secoli.

dall'Angelico e *a partire da essa* costituendo differenti trattati. Per quanto concerne la trattazione *de Deo* anche se sussiste la divisione fra *de Deo Uno* e *de Deo Trino*, essa avviene all'insegna della complementarietà, giammai della giustapposizione o, più radicalmente, della separazione. Quando il p. Garrigou-Lagrange si occupa dell'unità/unicità di Dio mostra con evidenza, grazie a numerosi richiami espliciti e impliciti, di avere a che fare con il solo Dio che è uno e trino. Egli è mosso dalla stessa sistematicità del suo Maestro medievale, la sola che giustifica rispetto al nostro modo di conoscere un progresso gnoseologico dall'Uno al Trino; tuttavia quel Dio conosciuto nella sua unità non è altri, fin dall'inizio, che la Trinità Santissima. Per questo il padre domenicano, come già san Tommaso, non teme né di anticipare rimandi di evidente teologia trinitaria durante la trattazione *de Deo Uno*, né viceversa di parlare dell'unità di Dio laddove pone al centro la questione delle relazioni divine (Trinità immanente) come pure il rapporto Creatore-creatura (Trinità creatrice ed economica); infine, egli attinge ampiamente alla Rivelazione cristiana in quanto tale (sia nella forma originariamente scritta della Bibbia, sia nella forma originariamente orale della Tradizione), non come a una fonte di conoscenza qualsiasi, ma precisamente in quanto di origine divina, portando ad escludere che la prima indagine - su Dio Uno - sia meramente filosofica, mentre solo la seconda (su Dio Trino) sia effettivamente teologica². Niente affatto, teologiche lo sono entrambe da subito, come mostra un'ulteriore fonte di riferimento, quale la storia del pensiero teologico, soprattutto patristico e medievale.

Una seconda motivazione della rilevanza dei commenti alla *Summa* è dovuta al fatto che essi occupano materialmente un'estensione notevole nella produzione del pensatore dell'*Angelicum*; infatti, a partire dalle lezioni accademiche tenute a Roma, vedranno la luce ben sette commenti a dodici trattazioni tommasiane: *De Deo Uno. Commentarium in pri-*

²Garrigou-Lagrange senza dubbio anche sull'indagine circa Dio a partire dalla filosofia verso la teologia, non però nei commenti teologici, bensì in testi come *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel* oppure *Dieu. Son existence et sa nature*. Avremo modo di riprendere questi testi nel capitolo successivo.

nam partem S. Thomae (1938), *De Deo Trino et Creatore. Commentarium in Summam Theologicam S. Thomae (Ia q. XVII-XX)* (1943), *De Eucharistia. Accedunt de Poenitentia quaestiones dogmaticae. Commentarius in Summam Theologicam S. Thomae* (1943), *De Christo Salvatore. Commentarius in Summam Theologicam S. Thomae* (1945), *De gratia. Commentarius in Summam Theologicam S. Thomae, Ia-IIae, qq. 109-114* (1946), *De virtutibus theologis. Commentarius in Summam Theologicam S. Thomae, Ia-IIae, qq. 62, 65, 68, et IIa-IIae, qq. 1-46* (1949), *De Beatitudine, de actibus humanis et habitibus. Commentarius in Summam Theologicam S. Thomae, Ia-IIae, qq. 1-54* (1951).

La terza e ultima ragione che ci porta ad affermare l'importanza dei commentari in oggetto la riprendiamo da un'intuizione di p. Aidan Nichols³. Questi sostiene —rettamente, a nostro modo di vedere— che la teologia di Garrigou-Lagrange così come esplicitata nei commenti alla *Summa* si delinea sempre come un'unica trattazione *de Deo*. In altri termini: ogni trattato teologico dovrebbe essere sempre *de Deo*⁴. Al centro della produzione dei commentari di Garrigou vi è sempre il Mistero di Dio unitrino, posto al cuore della trattazione, che unifica *ab intra* il lavoro compiuto nelle trattazioni particolari.

Procediamo a una breve applicazione pratica di questa metodologia.

2. Il trattato de Deo di san Tommaso

Un primo accesso alla *Summa Theologica* porta indubbiamente il lettore a comprendere da subito come all'origine del teologare stesso di san Tommaso ci sia il pensiero, o meglio il pensare su Dio, dunque in senso stretto una *Teo-logia*: lo dichiara senza mezzi termini l'Aquinate, rivolgendosi nel *Prooemium* agli *incipientes*, allorché definisce *sacro* l'insegnamento (*doctrina*) che andrà ad esporre. Non si concede spazio

³Cf: NICHOLS, A., *Reason with Piety. Garrigou-Lagrange in the Service of Catholic thought*, Naples FL, Sapientia Press of Ave Maria University, 2008, pp. 20-23.

⁴Ad esempio, il trattato *De virtutibus* dovrebbe suonare come un *De Deo principio gratiae et virtutum*.

alcuno perché si dilaghi in questioni secondarie («frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat»⁵), come pure nei problemi (*quaestiones*) principali non si deve temporeggiare moltiplicandone la complessità («multiplicatio[nem] inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum»⁶), già più che sufficientemente presente nel nucleo⁷.

Il ciclo complessivo che Tommaso instaura in tutta la *Summa* ha intenzionalmente natura *sistematica*, ossia non si conforma al commento di un qualsivoglia testo di riferimento (siano le *Sentenze* del Lombardo, siano i libri della Scrittura), né all'occasionalità di una *quaestio disputata* (per quanto possa anch'essa essere previamente strutturata). In maniera semplificativa si tende a riassumere il ciclo della *Summa* con il ritmo *exitus-reditus* di agostiniana memoria, benché crediamo sia meglio prediligere una struttura di questo tipo: *de Deo* (Dio unitrino e creatore), *de motu rationalis creaturae in Deum* (il fine ultimo e l'agire creaturale) e *de Christo via nobis tendendi in Deum* (il Salvatore, i mezzi di salvezza e l'esito ultimo della salvezza, ossia il ritorno alla Trinità).

Focalizzando la nostra attenzione sul trattato *de Deo*, esteso nel suo complesso dalla q. 2 alla q. 119 della *Prima Pars*, ne presentiamo la struttura in termini più dettagliati⁸, sebbene prediligendo quanto al nostro interesse le qq. 2-26, concedendo loro spazio a misura dell'importanza che rivestono per la nostra ricerca sull'essenza divina. Crediamo principalmente che nella *Summa*, benché lungo la storia del Tomismo e della teologia *tout court* lo si sia ripetutamente fatto, non si possa distinguere —nel senso di separare— un trattato *de Deo Uno* da un *de Deo Trino*; occorre piuttosto affermare che Tommaso sviluppa un'omogenea trattazione *de Deo Unitrino* del quale, per esigenza didattica di sistematizzazione, dapprima coglie

⁵ *Summa Theologica* I, Prooemium.

⁶ *Idem*.

⁷ Pur non essendo *mai sufficiente*, un primo approccio alle questioni che san Tommaso pone nella *Summa Theologica* consiste nella riduzione del *corpus* dell'articolo in forma sillogistica. Si tratta di un metodo di primo studio raccomandato da tutti i maestri tomisti del passato, a cominciare dal *princeps thomistarum* Giovanni Capreolo (1380-1444).

⁸ Ci rifacciamo allo schema elaborato da J. Morán, I. Gamboa, J. Medina e G. Bañuelos, reperibile in <http://www.corpusthomicum.org/flash/sthflash.html>.

l'unità/unicità per poi occuparsi delle Persone (o meglio delle relazioni personali). Insomma: non si parla prima di un Dio unico che *in seguito* per Rivelazione si scopre essere trino; fin dall'inizio è lo stesso Dio uno e trino al centro del discorso tommasiano, come implicato nemmeno troppo velatamente nell'annuncio del Prologo: «propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea quae ad Christianam religionem pertinent, eo modo tradere»⁹. Se si tratta di *religio Christiana* potremmo mai trovarci ad avere a che fare con un Dio che non sia la Trinità? Sarebbe parola vana dopo il compimento avvenuto in Cristo.

Dopo aver dimostrato l'esistenza di Dio (q. 2), o meglio ancora la possibilità da parte dell'umana ragione di raggiungerne la conoscenza¹⁰, la prima attenzione dell'Angelico si dirige, per così dire, al «cuore di Dio», costituito dalla *substantia Dei*. Ad occuparsene sono le qq. 3-11 che si alternano, creando un significativo intreccio, nel ricorso alle tre classiche vie di conoscenza di Dio, vale a dire: *via causalitatis* (per esempio, Dio primo motore, prima causa efficiente, primo ordinatore), *via excellentiae seu eminentiae* (ricorso a concetti comuni portati al sommo grado ovvero all'identificazione stessa: essere sommo, verità somma, sommo bene) e *via remotionis* (utilizzo di concettualità negativa o escludente, come *im*-materiale, *im*-mobile, *in*-creato).

2.a. L'Essere che Dio è

In particolare la q. 3 suscita il nostro interesse poiché san Tommaso mostra tutta la sua genialità nel procedere non già tramite un elenco descrittivo degli attributi divini che, solo in fine e quasi inevitabilmente, ci si trova a dover conciliare fra

⁹ *Summa Theologica* I, Prooemium.

¹⁰ Si presti attenzione al fatto che nonostante le *viae* formulate nella *Summa Theologica* (così come nella *Contra Gentiles*) siano le più note all'interno della produzione di san Tommaso, esse non sono che la ripresa delle vie tradizionali che la filosofia greca (Aristotele, Platone, Plotino) aveva già elaborato. Il pregio dell'Aquinata è indubbiamente la sua presentazione lineare, chiara e sistematica di queste vie (o sintomi di contingenza, per dirla con Sofia Vanni Rovighi), secondo un preciso ordine non interscambiabile, nonché la loro confluenza all'Essere stesso sussistente, come dimostrato in *Summa Theologica* I, q. 3, a. 4 donde si ricava l'adagio consolidato: *in solo Deo essentia et esse sunt unum et idem*.

loro, bensì prende le mosse dalla semplicità stessa di Dio: «Tante cose ci sono da dire, ma cose troppo sacre, troppo profonde e troppo grandi per delle parole»¹¹. Se risulta di minor interesse il primo articolo dedicato all'incorporeità di Dio (argomento ricorrente tanto nella Patristica, quanto nel Medioevo), non così il secondo, dedito a dimostrare che in Dio non vi può essere materia; la materialità, infatti, può essere concepita soltanto come potenzialità rispetto ad una forma che può essere ricevuta. È precisamente la forma a determinare la perfezione, ossia il compimento, del composito forma-materia, ma ciò implicherebbe in Dio un divenire ovvero una composizione per quanto eterna la si possa supporre. Una terza *ratio*, anch'essa decisiva, per escludere la materialità divina consiste nel fatto che l'azione di un agente qualsiasi dipende dalla forma; ora, ciò non può essere vero per l'Atto puro che da sempre e per sé è in atto. Dunque, se proprio si deve parlare di «forma» in Dio essa coincide con la sua stessa essenza benché manchi di materia da informare; ciò detto, pare alquanto fuori luogo forzare una formalità in Dio.

Strettamente connessi fra loro sono gli aa. 3-4, rispettivamente dedicati alla coincidenza con Dio della propria essenza o natura e alla coincidenza tra *esse* ed *essentia*. Poiché Dio non è segnato da alcun tipo di materia (né materia prima, né *signata quantitate*) non è appartenente ad alcuna specie¹², dunque non comprende la distinzione tra essenza (*quidditas*) e supposito (*suppositum*); conclude il Dottore Comune: «Et sic, cum Deus non sit compositus ex materia et forma, ut ostensum est, oportet quod Deus sit sua deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo praedicatur»¹³. Ricollegandosi a quanto appare come un'evidenza che emerge nel *fundus animae* dell'essere razionale, la creatura si autopercepisce dipendente nel proprio essere rispetto alla propria essenza; non si dà che l'alternativa tra provenienza dalla propria essenza o causa esterna. Poiché

¹¹ FARRELL, W., *Guida alla Somma Teologica*, Alba, Paoline, Alba, 1959, vol. I, p. 38.

¹² Si tratta della medesima radice che impedirà nel successivo a. 5 di attribuire a Dio l'appartenenza ad un determinato genere, né in senso proprio e assoluto (*ut species in genere*), né per riduzione (per principi e privazioni).

¹³ *Summa Theologica* I, q. 3, a. 3, co.

quanto all'essere ciò non si riscontra in alcuna creatura, questo può verificarsi solo in un Essere che sia la sua propria essenza:

Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud eius essentia¹⁴.

In linguaggio semplificato, frutto del senso comune, si deve dire che solo Dio è il proprio essere, mentre tutti gli altri enti hanno l'essere.

Inoltre, se Dio è Atto puro ne deriva che essendo l'esistenza l'attualità di ogni natura, l'esistenza sta all'essenza come atto a potenza. Ma in Dio non c'è potenza alcuna; dunque essenza ed esistenza coincidono. Vi è, infine, un'ultima osservazione, che altro non è se non una deduzione da quanto provato nella q. 2, ossia se Dio non fosse la propria essenza verrebbe meno il suo essere *primum ens*, non in senso dell'apice di una scala alla pari, ma il principio di ogni altra possibile *entitas*. Si vede come san Tommaso lavori, passo dopo passo, con un'attenzione e una coerenza impeccabile.

Gli articoli 6, 7 e 8 vanno letti unitariamente e si pongono in rapporto tra loro rispettivamente come premessa, questione nodale e conseguenza. La premessa consiste nell'esclusione di ogni accidentalità in Dio sulla base di tre ragioni: 1) il rigetto di ogni potenzialità, poiché come la potenza sta all'atto così l'accidente sta al *subiectum*, ma sappiamo che in Dio non c'è potenza, dunque nemmeno accidente; 2) positivamente poiché Dio è il proprio essere, pertanto nulla può inerirvi *ab extrinseco*; 3) ciò che è l'Essere per sé precede (oltrepassa) ontologicamente ciò esiste accidentalmente. In conclusione, parlare di accidentalità in Dio equivarrebbe a porlo in potenza rispetto a

Sé, ma il che è manifestamente assurdo poiché Dio al contempo si «precederebbe» e si «conseguirebbe», non solo a livello di causalità efficiente ma più radicalmente sul piano della causalità ontologica (che rispetto alla creatura si direbbe causa formale).

Tra gli articoli più significativi dell'intera trattazione *de Deo* dell'Angelico indubbiamente vi è quello che tratta della *simplicitas* di Dio. Notiamo la finezza terminologica di san Tommaso: egli non si chiede se Dio sia *simplex*, bensì *omnino simplex*; vi è un'esclusione che deriva dal lavoro sinora compiuto, ovvero che Dio, Atto puro, *ipsum Esse per se subsistens*, possa dirsi complesso o composito:

Cum enim in Deo non sit compositio, neque quantitativorum partium, quia corpus non est; neque compositio formae et materiae, neque in eo sit aliud natura et suppositum; neque aliud essentia et esse, neque in eo sit compositio generis et differentiae; neque subiecti et accidentis, manifestum est quod Deus nullo modo compositus est, sed est omnino simplex¹⁵.

La domanda si dirige più a fondo nel chiedersi se tale semplicità sia *totale*, non solo relativa o apparente; è chiaro che nella mente del Dottore Angelico è ben presente la realtà della creazione che, ipoteticamente, potrebbe essere di ostacolo a una *simplicitas* totale¹⁶, come emerge dalla prima obiezione dell'articolo. In altri termini: la dottrina della partecipazione ontologica priverrebbe Dio della semplicità totale, disgregata appunto dalla partecipazione stessa. Peraltro, presso di noi è la complessità a determinare una perfezione maggiore; dunque a Dio si dovrebbe attribuire la massima complessità per dirne la massima perfezione. Rispetto al primo argomento in contrario, risulta con maggiore evidenza come quest'ultimo sia piuttosto oggetto di apparenza relativa (*quoad nos*).

¹⁴ *Ibidem*, a. 4, co.

¹⁵ *Ibidem*, a. 7, co.

¹⁶ Si dimostra nuovamente come il Dio di cui parla Tommaso non è il Dio dei filosofi astratto dalla Rivelazione, bensì l'unico e medesimo.

San Tommaso offre cinque motivazioni per affermare la totale semplicità di Dio: le prime quattro fanno eco a quanto stabilito nelle precedenti questioni circa la composizione, la causalità, l'attualità e non potenzialità di Dio; la quinta è nuova e fa leva sull'argomentazione di convenienza, un fiore della discussione medievale. L'Aquinate rammenta che il composto¹⁷ è qualcosa (*aliquid*) che non conviene a nessuna delle sue parti: «Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum»¹⁸. Pertanto, se questo è vero dell'ente composito, non coincidente con la propria forma che è sempre ricevuta, è ancora più vero per Dio, la cui forma (o piuttosto l'essere) è Se stesso. Ecco in che senso Dio è semplicissimo! Ma ciò pone il problema di come le sue perfezioni non intacchino, bensì costituiscano la *divina simplicitas*.

Resta ora la conseguenza tratta dall'articolo 8, dove ci si domanda se Dio possa entrare (e *de facto* entri) in composizione con altri enti. Tommaso lavora nel corpo dell'articolo delineando una *pars destruens* e una *pars construens*. Nella prima vengono elencati tre errori: il coinvolgimento di Dio rispetto al creato quale *anima mundi* (rinvenibile in una certa interpretazione di sant'Agostino, ma ascrivibile piuttosto a influssi neoplatonici)¹⁹; l'identificazione di Dio con la *forma* di ogni cosa (opinione sostenuta da Amaury di Bène); infine, la *stultissima* idea di credere Dio *materia prima*²⁰. Le tre opinioni erronee sono rispettivamente respinte dal Dottore poiché: Dio è causa prima efficiente e tale causa non coincide numericamente con la forma dell'effetto (tantomeno dicasi riguardo alla materia) e non è proprio del composto agire primariamente e per sé («quia

¹⁷ L'idea che sottostà alla concezione dell'Aquinate è quella del sinolo aristotelico.

¹⁸ *Summa Theologica* I, q. 3, a. 7, co.

¹⁹ A livello dogmatico ciò verrà definitivamente escluso dal Concilio Ecumenico Vaticano I nella dichiarazione *Dei Filius* al capitolo I e rispettivi canoni. Cfr. DENZINGER, H. - P. HÜNERMANN, P. (edd.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 2004, 3001-3003; 3021-3025.

²⁰ «Ipsa autem materia quae intelligitur *sine qualibet forma et privatione*, sed subiecta formae et privationi, dicitur *materia prima*, propter hoc quod ante ipsam non est alia materia. Et hoc etiam dicitur *hyle*», *De principiis naturae*, cap. 2, corsi-vi miei.

cum Deus sit prima causa efficiens, eius est primo et per se agere. Quod autem venit in compositionem alicuius, non est primo et per se agens»²¹); sulla base della teoria già enunciata di atto e potenza, si deve affermare che nessuna parte del composto, fra le quali materia e forma sono precipue, può costituire la prima realtà tra gli esseri. Affermare una tesi contraria condurrebbe a un'inversione estrema di partecipato e partecipante, sovvertendo l'ordine della creazione e conducendo, in ultima analisi, al panteismo.

Solo sulla premessa della dissertazione circa la *simplicitas divina* - che per Tommaso non costituisce uno degli attributi ma piuttosto il fondamento di essi - è ora possibile trattare delle divine perfezioni ontologiche, sia in genere (q. 4), sia in specie (qq. 5-11).

Stabilisce san Tommaso²² che in generale Dio è detto perfetto, ossia non manchevole di nulla («perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis»²³), poiché privo di qualsiasi potenza; compete infatti al perfetto di essere in atto e all'imperfetto di essere in potenza. Giacché Dio è primo Atto puro sarà dunque anche pura perfezione al massimo grado, dove l'espressione «grado» lascia intendere piuttosto una oltregradualità che non il vertice di una scala ontologicamente omogenea. In secondo luogo l'Aquinate porta la riflessione sul piano creazionale, asserendo che in Dio si trovino tutte le perfezioni (solo se prese in senso assoluto, non già relativo) di tutte le cose; questo è vero poiché l'effetto non può essere meno perfetto della causa, sia nel senso della stessa natura (univocità dell'agente), sia in senso eminente (analogicità dell'agente), e quest'ultimo è il nostro caso:

Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo secundum eminentiorem modum. Et hanc rationem tangit Dionysius, cap. V de Div. Nom., dicens de Deo quod *non hoc quidem est, hoc autem non est, sed omnia est, ut omnium causa*²⁴.

²¹ *Summa Theologica* I, q. 3, a. 8, co.

²² *Cfr. Ibidem*, q. 4, a. 1.

²³ *Ibidem*, co.

²⁴ *Ibidem*, a. 2, co.

Più radicalmente: se Dio come dimostrato è l'*Esse per se subsistens* la perfezione in Lui sarà anzitutto quella ontologica. Infatti, le perfezioni presenti in tutte le cose sono esse stesse partecipazione all'Essere, ovvero *esse sono* (per quanto lo si possa dire accidentalmente rispetto agli enti creati); dunque partecipano analogicamente alla perfezione dell'Essere *che Dio è* (citando lo Pseudo-Dionigi: «*ipse [scil. Deus] est esse subsistentibus*»²⁵). Ecco perché Tommaso termina la questione 4 dedicandosi alla possibilità e al senso della *similitudo* fra le creature e il Creatore, proponendo una scala discendente di adeguatezza della similitudine. La più perfetta similitudine (uguaglianza o *aequalitas*) è costituita da comunanza di forma, parità di natura e di grado di perfezione; si ha somiglianza imperfetta laddove vengono rispettate le condizioni di cui sopra, ma vi è differenza di grado. Il terzo e ultimo caso è quello che inerisce al rapporto creatura-Creatore. Troviamo la stessa forma (della perfezione) ma non la stessa natura specifica, eppure vi è somiglianza in quanto l'agente tende a imprimere la propria impronta nell'effetto agito; tuttavia il fatto che Dio non appartenga ad alcun genere comporta per gli effetti creati una maggior distanza dalla sua forma (in Lui identica all'essenza):

non tamen ita quod participant similitudinem formae agentis secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a Deo, assimilantur ei in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse²⁶.

Terminata l'opera di presentazione della perfezione divina in genere, san Tommaso può interessarsi ora alle singole perfezioni di Dio. Egli prende avvio occupandosi dalla bontà (qq. 5-6) sostanzialmente per due motivi: primo perché *quoad nos* è di più immediata conoscenza; secondo perché riflette meglio il taglio teologico del Vangelo giovanneo, che fa risaltare ampia-

²⁵ *Ibidem*, co.

²⁶ *Ibidem*, a. 3, co.

mente la *caritas* e la *bonitas Dei*, al quale l'Aquinate presta particolare attenzione e percepisce in maggior sintonia²⁷.

Il procedere di Tommaso è segnato da una logica stringente, quasi che la questione serva semplicemente da premessa razionale all'affondo teologico. Il processo è ben visibile dal sommario presentato nel proemio alla questione:

Deinde quaeritur de bono, et primo de bono in communi; secundo de bonitate Dei. Circa primum quaeruntur sex. Primo, utrum bonum et ens sint idem secundum rem. Secundo, supposito quod differant ratione tantum, quid sit prius secundum rationem, utrum bonum vel ens. Tertio, supposito quod ens sit prius, utrum omne ens sit bonum. Quarto, ad quam causam ratio boni reducat. Quinto, utrum ratio boni consistat in modo, specie et ordine. Sexto, quomodo dividatur bonum in honestum, utile et delectabile²⁸.

Riassumiamo: interscambiabilità ontologica per mezzo della teoria dei trascendentali fra *ens* e *bonum*²⁹ (distinzione *ratione sed non re*); la determinazione della precedenza *ratione* dell'*ens* rispetto al *bonum*; l'originaria bontà dell'ente; la causa prima (esemplare) della bontà di ogni ente, dunque la riduzione all'Essere primo; la triplice consistenza della bontà nel modo, nella specie e nell'ordine (complessità del bene rispetto alla concezione dell'ente); infine, la divisione tra bene onesto, utile e dilettevole.

Ma è nella sesta questione che l'Angelico, per la prima volta in modo diretto, tratta di un attributo di Dio, chiedendosi appunto se la *bontà* convenga³⁰ a Dio. Essa non solo conviene a Dio, ma conviene a Lui *praecipue*; la ragione è tratta dal desiderio che l'uomo ha per il bene (*bonum appetibile*), ancor più

²⁷ Si può notare la quasi contemporaneità della redazione della *Summa* (1266/68-1273) con il commento al quarto Vangelo (1260/70-1272).

²⁸ *Summa Theologica* I, q. 5, pr.

²⁹ Cfr. MONDIN, B., *La metafisica di S. Tommaso e i suoi interpreti*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2002, pp. 447-454; 482-484.

³⁰ L'argomento di convenienza, oggi poco in auge nel mondo teologico, ha invece una portata non indifferente, in quanto ruota intorno all'adeguatezza concettuale umana rispetto all'essenza divina. Dunque si chiama in causa sia l'*analogia entis*, sia il rapporto fra molteplicità degli attributi divini e semplicità della Deità.

per il Bene sommo in quanto perfezione di perfezione. Il Dottore Comune dimostra questa sua affermazione nell'articolo 4, facendo leva sul fatto che il triplice modo di perfezione (sostanziale, operativa e finale) solo a Dio compete per essenza³¹. Dunque in questo senso Dio è in Se stesso somma Bontà, ossia in quanto *agens agit simile sibi*, perciò stesso l'effetto (la creatura) tende alla causa (il Creatore) di cui partecipa ontologicamente per *similitudo*³². Forte è l'influsso su Tommaso dello Pseudo-Dionigi³³, il quale ravvisa precisamente nella bontà congiunta alla bellezza, secondo la doppia valenza del greco *καλόν*, la *ratio* della sussistenza di ogni cosa. La bontà divina non è da relegare ad un determinato ambito o a uno specifico rapporto, ma è assoluta sebbene non univoca (dunque analogica) rispetto alla pluralità degli enti creati: «Sic ergo oportet quod cum bonum sit in Deo sicut in prima causa omnium non univoca, quod sit in eo excellentissimo modo³⁴».

Il secondo attributo a ricevere l'attenzione di san Tommaso è quello dell'*infinità* (q. 7), che si estende anche alla presenza di Dio nelle *res* (q. 8). In primo luogo si avverte che in oggetto non è l'infinità materiale bensì ontologica, in quanto di infinità materiale non si può propriamente parlare dato che la materia è sempre in qualche modo limitata dalla forma che riceve (o è atta a ricevere). Non è vero invece il contrario, poiché la forma è pura attualità e dunque non perfezionata dalla materia: «unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti»³⁵. Sillogisticamente: se l'Essere stesso è quanto di più for-

³¹ Non dimentichiamo che questa è la chiave tomistica per l'analisi di ogni attributo divino; ciò che all'ente finito compete accidentalmente, compete in quanto perfezione essenzialmente all'Essere stesso per sé sussistente.

³² In *Summa Theologica* I, q. 6, a. 4, co. l'Angelico coerentemente mostrerà che ogni cosa è buona *della bontà di Dio* in virtù della partecipazione: «Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis».

³³ La stessa influenza è riscontrabile quando l'Aquinate tratta della bellezza. Cfr. *Summa Theologica* I, q. 5, a. 4, ad 1^{um} (cosa possa ritenersi bello); q. 39, a. 8 (l'origine divina della bellezza, così come presentata in *De divinis nominibus*, cap. 7, lect. 5); I-II, q. 27, a. 1, ad 3^{um} (lo *splendor formae* rapportato ai sensi).

³⁴ *Summa Theologica* I, q. 6, a. 2, co.

³⁵ *Ibidem*, q. 7, a. 1, co.

male esista e l'essere che è Dio non è ricevuto ma in sé sussiste, dunque è essenzialmente infinito, pertanto l'infinità è una perfezione divina. Ogni volta che, oltre a Dio, si parla di infinito, lo si fa in termini puramente relativi, ossia di potenzialità recettiva che la forma ha rispetto alla materia determinata (*quantitate signata*)³⁶ oppure rispetto alla potenzialità che la sua essenza ha rispetto al proprio atto di essere (è il caso dei puri spiriti creati). Ora, il *Doctor Angelicus* si domanda se anche l'infinitezza sia partecipabile agli altri enti, ossia se Dio sia in tutte le cose e in che senso si possa parlare di *onnipresenza* divina. Dio non è presente quanto all'essenza in ogni cosa (ossia panteisticamente), ma lo è quanto al suo essere agente rispetto alla donazione dell'essere. Tale donazione ontologica non è propria solo dell'inizio quando l'esistenza viene data, bensì persiste nel mantenere le *res* in essere e in proporzione a come la *res* possiede l'essere; la possessione sarà sempre all'insegna della forma, dato che l'essere è quanto di più intimo e radicato vi sia. Su questa base è possibile affermare anche l'onnipresenza di Dio, ossia Egli è presente in ogni cosa secondo una duplice accezione: innanzitutto in quanto agente ontologico che dona l'essere, la potenza attiva e l'operazione (dunque anche la capacità locativa); secondo, in quanto gli enti sono in un luogo poiché lo riempiono, e per transizione ma non corporalmente, così è di Dio presente negli enti suddetti. Da ciò deriva la conclusione conglobante dell'articolo 3, dove si afferma il triplice modo dell'onnipresenza divina (per essenza, per presenza e per potenza):

Sic ergo est in omnibus per potentiam, inquantum omnia eius potestati subduntur. Est per praesentiam in omnibus, inquantum omnia nuda sunt et aperta oculis eius. Est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est³⁷.

³⁶ Viene esclusa ogni possibilità di infinità materiale (matematica e fisica) nell'articolo 3 della questione; resta invece possibile in potenza un'infinità numerica ma resterebbe comunque un'infinità *per accidens*, giammai essenziale (a. 4).

³⁷ *Summa Theologica* I, q. 8, a. 3, co.

Anche questo attributo, benché derivato dall'infinità, è propriamente di Dio poiché gli compete essere dappertutto *primo* (nella sua totalità, non per frammentazione parziale dell'essere divino) *et per se* (non è accidentalmente in un determinato luogo in ragione di un determinato supposito); in termini più semplici: l'esistenza stessa della locazione è dovuta a Dio e, pertanto, ontologicamente si richiede la sua presenza perché il luogo esista.

La coppia successiva di questioni tratta dapprima dell'immutabilità divina (q. 9) e, quale conseguenza, dell'eternità (q. 10). Dio è certamente *immutabile*, sebbene non inerte, a partire da quanto dimostrato nelle *quaestiones* precedenti: è Atto puro privo di ogni potenza e il divenire è la prima delle potenzialità; la mutabilità comporta composizione ma la esclude la semplicità; non vi è moto né acquisizione nell'infinito. Queste proprietà sono riscontrabili solo in Dio, dunque solo Lui è propriamente immutabile; nelle creature, infatti, sia attualmente, sia potenzialmente, si dà apertura alla mutazione o quanto alla sostanzialità, o quanto alla locazione, o quanto alla finalità e alla potenzialità operativa verso una pluralità di oggetti. Ma se anche così non fosse, ogni creatura resterebbe mutevole rispetto al Creatore che solo dona l'atto d'essere attualizzato e che, *de potentia absoluta*, potrebbe revocare. San Tommaso trae dall'essere immutabile di Dio la sua *eternità* definita, seguendo Boezio, «*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*»³⁸. Questa definizione è pertinente, in quanto comporta sia l'assenza di termine (tanto *a quo*, quanto *ad quem*), sia perché esclude la successione e include la simultaneità. Tale attributo si addice propriamente a Dio, anzi coincide con la sua essenza, giacché se la concezione di tempo deriva dal moto, la concezione di eternità deriva dall'immutabilità. Ne consegue anche che a Dio l'attributo di eterno si addica *vere et proprie*, benché come Egli può rendere partecipi le creature della sua immutazione così può fare anche dell'eternità secondo gradi differenti (non cessazione dell'esistenza, lunghissima durata, immuta-

³⁸ *Ibidem*, q. 10, a. 1, arg. 1. Cfr. SEVERINO BOEZIO, *De consolatione philosophiae*, cap. 5, pr. 6, 4.

zione dell'essere e/o dell'operatività). Se poi che l'eternità differisce dal tempo è cosa evidente, va però evidenziato che non lo è solo in ragione dell'assenza o presenza di un inizio e una fine (*per accidens*), ma soprattutto per la simultaneità, il suo essere *eterno presente*. Ci contentiamo di segnalare, infine, che san Tommaso presenta in chiusura la teoria dell'evo (aa. 5-6), ovvero di quelle quantità temporali semieterne (*aeviternae*) che hanno un inizio ma non una fine³⁹.

Nell'undicesima questione l'Angelico tratta *de divina unitate*. Infatti l'unità non comporta alcuna aggiunta in sé all'essenza, quanto piuttosto salvaguarda la sua compattezza, evadendo da ogni possibilità di emanazionismo:

Quod autem est compositum, non habet esse quandiu partes eius sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cuiuslibet rei consistit in indivisione. Et inde est quod unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem⁴⁰.

L'uno è poi considerato, in opposizione al molteplice (numerico-ontologico) sia per inclusione, sia per privazione, come intrinseca proprietà dell'essere, dunque come trascendentale (a. 2). Con un breve sillogismo: se l'uno è dell'essere e l'Essere è Dio, dunque Dio è uno. San Tommaso adduce tre motivazioni: la semplicità singolare incomunicabile, la totale perfezione ontologica che non sussisterebbe in una molteplicità di dèi giacché tutti e nessuno sarebbe il perfetto, l'unità dell'*ordo* della creazione che è *vestigium* dell'unità divina e diretta dall'unicità dell'Agente primo. Trattandosi di una perfezione divina propria essa deve essergli attribuita al sommo grado, in quanto Dio è «maxime ens et maxime indivisum⁴¹», e lo è nella propria sussistenza, non già per acquisizione o partecipazione.

³⁹ Tale ragionamento ha valore, principalmente, in funzione dell'angelologia e dell'escatologia.

⁴⁰ *Summa Theologica* I, q. 11, a. 1, co.

⁴¹ *Ibidem*, a. 4, co.

2.b. Presenza gnoseologica di Dio e sua nominazione

All'interno della macrosezione costituita dalle qq. 2-26, troviamo le qq. 12-13, incastonate a metà fra l'esame dell'essere divino e del suo operare. Le due complesse problematiche⁴² trattate sono, rispettivamente, la modalità di conoscenza di Dio da parte delle creature razionali e la nominabilità di Dio dalle stesse.

Tommaso parte dalla radice del problema, ossia prima ancora del *modo* di conoscenza di Dio, si domanda *se* gli intelletti creati abbiano potenza di conoscere Dio, o meglio di *videre Deum*. Se è vero che la conoscibilità è direttamente proporzionale all'attualità, allora Dio-Atto puro è sommamente conoscibile; tuttavia permane, sempre proporzionalmente, la possibilità di una conoscenza limitata da ciò che è atto limitato, ossia partecipato, e questo è vero per qualsiasi creatura, anche la più elevata (precisamente *in quanto* creatura). Questo non esclude però che le creature non possano vedere Dio, poiché l'operazione superiore è quella intellettuale, e nella visione di Dio consiste la beatitudine creaturale (diversamente sarebbe una beatitudine chimerica contraria tanto alla fede quanto alla ragione nella sua persecuzione della finalità di natura). Tale conoscenza avviene per immagine sebbene non mediata, come se si desse un terzo *quid* creato tra la creatura e il Creatore, bensì mediata dalla partecipazione; analogicamente come la luce è ciò che permette di vedere e al contempo è ciò che è visto, così avviene per Dio. Questa partecipazione di grazia o disposizione soprannaturale prende il nome di *lumen gloriae*⁴³, elevazione che Dio stesso dona nel donare Se stesso come conosciuto.

Dicendum ergo quod ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivae potentiae, scilicet lumen gloriae, confortans intellectum ad videndum Deum, de quo dicitur in Psalmo, *in lumine tuo videbimus lumen*. Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essen-

⁴² Non è casuale che le due questioni constino di numerosi articoli: tredici la prima, dodici la seconda.

⁴³ Cfr. *Summa Theologica* I, q. 12, a. 5 (dove si esclude la sufficienza di un qualsiasi lume creato).

tia videri potest, quae ipsam divinam essentiam repraesentet ut in se est⁴⁴.

La partecipazione intellettuale che costituisce la diretta visione di Dio porta a escludere che tale visione sia mediata e dai sensi e dall'immaginazione; nondimeno solo l'intelletto divino è in grado di conoscere la propria essenza divina *per connaturalitatem*, restando che l'intelletto creato benché sia rivolto all'essenza, così come faceva astrazione dalla materia per quanto riguarda gli enti composti, la conosca partecipativamente, non già la comprenda secondo natura. Quella che san Tommaso propone è una conoscenza *reale* che salvaguarda la vita intima di Dio, ossia una conoscenza (letteralmente: sapere unito) che non è comprensione (letteralmente: prendere sotto di sé)⁴⁵.

Il lume di gloria *deifica* l'intelletto, lo rende *deiforme*, infondendo a tutti la stessa visione di Dio, tuttavia non tutti gli intelletti sono nello stesso grado ricettivo; tale gradazione non ha origine arbitraria ma poggia sul grado di carità, virtù che regola il desiderio di Dio: maggiore è la carità, maggiore è il desiderio, dunque maggiore è la perfezione con la quale si vede Dio. Lo stesso dicasi della visione delle cose in Dio: certamente esse si trovano come l'effetto nella causa, ma perché vengano totalmente comprese necessiterebbe che l'intelletto conoscente coincida con la causa stessa. Ora, questo è vero per Dio stesso ma non per colui che lo conosce; pertanto l'intelletto che conosce Dio vede in Lui le *res* in misura della stessa visione di Dio che, ricordiamolo, resterà sempre distante e distinta dalla comprensione della potenza divina. Anche le *res*, così come Dio, non sono conosciute per la mediazione di immagini (conoscenza eidetica), ma in relazione alla conoscenza di Dio, pertanto la loro essenza ci si rende presente *in Dio* (ovvero nella visione della sua essenza causante). Non è invece vero il contrario, ossia che Dio si conosca *nelle* realtà inferiori⁴⁶, giac-

⁴⁴ *Ibidem*, a. 2, co.

⁴⁵ Cfr. *Ibidem*, a. 7.

⁴⁶ Molto diverso da quanto dice l'Angelico quando afferma che Dio si fa conoscere *per le realtà inferiori*, ovvero ci sia un *rimando* dalla creazione al Creatore. Cfr. *Ibidem*, a. 12, co.

ché anche quando le conosciamo in questa vita ne facciamo astrazione per cogliere l'essenza rispetto alla materia *quantitate signata*; pertanto la divina essenza non è conoscibile all'*homo viator* ma solo *in statu comprehensoris*⁴⁷.

Si dà poi l'implicazione dovuta all'attributo divino dell'eternità, ossia la conoscenza delle cose —per la prima volta san Tommaso specifica: *in Verbo*— simultaneamente, così come una reale partecipazione all'Eterno richiede. Ed è nuovamente il fatto che le si vede nell'essenza divina (ecco perché Tommaso ha specificato *in Verbo*) e non per mezzo delle singole specie a giustificare la simultaneità di visione, cosa che sarebbe impropria alla natura dell'intelletto creato umano⁴⁸.

La chiave comprensiva di tutta la q. 12 è presentata dall'ultimo articolo, il tredicesimo, dove l'Aquinate utilizza la singolare espressione *revelatio gratiae*. A rendere superiore la nostra conoscenza di Dio è Lui stesso, in quell'agire gratuito che ha il nome di *lume di grazia*. Esso eleva l'illuminazione naturale (*lumen naturae*) ma non le fa violenza, cosicché il nostro modo di conoscere *per phantasmata* non viene meno, ma piuttosto è informato da immagini perfettive delle *divinae res*: «Et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus, magis experientia res divinas⁴⁹».

Ciò che viene conosciuto è sempre anche nominato dal conoscente, secondo la nota teoria di Aristotele; ma è così anche per Dio? È quanto l'Angelico si domanda nella q. 13, poiché la nominazione, espressione del concetto che è immagine delle *res*, è sempre mediata dall'intelletto. Nondimeno la risposta di san Tommaso è positiva: l'uomo può nominare Dio a partire dalla mediazione creaturale (vie di causalità, rimozione ed eminenza), ma non potrà dire l'essenza divina —del resto inconoscibile *in via*— se non in maniera analogica. Ora bisogna domandarsi se vi sia un nome analogo che sia più propriamente adeguato ad esprimere l'essenza di Dio.

⁴⁷ Cfr. *Ibidem*, a. 11.

⁴⁸ Non si fa cenno, qui, all'intelletto dei puri spiriti creati.

⁴⁹ *Summa Theologica* I, q. 12, a. 13, co.

In primo luogo il Maestro medievale esclude i nomi negativi o relativi proprio in quanto escludenti o relativizzanti; non così per i nomi affermativi assoluti. Sebbene anche riguardo a questi ultimi ci siano opinioni che, *de facto*, li riducono alla stessa funzionalità dei primi, questa riduzione non rende ragione di tre cose: la scelta di taluni nomi anziché altri, la pura derivazione (ossia l'uso in senso lato) di detti nomi e, infine, l'incongruenza con il pensare teologico di chi ricorre a questi nomi. San Tommaso osa maggiormente e sostiene che questi nomi *realmente* dicano l'essenza di Dio, ma *sempre in modo insufficiente*⁵⁰; si ritorna da un lato al ricorso all'analogia, dall'altro al rimando alla causa esemplare (o preesistenza) che la conoscenza di Dio *per creaturas* domanda. Dunque questi nomi si dicono in senso proprio, anzi del tutto proprio (*eminenter*), rispetto a Dio quanto a ciò che significano, ma non in senso proprio quanto al *modus significandi* poiché mediato dalla conoscenza creaturale *per phantasmata*.

Se rammentiamo che la maggior parte dei nomi attribuiti a Dio è diretta ad escludere qualcosa o ad essa rapportarsi, e ogni volta a qualcosa di diverso, non possiamo affermare che tali denominazioni siano sinonime. Lo stesso dicasi a partire dal fatto che tutti parlino della sostanza divina senza tuttavia mai identificarsi con essa. In sostanza: tale molteplicità è dovuta al nostro modo di conoscere benché tutti gli attributi divini si concilino nell'assolutezza della Deità.

Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium, repraesentatum per diversas perfectiones creaturarum varie et multipliciter; ita variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex, secundum huiusmodi conceptiones imperfecte intellectum⁵¹.

Nuovamente si afferma la tesi per la quale la predicazione dei nomi divini non potrà mai essere univoca, in quanto nell'effetto essa si trova in maniera divisa e molteplice quando

⁵⁰ Questo dicasi anche del lemma «Dio». Cfr. *Ibidem*, q. 13, a. 8.

⁵¹ *Ibid.*, a. 4, co.

nella causa si trova semplicemente e uniformemente. Nella creatura qualunque concetto (formale) applicato circoscrive, mentre in Dio va oltre ogni delimitazione e apre all'oltrepassare il significato del nome. Ciò non comporta tuttavia equivocità, altrimenti nulla si potrebbe chiamare Dio che non sia un vuoto sofisma. Resta la sola via dell'analogia, ossia della proporzione, sia essa *ad unum* (un termine relazionato al solo originario e inderivato) oppure *ad plurima* (proporzione di rapporti a loro volta proporzionali)⁵². È però sempre necessario un analogato principale che sia in qualche modo presente negli analogati secondari, pertanto prima un determinato attributo è presente in Dio, solo poi per partecipazione negli altri enti; diversamente se è presente prima nelle creature, dunque per limitazione, tale nome viene predicato di Dio metaforicamente.

Unde, secundum hoc, dicendum est quod, quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, [...]. Sed quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus⁵³.

È pur vero che non tutti i nomi attribuibili a Dio lo sono dall'eternità, ma sottendono, come già preannunciato da quanto affermato più sopra, l'attuazione della creazione e, dunque, del cominciamento del tempo e della relazione che esso instaura con Dio. Nondimeno la relazione che ne scaturisce non livella la Deità alle essenze create, ma determina un rapporto impari; infatti, se la relazione che la creatura istituisce verso Dio è detta *reale*, in quanto rispetto a Dio la creatura realmente dipende dal suo essere, la medesima relazione *ex parte Dei* è soltanto di ragione, poiché Egli partecipa la creatura di quell'essere che solo in Lui coincide con la propria essenza. Ne segue che si evita che la mutazione subentri in Dio in ragione di un nuovo relazionarsi, benché essa sia reale per la creatura che inizia effettivamente ad esistere.

⁵² Sulla complessità dell'analogia tomistica e sugli sviluppi interpretativi ai quali darà adito si veda: M.T.-L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, J. Vrin, Paris 1931.

⁵³ *Summa Theologica* I, q. 13, a. 6, co.

Se gli attributi divini sinora individuati sono partecipabili dal creato, giacché in Dio indicano perfezione sovremenente e illimitata mentre nella creatura perfezione limitata e limitante, questo non è possibile per la denominazione «Dio». Per quanto tale lemma possa essere inteso in senso generalizzato e traslato (il solo applicabile metaforicamente o per uso improprio ad altro che non sia Dio stesso) e benché non designi il *proprium* dell'essenza divina, esso non è comunicabile alla creatura poiché non è in grado di conoscere direttamente un concetto che va applicato a una forma pura, ossia non corrisponde alla conoscenza attraverso i sensi; in questo senso conoscenza e appropriazione vanno di pari passo, poiché non si tratta di una mera conoscibilità *ab extra* ma, appunto, di un'interiorizzazione del conosciuto. Solo per analogia il termine «Dio» sarà applicabile a tre realtà del tutto differenti: Dio stesso, le realtà deificate per partecipazione e le realtà divinizzate dall'illusione del pensiero umano⁵⁴.

Anche a san Tommaso, in contatto all'epoca con una filosofia e teologia ebraiche fiorenti⁵⁵, non sfugge la rilevanza accordata dagli ebrei al nome di *Es* 3,14, vale a dire il tetragramma sacro YHWH, peraltro facendo così emergere lo stretto legame per i cristiani fra Antico e Nuovo Testamento. Egli afferma che tale nome, Colui che è, sia il più proprio di Dio per un triplice motivo: è una modalità espressiva che non rimanda a una forma data bensì allo stesso Essere per sé sussistente, il che conviene solo all'essenza divina che con l'Essere coincide; è sommamente universale (l'oceano infinito di sostanza del quale parla il Damasceno), ossia non dà adito nemmeno *ex parte hominis* all'idea di composizione, sia per esclusione o delimitazione, sia per qualificazione determinata; infine, rimanda al concetto di eternità quale presentato in precedenza, ossia quella simultaneità che è eterno presente.

⁵⁴ Cfr. *Ibidem*, a. 10, co.

⁵⁵ Si pensi solo allo stretto contatto con le opere di Mosè Maimonide (*Rabbi Moyses*). Per uno studio esaustivo si rimanda ad A. WOHLMAN, *Thomas d'Aquin et Maïmonide. Un dialogue exemplaire* (Patrimoines - Histoire des religion), Éditions du Cerf, Paris 1988.

Positiva è la conclusione dell'Angelico alle qq. 12 e 13, presentata nell'articolo dodicesimo di quest'ultima: l'uomo può enunciare e di fatto enuncia proposizioni affermative circa Dio. Sebbene permanga l'insufficienza dei concetti (molteplici) di cui l'uomo dispone per descrivere da lontano l'essenza divina, cosicché nessuno di essi esprima la totalità della sostanza di Dio, essi realmente rimandano all'unicità che è Dio stesso:

Deus autem, in se consideratus, est omnino unus et simplex, sed tamen intellectus noster secundum diversas conceptiones ipsum cognoscit, eo quod non potest ipsum ut in seipso est, videre. Sed tamen, quamvis intelligat ipsum sub diversis conceptionibus, cognoscit tamen quod omnibus suis conceptionibus respondet una et eadem res simpliciter. Hanc ergo pluralitatem quae est secundum rationem, repraesentat per pluralitatem praedicati et subiecti, unitatem vero repraesentat intellectus per compositionem⁵⁶.

2.c. L'operare divino

Giungiamo, infine, alla complessa sezione (qq. 14-26) dedicata all'agire di Dio, o meglio all'agire che è Dio in quanto Atto d'essere; dopo l'intermezzo dedicato al nostro modo di conoscere gli attributi divini, facciamo ritorno alla loro descrizione piana. Tre sono le tematiche portanti l'analisi tommasiana: la prima concerne l'intelletto divino (qq. 14-18), la seconda la volontà divina propriamente detta (qq. 19-24), la terza —quasi in forma di appendice— si occupa della potenza e della beatitudine di Dio (qq. 25-26)⁵⁷. Ma andiamo al dettaglio.

Tommaso ricorrendo al termine *scientia* rimanda a una concezione ampia del sapere, o meglio intende il sapere in ogni suo aspetto. Ora, questa *scientia* è presente in Dio in modo perfettissimo. La capacità conoscitiva è fatta risiedere dall'Aquinate nella capacità astrattiva, a sua volta derivante dal

⁵⁶ *Summa Theologica* I, q. 13, a. 12, co.

⁵⁷ La limitatezza con la quale Tommaso tratta questi temi lascia quasi pensare a un'implicita volontà dell'autore di rimandare a quanto esplicito nelle *Quaestiones disputatae de potentia*.

grado di immaterialità del conoscente; questo perché conoscere è in un certo qual modo appropriarsi della forma del conosciuto (*anima fit quodammodo omnia*, richiamando Aristotele). Se questo è vero per l'uomo che conosce per astrazione ma attraverso i sensi, lo sarà ancor più (anzi, sommamente) per Dio che è pura immaterialità; Egli è il conoscente per eminentza. Quest'ultima affermazione è così radicalmente reale che Dio conosce Se stesso per mezzo di Sé, dando adito a un'operazione attuale, ossia dotata di quell'immanenza per la quale detta operazione non termina a un oggetto esterno all'operante bensì all'operante medesimo; normalmente vi è differenza tra senso e sensibile, intelletto e intelligibile, come tra atto e potenza, ma questo non si riscontra in Dio, Atto puro, nel quale l'unica specie intelligibile è lo stesso divino intelletto. Il che comporta, diversamente da quanto abbiamo visto nel parlare della conoscenza divina da parte delle creature, che Dio è perfettamente in grado di *comprendere* Se stesso, ossia di portare al termine perfetto la propria autoconoscenza, in quanto «Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas eius in existendo, quia per hoc quod actu est»⁵⁸. Anche in questo caso, quello dell'autoconoscenza di Dio, si verifica la coincidenza con la stessa Deità, poiché il conosciuto non è esterno al conoscente; tale affermazione, al di là dell'apparente ridondanza, si rivela essenziale per la comprensione delle operazioni intratrinitarie (generazione e spirazione) così come saranno formulate in *Summa Theologica* I, qq. 40-41, giustificando - sebbene il mistero non svanisca - la trinità delle Persone nell'unità della sostanza.

La divina conoscenza, pertanto, non si autolimita affatto, ma si estende a tutte le cose; infatti fa parte del conoscere perfetto di sé la cognizione della propria potenza⁵⁹. Ora, la potenza di Dio si estende alla creazione tutta, perciò Egli conosce ogni cosa (*onniscienza*); non solo alla creazione attuata, ma anche alla creazione attuabile e preesistente *in mente Dei*. Ne consegue anche che tutte le cose distinte da Sé Dio le conosce nella

⁵⁸ *Summa Theologica* I, q. 14, a. 3, co.

⁵⁹ Ne consegue che Dio conosce non solo gli universali, per noi inaccessibili, ma anche i singoli, segnati dalla materia quantificata. *Cfr. Ibidem*, a. 11.

propria essenza in quanto contenente la somiglianza partecipata o partecipabile dagli altri enti. La conoscenza che Dio ha di ogni altra cosa non può dirsi generale, poiché implicherebbe imperfezione non già nella cosa conosciuta ma nel conoscente; Dio invece non conosce per gradi, passando da una conoscenza generica e confusa ad una distinta e appropriata come avviene per l'uomo⁶⁰, ma per una conoscenza diretta in quanto presente nella sua stessa essenza. In altri termini: Dio conosce ogni cosa in ragione di quanto della perfezione partecipata si trova in essa, mentre i limiti come il male li conosce per assenza di detta perfezione⁶¹; conoscere la perfezione partecipata è essenziale alla totale conoscenza del Sé di Dio, in quanto la partecipazione fa parte del suo stesso essere.

Propria enim natura uniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio, nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi⁶².

Come già accennato, la scienza di Dio è operativa, ossia attuativa, dunque causale. Egli opera come un artista, la scienza divina è l'arte che causa le cose. Conoscere e volere in Dio vanno di pari passo, in quanto Egli causa gli enti con il proprio intelletto, identico al proprio essere; la connessione tra scienza e volontà è all'origine della divina causalità, ossia della creazione. Per questo, rammenta l'Aquinate, si parla di *scienza di approvazione (scientia approbationis)*. Sempre in questo senso è possibile, allora, affermare che Dio conosce anche le cose che non sono ancora esistenti, sia per diretta derivazione da Dio, sia per mediazione delle creature, poiché di fatto esse hanno l'essere almeno in potenza, così come le idee: se effettivamente ebbero o avranno esistenza si parla di *scientia visionis*, se

⁶⁰ Tommaso lo preciserà poco dopo (a. 7), escludendo la conoscenza discorsiva in Dio, sia per successione, sia per rapporto di causalità.

⁶¹ Cfr. *Summa Theologica* I, q. 14, a. 10.

⁶² *Ibid.*, a. 6, co.

non l'avranno effettivamente benché la possibilità sia reale si parla di *scientia simplicis intelligentiae*; la sola esclusione riguarda l'assurdo, non creato di fatto e neppure creabile in potenza, giacché renderebbe assurdo lo stesso intelletto divino. Si danno, infatti, essenze che ancora non sono portate all'esistenza, ma pur sempre creabili da parte di Dio (per esempio una nuova anima) oppure moltiplicabili da parte dell'uomo (per esempio un nuovo artefatto). La conseguenza è che la divina conoscenza si estende a infinite cose, poiché infinita è l'attualità di Dio stesso nonché infinita⁶³ è la possibilità delle cose che la creatura può fare:

Essentia autem divina, per quam intellectus divinus intelligit, est similitudo sufficiens omnium quae sunt vel esse possunt, non solum quantum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria uniuscuiusque, ut ostensum est. Unde sequitur quod scientia Dei se extendat ad infinita, etiam secundum quod sunt ab invicem distincta⁶⁴.

Tale estensione non è da considerarsi meramente rispetto allo spazio, ma anche al tempo, o meglio ai futuri contingenti; non è detto infatti che tutto ciò che sia suscettibile di esistenza vi giunga di fatto. Tuttavia la scienza divina abbraccia anche queste possibilità non secondo la successione degli eventi, ma secondo la simultaneità che è propria del suo essere eterno. I futuri contingenti sono già presenti alla Causa prima, benché siano realmente futuri rispetto alle cause prossime o seconde; si tratta pur sempre di una conoscenza attraverso la divina essenza, dunque per semplice intuizione, che raggiunge ogni possibile proposizione e/o giudizio dell'intelletto umano ma non attraverso la via obbligata graduale delle nostre menti. Infine, la divina conoscenza si differenzia quanto al modo anche in ragione dell'oggetto conosciuto: di Dio stesso ha una conoscenza puramente speculativa (ossia non fattiva, in ragione dell'eternità divina); di tutto il resto ha una conoscenza sia

⁶³ In questa accezione «infinito» è inteso in senso relativo, ossia infinitamente nei margini della possibilità delle differenti creature.

⁶⁴ *Summa Theologica* I, q. 14, a. 12, co.

speculativa (sempre), sia fattiva o pratica (se le essenze delle *res* hanno di fatto ricevuto l'esistenza).

Ora, in che modo gli enti stanno nella mente di Dio? Tommaso risponde: vi sono come *forme o idee*, sia in quanto causa esemplare, sia in quanto principio conoscitivo. Questo è dovuto al fatto che il conosciuto sta nel conoscente come l'attuato/attuabile sta nell'attuante; se così non fosse nulla esisterebbe se non per pura casualità, ma il che è evidentemente falso. Inoltre è necessario ammettere che le idee sono nel divino intelletto in molteplicità, poiché ognuna deve corrispondere in quanto forma a una diversa essenza che la riceva e la attui, senza così cadere nel panteismo; ciò non inficia l'assoluta semplicità di Dio poiché non si moltiplica l'intelletto del conoscente per una pluralità di specie tramite le quali conosce, ma solamente una pluralità di forme (ossia la plurima partecipabilità dell'essere) che rendono l'intelletto attualmente conoscente.

Di rilievo tutto particolare è la q. 16, incentrata sulla *verità*⁶⁵. Il vero si definisce propriamente come il modo di rapportarsi dell'intelletto alla realtà, dunque la sua reale e retta congruenza; esso risiede originariamente (*formaliter*) nell'intelletto, stando nelle cose secondariamente (*secundum quid*), solo nella misura in cui si rapportano all'intelletto quale proprio principio⁶⁶. Non è dato, invece, di conoscere tale conformità ai sensi che mai raggiungono l'apprensione (*apprehensio*) e neppure la quiddità (*quidditas*): «Et ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quod quid est⁶⁷».

Dunque la perfezione dell'intelletto, raggiunta o alla quale sempre tende, è propriamente conoscere il vero, non già nella sola quiddità ma nell'apprensione della cosa conosciuta *in quanto vera*. Analogamente al bene che, come abbiamo visto, è convertibile con l'essere in quanto «essere appetibile», anche il vero è convertibile con l'essere ma in quanto «essere cono-

⁶⁵ Com'è noto san Tommaso dedica un importante insieme di *quaestiones disputatae* al tema della verità.

⁶⁶ Esattamente l'opposto vale per l'appetibilità che risiede nella *res* e ad essa attrae.

⁶⁷ *Summa Theologica* I, q. 16, a. 2, co.

scibile», ossia che dice relazione all'intelletto. Pare pertanto che il bene e il vero si identifichino in ragione della loro convertibilità ontologica; ciò è vero, ma resta pur sempre una reale distinzione concettuale che fa sì che il vero preceda sotto questo profilo il bene per due motivi: il rapporto immediato e semplice all'essere, mentre il bene si presenta come conseguente all'essere; secondariamente perché l'appetizione, secondo la nostra natura, fa seguito all'intellezione e non viceversa. Ma, ripetiamolo, si tratta di una sola precedenza concettuale, non già ontologica.

Il rapporto tra Dio e la verità è un rapporto identificativo, ossia Dio è Verità somma; se infatti il vero risiede nell'intelletto e Dio è ontologicamente il suo stesso *intelligere*, dunque Egli è Verità prima e assoluta. Siccome san Tommaso ha già dimostrato l'unicità di Dio, si domanda allora se anche la verità sia una sola. Per rispondere deve ricorrere nuovamente all'analogia, cosicché è in grado di affermare che la verità è detta unica se intesa nella sua presenza nelle cose, poiché partecipazione (e conformazione) dell'unica prima Verità che non si moltiplica per via della molteplicità delle forme poiché la sua unicità risiede nell'unico intelletto divino conoscente; nondimeno esistono più verità se considerate in relazione alla molteplicità degli intelletti creati esistenti, nonché per il fatto che ogni singolo intelletto può conoscere una pluralità di oggetti. Da quanto affermato ne consegue che per relazione all'intelletto divino esiste una verità eterna, o meglio il Vero eterno che è Dio, non presente *per se* negli altri intelletti se non per partecipazione⁶⁸.

Per quanto concerne la mutabilità della verità evidentemente sempre si ha a che fare con uno slittamento dal vero al falso, poiché non si dà parzialità tra i due⁶⁹. Rispetto agli intelletti creati ciò può avvenire in due modi, come afferma l'Aquinate: «Unde uno modo variatur veritas ex parte intellectus, ex eo

⁶⁸ Le altre verità che gli intelletti creati si formano da sé sono vere *per accidens*, fermo restando che quel *quid veritatis* è in misura della partecipazione alla verità eterna.

⁶⁹ Sul fatto che vero e falso stiano tra loro come contrari e non puramente in rapporto affermazione/negazione, si veda in seguito: *Summa Theologica* I, q. 16, a. 4.

quod de re eodem modo se habente aliquis aliam opinionem accipit, alio modo si, opinione eadem manente, res mutetur. Et utroque modo fit mutatio de vero in falsum⁷⁰». Solamente l'intelletto divino che non conosce l'alternarsi di opinioni può possedere una verità effettivamente sempre immutabile, poiché immutabile è la vita eterna divina; per quanto la verità delle *res* partecipa al vero divino anch'essa è immutabile. Stando a questa relazionalità del vero, risulta che il falso è anch'esso in relazione all'intelletto, poiché non può consistere nelle cose in quanto creature di Dio, somma Verità; il falso, forma di male, è sempre privazione di verità, ossia una particolare forma di *privatio boni*. Propriamente parlando falsa o è la rappresentazione che ci facciamo di un oggetto, oppure lo è l'apparenza dell'oggetto che inganna l'intelletto conoscente approfittando della sua debolezza o limite; la falsità dunque —vale quanto si era detto circa il vero— non risiede mai nei sensi se non intesi quale mezzo di percezione che può essere ingannato e che può illudere così l'intelletto, intelletto nel quale risiede il falso se sostituisce una definizione all'altra (non vi è più corrispondenza tra realtà e concettualità) o articola nel giudizio elementi che non possono stare insieme. Chiosa l'Angelico: «Et propter hoc, in cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus, sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit⁷¹».

Quasi facendo un'eco lontana a *Gv* 14,6, san Tommaso dopo aver parlato della verità si occupa della *vita*. Non tutti gli esseri però si possono dire *viventi*, ma solamente quelli che determinano *da sé* il proprio moto sia fisico, sia intellettuale, sia operativo⁷². Il termine «vita» però, propriamente parlando, non designa un'operazione, ma si manifesta nell'operare; vita è qualcosa che concerne la sostanza dell'ente al quale compete determinarsi al moto operativo. Si può facilmente intendere che la vita sarà tanto più perfetta quanto più perfetto è il grado intellettuale del vivente stesso; ciò si può dire massimamente di Dio che è il suo stesso intelletto, dunque la sua stessa vita, o

⁷⁰ *Ibid.*, q. 16, a. 8, co.

⁷¹ *Ibid.*, q. 17, a. 3, co.

⁷² Ciò che non è propriamente morto, ossia passato dalla vita alla non-vita, potrà dirsi vivo solo per analogia.

meglio la Vita per se stessa. Ogni cosa che è in Dio è vita; vale la pena riportare per intero il breve *corpus* dell'articolo di chiusura della q. 18:

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, vivere Dei est eius intelligere. In Deo autem est idem intellectus et quod intelligitur, et ipsum intelligere eius. Unde quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere vel vita eius. Unde, cum omnia quae facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quod omnia in ipso sunt ipsa vita divina⁷³.

Giungiamo al cuore di questa sezione dedicata all'operare di Dio, ossia la q. 19 *de voluntate Dei*. In virtù della constatazione dell'intelligenza in Dio, san Tommaso ravvisa anche la presenza della *volontà*, facoltà intimamente connessa alla prima. Ogni essere dotato di intelletto non può fare a meno che esso tenda alla propria forma o, raggiunta, in essa si riposi; orbene, queste due attività pertengono alla volontà. Non esiste un intelletto che non sia connesso a una volontà; il che vale sommanente anche per Dio, ancor più poiché come l'intelletto è il suo essere, così lo è anche la sua volontà. Tale volere non è rivolto esclusivamente a Se stesso (*ut finis*) ma anche alle altre cose (*ut ad finem*), giacché la volontà replica quella dinamica già vista per il bene, ossia l'autodiffusione. Volere significa fare partecipare la creatura della somma perfezione, cosicché la creatura sarà perfetta analogicamente in rapporto al livello della partecipazione stessa. Ma non tutto ciò che è voluto da Dio lo è per necessità; necessariamente Dio vuole solo la propria bontà, così come ogni facoltà tende di necessità al proprio oggetto (ad esempio la volontà umana tende alla propria felicità). Dunque, a meno che non si tratti di qualcosa che inerisce essenzialmente al fine pur non coincidendo con esso, tutto il resto è voluto non necessariamente ma strumentalmente in ordine al fine. Conclude l'Aquinate:

Unde, cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat; sequitur quod alia a se eum velle, non sit necessarium absolute. Et tamen

⁷³ *Summa Theologica* I, q. 18, a. 4, co.

necessarium est ex suppositione, supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas eius mutari⁷⁴.

Benché la divina volontà non voglia di necessità ogni cosa, nondimeno essa rimane causa di ogni cosa; san Tommaso ravvisa tre motivazioni a sostegno dell'affermazione: in primo luogo nell'ordine delle cause agenti per natura si deve poter risalire a una causa prima che agisca per intelletto e volontà che, come già dimostrato, è Dio; Dio non riproduce propriamente effetti della sua stessa natura (secondo il principio: *omne agens agit sibi simile*) poiché non si dà un effetto egualmente infinito come la causa⁷⁵, dunque produce effetti secondo la deliberazione del proprio volere unitamente all'intelletto; infine la preesistenza nella causa è *ad modum causae ipsae*, e giacché in Dio ogni cosa preesiste come conosciuta dall'intelletto è perciò proprio della volontà averla attuata, secondo il rapporto consueto che quest'ultima ha nell'attuazione dell'intellezione.

Pur essendo causa di tutto la volontà divina non è causata a propria volta, poiché l'Angelico esclude la possibilità di qualsiasi *causa sui*, mostrandone l'assurdità. Nella sua bontà, Dio vuole con un unico atto tutte le cose, così come le intende in un solo atto nel suo intelletto. Nella causa Dio comprende gli effetti pur non producendoli, così come vuole il fine pur non volendone direttamente i mezzi: «Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc»⁷⁶. Si tratta di uno degli apici speculativi del trattato *de Deo* di san Tommaso.

Il volere di Dio si compie sempre, pur non implicando affatto la predeterminazione. San Tommaso, infatti, ha di mira la volontà come radice del compiersi delle cose, ossia come causa universale; anche quando apparentemente sembra che qualcosa sfugga dal volere divino⁷⁷, essa vi rientra per altra via. Detto in altre parole: le cause libere particolari rientrano sempre nel-

⁷⁴ *Ibid.*, q. 19, a. 3, co.

⁷⁵ Un effetto infinito da un punto di vista logico reclama una causa infinita, ma ciò che ne risulterebbe non avrebbe più ragione di dirsi propriamente effetto.

⁷⁶ *Summa Theologica* I, q. 19, a. 5, co.

⁷⁷ È l'obiezione anzitutto che suscitano il male e il peccato che, nondimeno, rientrano nel volere di Dio nel manifestarsi della sua giustizia.

l'ordinamento stabilito dalla causa universale, e vi rientrano precisamente nella propria libertà reale. Quanto detto comporta che la volontà di Dio sia pertanto immutabile, ossia non inizia a volere ciò che prima non voleva oppure cessa di volere ciò che prima voleva; diverso è, invece, che si voglia che alcune cose mutino senza per questo che muti la volontà volente⁷⁸. Pertanto, come la sostanza e l'intellezione in Dio sono immutabili, così sarà anche della facoltà attuativa che è la volontà.

Non ogni cosa che Dio vuole è però dotata di necessità; vi sono alcune cose che sono necessarie se necessaria è la loro causa in relazione all'ordine universale stabilito da Dio, ci sono altre cose che dipendono da una causa contingente e pertanto producono effetti contingenti. Tuttavia non è vero che tutti gli effetti contingenti abbiano causa prossima contingente, mentre è sempre vero che sono necessari gli effetti di cause necessarie.

Come già stabilito, nessun appetito può desiderare il male per il male, ma deve sempre quantomeno intenderlo unito al bene (*bonum apparens*). Dio desidera sommamente il bene che Egli è, giammai il male. Tuttavia può volere più intensamente un bene piuttosto che un altro, dunque indirettamente permette che vi sia un *malum naturae*⁷⁹ o un *malum poenae*⁸⁰ perché si raggiunga il bene al quale sono uniti; si esclude tassativamente il *malum culpae*. Per necessità, ossia per natura, Dio vuole solo il sommo bene, così come noi vogliamo la felicità; in questo non possiamo dire si trovi libero arbitrio. Esso invece è rinvenibile, come per noi, in quello che abbiamo detto essere voluto non *ex necessitate*.

Ma come riconoscere che siamo di fronte alla volontà di Dio? San Tommaso innanzitutto stabilisce che esiste una *voluntas signi*, ossia una volontà di Dio significata, che si palesa con indicazioni; si tratta di un nostro modo metaforico di intuire il volere di Dio, ossia della nostra percezione del segno

⁷⁸ L'unico cambiamento di volontà positivo, ma non presente in Dio, è dettato dalla percezione che una determinata cosa si presenta temporaneamente ora come un bene oppure che la si scopra come bene poiché prima lo si ignorava.

⁷⁹ Ad esempio, si permette la morte di un animale per la prosecuzione della specie di un altro.

⁸⁰ Ad esempio, si permette la caduta di un peccatore perché si manifesti la giustizia divina.

che rimanda al volere divino propriamente detto. Quest'ultimo è quello che l'Aquinate chiama *voluntas beneplaciti*. I *signa* che individuano la *voluntas signi* sono enumerati in cinque, divisi in due gruppi: 1) relativamente al *presente* abbiamo la *permissio* (rispetto al male) e l'*operatio* (rispetto al bene); 2) relativamente al *futuro*, la *prohibio* (verso il male), il *precepto* (verso il bene necessario) e il *consiglio* (circa il bene supererogatorio).

Il tema successivo alla volontà è quello dell'*amore*, strettamente connesso con il precedente. Infatti se in Dio vi è volontà non può non esserci amore, in quanto quest'ultimo è il primo moto di qualunque facoltà. Ciò che ha valore in sé precede ciò che non lo ha, così il bene precede il male che, lo sappiamo, può essere oggetto della volontà. L'amore rientra a pieno titolo in questo discorso, poiché concerne il bene posseduto o desiderato. In ogni essere che possiede volontà è presente per necessità anche l'amore, radice di ogni volizione; ciò si deve dire anche per il sommo volere divino.

L'amore di Dio si estende a ogni cosa, nulla escluso, poiché per il fatto che esiste è buono, ossia partecipa della bontà increata dell'esistere per essenza che è Dio stesso. Si tratta tuttavia di un modo di amare diverso dal nostro: se noi amiamo mossi dal bene presente nell'oggetto amato, Dio nell'amare causa, ossia infonde, crea il bene verso cui l'amore appetisce. Anche Dio, però, ama di più le cose migliori, ossia quelle cose che il suo stesso amore rende migliori infondendovi un maggior bene poiché maggiore è la loro recettività dell'essere e, dunque, dell'amore stesso.

Si tratta ora di esaminare due attributi operativi divini intrinsecamente connessi nel pensiero dell'Aquinate: la *giustizia* e la *misericordia*. Questo nesso profondo è compendiato dalle sue parole di commento al Vangelo secondo san Matteo: «iustitia sine misericordia crudelitas est, misericordia sine iustitia mater est dissolutionis»⁸¹. Della q. 21 i primi due articoli sono dedicati alla giustizia, gli altri due alla misericordia.

⁸¹ *In Matth.*, cap. 5, lect. 2.

Circa la giustizia Tommaso distingue, principalmente, due tipi di giustizia: la *commutativa*, ossia un mutuo dare e ricevere, potremmo dire una giustizia «commerciale» che non si confà a Dio; la *distributiva*, ossia la giustizia «governativa» che appartiene a Dio esattamente nel suo governare l'ordine universale. La giustizia divina è verità, poiché infatti il vero risiede nell'intelletto che si adegua alla *res*, questo è sommanente reale per l'intelletto sussistente di Dio che nel conoscere attua. Tommaso ricorre alla bellissima metafora dell'artista, che vale la pena riprendere per intero:

sicut dicitur artifex facere verum opus, quando concordat arti. Sicut autem se habent artificia ad artem, ita se habent opera iusta ad legem cui concordant. Iustitia igitur Dei, quae constituit ordinem in rebus conformem rationi sapientiae suae, quae est lex eius, convenienter veritas nominatur⁸².

Per ciò che concerne la misericordia essa deve essere attribuita a Dio *maxime*, non già perché sentimento o passione ma per gli effetti che ne derivano. Dio non patisce la miseria (intesa come un qualsiasi difetto) altrui, ma risolve da questa miseria come se potesse essere la propria. Solo il sommo bene può colmare tutte le defezioni: comunicando la perfezione secondo la sua bontà; comunicandola in modo proporzionato secondo la sua giustizia; comunicandola gratuitamente secondo la liberalità; comunicandola per eliminazione del difetto secondo la misericordia.

La misericordia pervade ogni opera divina che possa essere soggetta a mancanza, ossia a miseria, che è il contrario della felicità. Questa misericordia non può essere disgiunta dalla giustizia che pervade la creazione di Dio, benché sia la giustizia a presupporre l'opera di misericordia nella quale si fonda. Secondo san Tommaso, dunque, vi è una supererogazione dovuta alla misericordia che rende il creato amabile, ossia oggetto di giustizia e pertanto degno di tributo. La misericordia è la *radix* di ogni opera divina, cosa che appare maggiormente in quanto le cause primarie hanno più forti influssi sulle cause seconde.

⁸² *Summa Theologica* I, q. 21, a. 2, co.

Nella *quaestio* successiva l'Angelico tratta della *provvidenza* di Dio. La divina provvidenza non è altro che l'infusione del bene partecipato non solo nelle creature, ma anche nell'intento ordinato a raggiungere il fine della creazione (*ratio ordinandorum in finem*). La provvidenza è il cuore, possiamo così dire, della prudenza: insieme alla memoria del passato e all'intelligenza del presente, essa predispone congetturalmente ciò che è da farsi per il futuro. Si può provvedere per sé o per gli altri; solo in quest'ultima accezione si parla di provvidenza in Dio, essendo Egli fine ultimo da sé non anelato ma eternamente goduto. Giacché Dio è causa prima la sua azione si estende a ogni realtà esistente, sia essa corruttibile o incorruttibile, sia intesa nella sua individualità come nella sua universalità, in quanto la conoscenza divina è totalmente estesa a entrambe. Pertanto la provvidenza di Dio ordina ciascuna cosa al proprio fine, senza eccezione di sorta, benché lo faccia proporzionalmente alla «quantità» partecipata di essere. La provvidenza divina abbraccia in sé tanto l'ordinamento singolare degli esseri al proprio fine, quanto l'esecuzione di tale raggiungimento (*gubernatio*). Nel primo aspetto la provvidenza agisce *immediatamente* sugli esseri poiché presenti nella mente di Dio nel loro essere cause seconde e, dunque, produttori di effetti determinati⁸³. Per quanto riguarda il governo, invece, Dio può servirsi di cause intermedie, non perché ci sia un limite nella sua potenza, ma puramente per sovrabbondanza di bontà, qui partecipata nell'aspetto della causalità. Essendo la divina provvidenza strettamente connessa con il tema della causalità, dobbiamo ribadire quanto detto in precedenza: come si danno cause necessarie e cause contingenti, così la provvidenza in taluni casi rende necessarie le cose governate, in altri ne concede la contingenza.

Distinto dalla provvidenza vi è il mistero della *predestinazione*. Ora, tutte le creature sono ordinate a un fine che esse possono raggiungere con le sole proprie capacità (*fine naturale*); ma Dio, solo per gratuità nella sua somma bontà, ha chiamato le creature razionali a prendere parte della vita eterna

⁸³ Si noti: *determinati*, non *pre-determinati*; ciò di cui si sta trattando è l'ordinamento, non la predestinazione. Semplificando: *omne agens agit sibi simile*.

(*fine soprannaturale*), ossia le ha chiamate a un fine a loro superiore e, pertanto, irraggiungibile senza l'ausilio della grazia. Se allora abbiamo chiamato provvidenza l'ordinamento attuato diretto a questo fine, chiamiamo predestinazione il disegno preesistente nella mente di Dio del trasferimento (*transmissio*) della creatura razionale alla vita eterna. In questo senso la predestinazione è parte della provvidenza e, precisamente per questo motivo, essa risiede in Colui che predestina, non già nel predestinato; soltanto intesa passivamente la *gubernatio* può dirsi presente nelle realtà governate quale esecuzione del disegno della predestinazione alla salvezza eterna. Ne consegue che attivamente è solo in Dio.

Parte integrante della provvidenza è il mistero della *riprovazione*, ossia la permissione che Dio lascia in alcuni casi che alcuni uomini non raggiungano la vita eterna. Per san Tommaso la riprovazione non è altro che l'opposto della predestinazione. In breve: la provvidenza che, attuata nell'uomo, raggiunge lo scopo soprannaturale è detta predestinazione, quando invece fallisce in tale traguardo è detta riprovazione.

Sicut enim praedestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis poenam pro culpa⁸⁴.

Nel mistero della predestinazione troviamo una concatenazione che mira alla radice del mistero stesso: essa presuppone l'elezione che, a sua volta, presuppone l'amore. Infatti è la volizione che precede il fine al quale la provvidenza ordina, e tal fine è la beatitudine eterna, ossia la salvezza, che comprende l'elezione e l'amore. In Dio, però, non avviene come per noi che l'elezione preceda l'amore, ovvero che si scelga una cosa poiché amabile, al contrario è l'amore che sceglie a infondere il bene nell'oggetto eletto. I predestinati sono dunque gli amati e gli eletti.

Con molta finezza teologica san Tommaso, dopo aver escluso come una follia il pensare che Dio predestini qualcuno a

⁸⁴ *Summa Theologica* I, q. 23, a. 3, co.

causa dei suoi meriti, afferma che il vero problema è se gli effetti della predestinazione abbiano una causa. Il fatto che lungo la storia cristiana si siano alternate diverse opinioni, più o meno ortodosse, l'Aquinate lo addebita all'impossibilità di distinguere quanto proviene dal libero arbitrio e quanto dalla predestinazione, in relazione tra loro come causa seconda e causa prima. Dunque l'effetto della predestinazione è da considerarsi per un lato in maniera particolare, così che un effetto possa essere a sua volta causa finale o dispositiva del merito; dall'altro lato in modo generale, cosicché la totalità degli effetti non possa essere ascritta solamente a noi quanto alla causa, ma si debba fare capo alla divina bontà.

Avverte l'Angelico, però, che se la predestinazione arriva in tutta certezza e infallibilmente al suo effetto, non vi giunge tuttavia necessariamente, essendo solo un aspetto della più ampia provvidenza divina. In breve: non viene meno il libero arbitrio, ossia l'effetto è infallibilmente raggiunto attraverso modi che restano contingenti. A questo proposito viene sollevata la questione del numero degli eletti; questione alquanto complessa, che pone il rischio che il teologo si metta al posto di Dio. Tommaso risponde chiaramente, ma evitando questo pericolo: «*melius dicitur quod soli Deo est cognitus numerus electorum in superna felicitate locandus*»⁸⁵. Egli afferma che Dio non solo conosce formalmente il numero degli eletti (ossia quanti sono), ma lo conosce anche materialmente (ossia chi sono). Resta comunque uno dei misteri più imperscrutabili per noi uomini, intuibile solo attraverso la metafora dell'architetto, il quale conosce le proporzioni della sua opera e in base a queste determina la quantità del materiale per la costruzione; così Dio conosce le proporzioni della bellezza del creato e ne determina la quantità degli eletti. Anche Tommaso è costretto, in questo caso, a presentare un *corpus articuli* tanto lungo quanto piuttosto oscuro⁸⁶.

In conclusione alla questione, il Dottore Comune si domanda se le preghiere dei santi possano influenzare in qualche

⁸⁵ *Ibidem*, a. 7, co.

⁸⁶ Si deve notare come san Tommaso non ami le ipotesi numerologiche basate sul computo degli spiriti puri fedeli a Dio o di quelli decaduti, che riporta per rigore espositivo ma con un certo distacco.

modo la predestinazione. Ora, per quanto riguarda il disegno divino ciò è da escludersi in quanto una causa seconda non può modificare la causa prima; nondimeno le cause seconde possono agire sugli effetti ultimi e, dunque, sia le preghiere dei santi sia le opere buone possono aiutare a meglio raggiungere il fine.

Solo marginalmente facciamo qualche cenno alla questione 24, dedicata al *libro della vita*. Si tratta di una metafora per indicare l'enumerazione degli eletti di Dio, dei predestinati. È la conoscenza stessa di Dio, la sua memoria. Il *liber vitae* per sé concerne solo i predestinati alla gloria, ossia uno stato che non è dovuto per natura; di conseguenza non contiene i reprobri se non per esclusione o contrasto. Dal libro della vita non verranno mai cancellati gli eletti, benché resti questa possibilità per coloro che rischiano la perdita della grazia. Si coglie come san Tommaso tratti la questione in chiaro senso metaforico, volgendo piuttosto l'attenzione al nesso con la predestinazione che non all'insana voglia di «curiosare» nel libro della vita.

Prima di passare alla considerazione conclusiva sulla beatitudine divina, l'ultima grande problematica della sezione più strettamente ontologica del *de Deo* della *Summa* concerne la *potenza* di Dio (q. 25). Rammenta san Tommaso che esiste una duplice potenza: quella passiva, che non sta minimamente in Dio, come già dimostrato ampiamente in precedenza; quella attiva che, viceversa, è in Dio in grado sommo. Naturalmente ciò è dovuto al fatto che Dio sia perfettamente atto puro, e in quanto atto principio attivo, ossia dotato di potenza attiva intesa quale principio di potenza transitiva. Tale potenza inoltre è infinita, giacché la potenza si misura sull'essenza; come già dimostrato quest'ultima in Dio è infinita. In questa direzione bisogna anche dire di Dio che Egli è l'*onnipotente*, termina da intendersi non relativamente (come una creatura che tutto può nei limiti della propria natura), giacché relazione in questo senso indica limitazione, ma nel senso che può tutto ciò che è possibile⁸⁷. Tutto ciò che è possibile è quanto non ripugna la

⁸⁷ Si noti che è differente dal dire che tutto ciò che è, è possibile alla sua potenza. Questo è vero, ma dal punto di vista della spiegazione sarebbe una mera tautologia.

propria predicazione, ovvero non ricade nell'assurdo. Se è vero che ogni potenza è attiva commisuratamente all'effetto che può produrre, l'infinità dell'Essere divino si estende a tutto ciò che può avere ragione di ente contenuto tra i possibili assoluti; ma a opporsi all'ente è solo il non-ente, perciò è da escludersi, come già detto, solamente l'assurdo che comporterebbe ente e non-ente nel medesimo momento e sotto il medesimo aspetto⁸⁸. Perfetta la conclusione dell'Aquinate:

Unde convenientius dicitur quod non possunt fieri, quam quod Deus non potest ea facere. Neque hoc est contra verbum Angeli dicentis, *non erit impossibile apud Deum omne verbum*. Id enim quod contradictionem implicat, verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere⁸⁹.

Ciò detto non si deve, però, cadere nell'errore di pensare che Dio agisca per necessità di natura, benché ogni ente sia causato dalla volontà divina; avrebbero potuto, in linea di logica, essere attuati o esser stati attuati altri enti. La sapienza divina non è limitata, ossia non è condizionata dall'ordine attuale delle cose; casomai è l'ordine attuale delle cose ad essere prodotto di detta sapienza, ossia a concorrere in ragione del fine. Poiché la divina bontà è un fine eccedente la proporzione all'ordine creato si desume che è nella reale potenza di Dio fare cose che sinora non ha fatto senza per questo sovvertire l'ordine da Lui stesso creato.

La potenza divina, infine, non può rendere più buona una cosa di quanto la sua capacità ontologica gli permetta; può tuttavia crearne una migliore. Per quanto invece riguarda la bontà non legata all'essenza, ossia una bontà accidentale, essa può essere accresciuta da Dio in ciò che ha già creato. Nondimeno in termini assoluti Dio non può creare meglio di come ha creato, ossia non può fare meglio ciò che ha già creato in un determinato modo.

⁸⁸ L'affermazione del principio di non-contraddizione esclude che Dio possa far sì che le cose accadute non siano mai state. È patente la contraddizione. Cfr. *Summa Theologica* I, q. 24, a. 4.

⁸⁹ *Ibid.*, a. 3, co.

L'insieme delle *quaestiones* dedicate direttamente all'essenza divina si conclude con la q. 26, circa la *beatitudine* di Dio. Ciò che si chiama beatitudine altro non è che il bene perfetto della natura intellettuale (*bonum perfectum intellectualis naturae*); se Dio, come ripetutamente mostrato, è il proprio *intelligere*, sarà dunque anche la sua stessa beatitudine, somma beatitudine esistente. Alla pienezza di bene corrisponde la pienezza della beatitudine.

Poiché l'atto più alto di un essere razionale è quello dell'intellezione, la *beatitudo*, anelata come propria felicità, consisterà in qualche tipo di *intelligere*. Questo è vero innanzitutto per Dio, dove intellesione ed essere non hanno reale distinzione ma solo *quoad nos*, ma è altrettanto vero dei beati per partecipazione e imitazione di Dio⁹⁰. La beatitudine se considerata come oggetto dell'atto di intellesione può identificarsi solo con Dio; diversamente, dal lato del soggetto intelligente dobbiamo distinguere: nelle creature è un *quid* di creato, mentre in Dio rimane increata nella sua divina sostanza. Da ciò si può dedurre che quanto di desiderabile in una beatitudine parziale, vera o apparente che sia, è preesistente nell'eterna beatitudine e di essa partecipa.

San Tommaso, così, conclude questa sezione con un apice che già mira alla vita intima di Dio, fine ultimo dell'uomo per grazia del suo Creatore.

Bibliografia

- DENZINGER, H. - P. HÜNERMANN, P. (edd.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2004.
- FARRELL W., *A companion to the Summa*, New York, Sheed & Ward, 1953; tr. it. *Guida alla Somma Teologica*, Alba, Paoline, 1958-1959, 2 voll.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *De Deo Trino et Creatore. Commentarium in Summam Theologicam S. Thomae (1^a q. XVII-XX)*, Taurini-Paris, Marietti-Desclée, 1943.

⁹⁰ La problematica della beatitudine propriamente in relazione agli eletti sarà ripresa nel qq. 92-96 del *Supplementum* alla *Summa*.

- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *De Deo Uno. Commentarium in primam partem S. Thomae*, Paris, Desclée de Brouwer & Cie., 1938.
- , *Dieu accessible à tous. Preuve de son existence qui englobe toutes les autres depuis celle par le mouvement local jusqu'à celle par les fruits de la sainteté. Le plus ne sort pas du moins*, Lyon-Paris, E. Vitte, 1941; tr. it. *Dio accessibile a tutti. Il più non viene dal meno*, Verona, Fede & Cultura, 2017.
- , *Dieu. Son existence et sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques*, Paris, Beauchesne, 1950, 2 voll.
- , *La synthèse thomiste*, Paris, Desclée de Brouwer & Cie., 1950; tr. it. *La sintesi tomistica*, Verona, Fede & Cultura, 2015.
- , *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, Paris, Beauchesne, 1922; tr. it. *Il senso comune, la filosofia dell'essere e le formule dogmatiche*, Roma, Casa Editrice Leonardo da Vinci, 2013.
- MONDIN, B., *La metafisica di S. Tommaso e i suoi interpreti*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2002.
- PENIDO, MAURÍLIO TEIXEIRA-LEITE, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris, J. Vrin, 1931.
- SEVERINO BOEZIO, *La consolazione della filosofia*, Torino, UTET, 2014.
- TOMMASO D'AQUINO, *Opera omnia* in <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>
- WOHLMAN, AVITAL, *Thomas d'Aquin et Maïmonide. Un dialogue exemplaire*, Paris, Éditions du Cerf, 1988.
- NICHOLS, AIDAN, *Reason with Piety. Garrigou-Lagrange in the Service of Catholic Thought*, Naples FL, Sapientia Press of Ave Maria University, 2008.

Índice

Índice del Volumen LXXIV

Fascículo 243

ARTÍCULOS

- VÍCTOR VELARDE-MAYOL *Intencionalidad e Inmaterialidad en Santo Tomás de Aquino* 7-46
- TIMOTHY J. FURLAN *Aristotle on Teleological Explanations* 47-108
- MARCO BRACCHI *Rileggendo la Summa Theologica di san Tommaso d'Aquino. Il trattato De Deo a partire dalla teologia di Réginald Garrigou-Lagrangéy* 109-150

NOTAS Y COMENTARIOS

- VÍCTOR HORACIO BASTERRETICHE *El arte sacro, cultura elevada por la Gracia* 153-164
- FRANCESCO ALFIERI *La franqueza que proviene de un pensar a contracorriente. Análisis del actual «sistema» post-dictatorial* 165-178

BIBLIOGRAFÍA

- BOLZÁN, JUAN ENRIQUE *Big Bang y Filosofía* (Oscar Beltrán) .. 181-186
- J. E. Bolzán, *Fundamentos de una ontología de la naturaleza*, (Olga Lucía Larre) 186-189
- MARÍA ARACOELI BEROCH, *L'io come principio assoluto esistenziale in Cornelio Fabro*. (Julio Raúl Méndez) 189-192
- CONTAT, Alain (ed.), *Miscellanea in onore di Marco Orosio*, (Francisco Bastitta Harriet) 192-196

ÍNDICE 199

PERFIL EDITORIAL Y NORMAS DE PUBLICACIÓN 201