



## **Annotazioni sulla problematica della *ratio essentiae* in Dio**

*Christian Ferraro*

### **Premessa: l'apparire del dio nella Metafisica**

Una delle critiche più feroci rivolte alla vecchia Metafisica è quella di non essere in grado di poter uscire dalla radicale e tragica ambiguità costitutiva che la condanna irrimediabilmente all'insuccesso qualunque sia il segno del suo itinerario. Questa sua originaria fatalità si attua nel divario radicale dei due direzionamenti interni che, attentando contro la sua unità e quindi contro la sua consistenza, la segnano profondamente. Infatti, l'essere in quanto essere che sarebbe il suo oggetto di studio può essere l'essere nel senso dell'essere più comune o l'essere nel senso dell'essere più perfetto, l'essentissimo. Da una parte, si tratterebbe di quello che accomuna tutti gli esseri; dall'altra, della realizzazione superlativa dell'essere il quale allora rivendicherebbe per sé in maniera esclusiva l'essenza di ciò che è essere l'essere. In un caso avremmo a che fare con un'ontologia, come scienza comune dell'essere in quanto alla sua essentità; nell'altro, si tratterebbe di una teologia, come forma superlativa dell'essere, scienza dell'essentissimo. Così, la Metafisica diviene necessariamente e senza via d'uscita onto-teologia, inserendosi, affetta da questa radicale bipolarità, nel triste elenco dei regni divisi contro se stessi che non possono più reggere. Che, come voleva Aristotele, sia la scienza più ricercata<sup>1</sup>, significa allora che sarà la

---

<sup>1</sup> ἡ ἐπιστήμη ἡ ζητούμενη (ARISTOTELE, *Metaph.*, A, 2, 983 a 21).

scienza mai raggiunta e la sua identità, tutt'altro che alla forma compiuta del sapere, si ridurrà pertanto ad essere essa stessa, nel suo costante essere-ricercata, l'espressione permanente dell'insoddisfamento radicale di quello che chiamiamo "l'uomo"<sup>2</sup>.

Fin qui e in maniera assai riassuntiva, i lineamenti principali di una critica che, prendendo spunto da alcuni testi apparentemente ambigui d'Aristotele, viene rivolta non solo ai medioevali ma arriva anche ai reazionari razionalisti e idealisti, per sbocciare poi nel dopo-Heidegger in un'attesa del dio il quale sarà il totalmente altro e dovrà apparire, qualora volesse o potesse apparire, nello spazio affettivo esperienziale del sacro e del divino, intendendo per "divino" anche la presenza orizzontale antropologica dell'altro e anche la presenza dell'assenza quale testimone eloquente del non-dicibile... Le variazioni a più mani che si succedono l'un l'altra, pur manifestando la geniale creatività dei singoli interpreti – Lévinas, Buber, Marion, ecc. che siano – non cambiano assolutamente la traccia fondamentale dello spartito.

Certamente, un regno diviso contro se stesso non può rimanere. Ma bisogna aggiungere che la casa può essere derubata soltanto se uno più forte è in grado di legare il padrone.

---

<sup>2</sup> Cf. le esplicite dichiarazioni di Aubenque: «Les conclusions des chapitres précédents peuvent paraître négatives : la science sans nom, à laquelle éditeurs et commentateurs donneront le titre ambigu de *Métaphysique*, semble osciller sans fin entre une théologie inaccessible et une ontologie incapable de s'arracher à la dispersion. (...) Les deux projets d'Aristote, celui d'un discours sur l'être, celui d'un discours premier et par là fondateur, semblent aboutir l'un et l'autre à un échec» (P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Quadrige, PUF, Paris 2013<sup>6</sup>, p. 485). Per Aubenque, l'innaccessibilità della dimensione propriamente teologica condanna la Metafisica all'apofatismo, mentre la dispersione originaria dell'ente la rende inconcludente. Più esplicito e incisivo ancora, nel contesto teorico della sfida di pensare la «differenza», si mostra Heidegger: «Denkt die Metaphysik das Seiende im Hinblick auf seinen jedem Seienden als solchem gemeinsamen Grund, dann ist sie Logik als Onto-Logik. Denkt die Metaphysik das Seiende als solches im Ganzen, d. h. im Hinblick auf das höchste, alles begründende Seiende, dann ist sie Logik als Theo-Logik» (M. HEIDEGGER, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», in *Identität und Differenz*, GA 11, hrsg. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 2006, p. 76). Ovviamente, il dio al quale si arriva nella metafisica è, per Heidegger, da intendersi come *Causa sui*: «So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie». Naturalmente, «... zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern». E conclude con rara bellezza: «Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen» (p. 77). Su questo bisogna riconoscere che Heidegger ha certamente ragione: il *Causa sui*... nessuno l'ha mai visto.

\* \* \*

Scopo delle seguenti pagine non è certo quello di dire l'ultima parola sull'agitata controversia ma soltanto quello di focalizzare alcuni problemi attinenti alla questione dell'essenza del dio. Si fanno doverosi però alcuni brevi chiarimenti preliminari.

Innanzitutto è necessario dire che, in senso proprio e risolutivo, per san Tommaso il dio non va concepito come ente, cosicché tutte le critiche in merito si sciolgono, per quanto all'Angelico riguarda, dalla loro stessa radice. Quest'affermazione è un'evidenza per ogni conoscitore medio di san Tommaso e non ci vorranno in questa sede più cenni al riguardo. Bisogna subito aggiungere però, e l'osservazione non va certo data per scontata, che per san Tommaso la Metafisica non ha un «oggetto» di considerazione bensì un *subiectum* e questo suo *subiectum* non è l'essere ma l'*ens*. La differenza che si cela sotto queste indispensabili distinzioni trascende in maniera decisiva l'aspetto meramente terminologico, qualificando l'intero percorso della teoresi nella sua forma scientifica.

L'altro chiarimento s'impone, poiché in ossequio a Heidegger abbiamo scritto finora "il dio". Il motivo è che in realtà la parola "Dio" è tutta immersa in un'atmosfera già religiosa ed è questo l'impatto spontaneo che genera in coloro che la leggono o che la sentono dire. L'itinerario però della filosofia tommasiana, che si muove nel puro elemento dell'essere, non porta tuttavia in prima – e neanche in seconda – istanza a "Dio" bensì all'*ipsum esse subsistens*, muovendo dall'*ens* secondo la dinamica della doppia *resolutio*, vale a dire *secundum rationem* e *secundum rem*: quindi, dall'*ens* all'*esse* e dall'*esse* all'*esse subsistens*, il quale in un momento ulteriore verrà riconosciuto come "dio". La Metafisica non inizia dunque sapendo in anticipo che il dio c'è per poi autoilludersi nel prospettare un sentiero che consenta di arrivare alla casa dalla quale si era partiti, ma ha come punto di partenza l'apertura inesauribile dell'*ens* ed è dalla risoluzione dell'integrale ricchezza dell'*ens* nell'*esse* che procede poi ulteriormente all'ultima fondazione di quest'ultimo nella separazione assoluta della propria identità come *esse per essentiam*. Bisogna pertanto allontanare subito tutta l'impressione, anche voluta da diversi approcci fenomenologici, di un primo livello di religiosità internamente operante a questo punto del discorso

filosofico, se non altro, almeno per evitare le accuse di agire in base a un interesse e di pensare in chiave di caliptocatechesi o di criptoteologia. L'attribuzione del nome che si dovrà dare all'*ipsum esse subsistens* apre una serie di problemi molto importanti ed è all'interno di questo ambito che verrà eventualmente giustificata l'attribuzione del nome «dio», una volta chiaritasi la *ratio* che s'intende significare con quel nome – alla quale consegnerà, eventualmente, l'esclusività e quindi il passaggio alla maiuscola nella semantizzazione scritta. L'aspetto della religiosità, che potrà rendersi inizialmente presente a questo punto, entra in realtà con tutta la sua forza in un terzo momento. Quindi alla domanda di Heidegger di come venga “il dio” nella *Metafisica*, bisogna rispondere non a partire da una mera analisi descrittiva del succedersi delle scuole filosofiche nella storia né del fenomeno “religione”, bensì dall'interno dell'andamento della *Metafisica* stessa e non certo a causa di una sua malformazione congenita: la risposta alla domanda radica proprio nel “cosa” della “cosa” – *qui capit Heidegger capiat*. Se la civetta di Minerva prende il volo al calar della notte, soltanto al suo ritorno al proprio nido potrà riscoprire il proprio itinerario; non potrà però riscoprirlo senz'averlo prima percorso. A noi non tocca però ripercorrerlo ma ci basta questo cenno per mostrare che nel discorso metafisico di san Tommaso il termine “Dio” nomina l'*ipsum esse subsistens*.

Ora, dall'identificazione dell'*esse subsistens* con Dio si seguono nel tomismo certe difficoltà che, per quanto sottili possano sembrare, richiedono di essere risolte non solo per controbattere alcune critiche superficiali ma anche e soprattutto per poter ricostruire in maniera organica e coerente il pensiero stesso dell'Angelico.

## 1. Alcuni problemi riguardanti l' “essenza” di Dio

Assodato dunque che Dio non è propriamente *ens* bensì l'*ipsum esse subsistens*, viene fuori in maniera immediata il problema che riguarda l'essenza di Dio. E la prima domanda è se, appunto, non sia piuttosto che tale domanda non è posta nel modo giusto: infatti, dal momento che si afferma che Dio non è *ens*, sembra conseguire che non ha un'essenza. Questa è già una prima difficoltà. In realtà, ci sono diverse

difficoltà al riguardo, che vengono a configurare quasi come una costellazione di problemi. Vediamo alcuni di questi.

§ 1. Come si sa, le cinque vie di san Tommaso per la dimostrazione dell'esistenza di Dio sono delle *vie a posteriori*, vale a dire, vie che procedono dagli effetti alla causa e non dalla causa agli effetti<sup>3</sup>. Questa tesi, di certo intaccabile nel tomismo, sembra aprire le porte a un'aporia fondamentale apparentemente insuperabile: se conosciamo Dio come causa, a partire cioè dai suoi effetti, allora non possiamo sapere quale sia la Sua essenza; se sappiamo qual è la Sua essenza, allora non lo conosciamo come causa. Ma se non lo conosciamo come causa, come lo conosciamo?

Quest'aporia fondamentale è legata alla specifica valenza della predicazione causale che intercorre nel nostro caso, perché qui l'agente e il paziente non si trovano all'interno della stessa specie e non condividono neanche il genere. Si tratta di una causalità non univoca ma equivoca<sup>4</sup>. Proprio per questo motivo, la denominazione della causa a partire dall'effetto è una denominazione relativa e non espressiva dell'essenza della causa in sé stessa considerata. Quando chiamiamo «sensibili» i corpi non esprimiamo la loro essenza, ma li denominiamo a partire da ciò che generano nei nostri sensi: siccome li possiamo sentire, li chiamiamo «sensibili». Lo stesso vale per il rimedio: lo chiamiamo «rimedio» perché causa la salute nell'organismo malato. Il rimedio però non ha formalmente in sé stesso la salute, così da trasferirla al malato, anche se ha una capacità di far sì che al malato ritorni la salute. Un rimedio conferito a un organismo sano può tuttavia essere nocivo e allora non sarebbe rimedio ma veleno: denominazione, ancora una volta, causale, che niente dice sull'essenza di quel composto chimico in sé considerato; non ci parla della sua *forma*, bensì della sua *virtus*, per cui la perfezione causata non sarà da attribuirsi *formaliter*, bensì *virtualiter*.

§ 2. Un altro problema può formularsi nei seguenti termini. Secondo san Tommaso, bisogna dire che in Dio l'essenza altro non è che

<sup>3</sup> «Cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causae, ad probandum causam esse, et hoc *maxime* contingit in Deo» (TOMMASO D'AQUINO, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 2, a. 2 ad 2<sup>um</sup>). Tutti i corsivi dei testi citati in latino sono nostri.

<sup>4</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 4, a. 2 *primo*.

il suo *esse*. Naturalmente, questo vuol dire, per conversione semplice, che l'*esse* è l'essenza di Dio. Ma da qui sembra conseguire che in realtà Dio non ha propriamente un'essenza, dal momento che sarebbe assurdo negare in Lui l'*esse*: essendo l'*ipsum esse subsistens*, non è tuttavia l'*ipsa essentia subsistens*. L'affermare che «non ha un'altra essenza che il suo *esse*» e che «il suo stesso *esse* è la sua essenza», sembra significare in realtà che «li» non c'è per niente essenza ma soltanto *esse* e che il ruolo del termine «essenza» si limiti soltanto a garantire la predicazione *primo modo per se dicendi in eo quod quid*.

Si aggiunga anche questa considerazione. Quando nella *Summa* san Tommaso dimostra l'identità d'essenza ed *esse* in Dio, la seconda argomentazione indica che l'*esse* ha ragione di atto, cosicché se l'essenza di Dio non fosse l'*esse*, la sua essenza sarebbe potenza<sup>5</sup>. Ora, questa riconduzione dell'essenza all'*esse* sembra dileguare l'essenza, perché un'essenza che ha ragione di atto non sembra essere un'essenza. Ma allora a quale scopo ostinarsi nel difendere ancora la presenza di un'"essenza" in Dio, e non lasciare meglio stare il discorso e affermare il solo *esse* il quale ha ragione di atto senz'alcun dubbio? Sembrerebbe più semplice parlare direttamente di un Dio senza essenza, come propone Avicenna<sup>6</sup>.

§ 3. L'obiezione precedente dà luogo a riproporre la prima a partire dall'identità di *esse* ed essenza in Dio che si vuol sostenere. Infatti, noi non sappiamo propriamente cosa è Dio, anche se sappiamo – si dice – che c'è un "qualcosa" che è Dio. Cosa sia Lui, questo non lo sappiamo. Ma allora come si qualifica questo "c'è" detto del qualcosa, se non sappiamo nemmeno cosa sia questo qualcosa? Se, stando all'affermazione frequente di san Tommaso, in questo qualcosa il fatto di essere (ὄν) è lo stesso del cosa (τί), sembra sorgere il problema che, poiché non sappiamo cosa è, non possiamo sapere neppure che è. A meno che non si voglia dire che in questo qualcosa un conto è il cosa e un altro conto

<sup>5</sup> «[...] esse est actualitas omnis formae vel naturae (...). Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale (...) sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse» (TOMMASO D'AQUINO, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 3, a. 4).

<sup>6</sup> «Primum igitur [ens] non habet quidditatem» (AVICENNA, *Metaph.*, tratt. VIII, sez. 4; ed. Lizzini-Porro, Bompiani, Milano 2006<sup>2</sup>, 788).

l'essere. Ma allora verrebbe meno tutta la teologia filosofica dell'Angelico. L'appunto è importante: bisogna evitare immaginare Dio come una certa entità "depositata sul reale", fuori del nulla, cioè come un essere al quale ha toccato in sorte di esistere necessariamente. Questo sarebbe rozza mitologia e certo tutt'altro che metafisica tomista. Siccome però noi non conosciamo l'essenza di Dio e l'essenza di Dio dovrebbe essere identica al suo essere, ne consegue che non sappiamo cosa sia l'esse quando si tratta di Dio, e allora l'affermazione fatta sopra resta in aria e, pare, sospesa a un'insuperabile equivocità.

Naturalmente, questo sembra portare a un apofatismo radicale. Infatti, quando non si conosce la differenza di qualcosa, si usano gli accidenti per esprimerla e, se neanche ci sono questi, al loro posto si usano gli effetti. Nel caso di quel che si chiama Dio, al posto della differenza quindi vengono messi gli effetti. Siccome però la denominazione causale non è formale, allora non c'è maniera di arrivare a sapere cosa è Dio, soltanto si sa che cosa fa: crea, fa essere buoni e via dicendo. Ma allora non abbiamo superato la frangente del sensibile, del rimedio e del veleno sopra accennati, poiché abbiamo a che fare, evidentemente, con una causa equivoca e non con una causa univoca.

§ 4. Un altro problema che si può rilevare riguarda più direttamente la "ratio essentiae" in quanto alla sua propria identità di *ratio essentiae*. Intendiamo per *ratio* il significato fondamentale indicato dal nome. Ora, il significato fondamentale che san Tommaso riconosce a «essenza» sembra contraddire la possibilità dell'attribuzione a Dio di una tale *ratio*. Infatti:

- (M) L'essenza è quello per cui e in cui l'ente ha l'esse;
- (m) ma Dio non ha una componente per cui e in cui ha l'esse,
- (C) quindi Dio non ha un'essenza.

La maggiore fornisce qui la *ratio essentiae* così come san Tommaso la presenta nel *De ente et essentia*<sup>7</sup>. La minore esclude questa *ratio* dal soggetto Dio. La conclusione, naturalmente esclude da Dio l'essenza.

---

<sup>7</sup> «... essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse» (TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia*, c. 1, n. 3).

Se noi però rifiutassimo questa conclusione e volessimo difendere che in Dio c'è un'essenza, dovremmo negare che l'essenza sia quello per cui e in cui l'ente ha l'*esse*. Negare questo sembrerebbe portare, ancora una volta, a un'integrale smentita del tomismo. Si potrebbe anche negare la minore, ma allora si porrebbe composizione in Dio, ciò che sarebbe improponibile.

Se invece le cose stanno come vuole la conclusione appena ottenuta, ne consegue che l'essenza divina non è quello per cui Dio ha l'*esse* ma che Dio è soltanto *esse, esse subsistens, l'esse purum*, cosicché in realtà parlare di «essenza» in Dio sarebbe soltanto un modo di esprimersi per agevolare il discorso, ma non avrebbe una vera portata ontologica, non si parlerebbe con proprietà. Qui sembrano aprirsi strada però tre opinioni.

1) Una prima linea interpretativa fa ricadere tutto il peso sull'*esse* divino in maniera tale che sembra non lasciar spazio per parlare di un'essenza divina. Questa sembra essere l'interpretazione di Gilson e di Fabro.

Per il primo, infatti, affermare che l'essenza divina s'identifica con l'*esse* equivale praticamente a dire che non c'è un'essenza divina, ma che Dio è soltanto *esse*:

[...] if essence is understood as something in any way different from God's act of being, then it must be conceded that God has no essence<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> É. GILSON, *Elements of Christian Philosophy*, (reprint) Greenwood Press, Westport 1978, p. 133. Nella sua ricostruzione della posizione di Gilson, Aubenque afferma: «... l'étant suprêmement parfait, Dieu, ne comporte en lui aucun principe essentiel de limitation : on pourra donc dire presque indifféremment qu'il a une essence parfaite ou, puisque l'essence est principe de détermination et qu'une essence infinie est une notion à la rigueur contradictoire, que Dieu n'a pas d'essence» (P. AUBENQUE, «Etienne Gilson et la question de l'être», in *Etienne Gilson et nous: la philosophie et son histoire*, ed. M. Couratier, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, Vrin, Paris 1980, p. 85). L'autore però non riporta qui alcun testo a sostegno della sua spiegazione. In ogni modo, le affermazioni di Gilson si fanno più forti e decise in un articolo risalente al 1973: «Si donc on nomme quiddité ou essence ce qui, dans l'étant, se distingue de son *esse* ou acte d'être, il faut dire qu'en Dieu, la quiddité est l'*esse* même : "quidditas Dei est ipsum suum esse." (C.G. I, 25, 5). En d'autres termes, Dieu n'a pas de quiddité, sinon son être : "non habet quidditatem nisi suum esse." (C.G. I, 25, 10). Ce passage est celui où il s'est approché le plus près des philosophes, qu'il connaît et nomme, selon qui Dieu n'a pas d'essence. (...) *sa pensée est la même que celle d'Avicenne et de Maïmonide : il n'y a pas de différence perceptible entre dire que l'essence de Dieu est son être et dire qu'il est l'être sans essence distincte*



Fabro sembra essere dello stesso avviso:

Dio non è un sinolo di concreto e astratto (...) come Atto puro ed in senso formale Dio non può essere detto *ens*. Quindi non tanto e solo l'*ens* e l'*esse*, come l'astratto e il concreto, ma l'*essentia* e l'*esse* coincidono in Dio nel senso che Dio ch'è lo *Ipsum esse subsistens*, *non ha* propriamente un'essenza. Dio è quindi la perfezione suprema come Atto Puro e non come semplice Totalità o somma di perfezioni ch'è un concetto di Dio essenzialistico, cioè scolastico-hegeliano. [...] l'essenza in Dio si risolve nello *esse* [...] è l'essenza che si risolve nello *esse*<sup>9</sup>.

2) Una seconda linea interpretativa sembra arrivare a conclusioni abbastanza analoghe, anche se muovendo dalla sponda opposta. Infatti, per il celebre rappresentante del tomismo di scuola che fu il P. Gredt, l'essenza e l'*esse* divino si distinguono soltanto nel nostro intelletto *senza che la distinzione trovi appoggio alcuno in Dio*, per cui si tratterebbe propriamente di una distinzione di ragione ragionante. Il testo è istruttivo:

*Ergo in Deo essentia et existentia non distinguuntur nisi distinctione rationis ratiocinantis seu sine fundamento in re*, quia in thesi ostendimus ens a se (essentiam divinam) et esse subsistens (existentiam) formaliter identificari. Cum igitur dicimus Deum ens a se, quod a se, ab essentia sua, *habet rationem sui sufficientem*, seu *cuius essentia est ratio existentiae*, totum hoc dicimus secundum distinctionem rationis ratiocinantis, concipiendo imperfecte essentiam Dei quasi priorem ad existentiam et existentiam quasi

---

de l'acte pur d'esse» (É. GILSON, «Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 48 [1973], p. 19 – corsivi nostri). Si badi bene: per Gilson il pensiero di san Tommaso è lo stesso di quello di Avicenna e Maimonide. A noi sembra un po' troppo, come presto si vedrà.

<sup>9</sup> C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, PUL, Roma 1969, 405. Anche nel suo *opus maius*: «... le tre altre ragioni che seguono, mostrano il notevole cammino che il giovane baccelliere aveva già percorso, poichè esse hanno lo scopo di mostrare che Dio non ha propriamente un'essenza, ma che la sua essenza è puro *esse*» (C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, [Opere Complete, 19], Edivi, Segni 2010, p. 180). Qui però, più che non esporre una convinzione personale, l'affermazione intende interpretare l'*intentio auctoris* del giovane Tommaso.

fluentem ex essentia. At quamquam haec distinctio inter essentiam et existentiam divinam est sine fundamento in re circa quam fit distinctio i. e. sine fundamento in Deo, est tamen cum fundamento in aliis rebus i. e. in creaturis, in quibus essentia et esse realiter distinguuntur [...]. Non est igitur in Deo inter essentiam et existentiam distinctio virtualis intrinseca, est tamen extrinseca<sup>10</sup>.

3) Una terza interpretazione, anch'essa procedente dalla linea piuttosto essenzialista, accentua notevolmente l'aspetto apofatico relativizzando la portata dell'identificazione di essenza ed *esse* in Dio. Per Garrigou-Lagrange, infatti, l'essere sarebbe il costitutivo di Dio *quoad nos*, riguardo al nostro modo di conoscere, mentre in realtà non è possibile all'intelletto creato arrivare a conoscere quale sia il costitutivo proprio di Dio *quoad se*, in se stesso. Pertanto, sì, "*l'essence divine est l'existence même subsistante, Ipsum esse subsistens*"<sup>11</sup>, ma col presupposto che si tratta di quello "[...] que constitue formellement la nature divine selon *notre* mode imparfaite de connaître, [...] ce que *nous* concevons en Dieu comme le principe foncier qui le distingue des créatures et d'où se déduisent ses attributs"<sup>12</sup>. L'*esse* divino sarebbe allora, riguardo al nostro modo di pensare, il principio di derivazione di tutti i divini attributi, cosicché in esso questi si troverebbero attualmente ed implicitamente contenuti. Invece, se si considera l'essenza divina com'essa è in sé stessa, allora bisogna dire che "dans l'éminence de la raison propre et intime de la *Déité*, elle contient *actuellement* et *explicitement* toutes les

<sup>10</sup> J. GREDT, *Elementae philosophiae aristotelico-thomisticae*. Vol. II, *Metaphysica - Ethica*, Herder & Co., Typographi Editores Pontificii, Friburgi Brisgoviae 1929<sup>5</sup>, § 801, Corollarium 1, p. 211. Questa distinzione, nel caso di Dio, poggerrebbe su un fondamento estrinseco il quale sarebbe la «distinctio virtualis extrinseca» (nientemeno!). Si noti nel testo del Gredt il proficuo uso di tutta una terminologia che farebbe la delizia di Leibniz (*habet rationem sui sufficientem*) e di Spinoza (*cuius essentia est ratio existentiae*) e denuncia, chiaramente, una flessione razionalista nella comprensione stessa dell'*esse* tommasiano che qui viene allegramente scambiato con l'*existentia*.

<sup>11</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu. Son existence et sa nature*, Beauchesne, Paris 1914, pp. 358-359. Poche righe prima aveva detto: «L'Être même subsistant, ou l'Acte pur, comme disait Aristote».

<sup>12</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu. Son existence...*, p. 358 – corsivi nostri. Infatti, prima aveva detto che «... la raison (...) est incapable de connaître positivement ce que constitue en propre la *Déité* (quidditative)» (p. 343).

perfections divines”<sup>13</sup>. Di conseguenza, c’è una dimensione dell’essenza divina che, pur identificandosi con l’*esse* aggiungerebbe qualche altro aspetto il quale sarebbe, sì, quel costitutivo più proprio della divina essenza, cioè, la ragione propria e intima di “deità”.

Abbiamo dunque tre configurazioni: la riduzione dell’essenza all’*esse* che sembra negare alla fin fine l’essenza, l’affermazione di una distinzione di ragione puramente estrinseca e senza fondamento alcuno in Dio, e per ultimo l’affermazione forte della *ratio essentiae* la quale trascenderebbe in un certo senso lo stesso *esse*. In tutti e tre i casi l’essenza di Dio resta sconosciuta e si mantiene un certo apofatismo, tuttavia la prospettiva della fondazione risulta in ogni caso diversa.

§ 5. Fermo restando quanto si è detto, va anche rilevato un testo dell’Angelico nel quale si afferma apertamente che in Dio si trova la ragione di essenza: “[...] *in Deo est quicquid pertinet ad rationem vel substantientis, vel essentiae, vel ipsius esse* [...]”<sup>14</sup>. L’affermazione ha valore di principio. Questo principio però sembra portare a conclusioni opposte tra loro, anzi contraddittorie. Infatti:

- (m) A Dio appartiene tutto ciò che è della ragione di essenza.
- (M) Ora, la ragione di essenza è di potenza passiva.
- (C) Pertanto, a Dio appartiene la ragione di potenza passiva.

La conclusione contraddice l’intera produzione filosofica dell’Angelico e la verità delle cose: risulta improponibile. L’affermazione contenuta nella maggiore è evidente, poiché l’essenza è il principio recettivo dell’*esse* che è il suo atto, cosicché tutta la difficoltà sembra procedere dalla minore che attribuisce a Dio la *ratio essentiae*. Si potrebbe però anche argomentare al rovescio, usando da minore l’opposta della conclusione, ma allora cadrebbe il principio. Infatti:

---

<sup>13</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu. Son existence...*, p. 369. Per quest’affermazione il Garrigou si rifà, in nota a piè di pagina, a Billuart.

<sup>14</sup> TOMMASO D’AQUINO, *Contra Gentiles*, Lib. IV, c. 11.

- (m) A Dio non appartiene la ragione di potenza passiva.
- (M) Ma la ragione di essenza è di potenza passiva.
- (C) Pertanto, a Dio non appartiene la ragione di essenza.

Abbiamo come conclusione la contraddittoria della minore del precedente ragionamento. Ci troviamo quindi dinanzi a un'alternativa fondamentale: o si afferma in Dio la ragione di essenza e allora bisognerebbe affermare anche la potenza passiva, o si nega in Dio la potenza passiva e allora si dilegua la ragione d'essenza.

§ 6. Il riconoscimento stesso però da parte di san Tommaso di ciò che è della *ratio essentiae* come appartenente a Dio sembra problematico per un altro motivo, più particolare. Infatti, alla fine dei conti, sembra che l'essenza non si possa considerare una *ratio*. Per fare un esempio grafico – anche se, può darsi, non del tutto preciso – adesso sant'Elisabetta della Trinità, santa Margherita e lo stesso san Tommaso stanno vedendo il buon Dio. Scorgono, tra tanti aspetti, la Sapienza, la Bontà, l'Amore... ma non c'è un *aspetto* da scorgersi che sia “essenza”. La Sapienza, Bontà, Amore e via dicendo sono aspetti che esprimono in realtà qualcosa del divino *esse*, ma l'essenza non è un altro aspetto, è lo stesso *esse*, come ci tiene a ripetere l'Angelico a più riprese. Ne consegue, nuovamente, che non c'è propriamente una ragione di essenza e che tutto sia da ricondursi all'*esse*.

\* \* \*

Riepiloghiamo per brevi capi i problemi emersi. La prima difficoltà faceva leva sulla predicazione causale la quale impedirebbe il raggiungimento della divina essenza. Muovendo dall'identificazione di essenza ed *esse* in Dio, la seconda finiva per negare l'essenza. Il terzo problema riprendeva il discorso della predicazione causale ma in rapporto con l'identificazione appena indicatasi. Le altre difficoltà rilevavano invece l'aspetto più proprio della *ratio essentiae* come tale. Così, la quarta negava la *ratio* di essenza per affermare il solo *esse* – anche se una delle interpretazioni invece finiva per accentuare notevolmente la *ratio essentiae*. La difficoltà seguente riguardava la contraddizione che apparentemente emergerebbe se si volesse ammettere che in Dio c'è la ragione

di essenza. L'ultima contestava che si possa parlare propriamente di una *ratio* di essenza, sulla base di un confronto con le altre *rationes*.

## **2. Metafisica dell'essenza di Dio alla luce dell'*ens-esse* e la dialettica della partecipazione**

Una soluzione solida e profonda delle aporie sopra elencate non può fare a meno dei principi di fondo che comandano la riflessione tomasiana sull'essenza di Dio, una riflessione che chiama in causa diversi aspetti strettamente legati tra loro, vale a dire, la decisa affermazione della più assoluta semplicità di Dio con la conseguente identificazione in Dio di *esse* ed essenza, il modo di conoscere quest'ultima e il modo di denominarla. Muoviamo da quest'ultimo aspetto.

### *2.1. Un unico Dio, molteplici nomi*

§ 1. La prima trattazione, che a noi interessa in maniera speciale, risale al giovanile commento alle *Sentenze*. La domanda riguarda la pluralità di attributi in Dio, la cui affermazione sembrerebbe compromettere l'unità della divina essenza, e l'Angelico risponde in maniera molto istruttiva, anche se non arriva ancora all'ultima elaborazione:

Respondeo dicendum, quod quidquid est entitatis et bonitatis in creaturis, totum est a creatore: imperfectio autem non est ab ipso, sed accidit ex parte creaturarum, inquantum sunt ex nihilo. Quod autem est causa alicujus, habet illud excellentius et nobilius. Unde oportet quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniantur in Deo nobilissimo modo et sine aliqua imperfectione: et ideo quae in creaturis sunt diversa, in Deo propter summam simplicitatem sunt unum. Sic ergo dicendum est, quod in Deo est sapientia, bonitas, et hujusmodi, quorum quodlibet est ipsa divina essentia, et ita omnia sunt unum re. Et quia *unumquodque eorum est in Deo secundum sui verissimam rationem*, et ratio sapientiae non est ratio bonitatis, inquantum hujusmodi, relinquitur quod *sunt diversa ratione, non tantum ex parte ipsius ratiocinantis sed ex proprietate ipsius rei*: et inde est quod ipse non est causa rerum omnino

aequivoca, cum secundum formam suam producat effectus similes, non univoce, sed analogice; sicut a sua sapientia derivatur omnis sapientia, et ita de aliis attributis, secundum doctrinam Dionysii. Unde ipse est exemplaris forma rerum, non tantum quantum ad ea quae sunt in sapientia sua, scilicet secundum rationes ideales, sed etiam quantum ad ea quae sunt in natura sua, scilicet attributa. Quidam autem dicunt, quod ista attributa non differunt nisi penes connotata in creaturis: quod non potest esse: tum quia causa non habet aliquid ab effectu, sed e converso: unde Deus non dicitur sapiens quia ab eo est sapientia, sed potius res creata dicitur sapiens inquantum imitatur divinam sapientiam: tum quia ab aeterno creaturis non existentibus, etiam si nunquam futurae fuissent, fuit verum dicere, quod est sapiens, bonus et hujusmodi. Nec idem omnino significatur per unum et per aliud, sicut idem significatur per nomina synonyma<sup>15</sup>.

Dal testo possiamo subito raccogliere alcune tesi puntuali. Innanzitutto, checchessia della terminologia ancora poco precisa, risulta chiara la riconduzione integrale e assoluta di tutto il contenuto di perfezione della creatura al Creatore, e di ciò che in essa è molteplice all'unità della Causa prima. Inoltre, merita un rilievo che questa riconduzione venga fatta non solo sulla linea dell'intelletto ma soprattutto sulla linea della natura. Da qui consegue che le perfezioni che si trovano nelle cose si trovano anche in Dio stesso secondo le proprie verissime *rationes*, per cui si può parlare di una *distinctio rationum* in Dio che non significa composizione alcuna né compromette la sua profonda unità. Questa distinzione però è una distinzione delle *rationes* dalla parte di Dio stesso e non una distinzione conseguente alla sola considerazione della *ratio* del ragionante, vale a dire del conoscente che considera "Dio"<sup>16</sup>. Da qui tira fuori l'Angelico che Iddio non è causa totalmente equivoca delle perfezioni delle cose: "et inde...". Naturalmente,

<sup>15</sup> TOMMASO D'AQUINO, *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2.

<sup>16</sup> L'Angelico riprende l'argomento più avanti con espressioni pressoché identiche: «[...] est etiam in Deo invenire *distinctionem rationum*, quae realiter et vere in ipso sunt, sicut ratio sapientiae et bonitatis et hujusmodi, quae quidem omnia sunt unum re, et differunt ratione, quae salvatur in proprietate et veritate, prout dicimus Deum vere esse sapientem et bonum, et non tantum in intellectu ratiocinantis; et inde veniunt diversa nomina attributorum; quae omnia

ciò esprime una decisa convinzione ma l'argomentazione che la sorregge non sembra ancora, a nostro avviso, del tutto soddisfacente, anche se sfiora il punto centrale del problema nel distinguere la sola efficienza dall'imitazione. Il seguito della risposta applica in maniera coerente quanto si è detto, con l'aggiunta, molto importante per il nostro scopo, che sbagliano coloro che affermano distinguersi gli attributi secondo un connotato estrinseco: le *rationes*, che si trovano sparse e moltiplicate negli intelletti creati, si trovano in Dio stesso, anche se identificate con la pienezza di perfezione che lo costituisce, per cui pur indicandolo con proprietà non pongono in modo alcuno composizione in Lui.

§ 2. L'Angelico però, non molto soddisfatto della propria risposta, ritenne doveroso ritornare sull'argomento, ciò che fece preparando il testo in maniera quanto mai accurata con occasione dell'edizione del Commento<sup>17</sup>. Il problema viene dunque ripreso integralmente e rielaborato con maggior precisione e cogenza analitica nell'articolo seguente. Il titolo dichiara apertamente la continuità della tematica: *Utrum pluralitas rationum, quibus attributa differunt, sit tantum in intellectu, vel*

---

quamvis significant unam rem, non tamen significant unam secundum unam rationem; et ideo non sunt synonyma» (TOMMASO D'AQUINO, *In I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 3). In questi testi si trova il fondamento tommasiano della già accennata *distinctio rationis ratiocinatae e rationis ratiocinantis*: la *ratio* ragionata è l'aspetto della cosa che viene pensato; la *ratio* ragionante è la potenza intellettuale umana che pensa la cosa. Infatti, in certi casi la distinzione è tutta dalla parte della ragione ragionante, senz'appoggio alcuno nella cosa, come, p. es., in «Giovanni è Giovanni» e tutte le espressioni dell'identità: in tutti questi casi, non c'è una *ratio* diversa indicata nel predicato, tuttavia la distinzione fra S e P è una conseguenza del funzionamento dell'intelletto componente e, dunque, la relazione di ragione che si aggiunge a Giovanni procede dalla ragione ragionante, senza che ci siano due *rationes* in Giovanni.

<sup>17</sup> Ci sono state diverse discussioni sulla datazione di *In I Sent.*, d. 2., q. 1, a. 3, se non altro, perché il testo si distacca in maniera notevole dal contesto che immediatamente lo circonda a causa della minuziosa articolazione dell'intera problematica; tant'è vero che alcuni autori ne leggono la stesura nel periodo della *prima pars*. Non corrisponde a noi in questa sede entrare nella discussione sull'argomento, ma la terminologia stessa, come si dirà, ci rende un po' restii a una datazione così tarda. Per un avvio al problema, cf. T.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, [Bibliothèque thomiste, 57], Vrin, Paris 2005, p. 326; anche 190, dove si rimanda a P. DONDAINE, «Saint Thomas a-t-il disputé à Rome la question des attributs divins?», *Bulletin thomiste* 3 (1930-1933), pp. 171\*-182\*; «Saint Thomas et la dispute des attributs divins (*I Sent.*, d. 2, a. 3), authenticité et origine», *Archivium Fratrum Praedicatorum* 8 (1938), pp. 253-262; A. OLIVA, *Le prologue du commentaire de Thomas d'Aquin au Livre des Sentences de Pierre Lombard*. Étude critique, édition du texte et commentaire partiel, Diss., Université de Fribourg, 2002.

*etiam in Deo.* A chiusura della lunga trattazione, l'Angelico conclude, adesso si è soddisfatto: "His visis facilis est respondere ad obiecta". Varrà la pena dunque considerare in maniera dettagliata l'intero *corpus* ch'è particolarmente esteso. In realtà, l'articolo, *corpus* e obiezioni compresi, risente più dello stile delle *disputationes* che non dello stesso commento nel quale si trova inserito.

Il testo esordisce dunque con la presentazione della tesi che riprende quasi alla lettera quanto si era esposto nell'articolo precedente:

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. praeced., in corp., *sapientia et bonitas et omnia hujusmodi sunt omnino unum re in Deo, sed differunt ratione: et haec ratio non est tantum ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei.*

Naturalmente, segue il chiarimento dei termini in questione. San Tommaso rileva l'importanza decisiva dell'assunto per la comprensione dell'intero libro I del Magister e procede a elencare accuratamente i punti da chiarirsi:

*Ad cuius rei evidentiam, ut diligenter explicetur, quia ex hoc pendet totus intellectus eorum quae in 1 libro dicuntur, quatuor oportet videre.*

*Primo* quid sit ratio secundum quam dicimus attributa ratione differre.

*Secundo* quomodo dicatur aliqua ratio in aliqua re esse vel non esse.

*Tertio* utrum istae rationes diversae attributorum sint in Deo vel non.

*Quarto* utrum pluralitas istarum rationum sit tantum ex parte intellectus nostri vel aliquo modo ex parte rei.

Segue la spiegazione corrispondente ad ognuno dei punti. Procediamo per parti:

[1] Quantum ad primum pertinet, sciendum est, quod *ratio, prout hic sumitur, nihil aliud est quam id quod apprehendit intellectus de significatione alicuius nominis: et hoc in his quae habent definitionem, est ipsa rei definitio, secundum quod Philosophus dicit: ratio quam significat nomen est definitio. Sed quaedam dicuntur habere*



rationem sic dictam, quae non definiuntur, sicut quantitas et qualitas et huiusmodi, quae non definiuntur, quia sunt genera generalissima. Et tamen ratio qualitatis est id quod significatur nomine qualitatis; et hoc est illud ex quo qualitas habet quod sit qualitas. Unde non refert, utrum illa quae dicuntur habere rationem, habeant vel non habeant definitionem. Et sic patet quod *ratio sapientiae quae de Deo dicitur, est id quod concipitur de significatione huius nominis*, quamvis ipsa sapientia divina definiri non possit. *Nec tamen hoc nomen ratio significat ipsam conceptionem*, quia hoc significatur per nomen sapientiae vel per aliud nomen rei; sed *significat intentionem huius conceptionis*, sicut et hoc nomen definitio, et alia nomina secundae impositionis.

Il primo chiarimento riguarda dunque l'uso del termine *ratio* in questo preciso contesto<sup>18</sup>. Per «ratio» s'intende dunque “ciò che l'intelletto afferra del significato di qualche nome” e quest'afferramento, spiega più avanti l'Angelico, costituisce l'effettiva *intentio* che si aggiunge alla concezione. La spiegazione è molto importante per il riferimento che comporta alla problematica del linguaggio e il rapporto con la tradizione, ma non possiamo in questa sede sviluppare l'osservazione. La *ratio* così intesa non significa la concezione: la concezione interiore è significata dal nome, come il verbo mentale «albero» è significato dalla parola scritta “albero”<sup>19</sup>. La *ratio* invece esprime l'intenzione di questa concezione, vale a dire ciò che tramite la concezione viene, della cosa,

---

<sup>18</sup> L'esposizione più precisa e articolata della costellazione semantica di «ratio» apparirà però nel commento al *De Divinis Nominibus*: «Ex nomine autem rationis, quatuor intelliguntur: [1] primo quidem dicitur esse quaedam cognoscitiva virtus [...]. [2] Alio modo, ponitur pro causa, ut cum dicitur: qua ratione hoc fecisti? idest, qua de causa? [...]. [3] Tertio modo, dicitur ratio etiam computatio, sicut habetur *Matth.* 18, quod rationem coepit ponere cum servis suis [...]. [4] Quarto modo, dicitur ratio aliquid simplex abstractum a multis, sicut dicitur ratio hominis id quod per considerationem abstrahitur a singularibus, ad hominum naturam pertinens [...]» (TOMMASO D'AQUINO, *In De divinis nominibus*, c. 7, lect. 5). Il terzo significato prepara il senso più dinamico della «distribuzione per parti»; il quarto invece corrisponde al significato tecnico di «quello che è significato dal nome», si tratti propriamente della definizione o meno, ma sembra spostarsi verso la *prima intentio*.

<sup>19</sup> Va notato pure che san Tommaso non usa qui «verbum» ma «conceptio» che sembra molto più ampio e flessibile. D'altronde, in un testo di maturità si legge più chiaramente che la *ratio* «... quam significat nomen, est conceptio intellectus de re significata per nomen» (TOMMASO D'AQUINO, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 13, a. 4). A nostro avviso, c'è un progresso in quest'ultimo testo

nella cosa, intenzionato dal soggetto pensante. Si tratta dunque di un nome di «secunda intentio», perché riguarda non la concezione bensì la *intentio* con cui la concezione è direzionata.

La domanda che rimane in sospeso è come mai si possa dire che ci sia *nella cosa* una «ratio», essendo questo nome un nome di seconda imposizione, vale a dire un nome che comporta una riflessione su quello che è direttamente intenzionato. San Tommaso si sofferma sulla domanda nel secondo segmento della sua risposta:

[2] Et ex hoc patet secundum, scilicet qualiter ratio dicatur esse in re. *Non enim hoc dicitur, quasi ipsa intentio quam significat nomen rationis, sit in re; aut etiam ipsa conceptio, cui convenit talis intentio, sit in re extra animam, cum sit in anima sicut in subjecto: sed dicitur esse in re, inquantum in re extra animam est aliquid quod respondet conceptioni animae, sicut significatum signo.*

Per il primo san Tommaso *ratio* significa quindi l'intenzionare stesso della concezione, che si aggiunge, naturalmente, alla concezione. Questo intenzionare non c'è nella cosa; neanche la concezione della cosa è nella cosa, anche se alla concezione corrisponde intenzionare la cosa. Perché però nella cosa c'è qualcosa che effettivamente corrisponde all'intenzionare della concezione, al modo come la realtà significata corrisponde al segno che la significa, si può dire in questo senso che la *ratio* è presente nella cosa o che “la cosa ha ragione di...”<sup>20</sup>. L'Angelico però va avanti con l'analisi e approfondisce ancora, distinguendo tre modi di riferimento della concezione alla cosa:

Unde sciendum, quod ipsa conceptio intellectus tripliciter se habet ad rem quae est extra animam.

---

in quanto viene superata la, almeno apparentemente, eccessiva separazione fra *ratio* e *conceptio* che sembra emergere dal testo che ci occupa.

<sup>20</sup> Questo riferimento alla coppia di stampo agostiniano di *signum-significatum* nel nostro contesto, come anche l'eccessiva autonomia che si sembra riconoscere alla concezione rispetto all'intenzionare, ci creano qualche perplessità riguardo a un'eventuale datazione troppo tardiva della rielaborazione del testo (Cf. Y. FLOUCAT, *L'intime fécondité de l'intelligence. Le verbe mental selon saint Thomas d'Aquin*, Croire et Savoir, Téqui, Paris 2001, pp. 69-75).

1. – *Aliquando enim hoc quod intellectus concipit, est similitudo rei existentis extra animam*, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine homo; et talis conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate, inquantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectum, proprie de re dicatur.

2. – *Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem* quae est extra animam: et hujusmodi sunt intentiones quas intellectus noster adinvenit; sicut significatum hujus nominis genus non est similitudo alicujus rei extra animam existentis; sed ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus speciebus, attribuit ei intentionem generis; et hujusmodi intentionis licet proximum fundamentum non sit in re sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est res ipsa. Unde intellectus non est falsus, qui has intentiones adinvenit. Et simile est de omnibus aliis qui consequuntur ex modo intelligendi, sicut est abstractio mathematicorum et hujusmodi.

3. – Aliquando vero id quod significatur per nomen, non habet fundamentum in re, neque proximum neque remotum, sicut conceptio chimerae: quia neque est similitudo alicujus rei extra animam, neque consequitur ex modo intelligendi rem aliquam naturae: et ideo ista conceptio est falsa.

Unde patet secundum, scilicet quod ratio dicitur esse in re, inquantum significatum nominis, cui accidit esse rationem, est in re: et hoc contingit proprie, quando conceptio intellectus est similitudo rei.

La dottrina è molto chiara, anche se meriterebbe un rilievo l'osservazione che la "conceptio chimerae" è falsa, come anche tutti i riferimenti all'intelletto *verus*. Importante per noi è rilevare che la *ratio* passa da essere propriamente un nome di *secunda intentio* ad indicare l'aspetto della cosa che nella cosa è dall'intelletto intenzionato nell'esercizio dell'atto intellettuale. Quest'aspetto della cosa che viene concepito si chiama dunque "ratio" quando lo si pensa come termine

dell'intenzionamento dell'intelletto, cosicché “concepire” sembra essere equivalente a intenzionare la cosa secondo una certa *ratio*.

Fatti questi imprescindibili chiarimenti, il giovane Tommaso inizia a proporre la sua soluzione al problema, procedendo mediante il confronto delle soluzioni opposte:

[3] Quantum ad tertium, scilicet utrum rationes attributorum in Deo sint, sciendum est, quod circa hoc videtur esse duplex opinio.

1. – Quidam enim dicunt, ut Avicenna et Rabbi Moyses, quod res illa quae Deus est, est quoddam esse subsistens, nec aliquid aliud nisi esse, in Deo est: unde dicunt, quod est esse sine essentia. Omnia autem alia quae Deo attribuuntur, verificantur de Deo dupliciter, secundum eos: vel per modum negationis, vel per modum causalitatis. Per modum negationis dupliciter: vel ad removendum privationem seu defectum oppositum, ut dicimus Deum sapientem, ut removeatur defectus qui est in carentibus sapientia; vel secundum quod aliquid ex negatione consequitur, sicut est de hoc nomine unus, qui ex hoc ipso quod non est divisus, est unus. Similiter ex hoc ipso quod est immaterialis, est intelligens. Unde, secundum eos, omnia ista nomina potius sunt inventa ad removendum, quam ad ponendum aliquid in Deo. Item per modum causalitatis dupliciter: vel inquantum producit ista in creaturis, ut dicatur Deus bonus, quia bonitatem creaturis influit et sic de aliis; vel inquantum ad modum creaturae se habet, ut dicatur Deus volens vel pius, inquantum se habet ad modum volentis vel pii in modo producendi effectum, sicut dicitur iratus, quia ad modum irati se habet. Et secundum hanc opinionem sequitur quod omnia nomina quae dicuntur de Deo et creaturis, dicantur aequivoce, et quod nulla similitudo sit creaturae ad creatorem ex hoc quod creatura est bona vel sapiens vel hujusmodi aliquid; et hoc expresse dicit Rabbi Moyses. Secundum hoc, illud quod concipitur de nominibus attributorum, non refertur ad Deum, ut sit similitudo alicujus quod in eo est. Unde sequitur quod rationes istorum nominum non sunt in Deo, quasi fundamentum proximum habeant in ipso, sed remotum; sicut nos dicimus de relationibus quae ex tempore de Deo dicuntur; hujusmodi enim relationes in Deo secundum rem non sunt, sed

sequuntur modum intelligendi, sicut dictum est de intentionibus. Et sic, *secundum hanc opinionem, rationes horum attributorum sunt tantum in intellectu, et non in re, quae Deus est; et intellectus eas adinvenit ex consideratione creaturarum vel per negationem vel per causalitatem*, ut dictum est.

2. – Alii vero dicunt, ut Dionysius et Anselmus, quod *in Deo praeminenter existit quidquid perfectionis in creaturis est*. Et haec eminentia attenditur quantum ad tria: scilicet *quantum ad universalitatem*, quia in Deo sunt omnes perfectiones adunatae, quae non congregantur in aliqua una creatura. Item *quantum ad plenitudinem*, quia est ibi sapientia sine omni defectu, et similiter de aliis attributis: quod non est in creaturis. Item *quantum ad unitatem*; quae enim in creaturis diversa sunt, in Deo sunt unum. Et quia in illo uno habet omnia, ideo secundum illud unum causat omnia, cognoscit omnia et omnia sibi per analogiam simulantur. *Secundum ergo hanc opinionem, conceptiones quas intellectus noster ex nominibus attributorum concipit, sunt vere similitudines rei, quae Deus est, quamvis deficientes et non plenae*, sicut est de aliis rebus quae Deo simulantur. *Unde huiusmodi rationes non sunt tantum in intellectu, quia habent proximum fundamentum in re quae Deus est*. Et ex hoc contingit quod quidquid sequitur ad sapientiam, in quantum huiusmodi, recte et proprie convenit Deo.

L'esposizione delle due opinioni è quanto mai dettagliata e fine ed esulano i commenti al riguardo. L'Angelico però non le vede così opposte come le apparenze vorrebbero e procede a mostrare come le cose stiano diversamente, se attentamente considerate. La possibilità del superamento dell'apparente opposizione viene data dalla considerazione del diverso orizzonte mentale dal quale le soluzioni rispettive vengono prospettate:

Hae autem opiniones, quamvis in superficie diversae videantur, tamen non sunt contrariae, si quis dictorum rationes ex causis assumit dicendi. Quia primi consideraverunt ipsas res creatas, quibus imponuntur nomina attributorum, sicut quod hoc nomen sapientia imponitur cuidam qualitati, et hoc nomen essentia cuidam rei quae

non subsistit: et haec longe a Deo sunt: et ideo dixerunt, quod Deus est esse sine essentia, et quod non est in eo sapientia secundum se. Alii vero consideraverunt modos perfectionis, ex quibus dicta nomina sumuntur: et, quia Deus secundum unum simplex esse omnibus modis perfectus est, qui importantur per hujusmodi nomina, ideo dixerunt, quod ista nomina positive Deo conveniunt.

Dal punto di vista ermeneutico, san Tommaso si mostra qui notevolmente conciliativo, ma comunque sia, va rilevato lo spuntare della distinzione, che si mostrerà decisiva più avanti, fra la perfezione significata e il modo di significarla. La risposta dunque dell'Angelico è che al di là delle apparenze, le due linee interpretative parlavano di cose diverse, perché una si riferiva alle perfezioni mentre l'altra al modo di essere delle perfezioni:

Sic ergo patet quod quaelibet harum opinionum non negat hoc quod alia dicit: quia nec primi dicunt aliquem modum perfectionis Deo deesse, nec secundi qualitatem, aut res non subsistentes in Deo ponunt. Sic ergo patet tertium, scilicet quod rationes attributorum sunt vere in Deo, quia ratio nominis magis se tenet ex parte ejus a quo imponitur nomen, quam ex parte ejus cui imponitur.

La conclusione però, malgrado la benevolenza mostrata verso Avicenna e Maimonide, prende decisamente le parti dello Ps.-Dionigi, cosicché le *rationes* sono veramente in Dio; il motivo offerto risulta tuttavia paradossale: la *ratio* del nome si assume più a partire dall'origine del nome che non a partire dalla cosa che viene denominata<sup>21</sup>.

L'ultimo passaggio si riferisce al problema puntuale della pluralità delle ragioni. La tesi difesa, com'era d'aspettarsi, è che le ragioni si trovano in Dio in quanto fondate sulla sua eminenza che trascende la capacità del nostro intelletto:

---

<sup>21</sup> Più avanti negli anni, la situazione sembra capovolta: «[...] in significatione nominum, aliud est quandoque a quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum nomen imponitur, sicut hoc nomen lapis imponitur ab eo quod laedit pedem, non tamen imponitur

[4] Quantum vero ad quartum, scilicet utrum pluralitas istarum rationum sit tantum ex parte intellectus nostri, vel aliquo modo ex parte rei, sciendum est, quod *ista pluralitas rationum contingit ex hoc quod res quae Deus est, superat intellectum nostrum*. Intellectus enim noster non potest una conceptione diversos modos perfectionis accipere: tum quia ex creaturis cognitionem accipit, in quibus sunt diversi modi perfectionum secundum diversas formas: tum quia hoc quod in Deo est unum et simplex, plurificatur in intellectu nostro, etiam si immediate a Deo reciperet; sicut multiplicatur processio suae bonitatis in aliis creaturis.

Siccome Dio supera la capacità dell'intelletto creato, quest'ultimo non può esprimere la Sua pienezza servendosi di una sola concezione e deve ricorrere a più concezioni per esprimerla. L'Angelico procede con piena padronanza delle premesse:

*Unde, cum Deus secundum unam et eandem rem sit omnibus modis perfectus, una conceptione non potest integre perfectionem eius [intellectus noster] apprehendere, et per consequens nec nominare; et ideo oportet quod diversas conceptiones de eo habeat, quae sunt diversae rationes, et quod diversa nomina imponat significantia rationes illas. Unde nomina illa non sunt synonyma, inquantum significant rationes diversas.*

Più avanti, san Tommaso ripete i motivi di fondo di questa situazione:

[...] Sic ergo patet quod pluralitas nominum venit ex hoc quod ipse Deus nostrum intellectum excedit. Quod autem Deus excedat intellectum nostrum, est ex parte ipsius Dei, propter plenitudinem perfectionis ejus, et ex parte intellectus nostri, qui deficienter se habet ad eam comprehendendam. Unde patet quod pluralitas istarum

---

ad hoc significandum quod significet laedens pedem, sed ad significandam quandam speciem corporum; alioquin omne laedens pedem esset lapis» (TOMMASO D'AQUINO, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 13, a. 2 ad 2). Quello che risulta determinante è, dunque, non ciò che dà origine al nome in quanto alla sua costruzione ma quello che è al termine del medesimo in quanto alla sua semantica: per quanto stretto si voglia porre il loro legame, la pragmatica non si risolve nell'etimologia.

rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte ipsius Dei, inquantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem nostri intellectus.

L'osservazione è perspicace: si vuol dire che il fondamento della pluralità delle *rationes* non si trova soltanto dalla parte del nostro intelletto e della sua imperfezione ma anche dalla parte della «cosa» conosciuta che non può essere espressa da un intelletto finito mediante una sola concezione e allora richiede di essere espressa mediante diverse concezioni. Siccome questa realtà trascende tutte le concezioni ma *contiene quanto da esse viene espresso*, naturalmente possiede qualche aspetto che risponde alle concezioni che di essa si hanno; siccome però essa nel contempo le trascende, nessuna concezione può esprimerla in maniera adeguata ed esauriente:

Et ideo pluralitati istarum rationum respondet aliquid in re quae Deus est: *non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex qua contingit ut omnes istae conceptiones ei aptentur.*

La conseguenza è allora che la *pluralità* delle ragioni è dalla parte del nostro intelletto, ma comunque bisogna aggiungere che le molteplici ragioni sono in quanto al loro contenuto anche dalla parte di Dio, poiché in Lui c'è qualcosa che corrisponde a tutte le concezioni che esprimono tali *rationes*. Non si tratta però di una molteplicità *formale a parte rei* che sia antecedente con una separazione attuale-formale alla considerazione dell'intelletto creato – come vorrebbe un'interpretazione di stampo scotistico – ma si tratta della pienezza unitaria di perfezione la quale, precisamente in virtù della sua eminenza, può essere focalizzata secondo diversi “livelli d'impatto” e così corrispondere effettivamente, secondo quei livelli, alla concezione che di essa si forma l'intelletto creato. È quest'ultimo però la causa della *moltiplicazione* delle ragioni, mentre il loro contenuto esprime variatamente l'eminenza di perfezione di Dio stesso:

Qui ergo dixerunt, quod pluralitas ista est tantum ex parte intellectus nostri, vel ex parte effectuum, quodammodo verum dixerunt, et quodammodo non. *Si enim hoc referatur ad causam*



*multiplicationis, sic verum dicunt, quod est ex parte intellectus nostri, et effectuum quodammodo, ex eo quod intellectus noster non potest concipere divinam perfectionem una conceptione, sed pluribus; cujus una ratio est ex hoc quod est assuefactus ad res creatas. Si autem referatur ad modum quo istae rationes attribuuntur Deo, falsum dicunt. Non enim ex hoc quod bona facit, vel quia ad modum bonorum se habet, bonus est; sed quia bonus est, ideo bona facit, et alia participando ejus bonitatem ad modum ejus se habent. Unde si nullam creaturam fecisset nec facturus esset, ipse in se talis esset ut posset vere considerari secundum omnes istas conceptiones, quas habet nunc intellectus noster ipsum considerando. Et sic patet quartum, quod pluralitas istorum nominum non tantum est ex parte intellectus nostri formantis diversas conceptiones de Deo, quae dicuntur diversae rationes, ut ex dictis, art. anteced., patet, sed ex parte ipsius Dei, inquantum scilicet est aliquid in Deo correspondens omnibus istis conceptionibus, scilicet plena et omnimoda ipsius perfectio, secundum quam contingit quod quodlibet nominum significantium istas conceptiones, de Deo vere et proprie dicitur; non autem ita quod aliqua diversitas vel multiplicitas ponatur in re, quae Deus est, ratione istorum attributorum<sup>22</sup>.*

Fin qui l'articolo, che abbiamo citato praticamente per intero aggiungendo qualche piccola chiossa. Se gli abbiamo concesso tanto spazio, ciò è dovuto non solo all'importanza che ha in sé stesso e alle discussioni che ha generato riguardo alla sua datazione, ma perché ci consente di rilevare alcuni passaggi fondamentali per il nostro argomento di fondo che non devono assolutamente essere tralasciati e che fra poco riprenderemo.

Raccogliamo intanto che san Tommaso ritiene innanzitutto che abbiamo diverse concezioni che esprimono le perfezioni di Dio; inoltre che questa molteplicità è dovuta alla debolezza del nostro intelletto; tuttavia essa ha anche una fonte in Dio, e cioè l'eminenza della sua pienezza che *contiene effettivamente in sé* e in maniera unitaria tutto quanto di perfezione viene indicato con i diversi nomi che gli si attribuiscono: così, la pluralità di ragioni trova in Dio stesso una corrispondenza

---

<sup>22</sup> TOMMASO D'AQUINO, *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3.

in maniera tale che a ogni nome e concezione corrisponde l'unica realtà che è Dio sotto l'aspetto indicato da quel nome e concezione, per cui non si tratta di sinonimi e non si pone composizione alcuna in Dio. Abbiamo pertanto tre "elementi", vale a dire, i nomi, le ragioni e Dio: i nomi sono molteplici come anche le ragioni ma non lo è Dio. I nomi esprimono le ragioni le quali sono molteplici nell'intelletto creato a causa della sua debolezza ma si trovano veramente in Dio in maniera unitaria a causa dell'eminenza del contenuto di perfezione che effettivamente lo costituisce.

Tutto questo vuol dire, in due parole, che le nostre concezioni su Dio raggiungono Dio stesso. Se raggiungono Dio stesso esprimono Dio dicendo "ciò che Dio è", vale a dire, lo raggiungono al modo della sostanza. Questo significa che esprimono, senza tuttavia esaurirla, la sua essenza.

La domanda è come sappiamo che le cose stanno così, ossia, come sappiamo che le nostre predicazioni, quindi le nostre concezioni, su Dio sono sostanziali e non solo causali. Infatti, dal momento che nominiamo Dio come lo conosciamo, e lo conosciamo mediante i suoi effetti, le predicazioni dovranno essere causali. Ma una predicazione causale non tocca l'essenza della cosa di cui si parla, e l'essenza dovrà essere conosciuta per un'altra via. Questo vale, è chiaro, per le cause equivoche, e non si può negare che Dio lo sia, a meno che non si voglia fare di Dio un ente o dell'ente *l'ipsum esse subsistens*.

## *2.2. La fondazione del passaggio dalla predicazione causale alla predicazione sostanziale*

La predicazione che allaccia due termini secondo il rapporto di causalità equivoca non può dire di per sé cosa alcuna riguardo all'essenza della causa, dal momento che, trattandosi appunto di causalità equivoca, in questo caso la causa non agisce secondo la propria forma specifica ma secondo la ragione generica o qualcosa di somigliante. Stando pertanto alla denominazione causale equivoca, Dio sarebbe conosciuto come si conosce il medicamento o come si conosce il veleno: la realtà chiamata «medicamento... rimedio», la si chiama così a partire dagli effetti benefici che riporta sull'organismo; ma la stessa realtà potrebbe essere chiamata «veleno» da qualche altro animale sul quale non

abbia effetti benefici. Infatti, il composto chimico del caso non possiede *formalmente* la buona salute così da «trasferirla» all'organismo dell'animale; possiede invece la capacità effettiva di causare la salute in un determinato organismo supposte certe disposizioni di quest'ultimo. La denominazione causale consente soltanto di sapere che la causa c'è, che esiste, e che è in grado di produrre certi effetti: quest'ultimo aspetto parla certo della sua *virtus*, della sua capacità attiva, ma non propriamente della sua essenza. Quindi, la denominazione causale non basta per sapere cosa Dio sia.

San Tommaso però pensa che possiamo sapere in un certo senso quale sia l'essenza di Dio. In un altro senso, rigetta che lo possiamo sapere. Naturalmente, se possiamo sapere in un certo senso quale sia l'essenza di Dio, potremmo anche riuscire in un certo senso a denominarla.

Riuscire a scoprire la fondazione di questo passaggio risulta decisivo per capire allo stesso tempo la confutazione tommasiana dell'apofatismo e la portata dei diversi nomi con cui egli intende identificare «il dio».

Il momento teoretico chiave e imprescindibile, a nostro avviso, per tale fondazione nonché il progresso decisivo di san Tommaso in quanto alla chiarificazione semantica dei passaggi, si trovano nella trattazione della perfezione divina sviluppata nella *prima pars*. Dopo averne dimostrato l'esistenza nonché la semplicità, san Tommaso si sofferma a considerare la perfezione di Dio. L'ordine della sequenza che richiama la trattazione è chiarissimo: siccome ciò che attorno a noi si mostra più semplice ed elementare risulta più imperfetto, la dimostrazione della semplicità di Dio porta immediatamente a porre la domanda riguardo alla sua perfezione.

Ora, poiché Dio è causa efficiente equivoca di tutte le cose<sup>23</sup>, naturalmente le perfezioni degli effetti si troveranno in Lui, anche se non al modo degli effetti bensì in un modo più eminente, al modo cioè della causa. Fin qui, niente di nuovo. San Tommaso però approfondisce

---

<sup>23</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 4, a. 2 *primo*. In realtà, anche se mette l'esempio degli agenti equivoci, qui san Tommaso non dice esplicitamente che Dio sia «causa aequivoca» ma si limita a dire che è causa efficiente. I motivi di questa sfumatura emergeranno subito e non risultano ancora del tutto espliciti. Nel testo già citato di prima giovinezza l'Angelico affermava: «... ipse non est causa rerum *omnino* aequivoca, cum secundum formam suam producat effectus similes, non univoce, sed analogice» (*In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2).

ancora e sposta la considerazione dal piano della causalità efficiente a quello della partecipazione:

Deus est ipsum esse per se subsistens, ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quod, si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem, sed si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde, cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi, secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit<sup>24</sup>.

Difficile sarebbe esagerare l'importanza di questo brano. Se lo si volesse mettere in forma in maniera lineare avremmo la seguente esposizione:

- (M) Dio è l'*ipsum esse subsistens*.
- (m) Nessuna perfezione manca all'*ipsum esse subsistens*.
- (C) Nessuna perfezione manca a Dio.

Una considerazione più attenta però del brano consente di rilevarne i diversi passaggi teoretici, particolarmente intensi e acuti, che girano attorno alla nozione di *ipsum esse* rendendo operativa la doppia *resolutio*. Il primo momento è costituito dalla fondazione di tutte le perfezioni nell'*esse*, formulata da san Tommaso con impressionante forza

---

<sup>24</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 4, a. 2 *secundo*. Il testo conclude splendidamente: «Et hanc etiam rationem tangit Dionysius, c. V De Div. Nom., dicens quod Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter et incircumscripse totum in seipso uniformiter esse praeaccipit, et postea subdit quod «ipse est esse *subsistentibus*»». L'espressione di Dionigi qui è mutata, perché san Tommaso cita al solito «Ipse est esse *existentibus*», secondo la versione del Sarracenus (Marietti, 229). Il cambiamento può essere dovuto, con alta probabilità, all'acume dell'Angelico, poiché l'originale trae: αὐτός ἐστι τὸ εἶναι τοῖς οὖσι (PS.-DIONIGI, *De divinis nominibus*, PG 3, 817 D, § IV) che nella colonna latina viene reso dal Corderio con «ipse est esse *rebus*». La modifica tommasiana si mostra più sensibile allo stretto collegamento etimologico fra οὐσία e ὄν che nel contesto viene dunque interpretato in senso forte: soltanto i sussistenti hanno l'*esse* e quindi soltanto i sussistenti son da dirsi ente in senso forte.

teoretica in una proposizione quanto mai precisa che merita una considerazione particolareggiata:

[1] Omnium [2] perfectiones [3] pertinent ad [4] perfectionem [5] essendi.

L'Angelico parla di *tutte le cose*, di tutto: questo esprime l'elevazione al punto di vista speculativo assoluto, proprio della *reductio* metafisica. Il testo parla di tutte le cose in quanto alle perfezioni che le cose hanno, dunque le *perfectiones* di tutte le cose: il termine «perfezione» abbraccia qui ogni livello di densità formale nonché d'attualità. Ora, queste perfezioni, cioè tutte quante le perfezioni di tutte quante le cose *appartengono...* cioè sono un qualcosa che qualcos'altro ha come sua proprietà, come un suo possesso. Questo qualcos'altro però è a sua volta un'altra *perfezione*, per cui si mostra essere nella riflessione il termine risolutivo di tutte le altre perfezioni allo stesso tempo che si pone nella costituzione come la sorgente originaria della loro ricchezza. Ebbene, questa perfezione è identificata chiaramente come la perfezione di *essere*, la «*perfectio essendi*». La forma declinata dell'infinito *esse* che, costretto dalla grammatica latina, usa qui l'Angelico consente anche di cogliere un aspetto molto sottile, poiché indica l'*esse* nell'effettivo esercizio della propria identità – per dirla alla Heidegger, negli enti l'«*esse* essa». San Tommaso però non si sofferma alla sola dichiarazione di questa tesi, ma ne fornisce una dimostrazione. Come si sa, infatti, che le perfezioni di tutte le cose appartengono alla perfezione dell'essere? Perché “[...] secundum hoc aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent”. Ciò che rende perfetta qualsiasi cosa è l'*esse* che quella cosa ha secondo il modo e grado in cui ce l'ha, poiché “cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum”<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 4, a. 1 ad 3. Il testo ripropone ciò che già era stato detto pochi anni prima: «Esse actum quendam nominat: non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex eo quod est in actu» (TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, Lib. I, c. 22). Quindi, per san Tommaso in ogni giudizio viene focalizzato l'*esse in actu* che costituisce il «punto di riferimento» gnoseologico-critico, ma il fondamento ontologico ultimo al quale si riallaccia ogni maniera di *esse in actu* secondo il quale la cosa *est*, cioè «essenta», è l'*esse ut actus*.

Il primo passaggio teoretico del brano è dunque la riconduzione all'*esse* di tutte le perfezioni di tutte le cose. Il secondo passaggio è l'affermazione dell'appartenenza assoluta di tutte queste perfezioni all'*esse subsistens* che viene colto a partire dalla natura referenziale degli *entia* in quanto sono *per participationem*: questo è *illustrato* con l'esempio del calore, secondo il quale a un calore per sé sussistente non potrebbe mancare nessun grado della perfezione del caldo. Poiché però si sa che c'è l'*ipsum esse subsistens* – altrimenti non ci sarebbe *ens* alcuno – ne consegue che l'*ipsum esse subsistens* possiede in sé, raccogliendo nella sua unità e superando nella sua densità, tutte le perfezioni di tutti gli enti. Il terzo momento teoretico è, naturalmente, l'identificazione di Dio come *ipsum esse subsistens*, per cui la conclusione si segue con tutta linearità: in Dio si trovano le perfezioni di tutte le cose. Si tratta però di un passaggio quanto mai illuminante perché «*ipsum esse subsistens*» risulta essere qui il *medium demonstrationis* e quindi è preso, di fatto, come la determinazione nozionale più propria di Dio.

Queste considerazioni tommasiane risultano decisive per il nostro argomento, perché grazie ad esse viene superata la predicazione meramente causal-efficiente e allora ci si sposta sul piano dell'appartenenza formale<sup>26</sup>. È così, e soltanto adesso, che viene legittimata, riguardo a Dio, la predicazione sostanziale e propria, vale a dire, l'attribuzione di nomi che rispecchino la sua essenza ed esprimano in maniera propria e non metaforica il contenuto della medesima.

Infatti, grazie a questo passaggio teoretico san Tommaso ci fa capire con certezza e in maniera inappellabile perché mai, quando diciamo “Dio è buono”, non stiamo denominando Dio “dal basso”, nel senso che lo chiamiamo così quasi come di rimbalzo, a partire cioè dalla bontà che causa nelle creature e intendendo dire “è causa della bontà” – come quando si chiama rimedio il rimedio a partire dalla salute che causa nel malato – ma lo stiamo denominando *in proprio*, in quanto proprio perché Egli è buono dalla Sua bontà deriva la bontà delle creature. Sappiamo che questa perfezione gli appartiene con totale e assoluta proprietà perché è l'*esse per essentiam*.

<sup>26</sup> Dal punto di vista risolutivo, la posizione del *per essentiam* come pienezza assoluta di perfezione è inappellabile, perché nella chiarificazione metafisica dell'*ens* come *ens per participationem* «[...] l'esigenza concettuale collima con quella ontologica e reale» (C. FABRO, *Esegesi tomistica*, PUL, Roma 1969, p. 41).

Ora, poiché la somiglianza esprime l'unità nella qualità, quindi la condivisione della medesima forma, san Tommaso trova qui il luogo giusto per porre esplicitamente il problema della somiglianza fra le cose create e Dio. Naturalmente, nel caso della causalità univoca la somiglianza fra la causa e l'effetto sarà «... in forma, secundum eandem rationem speciei», mentre nel caso dell'agente non contenuto all'interno della medesima specie, ci sarà somiglianza ma “[...] non secundum eandem rationem speciei [...] sed secundum similitudinem generis”<sup>27</sup>. E se l'agente non condivide con l'effetto neanche il genere? È proprio qui che, mentre finora aveva parlato del semplice “communicare”, san Tommaso introduce di nuovo la nozione di partecipazione per elevarsi alla considerazione dell'*esse*:

Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus eius adhuc magis accedent remote ad similitudinem formae agentis, non tamen ita quod *participent* 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 inquantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse*<sup>28</sup>.

Nel brano emerge il collegamento fra partecipazione e analogia, tutto imperniato sulla funzione centrale dell'*esse*. Poiché le creature partecipano all'*esse* si dicono enti e, in quanto sono, rassomigliano colui che è l'*esse per essentiam* e, naturalmente, principio assoluto di tutto l'*esse*. La tesi si ripete esplicitamente nelle risposte alle obiezioni: “[...] non dicitur esse similitudo creaturae ad Deum propter communicantiam in forma secundum eandem rationem generis et speciei, sed *secundum analogiam tantum; prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem*”<sup>29</sup>. Nessuna forma determinata può fungere

<sup>27</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 4, a. 3.

<sup>28</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 4, a. 3.

<sup>29</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 4, a. 3 ad 3. Più avanti l'Angelico avrà occasione di aggiungere importanti precisazioni: «[...] in actionibus agens non univocum ex necessitate praecedat agens univocum. Agens enim non univocum est causa universalis totius speciei, ut sol est causa generationis omnium hominum. (...) Hoc autem agens universale [cioè Dio], licet non sit univocum, non tamen est omnino aequivocum, quia sic non faceret sibi simile; sed potest dici agens analogicum [...]» (TOMMASO D'AQUINO, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 13, a. 5 ad 1). Si noti

da «intermediario ontologico» fra Dio e la creatura, ma quest'ultima risulta integralmente riferita all'*ens per essentiam* in virtù dell'*esse* che da quest'ultimo partecipa<sup>30</sup>.

Resta pertanto assodato che, per quanto i nomi che attribuiamo a Dio siano presi dalle creature e dalle loro perfezioni, qualora queste perfezioni non includano qualche aspetto di potenzialità o d'imperfezione nella loro *ratio*, si potranno dire *formaliter* di Dio, anzi secondo la perfezione significata, si diranno *innanzitutto* di Dio, dal momento che in Lui si trovano *per essentiam*. Quindi, Dio è denominabile con proprietà a partire dalle creature mediante nomi che designano la sua perfezione intrinseca. Si può fare ancora qualche passo avanti?

### 2.3. *L'individuazione del nome più adeguato per denominare Dio*

Quanto finora si è detto ci ha consentito di difendere l'effettiva possibilità di denominare Dio con nomi che indichino in maniera propria, pur senza esaurirla, la Sua sostanza. Quello che sembrava non sufficientemente fondato nel commento alle *Sentenze*, assurso alla sua definitiva

---

come si tratta, per san Tommaso, di un «caso» assolutamente particolare, come particolare è la causazione dell'*esse absolute*. In virtù però dell'*esse* l'effetto si pone come *ens* e, così, diventa, per quanto lontanamente, simile a Dio, in quanto, appunto, «sta-essendo», cioè nella misura in cui esegue l'atto di essere. Pertanto, nel conferire l'*esse*, Dio *facit sibi simile* e allora, proprio in virtù della partecipazione dell'*ens* all'*esse* da Lui causata è detto dal punto di vista dinamico *agens analogicum*. L'espressione costituisce un *ἄπαξ* in san Tommaso il quale aveva parlato prima, un'unica volta ma in maniera avverbiale, di un «*modus causae agentis analogice*» (*In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 2). Il testo, che discute una problematica affermazione dello Ps.-Dionigi, concludeva: «Unde patet quod *divinum esse* producit *esse* creaturae in similitudine sui imperfecta: et ideo esse divinum dicitur esse omnium rerum, a quo omne esse creatum *effective et exemplariter manat*». Le intuizioni dunque del Tommaso giovanile riappaiono nel periodo di maturità con maggior precisione ancora.

<sup>30</sup> Di conseguenza, per il san Tommaso di maturità l'analogia esprime la partecipazione, cosicché essa è necessariamente e insopprimibilmente di natura *referenziale*. Proprio perché l'analogia include come costitutivo della propria *ratio* il riferimento a un *primum*, il rapporto non si può capovolgere: «... licet aliquo modo concedatur quod creatura sit similis Deo [cioè per analogia], *nullo tamen modo concedendum est quod Deus sit similis creaturae* [...]. Et similiter dici potest aliquo modo quod creatura sit similis Deo, non tamen quod Deus sit similis creaturae» (TOMMASO D'AQUINO, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 4, a. 3 ad 4<sup>um</sup>). Sembra pertanto quanto mai difficile trovare un posto per una presunta «analogia di proporzionalità» in san Tommaso, dal momento che quest'ultima esclude il riferimento a un primo con la conseguenza della convertibilità del rapporto di somiglianza. In altre parole, se ci fosse una tale analogia, Dio potrebbe essere detto somigliante alla creatura in ragione della proporzione analogica, mentre san Tommaso nega esplicitamente che le cose stiano in questi termini.



fondazione nella *Somma*, dove il nucleo teoretico di questa fondazione veniva espresso con meridiana trasparenza mediante la nozione di partecipazione.

Nel testo giovanile però che abbiamo presentato all'inizio si parlava della pluralità delle *rationes* e, naturalmente, dei nomi con cui esse vengono espresse. Poiché però tra le perfezioni ci sono gradi e c'è un certo ordine<sup>31</sup>, la domanda che resta in sospeso riguarda la possibilità di trovare quel nome che esprima nel miglior modo la perfezione propria di Dio.

Questa domanda, come si sa, ha occupato san Tommaso fin dagli scritti giovanili. Già però nella maturità, il primo nome che si affaccia è, nella *prima pars*, quello di «Dio», che adesso è decisamente visto come «nome di natura» (*nomen naturae*)<sup>32</sup>. Ovviamente, non si tratta di una «natura» che si possa astrarre dalle rappresentazioni sensibili, come da diversi gatti si astraie la natura del gatto. Pertanto è un nome che

<sup>31</sup> «[...] quamvis bonitates participatae in creaturis sint differentes ratione, tamen habent ordinem ad invicem et una includit alteram et una fundatur super altera; sicut in intelligere includitur vivere, et in vivere includitur esse; et ideo non reducuntur in diversa principia, sed in unum. Si etiam ordinem non haberent, non propter hoc excluderetur unitas primi principii: quia quod in principio unitum est, in effectibus multiplicatur: semper enim in causa est aliquid nobilius quam in causato. Unde *primum principium licet sit unum et simplex re, sunt tamen in eo plures rationes perfectionum*, scilicet sapientiae, vitae et huiusmodi, secundum quas diversae perfectiones re differentes in creaturis causantur» (TOMMASO D'AQUINO, *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1 ad 1). Il brano prepara l'analisi dei testi giovanili che abbiamo presentato prima. Si vede qui chiaramente operante la riflessione intensiva, caratteristica dell'elevazione metafisica.

<sup>32</sup> All'inizio, il giovane Tommaso interpretava questo nome come indicante soprattutto il supposito: «... hoc nomen Deus significat per modum perfecti et per se subsistentis, sicut et hoc nomen homo: unde, sicut et hoc nomen homo in se importat non tantum essentiam, sed etiam suppositum, sed indistincte (alias non praedicaretur de individuis), ita et hoc nomen Deus. Et ideo *de se habet quod possit supponere pro persona, et non habet quod supponat pro essentia ex modo significandi nominis*, sed tantum ex ratione divinae simplicitatis, in qua idem est re essentia et suppositum» (TOMMASO D'AQUINO, *In I Sent.*, d. 4, q. 1, a. 2). Il termine «Dio» quindi designerebbe *in recto* il supposito e soltanto *in obliquo* la natura, anzi quasi *per accidens*. Nella maturità è dichiarato invece apertamente *nomen naturae*: «[...] cum hoc nomen Deus impositum sit *ad significandum naturam divinam*, ut dictum est; natura autem divina multiplicabilis non est, ut supra ostensum est, sequitur quod hoc nomen Deus incommunicabile quidem sit secundum rem, sed communicabile sit secundum opinionem, quemadmodum hoc nomen sol esset communicabile secundum opinionem ponentium multos soles [...]. Si vero esset aliquod nomen impositum ad significandum Deum non ex parte naturae, sed ex parte suppositi, secundum quod consideratur ut hoc aliquid, illud nomen esset omnibus modis incommunicabile, sicut forte est nomen tetragrammaton apud Hebraeos. Et est simile si quis imponeret nomen soli designans hoc individuum» (*Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 13, a. 9). La differenza è certo sottile ma comunque significativa.

intende indicare la natura divina ma in una maniera profondamente diversa. Poiché, spiega l'Angelico, Dio ci risulta noto attraverso i suoi effetti che quindi sono degli operati suoi, c'è una maniera di denominarlo che si prende a partire dell'operazione che gli è propria, in quanto essa esprime il suo assoluto dominio e governo delle cose. La parola "Dio" intende significare proprio questo: la natura che è alla base di una tale operazione<sup>33</sup>. Il nome si assume, quindi, a partire dell'operazione provvidenziale di Dio ma si usa in ordine a designare la sua natura. Tuttavia non la designa esprimendone un contenuto ma lasciandola nella sua trascendenza e indeterminatezza:

[...] ex effectibus divinis divinam naturam non possumus cognoscere secundum quod in se est, ut sciamus de ea quid est; sed *per modum eminentiae et causalitatis et negationis*, ut supra dictum est. Et sic hoc nomen Deus significat naturam divinam. Impositum est enim nomen hoc *ad aliquid significandum supra omnia existens*, quod est *principium omnium*, et *remotum ab omnibus*. Hoc enim intendunt significare nominantes Deum<sup>34</sup>.

Il "sic" si mostra enfatico e restrittivo a un tempo. La trascendenza assoluta e incomparabile della natura divina espressa dal nome "Dio" è indicata qui secondo la metodologia triadicoanalogica che l'Angelico attinse dal Dionigi: la causalità (*principium omnium*), la negazione (*remotum ab omnibus*) e l'eminenza (*supra omnia existens*). Il nome intende dunque indicare la natura divina come essa «sta a sé», senza poter dire altro a causa, appunto, dell'invalicabile sua trascendenza.

L'Angelico non resta però del tutto soddisfatto e, per quanto convinto che questo sia il nome che indica la natura divina in quanto è la natura divina e quindi, possiamo dire, nella sua "differenza", tuttavia

<sup>33</sup> Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 13, a. 8.

<sup>34</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 13, a. 8 ad 2. Bisogna sfumare dunque la posizione di Humbrecht il quale ritiene che san Tommaso non nomini più la *via remotionis* nel periodo di maturità. È vero che qui non si dice «per viam remotionis», tuttavia si dice «per modum *negationis*» il quale trova il suo corrispettivo nel «*remotum ab omnibus*». Si bisogna riconoscere che, dal primato dell'esemplarismo iniziale nel periodo delle *Sentenze*, l'Angelico ha poi accentuato notevolmente la *via remotionis* – è il modo netto di procedere nella *Contra Gentiles* – per passare, in ultima istanza, all'eminenza sovrabbondante dell'*esse subsistens*. Cf. T.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative...*, p. 769.

non pensa che sia il nome massimamente proprio per esprimerla positivamente nel suo contenuto. Per lui, infatti, è possibile anche trovare un nome che esprima, indicandola positivamente pur senza esaurirla, la perfezione costitutiva della divina essenza. Questo nome, il nome più proprio (*maxime proprium*), è “*Qui est*”, e l’Angelico giustifica l’asserzione con tre ragioni, riguardanti rispettivamente la comprensione, l’estensione e il comportato nel modo dell’intenzionare<sup>35</sup>. Riguardo alla comprensione, esso si mostra essere il nome più adeguato perché “[...] non significat formam aliquam, sed ipsum esse”. Ma, e questo risulta quanto mai importante, “[...] cum esse Dei sit ipsa eius essentia [...]», ne consegue che “[...] *inter alia nomina hoc maxime nominat Deum*”. E prosegue arditamente: “[...] unumquodque enim denominatur a sua forma”. L’*esse* è visto qui come “forma Dei” e, se si volesse dire il contrario, bisognerebbe ritenere completamente inutile e fuorviante l’aggiunta dell’Angelico. Poiché però san Tommaso non si sta contraddicendo, bisogna riconoscere all’affermazione una forza teoretica tutt’altro che trascurabile. Naturalmente, egli non intende piegare l’*esse* al piano della forma, bensì indicare che è l’*ipsum esse* a costituire ciò che sarebbe, in Dio, la forma, poiché, come diceva all’inizio della prova: “Non enim significat [il nome *Qui est*] formam aliquam, sed ipsum esse”. La conclusione è dunque che Dio viene denominato, come dalla sua forma, dall’*ipsum esse*.

Questa “forma”, dal momento che l’*esse est actus omnium actuum et perfectio omnium perfectionum*, è il “contenuto” intenzionato più esteso che ci possa essere. Infatti, “*omnia alia nomina vel sunt minus communia; vel, si convertantur cum ipso, tamen addunt aliqua supra ipsum secundum rationem: unde quodammodo informant et determinant ipsum*”. Siccome però non abbiamo in questa vita la visione diretta di Dio, tanto più adatto si mostrerà un nome per designarlo quanto più comune e assoluto e meno determinato sia. Ebbene, con qualsiasi altro nome “determinatur aliquis modus substantiae rei: sed hoc nomen *Qui est* nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad

---

<sup>35</sup> Seguo TOMMASO D’AQUINO, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 13, a. 11.

omnes”. Tutto questo però il nome *Qui est* lo significa al presente, per cui con questo nome si esprime anche indirettamente l’eternità di Dio<sup>36</sup>.

Di fronte a queste considerazioni si fa avanti subito una notevole difficoltà. Si era detto infatti che “Dio” era un nome disegnato per indicare la natura divina ma questo sembra contraddire la conclusione ora raggiunta. Invece non è così, perché il nome *Qui est* è il più proprio dal punto di vista delle *perfezioni* che, sappiamo benissimo, si trovano in Dio. Non si tratta, certo, di un nome relativo, perché ne designa la perfezione intrinseca. Siccome però si tratta in ogni modo di un nome preso a partire dalle cose, che non riescono a esprimere adeguatamente la trascendenza assoluta della divina natura, in questo senso il termine “Dio” rimane ancora quello da preferirsi per indicare la sua essenza secondo quell’assoluta trascendenza che è sperimentata permanentemente a partire dalla sua provvidenza contentiva<sup>37</sup>.

C’è ancora dell’altro e, pensiamo noi, decisivo per afferrare la vera *mens Thomæ* su questo punto. Infatti, nelle contemporanee *QQ. De Potentia* l’Angelico fa notare che *l’esse* è l’effetto *proprio* di Dio e allora le due soluzioni, apparentemente disperate, si mostrano più chiaramente convergenti ancora. Il progresso è che, da una perfezione, per quanto importante, attribuibile a Dio e basta, *l’esse* passa ad essere quella che più propriamente esprime l’identità della sua natura, essendo il suo effetto *proprio*:

---

<sup>36</sup> In uno scritto precedente, richiamandosi alla Sacra Scrittura, san Tommaso parla al riguardo di «sublime verità»: «Hanc autem *sublimem veritatem* Moyses a Domino est edoctus, qui cum quaereret a Domino, Exod. 3 dicens: *si dixerint ad me filii Israel, quod nomen eius? quid dicam eis? Dominus respondit: ego sum qui sum. Sic dices filiis Israel: qui est misit me ad vos, ostendens suum proprium nomen esse qui est. Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam* alicuius rei. Unde *relinquitur quod ipsum divinum esse est sua essentia* vel natura» (TOMMASO D’AQUINO, *Contra Gentiles*, Lib. I, c. 22). Da questo brano ha preso Gilson il titolo per il celebre c. IV del suo libro sul tomismo: *Haec sublimis veritas* (cf. É. GILSON, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas*, Vrin, Paris 1948<sup>5</sup>, p. 123. Si noti come l’argomentazione è concentrata attorno alla valenza del nome, che intende indicare la natura di una cosa. Per san Tommaso dunque la natura di Dio è *l’ipsum esse*.

<sup>37</sup> «[...] haec nomina bonus, sapiens, et similia, imposita quidem sunt a perfectionibus procedentibus a Deo in creaturas, *non tamen sunt imposita ad significandum divinam naturam, sed ad significandum ipsas perfectiones absolute*. Et ideo etiam secundum rei veritatem sunt communicabilia multis. Sed hoc nomen *Deus* impositum est ab operatione propria Deo, quam *experimur continue*, ad significandum divinam naturam» (TOMMASO D’AQUINO, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 13, a. 9 ad 3).

Oportet ergo esse aliquam causam superiorem omnibus cuius virtute omnia causent esse, et [m] *eius esse sit proprius effectus*. Et haec causa est Deus. [M] *Proprius autem effectus cuiuslibet causae procedit ab ipsa secundum similitudinem suae naturae*. [C] *Oportet ergo quod hoc quod est esse, sit substantia vel natura Dei*<sup>38</sup>.

Il brano contiene un'argomentazione che lega l'effetto *proprio* di una cosa con la natura stessa della cosa quando la cosa causa. Non si tratta di un effetto qualunque, bensì di quello *proprio* e, pertanto, espressivo dell'*essenza*. Da qui procede san Tommaso ad affermare non già soltanto che in Dio l'essenza s'identifica con l'*esse* ma che l'*esse* è e dev'essere la sua natura. La sfumatura, per quanto sottile, risulta altamente significativa e si corrisponde, se non sbagliamo, con l'identificazione fatta in precedenza dell'*esse* come ««forma» Dei».

Dunque, mentre nella *Summa* si diceva che la natura di una cosa si conosce mediante la sua operazione propria, qui l'accento si sposta leggermente per passare alla considerazione dell'effetto *proprio* di una data natura. Il passaggio è teoreticamente legittimo, poiché risulta chiaro che l'operazione si esprime nei suoi operati. Al di là però di questa legittimità, il passaggio dalla considerazione dell'*operatio* propria a quella dell'*effectus* proprio, rivela apertamente la volontà dell'Angelico di focalizzare l'attenzione sull'*esse*. D'altronde, secondo san Tommaso è proprio perché è *causa* τοῦ *esse* che la causalità di Dio è contentiva e possiede il dominio universale e assoluto su tutto il creato, per cui è in realtà a partire della considerazione dell'*esse* intensivo che si rende manifesta l'operazione provvidenziale di Dio. Le due denominazioni si mostrano quindi convergenti in quanto, secondo san Tommaso, quando si dice «Dio» si dice la natura divina attinta a partire da quella sua capacità di dominio sull'integralità dell'*esse* partecipato e quando si dice «Qui est» si dice la natura divina attinta a partire dell'*esse* partecipato che è il suo effetto proprio e il presupposto insopprimibile dell'esercizio

---

<sup>38</sup> TOMMASO D'AQUINO, *De potentia*, q. 7, a. 2. Questa q. 7, e specialmente l'a. 2, rappresenta uno dei vertici del pensiero dell'Angelico sull'*esse*. L'accenno all'*esse* come effetto proprio di Dio è presente in altre occasioni (cf. *Contra Gent.*, Lib. III, c. 66; *Sum. theol.*, I<sup>o</sup>, q. 8, a. 1; q. 45, a. 5). La differenza è che nel testo che seguiamo l'identificazione dell'*esse* come effetto proprio assume a *medium demonstrationis* per individuare la natura divina.

stesso della provvidenza. E questo perché: “[...] *nihil est in Deo quod non sit ipsum esse*”<sup>39</sup>.

Tutto questo non significa però che si possa capire propriamente l'essenza di Dio. Infatti, se da una parte la determinazione nozionale ultima di Dio come *ipsum esse subsistens omnibus modis indeterminatum*<sup>40</sup> è il massimo che nella *resolutio* teoretica un intelletto come il nostro possa dire, dall'altra ci lascia in una fondamentale oscurità perché l'*esse* come noi lo conosciamo è l'*esse inhærens*, l'*esse* dell'ente, e non è né può essere l'*esse subsistens*<sup>41</sup>. Poiché, dunque, in Dio «non c'è niente che non sia l'*ipsum esse*», in un certo senso sappiamo cosa è l'essenza di Dio ma in un altro senso, no. La ragione può concludere l'esigenza dell'esistenza di tale *esse*, ma non può sapere propriamente come esso sia, perché l'*esse per essentiam* ci rimane inaccessibile: “Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum esse subsistens, sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem cuiuslibet intellectus creati”<sup>42</sup>.

### 3. Risposte ai problemi

Sulla base di queste considerazioni non sarà difficile dar risposta in maniera breve e puntuale ai dubbi sopra elencati. Il primo blocco di

<sup>39</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, Lib. I, c. 32.

<sup>40</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 11, a. 4. È la «definizione» di Dio che chiude tutta la trattazione del primo segmento del *De Deo Uno* il quale tratta dell'esistenza e natura di Dio.

<sup>41</sup> «Intellectus autem noster hoc modo intelligit esse quo modo invenitur in rebus inferioribus a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens, sed inhaerens. *Ratio autem invenit quod aliquod esse subsistens sit*» (TOMMASO D'AQUINO, *De potentia*, q. 7, a. 2 ad 7<sup>um</sup>).

<sup>42</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 12, a. 4. Il giovane Tommaso l'esprimeva ammirabilmente in un celebre testo che abbraccia tutta la dinamica ascensionale della *via remotionis* e che va letto alla luce di quanto si è detto: «... quando in Deum procedimus per viam remotionis, *primo* negamus ab eo corporalia; et *secundo* etiam intellectualia, secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius: unde est sicut in quadam confusione. Ad *ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus*; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo conjungimur, ut dicit Dionysius, et haec est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur» (*In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1 ad 4). L'*esse* va rimosso in quanto alla sua condizione di inerente e, più precisamente, partecipato: ma allora ci rimane completamente inafferrabile cosa sia un *esse subsistens*.

problemi riguardava piuttosto l'aspetto della predicazione causale e l'identità fra essenza ed *esse* in Dio, mentre il secondo blocco si concentrava più dettagliatamente attorno alla ragione di essenza in quanto tale.

§ 1. La prima difficoltà faceva leva sull'opposizione fra predicazione causale ed essenza. E bisogna rispondere che, effettivamente, se la predicazione fosse soltanto causale, certamente la via sarebbe chiusa, come dal resto riconosce esplicitamente san Tommaso<sup>43</sup>. Si è visto però che per san Tommaso le cose non stanno propriamente in quel modo perché in lui la mera predicazione causal-efficiente viene superata mediante il ricorso alla nozione di partecipazione.

§ 2. La seconda difficoltà voleva che, poiché in Dio essenza ed *esse* s'identificano, si smettesse di parlare di "essenza" divina per stare solo all'*esse*, in linea con Avicenna. A questo bisogna dire che dall'argomentazione consegue certo la negazione in Dio di un principio potenziale che entri in composizione con l'*esse*, non consegue però che a Dio, che è l'*ipsum esse subsistens*, non appartenga ciò che è della ragione di essenza.

§ 3. La terza difficoltà raccoglieva le due prime, superandole. Poiché, infatti, Dio è conosciuto attraverso le creature e queste sono i suoi effetti, non si può sapere cosa egli sia; siccome però la sua essenza è il suo *esse*, non si può sapere neanche che c'è, ossia non si può conoscere l'*esse in actu* divino.

L'osservazione, acuta e importante, dà occasione di esplicitare uno degli aspetti più profondi della riflessione dell'Angelico in merito: si tratta della natura intrinsecamente referenziale della determinazione dell'*ens* come *ens per participationem*. L'unico *esse in actu* di cui abbiamo diretta conoscenza ed esperienza è quello dell'*ens per participationem*, nella sfera del mondo fisico. Ma proprio perché si tratta, intrinsecamente, di *ens per participationem*, proprio per questo, il suo stesso

---

<sup>43</sup> «[Deus] non tamen est omnino aequivocum, quia sic non faceret sibi simile...» (TOMMASO D'AQUINO, Sum. theol., I<sup>a</sup>, q. 13, a. 5 ad 1). Ossia: un agente equivoco non potrebbe produrre un effetto che lo rassomigli.

*esse in actu* attesta e richiama la fondazione nel *per essentiam*, la cui *essentia-esse-esse in actu* non ci è conosciuta se non come termine referenziale dell'esigenza ultima di fondazione<sup>44</sup>.

Qui occorre però un chiarimento fondamentale: infatti, ci si potrebbe chiedere se non sia meglio a questo punto possibile alla finitezza, come vuole Heidegger, e riconoscere la coappartenenza di essere e nulla, senza bisogno di un'ulteriore fondazione<sup>45</sup>. E no! Proprio perché qui non si gioca col chiaroscuro, con lo scambio di luce e ombre, con la tensione fenomenica di presenza-assenza, bensì con la struttura interna dell'*ens*, che non è "finitezza dell'essere" bensì un soggetto in esercizio dell'atto di essere con appartenenza interna e propria dell'atto di essere. In virtù di quest'appartenenza interna l'*ens* si qualifica come *ens per participationem* e in virtù dell'intensività, l'*esse* emerge sopra l'essenza che lo riceve e sopra l'*ens* che lo partecipa, richiamando la sua realizzazione *per essentiam*. Pertanto, se non ci fosse l'*Esse* non ci sarebbe l'*esse* degli enti. Che c'è però l'*Esse*, questo lo sappiamo grazie al fatto che ci sono gli enti.

§ 4. Il quarto problema focalizzava la *ratio essentiae*. Naturalmente, nella misura in cui l'essenza abbia ragione di potenza, non si potrà parlare di «essenza» in Dio. Quest'aspetto però è legato alla realizzazione della *ratio essentiae* nelle creature ed è san Tommaso stesso che ci tiene a rilevarlo, come abbiamo visto. Infatti, parlando dell'opinione di coloro che escludevano da Dio l'essenza, l'Angelico affermava che questi "[...] *consideraverunt ipsas res creatas, quibus imponuntur nomina attributorum, sicut quod hoc nomen sapientia imponitur cuidam qualitati, et*

<sup>44</sup> «[...] esse dupliciter dicitur, uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus "Deus est", vera est. Et hoc scimus ex eius effectibus» (TOMMASO D'AQUINO, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 3, a. 4 ad 2).

<sup>45</sup> «*Das Nichts* bleibt nicht das unbestimmte Gegenüber für das Seiende, sondern es *enthüllt sich als zugehörig zum Sein* des Seienden. (...) *Sein und Nichts gehören zusammen*, aber nicht weil sie beide – vom hegelschen Begriff des Denkens aus gesehen – in ihrer Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit übereinkommen, sondern weil *das Sein selbst im Wesen endlich ist* und sich nur in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins offenbart» (M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, in *Wegmarken*, GA 9; hrsg. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1976, p. 120 – corsivi nostri).



hoc nomen essentia cuidam rei quae non subsistit: et haec longe a Deo sunt: et ideo dixerunt, quod Deus est esse sine essentia, et quod non est in eo sapientia secundum se<sup>46</sup>. La posizione opposta era invece rappresentata da coloro che ritenevano presenti in Dio tutte le perfezioni in un modo eminente. Così, concludeva il giovane Tommaso, le due posizioni sono vicine, perché “[...] nec primi dicunt aliquem modum perfectionis Deo deesse, nec secundi qualitatem, aut res non subsistentes in Deo ponunt<sup>47</sup>. Questo vuol dire che lo stesso san Tommaso riconosce un aspetto che, corrispondendo al termine «essenza», non esprime tuttavia il modo di realizzazione dell’essenza nella creatura. È questa realizzazione quella che viene esclusa da Dio ma non quell’altro aspetto, il quale costituisce la *ratio* più propria di essenza.

L’essenza infatti si configura nelle creature come il principio recipiente l’*esse* e misurante il grado formale di perfezione della sua espansione. Proprio per questo, è da essa che dipende la determinazione del contenuto specifico dell’ente. Ma allora, l’aspetto formalissimo ultimo della *ratio essentiae*, più che non la sua potenzialità è quello della determinazione del contenuto. Poiché però nell’*esse subsistens* si ha la pienezza formale assoluta di ogni perfezione e perché esso costituisce il «nucleo» ontologico distinguente e costituente Dio, si deve riconoscere che lo stesso *esse subsistens* ha una vera ragione di essenza.

Per quanto poi riguarda le tre posizioni elencate, quella cioè di Gilson e di Fabro, quella del Gredt e quella di Garrigou-Lagrange, occorre innanzitutto far notare che esse sembrano rispecchiare le tre valenze dell’ente detto per sé<sup>48</sup> secondo i direzionamenti interpretativi che possiamo chiamare intensivo, razionalistico ed essenzialistico.

<sup>46</sup> TOMMASO D’AQUINO, *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3.

<sup>47</sup> *Idem.*

<sup>48</sup> «τὸ ὄν [...] λέγεται πολλαχῶς, [...] τὸ ὡς ἀληθῆς, [...] τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, [...] τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ» (ARISTOTELE, *Metaphys.*, E, 2, 1026 a 33-37 - b 1-2; Jaeger, 123 - cf., con qualche differenza, Δ 7, 1017 a 23-24; 31; 34-35). San Tommaso raccoglie questa divisione, che è necessaria ed esauriente, distinguendo la semantica dell’*esse*: «... esse dicitur tripliciter. Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod “est” dicitur copula: et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiae» (TOMMASO D’AQUINO, *In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1 ad 1).

L'ultima, infatti, quella di Garrigou-Lagrange, accentua notevolmente l'aspetto essenziale-quidditativo, che si accosta piuttosto alla divisione predicamentale dell'*ens*; quella del Gredt invece sembra accentuare l'aspetto gnoseologico e quindi l'ente come vero; la prima, invece, rileva l'ente come atto.

Ora, riguardo alla posizione di Gilson e di Fabro, risulta chiaro che, pur ammettendo la presenza di qualche espressione un po' troppo esagerata del primo, per loro due non è che in Dio non ci sia la ragione di essenza, senonché l'essenza non si sostiene «di fronte» all'*esse* ma tocca all'*esse* svolgere il «ruolo» di essenza divina, cosicché è l'*esse* ad assumere in sé la *ratio essentiae*. Perciò, esattamente in maniera opposta a ciò che indicava Gredt (*essentia est ratio existentiae*), è l'essenza a risolversi nell'*esse* ma non per dileguarsi bensì per porsi. Corrisponde quindi all'*esse* divino avere la ragione di essenza in quanto esso si pone come pienezza assoluta di contenuto di perfezione e di attualità e nucleo ontologico della costituzione di ciò che chiamiamo Dio<sup>49</sup>. Questi autori possono rivendicare un gran numero di testi tommasiani a loro favore.

La posizione di Gredt sembra invece spostare tutto dalla parte del soggetto conoscente: la distinzione fra *essentia et existentia* in Dio sarebbe una distinzione che sorge dalla considerazione del soggetto e non per riferimento a Dio stesso ma in virtù di un connotato estrinseco il

---

<sup>49</sup> È qui che affonda le sue radici la trascendentalità della *res*, la quale però non va confusa *in primis et directe* con l'essenza, come fa invece grossolanamente Ventimiglia nel contesto della sua critica a Gilson il quale, secondo lui, «sconosce qualunque definizione dell'essenza quale perfezione originaria dell'essere, quale trascendentale» (G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Vita e Pensiero, Milano 1997, p. 249). E un po' prima, in nota: «[secondo Gilson] l'essenza non è affatto una perfezione dell'essere, non viene annoverata tra i trascendentali e, di conseguenza, non è un nome proprio di Dio» (p. 248, n. 5). Pur non condividendo l'eccessiva accentuazione di Gilson, non possiamo lasciar passare come valida una critica così superficiale come quella del Ventimiglia. Sotto il termine «essere», l'autore scambia allegramente ente (essente) ed essere (atto di essere) diventando estremamente confusionario e creando complicazioni lì dove i testi tommasiani sono chiari come il meriggio. Va osservato inoltre che, a nostro avviso, san Tommaso non ha mai detto che «essentia» è un nome divino o nome proprio divino, e che non ha mai detto essere Dio *ipsa (sua) essentia*, ma, eventualmente, *ipsa essentia bonitatis, pulchritudinis, charitatis* e via dicendo, sempre in un altro contesto e da un altro punto di vista.

Per un approfondimento del trascendentale *res*, con brevi ma quanto mai precise indicazioni, cf. A. CONTAT, «Una ipotesi sulla scienza dei trascendentali come *passiones entis* secondo san Tommaso d'Aquino», in A. CONTAT, C. PANDOLFI, R. PASCUAL (ED.), *I trascendentali e il trascendentale. Percorsi teoretici e storici*, IF-Press, Roma 2016, pp. 78-81 e 93-94.

quale sarebbe questa distinzione stessa ma come si trova nelle creature. Così, la *ratio* di essenza finisce per scomparire in Dio, nel senso che non trova in Lui qualcosa che le corrisponda, e si dilegua allora nell'identificazione con la divina *existentia*.

Contro questa lettura però si trova l'esplicita dichiarazione dell'Angelico in un testo che abbiamo analizzato prima:

[...] quia *unumquodque eorum est in Deo secundum sui verissimam rationem*, et ratio sapientiae non est ratio bonitatis, inquantum hujusmodi, relinquitur quod *sunt diversa ratione, non tantum ex parte ipsius ratiocinantis sed ex proprietate ipsius rei* [...]. *Quidam autem dicunt, quod ista attributa non differunt nisi penes connotata in creaturis: quod non potest esse* [...] <sup>50</sup>.

Questo brano si riferisce, sì, alle diverse perfezioni, gli «attributi». Ma proprio nello stesso contesto, come abbiamo or ora visto, l'articolo seguente introduce la considerazione dell'essenza e contesta l'interpretazione di Avicenna e Maimonide che vorrebbero un Dio senza essenza:

Quidam enim dicunt, ut Avicenna et Rabbi Moyses, quod res illa quae Deus est, est quoddam esse subsistens, nec aliquid aliud nisi esse, in Deo est: unde dicunt, quod est esse sine essentia. [...] Et sic, *secundum hanc opinionem, rationes horum attributorum sunt tantum in intellectu, et non in re, quae Deus est; et intellectus eas adinvenit ex consideratione creaturarum vel per negationem vel per causalitatem*, ut dictum est <sup>51</sup>.

Pertanto, per san Tommaso, quando diciamo “essenza di Dio”, c'è qualche aspetto che in quella realtà che è Dio risponde alla parola «essenza»: sarà certo una *distinctio rationum*, ma non solo dalla parte del soggetto ragionante perché si trova anche *in re quae Deus est*.

Pure Garrigou-Lagrange interpreta l'*esse* come *existentia*, ma anziché rilevare l'aspetto del soggetto conoscente egli preferisce rilevare l'aspetto della trascendenza dell'essenza. Infatti, secondo lui, l'essenza

<sup>50</sup> TOMMASO D'AQUINO, *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2. Notare il superlativo.

<sup>51</sup> TOMMASO D'AQUINO, *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3.

divina intesa formalmente come “deità” troverebbe il suo costitutivo formale in una perfezione nascosta e a noi inaccessibile che non sarebbe l'*existentia*: quest'ultima è il costitutivo di Dio relativamente a noi, ma non in sé stesso.

Il limite di questa interpretazione si trova proprio dalla parte di una mancata comprensione dell'*esse* il quale, anche in Dio, avrebbe soltanto la «ratio existentiae» e non sarebbe la pienezza assoluta di perfezione e di attualità. Perciò, esso non può fungere di termine risolutivo ultimo e bisogna richiamarsi per forza a un'altra eventuale perfezione la quale si troverà sulla linea dell'essenza, nel senso che si tratterà di una *formalità* a noi nascosta e non identificabile secondo la sua *ratio* con l'*existentia*. In realtà, bisogna dire che non si sa ciò che è l'essenza di Dio e quale sia il suo costitutivo ultimo, proprio perché non si sa ciò che è un *esse subsistens* – il quale conterrà certo infinite perfezioni che noi non conosciamo: ma allora l'ignoranza riguardo al costitutivo dell'essenza divina non trova la sua radice in qualche perfezione che non conosciamo bensì nell'impossibilità che ogni intelletto creato ha di capire con le sole sue forze l'*esse subsistens* che resta infinitamente trascendente. Potremmo dire, per tentare una formula paradossale, che l'autentico apofatismo tommasiano è un apofatismo positivo poiché poggia sull'emergenza assoluta della positività suprema dell'*esse* sussistente.

§ 5. Strettamente collegato al precedente, il quinto problema si richiamava a un testo dell'Angelico per mostrare, facendo leva sull'aspetto potenziale dell'essenza, come l'affermazione di una *ratio essentiae* in Dio porterebbe a delle incongruenze e contraddizioni. Il testo completo di san Tommaso attribuiva a Dio la suddetta *ratio*: «... in Deo est quicquid pertinet ad rationem vel subsistentis, vel essentiae, vel ipsius esse». Ma la prosecuzione del testo è quanto mai chiara: “[...] convenit enim ei non esse in aliquo, in quantum est subsistens; esse quid, in quantum est essentia; et esse in actu, ratione ipsius esse”<sup>52</sup>. L'attualità Gli compete in virtù dell'*esse*, ma ha la ragione d'essenza perché è un certo “quid”. Con questa spiegazione però si fa chiaro che la *ratio essentiae* è presa qui dall'Angelico non “secundum quod est in creaturis”, vale a dire, secondo la potenzialità, bensì secondo l'aspetto del contenuto. Per san

<sup>52</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, lib. IV, c. 11.

Tommaso, il termine “essenza” non esprime quindi di per sé e innanzitutto la passività, bensì la determinazione del contenuto. Con questo chiarimento viene superata allora la difficoltà che poneva l’aspetto di potenza passiva: questo è proprio dell’essenza nella sua condizione di creata e quindi viene escluso dall’essenza divina.

§ 6. L’ultimo problema riguardava la collocazione dell’essenza tra le *rationes* che si trovano in Dio. Certamente, bisogna riconoscere che l’essenza non è una perfezione accanto ad altre, come potrebbero essere la divina giustizia, la divina scienza e via dicendo, e, in questo senso, non è possibile ipotizzare una *ratio* che la rifletta. Pretendere da qui tirar fuori la conclusione che a Dio non appartiene la ragione di essenza è un oltrepassare il limite che consentono le premesse.

Infatti, che tra le divine perfezioni non ci sia una che sia «essenza», non significa che Dio non “abbia” un certo *quid* che identifica ed esprime la sua natura. Avere, essere questo *quid* è per san Tommaso avere la ragione di essenza. Naturalmente, questa *ratio essentiae* non esprime in Dio altro che l’*esse* stesso, ma bisogna essere attenti e non confondersi pensando che essa raccoglie, dell’*esse*, la pienezza di contenuto formale, lasciando in disparte l’aspetto di attualità. È l’*esse* stesso sussistente, nell’integralità della propria ricchezza e formale e attuale ad assumere il ruolo di contenuto distintivo di Dio e, in questo senso, di divina essenza. Proprio perché si presenta come il *quid* di Dio stesso, la divina essenza può essere chiamata anche “quidditas”:

[...] illud enim quod primo acquiritur ab intellectu est ens, et id in quo non invenitur ratio entis non est capabile ab intellectu [...]. Sed secundum rei veritatem causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum, ens autem dicitur id quod finite participat esse, et hoc est proportionatum intellectui nostro cuius obiectum est quod quid est [...], unde illud solum est capabile ab intellectu nostro quod habet quidditatem participantem esse; sed Dei *quidditas* est ipsum esse, unde est supra intellectum<sup>53</sup>.

<sup>53</sup> TOMMASO D’AQUINO, *Super De Causis*, Prop. 6; ed. Saffrey, p. 47.

In *via iudicii* dunque la *ratio entis* è legata alla finitezza della partecipazione e la *ratio essentiae* alla determinazione del contenuto, cosicché Dio non è ente e l'essenza divina non è potenza, com'evidenzia san Tommaso a partire della sua opzione per "quidditas" in questo brano di ultima maturità<sup>54</sup>.

### **Conclusione: la «sublime verità» e il superamento definitivo dell'apofatismo radicale**

Non era intenzione di queste pagine quella di riferire una serie di luoghi comuni sulla *via negationis* e l'apofatismo unilateralmente accentuato. Qualsiasi lettore, anche a un livello iniziale, di san Tommaso sa perfettamente che, secondo lui, di Dio sappiamo piuttosto cosa non sia che cosa sia e come non sia che come sia<sup>55</sup>. Questo è pacifico e indiscusso. Il problema teoretico però è un altro e riguarda propriamente la determinazione della radice di questa inconoscibilità. Sembra che la riflessione tommasiana sull'*esse* come atto intensivo aggiunga qui delle sfumature che servono a chiarire questo punto e, in questo senso, ad approfondire in maniera più precisa la problematica della divina essenza.

Ora, da quanto si è detto risulta chiaro che si può parlare di Dio e che questo parlare di Dio può raggiungere Dio in sé stesso ed esprimere la sua essenza. Non solo questo però. Si è visto anche che l'essenza di Dio non è, per san Tommaso, altra cosa che il suo stesso *esse* e che allora risulta inconoscibile non perché sia "Dio", bensì perché è l'*ipsum esse subsistens* il quale, per designarne la natura nella sua trascendenza, nella sua distinzione e nella sua inconoscibilità, viene chiamato

---

<sup>54</sup> L'introduzione del termine «quidditas» risulta qui quanto mai interessante. Per l'ultimo san Tommaso, in questo preciso contesto, non sembra giusto dire che «la quiddité suppose la détermination d'un genre par une différence en vertu d'une cause» (A. DE LIBERA – C. MICHON, *Thomas d'Aquin. Dietrich de Freiberg, L'Être et l'essence. Le vocabulaire médiéval de l'ontologie*, Éd. du Seuil, Paris 1994, p. 129, n. 68 – è una nota di Cyrille Michon). Ciò sarà pure vero, ma va sfumato: altrimenti non si potrebbe, per l'Angelico, parlare di una «Dei quidditas».

<sup>55</sup> «Circa essentiam vero divinam, primo considerandum est an Deus sit; secundo, quomodo sit, vel potius quomodo non sit» (TOMMASO D'AQUINO, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 2 *prologus*). Lo stesso poco più avanti: «... de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit» (TOMMASO D'AQUINO, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 3 *prologus*). Ci sono diversi testi in questa direzione.

precisamente “Dio”. Sembra giusto dire, dunque, che per san Tommaso non sappiamo cosa sia Dio perché non sappiamo cosa sia l'*esse subsistens*, anche se sappiamo che Dio è l'*esse subsistens*. In questo senso, l'apofatismo radicale della mera negazione di stampo neoplatonico viene superato con l'”apofatismo positivo”, se ci si consente l'espressione, della trascendenza suprema dell'*esse subsistens omnibus modis indeterminatum*<sup>56</sup>.

Naturalmente, riguardo al modo di predicare, i predicamenti che comportano imperfezione non si possono attribuire a Dio formalmente, per cui restano escluse dalla radice tutte le predicazioni legate alla quantità; ma le qualità della prima e seconda specie che dicono puramente perfezione si predicano di Lui al modo della sostanza e non della qualità, cioè come espressioni ciò-che-Dio-è, ecco il superamento. E la sostanza si predica non come una quiddità alla quale compete di avere l'*esse*, bensì come il sussistente la cui essenza è il suo *esse*. E l'essenza, per ultimo, si attribuisce non come potenza né al modo delimitativo come si trova nelle creature, ma come il contenuto ontologico attuale di perfezione che costituisce Dio, riconducendola così all'*esse* senza purtuttavia negarla o dilegularla. In questo senso e sulla base dei chiarimenti già fatti, possiamo dire che, per quanto riguarda Dio, la qualità si risolve nella sostanza, la sostanza nell'essenza e l'essenza nell'*esse*, in un passaggio di superamento dove le ricchezze degli “inferiori” si trovano contenute nell'istanza superiore, con l'eliminazione di tutti gli aspetti d'imperfezione.

Pertanto, la metafisica tomistica si mostra in tutta la sua linearità e profondità a partire dall'originarietà dell'ente nella sua trascendentalità fondante. Tutt'altro che un vuoto e statico astrattismo, l'ente esprime l'emergenza primordiale sul nulla e la dinamica integrale della *reductio in fundamentum*, dal momento che per san Tommaso “ens dicit solum actum essendi”<sup>57</sup> e quindi dice l'*esse in actu* della sintesi. E allora l'*esse in actu* della composizione mentale dice l'*esse in actu* delle categorie, l'*esse in actu* dell'accidente richiama l'*esse in actu* della sostanza, l'*esse in actu* della sostanza richiama l'*esse ut actus* del sussistente, e l'*esse*

<sup>56</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 11, a. 4.

<sup>57</sup> TOMMASO D'AQUINO, *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2 ad 2.

*inhærens* del sussistente richiama l'*ipsum esse subsistens*, nel quale la differenza è superata e la cui essenza altro non è che lo stesso *esse*.

**Summary:** Taking its starting point from one of the harshest criticisms of metaphysics and from a series of objections that call into question the presence of a *ratio essentiae* in God, this study aims to deepen our understanding, and to bring out the precise meaning, of the Thomasian thesis, which holds that it is impossible for the created intellect to know what God is. The nub of Thomas' magnificent way of proceeding is to be found in the way he goes beyond the mere predication of efficient causality, by way of the metaphysical notion of participation, to make this possible and solid. The *resolutio* of the *ens* in its being implies the *resolutio* of all the perfections in the being and, in this way, beyond the need to ascend to the *ipsum esse subsistens*, grounds at the same time the effective affirmation of a 'positive apophatism', not so much due to the inadequacy of the effects, so much and above all due to the absolute emergence of the *ipsum esse subsistens, omnibus modis indeterminatum*. Hence, we come to know with certainty that the divine essence is being itself, although we cannot come to know what an *ipsum esse subsistens* is as such.

**Key words:** *ratio essentiae*, causality, participation.

**Parole chiave:** *ratio essentiae*, esse, causalità, partecipazione.