

Samuele Pinna

## αω «Io sono Colui che sono». Il nome di Dio secondo san Tommaso d'Aquino

### La conoscenza dell'«Io sono» divino

San Tommaso d'Aquino «è stato l'unico teologo a essere indicato da un Concilio come riferimento per la Chiesa: il Vaticano II lo ha, infatti, citato per due volte nei suoi documenti<sup>1</sup>. Rimane, dunque, fondamentale conoscere e studiare ancor oggi questa figura imprescindibile della storia ecclesiastica e occidentale»<sup>2</sup>.

L'indagine intorno all'*Io sono*, quale nome rivelato da Dio «per esprimere la natura (*ad significandum naturam*)»<sup>3</sup>, permette *de facto* l'approfondimento del senso dell'essere, che deve considerarsi uno dei più importanti

<sup>1</sup> Il Concilio Vaticano II cita l'Angelico nel Decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam totius*, dove — in riferimento alla teologia — si legge: «per illustrare quanto più possibile i misteri della salvezza, gli alunni imparino ad approfondirli e a vederne il nesso con un lavoro speculativo, avendo san Tommaso per maestro» (n. 16). Nella Dichiarazione sull'educazione cristiana *Gravissimum educationis*, poi, si dichiara: «si colga più chiaramente come fede e ragione si incontrano nell'unica verità, seguendo le orme dei dottori della Chiesa, specialmente di san Tommaso d'Aquino» (n. 10). Il 20 novembre 1974, inoltre, Paolo VI promulga la Lettera Apostolica *Lumen Ecclesiae* sulla figura di san Tommaso d'Aquino in occasione del settimo centenario della sua morte (7 marzo 1274). Cf. S. PINNA, «Relire Lumen Ecclesiae. La personnalité de saint Thomas d'Aquin selon Paul VI», *Nova et Vetera* 89 (2014) 4, 411-427; cf. anche J.I. SARANYANA, «La carta "Lumen Ecclesiae" de Pablo VI en el VII Centenario de Santo Tomás», *Scripta Theologica* 9 (1977) 1, 201-223; R. SPIAZZI, «La Lettera *Lumen Ecclesiae* di Paolo VI sul tomismo a dieci anni dalla sua promulgazione (20 novembre 1974)», *Doctor Communis* 38 (1985) 1, 3-22; B. GHERARDINI, «A vent'anni dalla "Lumen Ecclesiae" di Paolo VI», *Doctor Communis* 48 (1995) 1, 103-114; V. POSSENTI, *Dentro il secolo breve. Paolo VI, Maritain, La Pira, Giovanni Paolo II, Mounier*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, 69-82; P. VIOTTO, *Paolo VI – J. Maritain. Un'amicizia intellettuale*, Studium, Roma 2014, 254-260.

<sup>2</sup> S. PINNA, «Un esempio luminoso: san Tommaso d'Aquino nel 750° anniversario dalla morte», *Città di vita* 79 (2024) 2, 185-195: 185.

<sup>3</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, lib. 1, cap. 22, n. 6.

nuclei del pensiero tommasiano. Il presente saggio, pur non producendo dati nuovi, intende richiamare l'insegnamento dell'Angelico quale ausilio contro la crisi della metafisica occidentale, di cui — nel contesto contemporaneo — si decreta la morte. Come rileva Vittorio Possenti, una sua rinascita o una sua ripartenza

può avvenire sulla scorta di qualcosa di grande, di un pensiero secolare, forse millenario, orientato verso il vero, ma che è stato messo a lato durante buona parte della modernità a favore del “moderno” come tale, mentre la tradizione sussisteva ma lateralmente. Chiamiamo “filosofia dell'essere” tale tradizione che possiede un punto di eminenza nel gesto inaugurale di san Tommaso d'Aquino. Il termine è stato impiegato nel XX secolo da un gruppo di filosofi tomisti celebri, tra cui É. Gilson, C. Fabro, J. De Finance, M. Krapiec, R. Garrigou-Lagrange, J. Maritain, ecc. Essi si sono battuti per la permanenza storica di tale filosofia, per metterne in luce le grandi tesi portanti, spesso dimenticate nella scolastica postmedievale, e in grado di segnalare fattivamente la sua presenza nel grandioso dibattito del XIX e XX secolo sul pensiero moderno e sulla “metafisica classica”<sup>4</sup>.

Inoltre, non si deve dimenticare come quest'ultima sia la necessaria base per avviare una corretta teologia: «c'è, infatti, una sostanziale differenza tra un teologo che fonda il suo argomentare sul *realismo metodico* oppure sull'*idealismo*, giusto per citare due scuole filosofiche conosciute»<sup>5</sup>. E il *realismo* trova il suo apice espressivo nel Dottore Comune: per lui *veritas sequitur esse rerum*, dove «omnis nostra cognitio a sensu initium habet»<sup>6</sup>, il che significa: «i nostri sensi colgono la *res* (*a sensu initium habet*) e la nostra *cognitio* ne (dalla *res*) è originata mediante il ricorso al sensibile»<sup>7</sup>. L'Aquinate, quindi, «pone il problema dell'essere in relazione alla sua conoscibilità, affermando che la conoscenza nei suoi processi di percezione astrattiva e di giudizio va direttamente alle cose, alla loro esistenza, perché *la veritas segue l'esistenza delle cose*, in quanto *il senso coglie l'esistenza in atto e la funzione*

<sup>4</sup> V. POSSENTI, *Incontrare l'esistenza. Jacques Maritain e la metafisica*, Edizioni Studium, Roma 2023, 10.

<sup>5</sup> S. PINNA, «Lo “studium” della “theologia”», in *Essere Chiesa nello Spirito. Interventi di Francesco Pinna, Teresa Gornati, Samuele Pinna, Federica Favero*, a cura di S. Pinna, IF - Press, Roma 2022, 229-276: 233.

<sup>6</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae*, q. 1, a. 9, resp.

<sup>7</sup> S. PINNA, «Quando la *res* origina la *vox*. La scientificità del linguaggio nella fenomenologia di Edith Stein: tra Tommaso e Husserl. Tentativo di confronto», in AA. VV., *Il linguaggio in Edith Stein. II. Aspetti fenomenologici*, Edizioni OCD, Roma 2008, 9-63: 9-10.

del giudizio è una funzione esistenziale»<sup>8</sup>. Da qui, egli insegna — ed è un punto cruciale — che:

l'essere non fonda (concettualmente) Dio, poiché il suo *actus essendi* sfugge a ogni concetto, nella misura in cui Dio è l'*atto* che determina l'*essere*, non viceversa. La causa di Dio è una causa totale e quindi eccedente: essa fonda gli enti senza riceverne una contro-fondazione che lo renderebbe intelligibile. La causalità, potremmo affermare, non ritorna su Dio, poiché egli non la esercita che nella stretta misura in cui se ne “dispensa”. L'essere è l'effetto *proprio* di Dio, ma Dio non lo causa che distanziandosi. Per Tommaso Dio non può esercitare a pieno diritto la causa se non perché vi si sottrae e la prova a posteriori (ogni prova a priori dell'esistenza di Dio è rifiutata perché farebbe di Dio un semplice caso della dottrina dell'ente) può concludersi precisamente perché Dio, la causa prima, è al di là di ogni concatenazione causale<sup>9</sup>.

La conoscenza di Dio può, dunque, compiersi nell'orizzonte dell'essere<sup>10</sup>: questa è la tesi indiscutibile dell'Angelico che — quale decisione senza precedenti — suppone una svolta dell'essenza divina<sup>11</sup>: «L'essere di Tommaso diventerà ben presto il *conceptus univocus entis*, il quale lascia impensata la divinità infinita di Dio, per poi reintegrarla nel suo regime comune al titolo dell'*ens supremum* o *perfectissimum*»<sup>12</sup>. Egli, di conseguenza, lungi dal subordinare Dio all'essere, sottomette l'essere a Dio. L'*esse* tomista deve essere compreso non a partire da determinazioni ontologiche, ma dalla sua distanza da

<sup>8</sup> S. PINNA, «Il realismo critico di Jacques Maritain a confronto con Étienne Gilson», in *Vero e falso realismo. La tesi di Gilson a confronto con quelle di Husserl, Maritain e Carnap*, a cura di F. RENZI, *Sensus communis* 17 (2016) 2, n. 24, 43-85: 68.

<sup>9</sup> S. PINNA, «Pelagus substantiae infinitum. Il nome di Dio nell'approfondimento (filosofico) di Edith Stein e (teologico) di Charles Journet», in *Fenomeno & Fondamento. Ricerca dell'Assoluto. Studi in onore di Antonio Margaritti*, a cura di S. PINNA – D. RISERBATO, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2017, 367-405: 402. Cf. THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3, resp. Per quanto concerne le “cinque vie” cf. J. MARITAIN, *Alla ricerca di Dio*, Edizioni Paoline, Roma 1967; É. GILSON, *Il Tomismo. Introduzione alla filosofia di san Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 2011, 81-124; S. VANNI-ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Bari 1973, 54-62; P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carrocci, Roma 2012, 268-276.

<sup>10</sup> Commenta, per esempio, J.-L. Marion: «Assumendo come primo nome quello di *esse* o di *actus essendi*, il Dio tomista non si manifesta solo *nell'essere* [...] ma anche *come essere*» (J.-L. MARION, «La science toujours recherchée et toujours manquante», in *La métaphysique, son histoire, sa critique, ses enjeux*, a cura di J.M. Narbonne – L. LANGLOIS, Vrin, Laval 1999, 56).

<sup>11</sup> Cf. É. GILSON, *Il Tomismo*, 593-623; J. MARITAIN, *Sette lezioni sull'essere e sui principi della ragione speculativa*, Introduzione di Vittorio Possenti, Massimo, Milano 1981, 50.

<sup>12</sup> S. PINNA, «Pelagus substantiae infinitum», 402.

ogni possibile ontologia. La differenza ontologica deve essere compresa dalla creazione, nella quale l'*esse* divino causa gli enti in quanto causa anche la loro essentità (l'essere comune)<sup>13</sup>. In questa prospettiva — come osserveremo più oltre —, in Dio essenza ed esistenza coincidono, per cui «l'essenza divina è il suo stesso esistere, e tale esistere per quanto infinito non è indeterminato»<sup>14</sup>. Nel concetto di *esse ipsum per se subsistens*, inoltre

l'esistenza non può essere oggetto di un'astrazione perfetta poiché è sempre l'esistenza di qualcosa. Da ciò non segue che l'essere/esistenza sia un'essenza, è invece nel pensiero di Tommaso un atto. Se l'essere fosse pensato come un'essenza, come è accaduto più volte nella vicenda della metafisica, partecipato in gradi diversi da una molteplicità di enti, esso sarebbe univoco. Non è questa però l'idea dell'Aquinate che, in base al teorema di creazione, vede tra creatore e creature una differenza invalicabile e qualitativa, e non soltanto di grado<sup>15</sup>.

L'*Esse ipsum per se subsistens*, per san Tommaso e per i tomisti non è un puro atto d'essere, bensì l'atto d'essere dell'essenza divina cui compete necessariamente e con cui forma un'identità, includendo tutte le perfezioni dell'essere perfettissimo. Non essendovi un'essenza dell'essere, ma un'essenza divina che è l'essere divino, ciò significa secondo Vittorio Possenti:

a) che Dio non è l'*esse commune*, e dunque che il suo atto d'essere è l'atto che attiva la sua essenza infinita e con essa coincide; b) che egli sta ad una distanza infinita da tutti gli enti finiti per i quali non vi è alcuna identità tra essenza ed esistenza. Queste due posizioni sono molte volte sostenute dall'Aquinate [...]. D'altro canto Dio non è definibile, poiché la definizione nasce mediante il genere e la differenza specifica che sono inapplicabili a Dio. Tommaso sostiene che *quidditas Dei non est nobis nota*. L'identità in Dio di esistenza ed essenza viene a dire proprio questo, ossia che con tale identità non definiamo Dio: sappiamo che egli è, non che cosa sia<sup>16</sup>.

Non si nega, però, l'importanza della ricerca filosofica e teologica e dei *concetti*, che sono «semplicemente la via imprescindibile e mirabile con

<sup>13</sup> Cf. S. PINNA, «Edith Stein: un dialogo tra i maestri. Tentativo di confronto tra la fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 106 (2014) 3, 617-655: 638-639.

<sup>14</sup> V. POSSENTI, *Il realismo e la fine della filosofia moderna*, Armando Editore, Roma 2016, 106.

<sup>15</sup> V. POSSENTI, *Il realismo e la fine*, 107.

<sup>16</sup> V. POSSENTI, *Il realismo e la fine*, 107. E prosegue Possenti: «Ciò allontana le posizioni che vedrebbero in Tommaso un cedimento al platonismo ed un'insufficiente tematizzazione della differenza divina che nella metafisica della partecipazione sarebbe di grado e non di essenza».

cui l'uomo comprende e comunica, per quel che può, ben sapendo che nessuna "realtà (*res*)" è esauribile dall'intelletto, e specialmente la realtà di Dio, che nessuna definizione sarà mai in grado di comprendere, se non per analogia<sup>17</sup>. Pertanto, la convinzione di san Tommaso «è che l'impossibilità di conoscere Dio univocamente, cioè nella sua essenza, non rende equivoco il nostro parlare di lui, ma lo rende analogico, inadeguato sì, ma vero e provveduto di senso»<sup>18</sup>. Una logica alternativa alla conoscenza analogica è inconsistente, perché «essa porterebbe a un completo silenzio su Dio o a una teologia totalmente "negativa"»<sup>19</sup>. Tale prospettiva è rifiutata dal Dottore Comune, il quale dichiara che «Dio si onora sì con il silenzio, non perché non si dica o non si conosca nulla di lui, ma perché, qualsiasi cosa impariamo o conosciamo di lui, ci rendiamo conto che la nostra intellesione ha fallito»<sup>20</sup>. Nei suoi scritti, infatti — sottolinea Gilbert K. Chesterton —, «gli oggetti diventano parte integrante dell'intelletto; anzi l'intelletto diventa soltanto oggetto: non crea l'oggetto. In altre parole, l'oggetto è un oggetto che può esistere ed esiste al di fuori dell'intelletto di cui diviene una parte»<sup>21</sup>. Il *buon senso* (o *sensu comune*), inoltre, coglie i due fattori che devono lavorare insieme: la *realtà* e il suo *riconoscimento*; «e poiché in lui [in san Tommaso] l'incontro di questi due fattori crea un fecondo connubio, si può affermare che la filosofia tomistica è la sola veramente *feconda*; essa produce risultati pratici. Il Maritain ricorse ad una fulgida metafora: i fatti esterni fecondano l'intelligenza come l'ape feconda il fiore. Su questa unione si fonde l'intero sistema di san Tommaso: Dio ha dato all'uomo la facoltà di venire a contatto con la realtà»<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> I. BIFFI, *Fede, intelletto e prassi*, Jaca Book, Milano 2014, 70.

<sup>18</sup> I. BIFFI, *Fede, intelletto e prassi*, 83.

<sup>19</sup> S. PINNA, *Charles Journet e la teologia come servizio alla Chiesa del Verbo Incarnato*, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2018, 44.

<sup>20</sup> THOMAS AQUINATIS, *Super Boetium de Trinitate*, q. 2, a. 1, 6m.

<sup>21</sup> G.K. CHESTERTON, *San Tommaso d'Aquino*, Fede & Cultura, Verona 2008, 104. E prosegue: «Esso [l'intelletto] non è puramente ricettivo, non si limita ad assorbire le sensazioni simile a carta assorbente: è ben lungi dal materialismo, il quale considera l'uomo completamente servile all'ambiente che lo circonda».

<sup>22</sup> G.K. CHESTERTON, *San Tommaso d'Aquino*, 104-105. Precisa Chesterton con sottile umorismo: «il sistema del d'Aquino parte dal punto di vista universale che un uovo è un uovo. Ora un hegeliano replicherà che un uovo è una gallina, perché esso fa parte dell'infinito processo del Divenire; il seguace di Berkeley sosterrà che la frittata esiste come esistono i sogni, visto che il sogno si può dire causa della frittata come la frittata è causa del sogno; il pragmatico crederà che il miglior partito da trarre da un uovo è quello di dimenticare ch'esso sia stato un uovo e ricordare soltanto la frittata. Ma il tomista non ha bisogno di guastarsi il cervello per evitare di guastare le sue uova, né di

Nel realismo tomista, allora, si può affermare qualcosa di Dio e del suo *nome* ineffabile.

### De nominibus Dei

Per san Tommaso<sup>23</sup> il nome “Dio”<sup>24</sup> non può esprimere la sua essenza, poiché «Dio non può essere veduto da noi in questa vita nella sua essenza [Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam]»<sup>25</sup>, ma attraverso le creature per via di causalità, di eminenza e di rimozione (*secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotio- nis*). Le nostre parole sono segni dei concetti (immagini delle cose) che formiamo nella nostra mente, dove la *vox* indica la *res*, perché è soltanto nella relazione di significanza che si dà il linguaggio:

secondo la dottrina di Tommaso d'Aquino [spiega Vittorio Possenti] il linguaggio ha origine nell'intelletto ed ha carattere di segno, capace dunque di manifestare altro da sé. Nel grande sviluppo che la filosofia classico-cristiana ha attribuito al tema del *verbum* sotto l'influsso delle speculazioni trinitarie, l'Aquinata si colloca con una posizione secondo cui nell'uomo si trova una triplice parola: *verbum cordis, verbum quod habet imaginem vocis, verbum vocis* [...]. Il primo, che è ciò che è concepito mediante l'intelletto, è il *verbum rei*, similitu-

56

guardare le uova in cagnesco, né di chiudere gli occhi per meglio meditare una nuova semplificazione delle uova. Dominatore, nella luce sfavillante della fraternità umana, egli constaterà che le uova non sono galline, né sogni, né supposizioni; bensì *cose* attestate dall'autorità dei sensi, ch'è di Dio» (*ibid.*, 87).

<sup>23</sup> San Tommaso, prima di iniziare la trattazione de *I nomi divini*, rileva come «dopo avere studiato ciò che concerne la conoscenza di Dio, bisogna procedere allo studio dei nomi di Dio, poiché noi nominiamo tutte le cose nel modo in cui le conosciamo [Consideratis his quae ad divinam cognitionem pertinent, procedendum est ad considerationem divinatorum nominum, unumquodque enim nominatur a nobis, secundum quod ipsum cognoscimus]» (*Summa Theologiae* I, q. 13).

<sup>24</sup> Per questa tematica, ampiamente studiata, si veda: E. TREPANIER, «De diverses implications du nom 'ens' en saint Thomas», *Laval Théologique et Philosophique* 30 (1974), 407-422; I.E.M. ANDEREGGEN, *La metafisica de santo Tomàs en la Exposición sobre el «De Nominibus» de Dionisio Areopagita*, Diss. Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1988; D.J. LALLEMENT, *'Seigneur, que votre nom est admirable!'*. *Introduction à l'étude philosophique des noms divins*, Pierre Téqui Éditeur, Paris 1997; A. NOBLESSE-ROCHER, «Le nom et l'être de Dieu (Exode 3,14) selon Thomas d'Aquin et Martin Bucer», *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* 81 (2001), 425-447; T.D. HUMBRECHT, *Théologie négative et nom divins chez saint Thomas d'Aquin*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2005; ID., «Nomen incommunicabile. Sur l'emploi thomasiens du 'Nom incommunicable' de Sg 14,21», *Revue Thomiste* 106 (2006), 393-411; P. CAPELLE, *Nomi divini e nomi metafisici. Rileggere Tommaso d'Aquino* (*Summa Theologiae* I, q. 13), Editoriale Comunicazioni Soc., Reggio Calabria 2007.

<sup>25</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 1.

dine intellettuale immediata della cosa stessa; il secondo è il *verbum cum syllabis cogitatum*, mentre il terzo è il *verbum oris*, la parola vocale o pronunciata, l'elemento più radicale è il primo dove l'atto intuitivo dell'intelletto raggiunge l'essere in modo prelinguistico, e la "parola" della mente non è ancora *cum syllabis cogitata*. Nel formare il *verbum interius cordis* il pensiero antecedente la lingua: "penso, dunque parlo"; non "parlo, dunque penso". Tale *verbum cordis*, non legato ad alcuna lingua particolare, è la cosa stessa o la sua natura pensata ossia esistente nella mente ad opera di una *emanatio intellectualis* che non è un atto riflessivo ma produzione dell'intelletto nell'atto in cui pensa un oggetto. La lingua appare alla nostra esperienza più costante come uno *strumento* imperfetto e sempre perfezionabile per esprimere ciò che conosciamo<sup>26</sup>.

Il concetto si origina nell'atto stesso dell'intendere, poiché dall'intelletto in atto proviene il concetto in atto: «poiché il verbo interiore [illustra san Tommaso] è ciò che viene inteso e poiché esso non è in noi se non in quanto intendiamo in atto, il verbo interiore richiede sempre l'intelletto nel suo atto, che è l'intendere»<sup>27</sup>. Il concetto non si forma né prima né dopo l'atto di intendere: «il dato intellettuale nel soggetto intelligente è una specie intellettuale, o verbo mentale»<sup>28</sup>. Si comprende, dunque, come «la natura più intima del pensare non è originariamente linguistica ma identitaria, nel senso di un'identità intenzionale prelinguistica fra sé e l'essere, secondo la grande lezione di Parmenide, precisata e rettificata da Aristotele. A tale livello è l'atto percettivo a produrre il linguaggio, non viceversa»<sup>29</sup>. Pertanto, «la *res* è ciò che origina la *vox* in quanto il linguaggio si forma e si struttura necessariamente a partire da essa. La *res* è ciò che per prima si dà e il linguaggio deve restituirla fedelmente proprio in quanto ne è originato. La scientificità del linguaggio è l'adeguazione della *vox* con la *res* che si offre [...]. Il linguaggio, dunque, è la *res* che si dice, ovvero che si dà nella forma del linguaggio»<sup>30</sup>.

La realtà ultima di Dio, la sua natura ed essenza, però è inconoscibile: «i nomi che si attribuiscono a Dio — scrive l'Aquinate — in senso negativo o che significano un suo rapporto con le creature, evidentemente non

<sup>26</sup> V. POSSENTI, *Nichilismo e Metafisica. Terza navigazione*, Armando Editore, Roma 2004, 48-49.

<sup>27</sup> THOMAS AQUINATIS, *De veritate*, q. 4, a. 1, ad 1: «cum verbum interius sit id quod intellectum est, nec hoc sit in nobis nisi secundum quod actu intelligimus, verbum interius semper requirit intellectum in actu suo qui est intelligere».

<sup>28</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, lib. 4, cap. 11: «intellectum autem in intelligente est intentio intellecta et Verbum».

<sup>29</sup> V. POSSENTI, *Nichilismo e Metafisica*, 49.

<sup>30</sup> S. PINNA, «Quando la *res* origina la *vox*», 9-10.

esprimono in alcun modo la sua essenza, ma indicano eliminazione di una qualche cosa da lui, o relazione di lui verso altre cose, o meglio di altre cose verso di lui»<sup>31</sup>. Tali nomi, tuttavia, significano la divina sostanza e si possono attribuire alla essenza divina, ma rappresentano Dio in un modo manchevole e insufficiente.

I vocaboli [spiega san Tommaso] significano Dio in base alla conoscenza che di lui ha il nostro intelletto. Ora, siccome il nostro intelletto conosce Dio attraverso le creature, lo conoscerà nella misura che le creature glielo rappresentano. D'altra parte, sopra si è dimostrato che Dio precontiene in sé medesimo tutte le perfezioni delle creature, perché assolutamente e universalmente perfetto. Cosicché ogni creatura in tanto lo rappresenta e gli assomiglia, in quanto possiede una qualche perfezione; non così però da rappresentarlo come un qualcosa della stessa specie o dello stesso genere, ma come un principio trascendente, dalla cui forma gli effetti sono ben lontani, ma col quale tuttavia hanno una certa somiglianza<sup>32</sup>.

58

I nomi possono, in tal senso, significare l'essenza divina solo se attribuiti in modo affermativo e assoluto (*Dio è buono*), poiché l'essenza divina è la perfezione di tutte le perfezioni: «Sicché — si legge nella *Summa* —, quando si dice “Dio è buono”, non si vuol già dire che Dio è causa del bene, o che Dio non è cattivo; ma il senso è questo: “quello che noi chiamiamo bontà nelle creature, preesiste in Dio”, in modo ben più alto. Quindi a Dio conviene la bontà non perché è causa del bene; ma piuttosto è tutto il contrario: per il fatto che è buono effonde la bontà nelle cose»<sup>33</sup>. I nomi che si attribuiscono a Dio convergono, pertanto, a Lui in due modi: in senso

<sup>31</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 2: «de nominibus quae de Deo dicuntur negative, vel quae relationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est quod substantiam eius nullo modo significant; sed remotionem alicuius ab ipso, vel relationem eius ad alium, vel potius alicuius ad ipsum».

<sup>32</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 2: «Significant enim sic nomina Deum, secundum quod intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundum quod creaturae ipsum repraesentant. Ostensum est autem supra quod Deus in se praehabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter et universaliter perfectus. Unde quaelibet creatura intantum eum repraesentat, et est ei similis, inquantum perfectionem aliquam habet, non tamen ita quod repraesentet eum sicut aliquid eiusdem speciei vel generis, sed sicut excellens principium, a cuius forma effectus deficiunt, cuius tamen aliqualem similitudinem effectus consequuntur».

<sup>33</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 2: «Cum igitur dicitur Deus est bonus, non est sensus, Deus est causa bonitatis, vel Deus non est malus, sed est sensus, id quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiore. Unde ex hoc non sequitur quod Deo competat esse bonum inquantum causat bonitatem, sed potius e converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit».

proprio e primario, quando le cose significate (come l'essere, la bontà, la sapienza) indicano perfezioni possedute eminentemente da Dio. In senso improprio quando il loro modo di significare «conviene alle creature (*qui creaturis competit*)»<sup>34</sup> e «tali nomi non si possono attribuire a Dio se non metaforicamente (*huiusmodi nomina non possunt attribui Deo nisi metapho-ric*)»<sup>35</sup>. I nomi di Dio, inoltre, non sono sinonimi (*non sunt synonyma*), perché significano la stessa semplicissima realtà, ma con concetti molteplici e diversi, mentre i sinonimi sono i nomi che significano una sola cosa con un unico concetto.

### Il modo dell'analogia per dire Dio

Un passaggio successivo — «nota san Tommaso in un suo testo capitale»<sup>36</sup> presente nella *Summa* —, pone in luce come i nomi divini siano attribuiti a Dio e alle creature in modo non univoco, poiché «è impossibile che alcuna cosa si predichi di Dio e delle creature univocamente (*univoce*)»<sup>37</sup>. Il contenuto significato, infatti, non è identico: per esempio l'attributo *sapiente* nella creatura indica una qualità aggiunta all'essenza, una perfezione cioè distinta da essa, ma pure dalla sua potenza o esistenza. In Dio, al contrario, specifica la Sua stessa essenza:

Per conseguenza — spiega Tommaso —, applicato all'uomo, il termine *sapiente* circoscrive, in qualche modo, e racchiude la qualità che esprime; non così se applicato a Dio, ma lascia [in tal caso] la perfezione indicata senza delimitazione e nell'atto di oltrepassare il significato del nome. Quindi è chiaro che il termine *sapiente* si dice di Dio e dell'uomo non secondo l'identico concetto [formale]. E così è di tutti gli altri nomi. Perciò nessun nome si attribuisce in senso univoco a Dio e alle creature<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 3.

<sup>35</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 3.

<sup>36</sup> C. JOURNET, *Conoscenza e inconnoscenza di Dio*, Introduzione di Nora Possenti Ghiglia, Editrice Massimo, Milano 1981, 45. Cf. anche il giudizio di Daffarra: «Questo articolo è fondamentale. Riassume e condensa in un quadro logico perfetto tutto l'insegnamento circa la nostra cognizione di Dio e il valore delle nostre espressioni» (M. DAFFARRA, *Introduzioni e note*, in S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1984, 307, nota 2).

<sup>37</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 5: «impossibile est aliquid predicari de Deo et creaturis univoce».

<sup>38</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 5: «Sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia vel potentia vel esse ipsius. Et sic, cum hoc nomen sapiens de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam, non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit

Tuttavia, i nomi divini non sono attribuiti a Dio e alle creature in senso del tutto equivoco (*pure aequivoce*), perché in realtà affermano qualcosa che indica Dio proprio a partire dalle creature. L'Angelico introduce, così, l'uso del senso analogico o proporzionale in cui i nomi divini sono affermati per il rapporto che le creature hanno con la Deità, loro causa eminente. Il nome "Dio" ha dunque valore analogico se applicato a colui che è Dio per natura, a chi lo è per partecipazione e a chi lo è secondo falsa opinione. Perché quello per opinione e quello per partecipazione si richiamano, per somiglianza, a quello attribuito per natura:

difatti si usa il termine Dio, nel medesimo significato che si adopera per il vero Dio, nel formare il concetto di un dio [presunto o] secondo l'opinione o di un dio per partecipazione. Quando infatti noi chiamiamo uno dio per partecipazione, col nome *Dio* intendiamo indicare qualche cosa che ha una somiglianza col vero Dio. Parimenti, quando chiamiamo dio un idolo, col termine *Dio* intendiamo di significare un qualche cosa che da alcuni uomini viene ritenuta come Dio. E così è evidente che le accezioni di questo nome sono diverse; ma una di esse si ritrova nelle altre. È quindi chiaro che si dice in senso analogico<sup>39</sup>.

Nell'ottavo articolo della tredicesima *quaestio* della *Pars Prima*, san Tommaso si era soffermato a comprendere se il nome "Dio" designasse anche la Sua natura: «Siccome, dunque, Dio non ci è noto nella sua natura, ma si viene a conoscere attraverso le sue operazioni o effetti, da questi noi lo possiamo denominare, come si è già detto. Quindi questo nome *Dio* designa una certa operazione, se si bada alla sua origine»<sup>40</sup>.

Il nome "Dio" mostra, pertanto, la sua operazione di universale provvidenza, «infatti esso è desunto dalla universale provvidenza delle cose: poi-

rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem. Unde patet quod non secundum eandem rationem hoc nomen sapiens de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur».

<sup>39</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 10: «Nam hoc nomen Deus, secundum quod pro Deo vero sumitur, in ratione Dei sumitur secundum quod dicitur Deus secundum opinionem vel participationem. Cum enim aliquem nominamus Deum secundum participationem, intelligimus nomine Dei aliquid habens similitudinem veri Dei. Similiter cum idolum nominamus Deum, hoc nomine Deus intelligimus significari aliquid, de quo homines opinantur quod sit Deus. Et sic manifestum est quod alia et alia est significatio nominis, sed una illarum significationum clauditur in significationibus aliis. Unde manifestum est quod analogice dicitur».

<sup>40</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 8: «Quia igitur Deus non est notus nobis in sui natura, sed innotescit nobis ex operationibus vel effectibus eius, ex his possumus eum nominare, ut supra dictum est. Unde hoc nomen *Deus* est nomen operationis, quantum ad id a quo imponitur ad significandum».

ché tutti coloro che parlano di Dio, intendono chiamare Dio colui che ha l'universale provvidenza delle cose»<sup>41</sup>. Se il nome “Dio” deriva da tale operazione, secondo quantomeno il suo utilizzo, esso esprime la divina natura.

### “Colui che è”: il nome proprio di Dio

San Tommaso adduce tre motivi per cui *Colui che è* risulta essere il nome più appropriato di Dio<sup>42</sup>.

1. Innanzi tutto, per il suo significato che non esprime già una qualche forma o un modo particolare di essere, ma lo stesso essere (*sed ipsum esse*): «siccome l'essere di Dio è la sua stessa essenza, e siccome ciò, come abbiamo dimostrato non compete a nessun altro, è evidente che fra tutti gli altri nomi questo compete a Dio in modo massimamente proprio: ogni cosa infatti si denomina dalla propria forma»<sup>43</sup>.

2. Secondo, per la sua universalità (*propter eius universalitatem*): «con ogni altro nome si viene infatti a determinare un qualche modo della sostanza della cosa: invece questo nome *Colui che è* non determina nessun modo di essere, ma conserva la sua indeterminatezza rispetto a tutti modi di essere»<sup>44</sup>.

3. Terzo, per la modalità inclusa nel suo significato (*ex eius consignificatione*), dove l'essere è indicato al presente: «e ciò si dice in modo prossimo di Dio, il cui essere, come afferma sant'Agostino, non conosce né passato né futuro»<sup>45</sup>.

*Colui che è* [afferma ancora san Tommaso] è nome più appropriato di Dio che l'altro nome *Dio*, sia per la derivazione del termine, che è *l'essere*, sia per l'universalità del suo significato e per la voce del verbo che viene usata, come abbiamo veduto. Ma se si considera l'oggetto stesso che si ha l'intenzione di esprimere, è più proprio il nome *Dio* il quale è posto a indicare la natura divina.

<sup>41</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 8: «Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentia, omnes enim loquentes de Deo, hoc intendunt nominare Deum, quod habet providentiam universalem de rebus».

<sup>42</sup> Cf. THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 11.

<sup>43</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 11: «cum esse Dei sit ipsa eius essentia, et hoc nulli alii conveniat, ut supra ostensum est, manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum, unumquodque enim denominatur a sua forma».

<sup>44</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 11: «quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei, sed hoc nomen qui est nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes».

<sup>45</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 11: «et hoc maxime proprie de Deo dicitur, cuius esse non novit praeteritum vel futurum, ut dicit Augustinus».

Nome poi anche più proprio è il Tetragramma, il quale è destinato a significare la stessa natura divina incomunicabile e, se così è lecito esprimersi, singolare<sup>46</sup>.

Neppure il termine *Bene* è il nome principale di Dio, perché considerato come causa e non assolutamente: «l'essere è logicamente anteriore alla causalità (*esse absolute praeintelligitur causae*)»<sup>47</sup>. Il Dottore Comune risponde, in tal modo, all'obiezione formulata con le parole di Dionigi, secondo cui la parola *bene* è manifestativa per eccellenza di tutte le emanazioni di Dio. Su questo preciso aspetto, è di notevole rilevanza e interesse la distinzione di Bonaventura, il quale afferma che vi sono due modi o gradi della contemplazione per conoscere le realtà invisibili ed eterne di Dio: uno si rivolge alle proprietà che appartengono all'essenza di Dio, l'altro alle proprietà delle persone divine<sup>48</sup>.

62

Il primo modo fissa lo sguardo, innanzi tutto e principalmente, sull'Essere stesso, affermando che il primo nome di Dio è «Colui che è». Il secondo modo fissa lo sguardo sul Bene stesso, affermando che questo è il primo nome di Dio. Il primo modo riguarda in particolare il Vecchio Testamento, il quale proclama soprattutto l'unità dell'essenza divina, per cui fu detto a Mosè: «Io sono colui che sono». Il secondo modo riguarda il Nuovo Testamento, il quale determina la pluralità delle persone divine, battezzando «nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo». Per questo, Cristo, nostro maestro, volendo elevare alla perfezione evangelica quel giovane che aveva osservato la Legge, attribuì primariamente e assolutamente a Dio l'appellativo di buono. «Nessuno» disse «è buono se non Dio solo». Quindi il Damasceno, seguendo Mosè, afferma che il primo nome di Dio è «Colui che è». Dionigi, seguendo Cristo, afferma che il primo nome di Dio è «Bene»<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 11, ad 1: «hoc nomen *Qui est* est magis proprium nomen Dei quam hoc nomen *Deus*, quantum ad id a quo imponitur, scilicet ab *esse*, et quantum ad modum significandi et consignificandi, ut dictum est. Sed quantum ad id ad quod imponitur nomen ad significandum, est magis proprium hoc nomen *Deus*, quod imponitur ad significandum naturam divinam. Et adhuc magis proprium nomen est Tetragrammaton, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem, et, ut sic liceat loqui, singularem». Humbrecht scrive a tal proposito: «è sufficiente ricordare che Tommaso non conosce le quattro lettere del Tetragramma, questo YHWH che ritornerà nella Bibbia latina (Iehovah, ma in un'ortografia fluttuante) fino al Rinascimento» (T.D. HUMBRECHT, *Nomen incommunicabile*, 400).

<sup>47</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 11, ad 2.

<sup>48</sup> Cf. S. PINNA, «Ritorno al Medioevo. Bonaventura, Tommaso e l'urgenza della teologia», 277-294.

<sup>49</sup> BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerarium mentis in Deum*, cap. V, n. 2: «Primum modus primo et principaliter defigit aspectum in ipsum esse, dicens, quod *qui est* primum nomen Dei. Secundus modus defigit aspectum in ipsum bonum, dicens, hoc esse primum nomen Dei. Primum spectat potissime ad vetus testamentum, quod

Tuttavia, Charles Journet spiega che data l'ampiezza del suo significato

il concetto di essere appare, sotto un certo aspetto, come un concetto privilegiato per significare il mistero dell'essenza divina: «I nomi di sapienza, di virtù, di bontà, dice altrove san Tommaso, significano la divina sostanza ma senza poter circoscriverla, e imperfettamente. Donde risulta che *Colui che è* è il nome che meglio conviene a Dio, perché è un nome che non assegna a Dio una perfezione particolare, ma significa l'essere indeterminatamente. Perciò Damasceno scrive che *Colui che è* un nome designante l'oceano infinito della sostanza» (*De potentia*, q. 7, a. 5). Egualmente (I, q. 13, a. 11), san Tommaso insegna che *Colui che è* è per eccellenza il nome proprio di Dio: 1) perché designa direttamente, non un *modo* di essere ma *l'essere*; 2) perché è, di conseguenza, il più universale: comprendendo in sé tutte le cose, Dio è come l'oceano infinito e illimitato della sostanza, dice san Giovanni Damasceno; 3) perché esso designa Dio come attuale, è un nome verbale, esistenziale<sup>50</sup>.

## Dio, essere ed essenza

Secondo san Tommaso e a partire anche da quanto abbiamo fin qui osservato, Dio è la sua propria essenza, ovvero la sua quiddità o natura (*quidditas seu natura*). Ogni essere, infatti, necessita di composizione, a meno che il suo essere non coincida con la propria essenza: «negli esseri composti l'essenza stessa viene indicata come parte, come è appunto l'umanità nell'uomo»<sup>51</sup>. In Dio, però — spiega il Dottore Comune —, non c'è nessuna composizione e, pertanto, Egli è la propria essenza. Gli accidenti, inoltre, sono estranei all'essenza, ma in Dio non si ritrova nessun accidente e, dunque, in Lui non v'è niente al di fuori della propria essenza: *est igitur ipse sua essentia*. Del resto, l'essenza di una cosa o si identifica con la cosa stessa oppure ne è in qualche modo una causa a motivo del fatto che ogni *res* riceve dalla propria essenza la specie. Dio, però, non ha causa, essendo questi il primo ente e, pertanto, *Deus est sua essentia*.

---

maxime praedicat divinae essentiae unitatem; unde dictum est Moysi: *Ego sum qui sum*; secundum ad novum, quod determinat personarum pluralitatem, baptizando *in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*. Ideo magister noster Christus, volens adolescentem, qui servaverat Legem, ad evangelicam levare perfectionem, nomen bonitatis Deo principaliter et praecise attribuit. *Nemo*, inquit, *bonus nisi solus Deus*. Damascenus igitur sequens Moysen dicit, quod *qui est* primum nomen Dei; Dionysius sequens Christum dicit, quod bonum est primum nomen Dei».

<sup>50</sup> C. JOURNET, *Conoscenza e inconoscenza di Dio*, 47.

<sup>51</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, lib. 1, cap. 21, n. 1: «Unde etiam essentia in compositis significatur per modum partis, ut humanitas in homine».

San Tommaso non si sofferma solo sull'essenza, ma anche sull'essere di Dio: «ogni realtà esiste per il proprio essere. Perciò quanto non è il proprio essere non è una realtà necessaria. Ma Dio è una realtà necessaria. Dunque Dio è il suo proprio essere»<sup>52</sup>.

L'essenza divina è *semplice*, non è una composizione e neanche un corpo, bensì è identità tra essenza ed essere. La prima nozione che riguarda Dio è, infatti, quella che afferma la sua semplicità.

Ognuna delle vie che conducono alla sua esistenza [scrive Étienne Gilson] giunge a un termine primo, origine di una serie di altri esseri di cui esso non fa parte. Il Primo Motore, fonte di ogni movimento, è però immobile; la Prima Causa efficiente, che tutto causa, è però incausata, al punto tale da non essere neppure causa di se stessa, e così per le altre prove. Sembra proprio che questo sia stato un fatto dominante nel pensiero di san Tommaso. Per essere dunque primo in qualsiasi ordine, bisogna essere semplice. Infatti, ogni essere composto dipende dall'insieme delle sue parti. È necessario che vi siano tutte perché esso sia. L'assenza di una sola può essere sufficiente a renderlo impossibile. Un primo termine fuori dalla serie è dunque necessariamente semplice, e questa cosa la sappiamo dalla semplice ispezione delle cinque vie. Di questo essere chiamato Dio, di cui si sa che esiste, si sa anche che è a sé sufficientemente sotto tutti gli aspetti in quanto è l'essere primo in tutti gli ordini<sup>53</sup>.

L'Aquinate esclude, pertanto, la possibilità di una composizione nell'essenza divina. Innanzi tutto, Dio non può essere concepito come corpo. Egli, Primo Motore immobile, non è mosso da nessuna causa: «ora nessun corpo muove a meno che sia mosso; Dio dunque non è un corpo»<sup>54</sup>. Dio, inoltre, è il primo essere, *l'essere in atto per eccellenza*: «ora, ogni corpo è continuo e, come tale, divisibile all'infinito; ogni corpo è perciò divisibile in potenza; allora non è essere puramente in atto, cioè non è Dio»<sup>55</sup>.

*Essere* — afferma l'Angelico — sta indicare un atto: infatti una cosa non si dice che è per il fatto che è in potenza, ma perché è in atto. Ora, tutto ciò cui compete un atto quale cosa distinta sta a questo atto come sua potenza: infatti atto e potenza sono termini correlativi. Se quindi l'essenza divina fosse distinta dal proprio essere, ne seguirebbe che in Dio essenza ed essere sarebbero nel rapporto di potenza e atto. Ma sopra abbiamo già dimostrato che in Dio va

<sup>52</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, lib. 1, cap. 22, n. 2: «Unumquodque est per suum esse. Quod igitur non est suum esse, non est per se necesse-esse. Deus autem est per se necesse-esse. Ergo Deus est suum esse».

<sup>53</sup> É. GILSON, *Il Tomismo*, 125.

<sup>54</sup> É. GILSON, *Il Tomismo*, 132.

<sup>55</sup> É. GILSON, *Il Tomismo*, 132.

esclusa ogni potenzialità, essendo egli puro atto. Dunque l'essenza di Dio non è altro che il proprio essere<sup>56</sup>.

San Tommaso osserva — anche nella *Summa contra Gentiles* — che nel passo di Esodo Dio afferma che il suo proprio nome è *Colui che è*: «qualsiasi nome è dato per esprimere la natura, o essenza di una data cosa. Quindi è chiaro che l'essere stesso di Dio è la sua essenza e natura»<sup>57</sup>.

Ogni cosa esiste — egli scrive — per il fatto che ha l'essere, o esistenza. Perciò nessuna cosa la cui essenza sia distinta dal proprio essere esiste per la propria essenza, bensì per partecipazione, cioè ricevendo l'essere. Ma ciò che è per partecipazione non può essere il primo ente: poiché chi comunica l'essere ad altre realtà è anteriore ad esse. Dio è invece il primo ente, prima del quale non esiste niente. Quindi in Dio l'essenza s'identifica con l'essere<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, lib. 1, cap. 22, n. 4: «Esse” actum quendam nominat: non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex eo quod est in actu. Omne autem cui convenit actus aliquis diversum ab eo existens, se habet ad ipsum ut potentia ad actum: actus enim et potentia ad se invicem dicuntur. Si ergo divina essentia est aliud quam suum esse, sequitur quod essentia et esse se habeant sicut potentia et actus. Ostensum est autem in Deo nihil esse de potentia, sed ipsum esse purum actum. Non igitur Dei essentia est aliud quam suum esse». Aggiunge san Tommaso: «Tutto ciò che non può esistere se non per il concorso di più cose è un composto. Ma nessuna realtà in cui c'è distinzione tra essenza ed essere può avere l'esistenza senza il concorso di più cose, ossia di essenza di essere. Quindi ogni realtà in cui c'è questa distinzione è composta. Ora Dio, come abbiamo dimostrato, non può essere composto. Dunque l'essere di Dio è la sua propria essenza [Omne illud quod non potest esse nisi concurrentibus pluribus, est compositum. Sed nulla res in qua est aliud essentia et aliud esse, potest esse nisi concurrentibus pluribus, scilicet essentia et esse. Ergo omnis res in qua est aliud essentia et aliud esse, est composita. Deus autem non est compositus, ut ostensum est. Ipsum igitur esse Dei est sua essentia]» (*ibid.*, n. 5).

<sup>57</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, lib. 1, cap. 22, n. 6: «Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicuius rei. Unde relinquitur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura».

<sup>58</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, lib. 1, cap. 22, n. 6: «Omnis res est per hoc quod habet esse. Nulla igitur res cuius essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicuius, scilicet ipsius esse. Quod autem est per participationem alicuius, non potest esse primum ens: quia id quod aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius. Deus autem est primum ens, quo nihil est prius. Dei igitur essentia est suum esse».

## Essere per sé sussistente

Per l'Angelico in Dio essenza ed esistenza si identificano: «Dio non è soltanto la sua essenza, come è stato provato, ma anche il suo essere»<sup>59</sup>. L'esistenza, quando è distinta dall'essenza, come nell'uomo, è sempre causata, poiché nessuno produce se stesso. In Dio, al contrario, nulla vi è di causato: «perché diciamo che Dio è la prima causa efficiente»<sup>60</sup>. Infatti, «in tutti gli esseri che non sono la propria essenza, o quiddità, c'è necessariamente composizione»<sup>61</sup>. Anzi, «negli esseri composti l'essenza stessa viene indicata come parte, come è appunto l'umanità nell'uomo. Ma noi abbiamo dimostrato che in Dio non c'è composizione»<sup>62</sup>. Di più: l'esistenza attua l'essenza, perciò l'essenza è potenza e l'esistenza è l'atto di essere. Siccome in Dio non vi è nulla di potenziale ne segue che in Lui l'essenza non è altro che il suo esistere. Dio risulta essere, poi, il Primo Ente (*primum ens*), poiché se non fosse il suo atto di essere, sarebbe ente per partecipazione e non per essenza<sup>63</sup>. Nondimeno, «l'essenza di una cosa, o si identifica con la cosa stessa, oppure ne è in qualche modo una causa: poiché ogni cosa dalla propria essenza riceve la propria specie. Ora, niente può essere in qualsiasi modo causa di Dio, essendo questi il primo ente»<sup>64</sup>.

Avendo l'essere per natura, Dio ha la pienezza dell'essere e quindi è definito *Bene per essenza*: «perciò è chiaro che soltanto Dio ha l'assoluta perfezione nella sua essenza, e perciò egli solo è buono per essenza»<sup>65</sup>.

Dio, inoltre, non può essere considerato materia, che unendosi a una forma viene da essa determinata, ma non è neppure forma, che unendosi a determinata materia viene dalla materia circoscritta. Dio, al contrario,

<sup>59</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 3, a. 4: «quod Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est, sed etiam suum esse».

<sup>60</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 3, a. 4: «quia Deum dicimus esse primam causam efficientem».

<sup>61</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, lib. 1, cap. 21, n. 1: «in omni enim eo quod non est sua essentia sive quidditas, oportet aliquam esse compositionem».

<sup>62</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, lib. 1, cap. 21, n. 1: «etiam essentia in compositis significatur per modum partis, ut humanitas in nomine. Ostensum est autem in Deo nullam esse compositionem».

<sup>63</sup> Cf. THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 3, a. 4.

<sup>64</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, lib. 1, cap. 21, n. 4: «essentia rei vel est res ipsa vel se habet ad ipsam aliquo modo ut causa: cum res per suam essentiam speciem sortiatur. Sed nullo modo potest esse aliquid causa Dei: cum sit primum ens, ut ostensum est. Deus igitur est sua essentia».

<sup>65</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 6, a. 3: «et ideo ipse solus est bonus per suam essentiam».

è lo stesso *Essere per sé sussistente*, quindi infinito e perfetto<sup>66</sup>. Non si può nemmeno affermare che Socrate o l'uomo siano l'umanità, «invece l'essenza divina esiste di per sé nella sua singolarità e nella sua individualità, non trovandosi essa in nessuna materia»<sup>67</sup>.

Dio è il primo Essere, è realtà, è atto, e la potenza — che all'atto è posteriore — non entra nell'Ente primo: Dio quindi è solo atto, atto puro<sup>68</sup>. Dio è, infine, una realtà la quale non può non essere: «ora, Dio è l'essere necessario che non può non essere»<sup>69</sup>. Infatti, «ogni realtà esiste per il proprio essere. Perciò quanto non è il proprio essere non è una realtà necessaria. Dunque Dio è il suo proprio essere»<sup>70</sup>. E per *Essere* si indica un atto: “Esse” actum quondam nominat, dove, in Dio, essenza ed esistenza coincidono, per cui l'essenza divina è il suo stesso esistere<sup>71</sup>.

### Haec sublimis veritas

San Tommaso d'Aquino, nella sua analisi del Nome divino si riferisce espressamente — come si è osservato — a quanto Giovanni Damasceno scrive nella sua *Expositio Accurata Fidei Orthodoxae*:

Sembra che tra tutti i nomi di Dio il più appropriato sia ὁ ὢν, *Colui che è*, come egli stesso rispondendo a Mosè sul monte, dice: «Di' ai figli d'Israele: *Colui che è mi ha mandato*». Infatti egli ha tutto l'essere raccolto interamente in se stesso, come un oceano di essenza infinito e illimitato (Ὁλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβῶν ἔχει τὸ εἶναι, οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον)<sup>72</sup>.

All'obiezione di Dionigi, l'Angelico risponde a partire dal testo biblico di *Esodo* (3,13-14). Quest'ultimo è stato, infatti, riletto nel corso della storia

<sup>66</sup> Cf. THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 7, a. 1.

<sup>67</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, I, 21, 3: «sed divina essentia est per se singulariter existens et in seipsa individuata: cum non sit in aliqua materia».

<sup>68</sup> Cf. THOMAS AQUINATIS, *Summa Theologiae* I, q. 9, a. 1.

<sup>69</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, lib. 1, cap. 22, n. 1: «hoc autem quod est per se necesse esse, est Deus».

<sup>70</sup> THOMAS AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, lib. 1, cap. 22, n. 2: «unumquodque est per suum esse. Quod igitur non est suum esse, non est per se necesse-esse. Deus autem est per se necesse-esse. Ergo Deus est suum esse».

<sup>71</sup> Cf. S. PINNA, «Pelagus substantiae infinitum», 395-396.

<sup>72</sup> GIOVANNI DAMASCENO, *Expositio Accurata Fidei Orthodoxae*, IX (Edizione: P. Michaelis Lequien, Parigi 1864, PG 94): «Ex omnibus porro nominibus quae Deo tribuuntur nullum aequè proprium videtur, atque ὁ ὢν id est, *Qui est*: quemadmodum ipsemet cum Moysi in monte responderet, ait: *Dic Filiis Isreal: Qui est, misit me*. Nam totum esse, velut immensum quoddam ac nullis terminis definitum essentiae pelagus complexu suo ipse continet».

da vari autori in chiave metafisica, tanto che per Étienne Gilson, è facile riscontrare come «i pensatori cristiani abbiano a lungo riflettuto sul senso di questo testo fondamentale dell'Esodo, e come ci sia stato un progresso nella sua interpretazione metafisica [...]. Ma la storia permette di osservarlo per così dire *in vivo*, confrontando l'interpretazione essenzialista del testo dell'Esodo, su cui si è alla fine attestato sant'Agostino, con l'interpretazione del medesimo testo sviluppato da san Tommaso d'Aquino»<sup>73</sup>.

L'interpretazione di Agostino è ancora fortemente presente al tempo dell'Aquinato, dove la sua ontologia riduce l'esistenza all'essere e concepisce l'essere come essenza.

È chiaro [egli scrive] che Dio si chiama sostanza in senso improprio, per far intendere con un nome più corrente che è essenza, termine giusto e proprio, al punto che forse solo Dio si deve chiamare essenza. Infatti lui solo “è” veramente, perché è immutabile, e con questo nome ha designato se stesso al suo servitore Mosè, quando gli disse: *Io sono colui che sono, e: Dirai a loro: Colui che è mi ha mandato a voi*<sup>74</sup>.

Questa dottrina dell'essenza divina «doveva più tardi, attraverso sant'Anselmo, influenzare così profondamente la teologia di Riccardo di San Vittore, di Alessandro di Hales e di san Bonaventura. Per passare da questa interpretazione filosofica del testo dell'Esodo a quella che san Tommaso avrebbe proposto, occorre necessariamente superare la distanza che separa l'essere dell'essenza dall'essere dell'esistenza»<sup>75</sup>. Secondo quest'ultimo, si deve andare oltre l'identificazione della sostanza con l'essenza di Dio e porre l'identità dell'effetto di Dio con il suo stesso atto d'essere. Questo è possibile solo se si riconosce la semplicità divina non sul piano della sostanza e dell'essenza: «La semplicità divina è perfetta perché essa è la semplicità dell'atto puro, possiamo dunque solo affermarla, senza concepirla, con un atto della facoltà del giudicare»<sup>76</sup>. Per Gilson, qui si è di fronte a un punto decisivo, dove occorre ricordare il ruolo privilegiato che san Tommaso attribuisce all'*esse* nella struttura del reale: «dal suo punto di vista, ogni cosa

<sup>73</sup> É. GILSON, *Il Tomismo*, 127.

<sup>74</sup> AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Trinitate*, VII, 5, 10: «Unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari ut nomine usitatore intellegatur essentia, quod vere ac proprie dicitur ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam. Est enim vere solus quia incommutabilis est, idque suum nomen famulo suo Moysi enuntiavit, cum ait: *Ego sum qui sum*, et: *Dices ad eos: Qui est misit me ad vos*».

<sup>75</sup> É. GILSON, *Il Tomismo*, 131.

<sup>76</sup> É. GILSON, *Il Tomismo*, 138.

ha il suo peculiare atto d'essere; ogni cosa è in virtù di ciò che gli è proprio: *unumquodque est per suum esse*<sup>77</sup>. *Lesse* o *actus essendi* è l'atto partecipato, che attua l'essenza concreta individuale, e l'effetto della composizione di essenza e atto di essere è l'*ens* che esiste; conseguentemente l'esistenza è un fatto che deriva dalla messa in atto dell'essenza mediante l'atto di essere partecipato. Da qui, Dio è l'essere necessario in quanto è un atto d'essere tale che la sua esistenza è necessaria.

Porre Dio in questa maniera — è ancora lo storico della filosofia a parlare — significa affermare un essere che non richiede alcuna causa della propria esistenza. Non avremmo questo caso se la sua essenza per un aspetto qualunque si distinguesse dalla sua esistenza; allora, infatti, quest'atto d'essere, determinato in qualche grado dall'essenza di Dio, non sarebbe più necessario; Dio è quindi l'essere che è, e nient'altro. Tale il senso della formula: *Deus est suum esse*<sup>78</sup>.

Del resto, si deve affermare di Dio che non *ha* la sapienza, ma che è la sapienza, dove la sapienza è il suo essere; ecco che Dio, dunque, non *ha* un'essenza, ma la sua essenza è il suo essere: in Deo non est aliud esse et sua substantia<sup>79</sup>. In questo senso — ricorda Journet —, «Dio è l'oceano tranquillo dell'essere. Egli è, come nessun'altra cosa è. Tutte le cose *hanno* l'essere, egli solo è l'Essere»<sup>80</sup>.

Se «la ragione di Agostino [giunge a dire Gilson] aveva imboccata la buona strada, quella di san Tommaso non ha fatto altro che seguire la medesima via fino in fondo»<sup>81</sup>. Egli riesce, infatti, a superare l'ontologia platonica dell'essenza, oltrepassando in un solo colpo sia «la prima sostanza di Aristotele» e insieme «anche il Dio *essentia* di sant'Agostino e dei suoi discepoli»<sup>82</sup>. La sua analisi metafisica è confermata e inverata proprio dalla Sacra Scrittura<sup>83</sup>, in cui si rivela il nome più proprio di Dio (*Qui est est magis proprium nomen Dei*).

<sup>77</sup> É. GILSON, *Il Tomismo*, 138.

<sup>78</sup> É. GILSON, *Il Tomismo*, 138.

<sup>79</sup> Cf. THOMAS AQUINATIS, *De potentia*, VII, 2 co.

<sup>80</sup> C. JOURNET, *Conoscenza e inconoscenza di Dio*, 29.

<sup>81</sup> É. GILSON, *Il Tomismo*, 143.

<sup>82</sup> É. GILSON, *Il Tomismo*, 139-140.

<sup>83</sup> É. GILSON, *Il Tomismo*, 141: «Questo puro essere che san Tommaso filosofo incontra al termine della metafisica, il san Tommaso teologo lo incontra anche nella Scrittura, non più come la conclusione di una dialettica razionale, ma come una rivelazione fatta da Dio stesso agli uomini, affinché essi l'accettino per mezzo della fede».

COLUI CHE È significa: Colui la cui essenza è esistere; COLUI CHE È è il nome proprio di Dio; di conseguenza, niente di ciò che non è Dio è qualcosa la cui essenza è esistere. Si potrebbe anche supporre senza correre grossi rischi che san Tommaso abbia fatto questa inferenza così semplice, ma sono i testi che provano che egli l'ha realmente fatta: «...è impossibile che l'essenza di un altro ente distinto dalla prima causa agente sia l'esse, ossia l'esistenza. Ecco perché nell'*Esodo* (3,14) COLUI CHE È viene dato come il nome proprio di Dio: poiché è proprio di lui soltanto l'identificazione della sua essenza con la propria esistenza» [*Summa contra Gentiles*, lib. 2, cap. 52]<sup>84</sup>.

*Colui che è* risulta essere davvero il nome più appropriato di Dio e l'apporto (ontologico e metafisico) sviluppato da san Tommaso in linea con la Rivelazione ha permesso di approfondire *questa sublime verità (hanc autem sublimem veritatem)*: il Nome divino come l'oceano infinito della sostanza. Infine, quasi a sintesi del presente studio, le parole di Giovanni Paolo II si fanno chiarificatrici e riassuntive:

Così dunque il Dio della nostra fede — il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe — rivela il suo nome. Esso suona "Io sono colui che sono!". Secondo la tradizione di Israele, *il nome esprime l'essenza*. La Sacra Scrittura dà a Dio diversi "nomi"; tra questi: "Signore" (per esempio *Sap* 1,1), "Amore" (*IGv* 4,16), "Compassionevole" (per esempio *Sal* 86(85),15), "Fedele" (*ICor* 1,9), "Santo" (*Is* 6,3). Ma il nome che Mosè ha udito dal profondo del rovetto ardente costituisce quasi la radice di tutti gli altri. *Colui che è* dice l'essenza stessa di Dio, che è l'Essere per se stesso, l'Essere sussistente, come precisano i teologi e i filosofi. Dinanzi a lui non possiamo non prosternarci e adorare<sup>85</sup>.

### Conclusione: ritorno alla metafisica dell'essere

Il presente studio si è soffermato su un solo aspetto — sebbene decisivo — del pensiero di Tommaso d'Aquino che, nel contesto attuale, può essere proposto come un pressante invito a ritornare a riflettere sulla metafisica dell'essere. In quanto il filosofare è ricerca della verità dell'essere, «il ritorno all'essere — scrive Vittorio Possenti — è per ogni filosofia una necessità inespugnabile, è il mirare al luogo della sua origine e del suo destino, ed ogni epoca filosofica ha assoluto bisogno di ciò, che sia moderna,

<sup>84</sup> É. GILSON, *Il Tomismo*, 143.

<sup>85</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi sul Credo. Credo in Dio Padre*, vol. I, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, 113.

postmoderna o premoderna. Ritornare all'essere è un invito perennemente valido poiché esso può essere obliato o la sua identità confusa»<sup>86</sup>.

Se anche per quanto riguarda l'Angelico il recupero del dato storico<sup>87</sup>, andando direttamente alle fonti, ha permesso ricerche sempre meno pregiudiziali o preconette, tuttavia — sottolinea Inos Biffi — «questo primo livello della storia domanda di essere oltrepassato, nella ricerca della “intentio profundior” dell'espressione, nella convinzione e constatazione che tale “intentio” è raggiunta con un ascolto prolungato e soprattutto che l'espressione è in ritardo sull'intenzione»<sup>88</sup>. Non è sufficiente, pertanto, nella rilettura della teologia del Dottore Comune la ripetizione pedissequa delle formule, nemmeno quando còlte nel loro significato più autentico, perché il fine è — e deve essere — giungere alla «veritas rerum» (*In I de cael.* 1,22), dove ciò che conta non è usare le espressioni di Tommaso perché sono di Tommaso, bensì utilizzarle perché sono *vere*. Il compito è, dunque, quello — secondo l'autorevole parere di Hayen — di «portare a compimento, oltre san Tommaso, il movimento di pensiero che fu il suo, ma che non poteva essere ancora [...] ciò che deve essere oggi»<sup>89</sup>. Si tratta di superare Tommaso mediante Tommaso. Egli, infatti, non ha creato «un sistema già compiuto di concetti», perché il tomismo è, invece — afferma Edith Stein —, «una vivente creazione dello spirito, di cui possiamo seguire la formazione e la crescita. Esso richiede di essere assimilato da noi e di ritrovare in noi una nuova vita»<sup>90</sup>. È quel *tomismo vivente* che Charles Journet ha mirabilmente insegnato (e incarnato): «Il miglior modo per onorare san Tommaso [ha scritto] è di penetrarci incessantemente della Verità che egli ha voluto servire, e, per quanto è possibile, di metterne in rilievo la capacità

<sup>86</sup> V. POSSENTI, *Ritorno all'essere. Addio alla metafisica moderna*, Armando Editore, Roma 2019, 19.

<sup>87</sup> I. BIFFI, «Essere tomisti oggi?», in *Doctor Communis*. Atti della I sessione Plenaria (23-25 giugno 2000) Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, Città del Vaticano 2021, 114-121: 119: «Per quanto si possano discutere alcune posizioni di Padre Marie-Dominique Chenu [...] va senz'altro riconosciuto a lui l'impulso per una nuova, feconda e irreversibile impostazione storica nello studio di san Tommaso e delle sue dottrine, nella persuasione che esse hanno un luogo e una data di nascita, che non li assorbe alla fine in una riduzione storicistica, ma le connota e le fa comprendere; non le relativizza, ma ne rileva la relazione, riconsegnandoci, così, la figura viva dell'angelico e del suo pensiero efficace».

<sup>88</sup> I. BIFFI, «Essere tomisti oggi?», 119.

<sup>89</sup> A. HAYEN, *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, I, Desclée de Brouwer, Paris-Louvain 1957, 43.

<sup>90</sup> E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova Editrice, Roma 1988, 42.

di accogliere le scoperte che, con il progresso dei tempi, l'ingegno umano sa realizzare»<sup>91</sup>.

Nel Novecento le indagini sulla concezione dell'essere a opera dell'Aquinate si sono susseguite con notevole frequenza e, anche nel nostro tempo, le dottrine tomiste dell'essere, di Dio e dell'*actus essendi* continuano a sollecitare storici e filosofi. È bene precisare, però, con Maritain, che il tomismo non vuole essere un ritorno anacronistico a una filosofia del passato.

Il tomismo [spiega il filosofo francese] non vuole ritornare al medioevo [...]. Il tomismo pretende servirsi della ragione per distinguere il vero dal falso, non vuole distruggere, ma purificare il pensiero moderno, e integrare tutto il vero scoperto dal tempo di san Tommaso [...]. Il tomismo è una saggezza. Fra lui e le forme particolari di cultura, devono regnare scambi vitali, incessanti, ma è nella sua essenza rigorosamente indipendente da queste forme particolari [...]. Giudicare il tomismo come un vestito che si portava nel XIII secolo e non si porta più, è come se il valore d'una metafisica fosse una funzione del tempo, è un modo di pensare propriamente barbaro [...]. La filosofia di san Tommaso è indipendente in se stessa dai dati della fede, e non rileva, nei suoi principi e nella sua struttura, che esperienza e ragione. Questa filosofia però, pur restando perfettamente distinta da loro, è in comunicazione vitale con la saggezza superiore della teologia e con quella della contemplazione<sup>92</sup>.

Ora — scrivevamo —, «se il pensiero di Tommaso è teologia, lo sviluppo della concettualità metafisica in esso fortemente presente è tutto orientato all'approfondimento dell'intelligibilità della fede cristiana: essa è il canone del sapere della fede. La nuova finalità teologica della metafisica comporta una trasformazione della sua concettualità che ne modifica il senso, confermandone però il criterio scientifico. L'opzione di Tommaso è a favore della *compatibilità* (la verità rivelata compie la verità metafisica poiché ne attualizza le potenzialità di cui essa è capace)»<sup>93</sup>. Detto altrimenti: la teologia

<sup>91</sup> Prefazione al volume collettaneo *Actualité de saint Thomas* (Paris-Bruxelles 1973), citato in PAOLO VI, Lettera apostolica *Lumen Ecclesiae* (20 novembre 1974), n. 29. A tal proposito, scrive Gilson: «Un tomista è uno spirito libero. Questa libertà non consiste certo nel non avere né Dio né padrone, ma piuttosto nel non avere altro padrone che Dio, il quale affranca da tutti gli altri padroni. Perché Dio è la sola protezione dell'uomo contro le tirannie dell'uomo [...]. La felicità del tomista è l'allegrezza della libertà che egli prova di poter accogliere ogni verità, da qualunque parte venga» (É. GILSON, *Il filosofo e la teologia*, Morcelliana, Brescia 1966, 206).

<sup>92</sup> J. MARITAIN, *Il dottore Angelico. San Tommaso d'Aquino*, Cantagalli, Siena 2006, 34-38.

<sup>93</sup> S. PINNA, «*Veritas liberabit vos*. Il rapporto tra verità e libertà in alcuni frammenti del magistero di Giovanni Paolo II», *Città di Vita* 70 (2015), 123-146: 129. Del resto, quella della *compatibilità* sembrerebbe una caratteristica predominante del modo di procedere nelle riflessioni di san Tommaso. Infatti, pur essendo stato «uomo tenace,

dell'Angelico è una reinterpretazione finalistico-teologica della *Metafisica*. Mentre per Aristotele si tratta di pensare il divenire nell'orizzonte dell'essere (immutabile), per Tommaso si tratta di pensare lo statuto di un ente (creato) che comporta la possibilità di non essere. Il problema consiste nell'iscrizione di questa istanza nella concettualità metafisica<sup>94</sup>: da ciò deriva

la distinzione di essenza ed essere come costitutiva dello statuto dell'ente creato (finito, determinato); l'essere come determinazione ultima dell'essenza dell'ente è nell'ente il principio che fonda sia la sua individuazione sia la sua attualità. L'essere eccede qualsiasi determinazione dell'ente, poiché è proprio dell'ente più di qualsiasi determinazione (è il *telos* dell'ente). L'essere è altro dall'essenza, ma è più intimo all'ente dell'essenza stessa, non è un accidente (come invece sosteneva Averroè contro Avicenna) e dunque non si può cogliere l'ente senza cogliere per ciò stesso l'eccedenza dell'essere. La concezione dell'essere di Tommaso è il criterio che permette d'iscrivere la fede scritturistica nella concettualità metafisica. Su quel punto e a quelle condizioni c'è convergenza tra la fede e l'interrogazione ontologica<sup>95</sup>.

Seguire lo sviluppo teoretico di san Tommaso vuol dire rifiutare una metafisica basata sulla *soggettività* (che inizia con Descartes, passa nella filosofia di Kant, fino a giungere alla fenomenologia) per recuperare l'*oggettività del sapere*, secondo la tradizione inaugurata da Aristotele. Ciononostante, la metafisica dell'essere, partendo dall'esperienza e dalla cosa in sé e, dunque, dall'oggettività, non squalifica il soggetto, poiché riconosce l'oggetto formale del conoscere immanente alla coscienza del soggetto conoscente. Per Cartesio, la cosa è sostituita dall'idea e il concetto non è più l'oggetto formale del sapere, ma viene a coincidere con esso: il concetto, cioè, diviene l'idea. Al contrario, la cosa non è l'oggetto, ma — nello stesso tempo — non può essere da questo separata quando è conosciuta: la cosa è data, in

---

saldo nei suoi propositi e nelle sue convinzioni», tuttavia «il suo modo di sostenere le proprie tesi è sempre il meno polemico possibile: preferisce interpretare a suo modo piuttosto che polemizzare» (S. VANNI-ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Editori Laterza, Bari 1973, 38).

<sup>94</sup> In altre parole, «la soluzione di Tommaso articola entrambe le istanze, ontologica e teologica, nell'oggetto della metafisica. Questa articolazione corrisponde allo statuto dell'ente in cui l'immanenza dell'essere manifesta la trascendenza del suo Fondamento, non si può infatti conoscere l'ente come ente senza conoscere per ciò stesso la trascendenza dell'essere di cui l'ente partecipa: Dio pertiene alla metafisica, non in quanto la metafisica include Dio ma perché egli la trascende in quanto fondamento» (D. RISERBATO, «L'univocità dell'essere secondo Duns Scoto», *Rivista teologica di Lugano* 10 (2005), 85-110: 96).

<sup>95</sup> S. PINNA, «Edith Stein: un dialogo tra i maestri. Tentativo di confronto tra la fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 106 (2014), 617-655: 637-638.

tale senso, con l'oggetto e dall'oggetto. Ciò «significa che *nella realtà vi è più che nell'idea*: la sorgente di ogni sapere è la realtà, l'essere; quanto esiste è più importante e primario rispetto a ciò che di esso sappiamo»<sup>96</sup>.

Se si accusasse il Dottore Comune di un eccessivo razionalismo, tuttavia in questo modo — senza nulla togliere al suo sforzo di sistematizzare i dati della fede — si negherebbe come in lui «si assommino, affastellandosi tra loro in un gioco libero di corsi e ricorsi, i trascendentali del *verum*, del *bonum* e del *pulchrum*»<sup>97</sup>. Tali elementi non si oppongono tra loro neanche in una riflessione speculativa, perché la fede cristiana, anche quella riletta dall'*intellectus*, mantiene dentro di sé la necessità del bene, dell'*affectus*, che chiama a bellezza. Da qui, la scoperta di un Dio creatore e redentore, di un Essere supremo che con amore dona l'essere alle cose e le conserva. *L'Esse ipsum per se subsistens* è il principio e fine di ogni vita, comunicando alla realtà — conoscibile nella sua oggettività — bontà e bellezza con un rimando alla Verità ultima, che coincide con il divino. Ed è questa rivelazione a essere racchiusa nell'espressione biblica *Io sono Colui che sono* che rinvia — inevitabilmente — al discorso di filosofico.

Nella prospettiva in cui il discorso sull'essere diviene il cuore della metafisica, Tommaso d'Aquino è da considerarsi nuovamente un “modello”<sup>98</sup> e un “maestro”<sup>99</sup>.

<sup>96</sup> V. POSSENTI, «Realismo diretto e verità», in *Perché essere realisti. Una sfida filosofica*, a cura di A. LAVAZZA – V. POSSENTI, Mimesis Edizioni, Sesto san Giovanni 2013, 19-49: 32. E prosegue: «La chiara opzione in favore del realismo significa in ultima istanza che nella *realtà/essere vi è di più che nell'idea/sapere*, e dunque non vale l'equazione essere=sapere. Ciò significa due cose del massimo rilievo: vi è illimitato spazio per nuove scienze e saperi i quali non sono espressione della volontà di potenza ma di ricerca del vero; il sapere non totalizza mai l'essere e la vita, per cui la risposta al male di vivere ed alle contraddizioni dell'esistenza non può provenire che in misura ridotta dall'ambito delle scienze, ma da quelli superiori, inclusi quelli sovrarazionali. La liberazione dell'uomo, che non è solo emancipazione, postula aperture ed integrazioni maggiori di quanto possa provenire da un “nuovo illuminismo” che consideri solo il quadro delle scienze, dell'etica, della democrazia» (V. POSSENTI, *Premessa*, in J. MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 20133, I-XXIX: II).

<sup>97</sup> S. PINNA, «Ritorno al Medioevo», in ID. (a cura di), *Essere Chiesa nello Spirito*, 294.

<sup>98</sup> Precisa Gilson: «questa non è una sua innovazione», perché «qui, come altrove, non fa che rinnovare una tradizione e fare fruttare un'eredità» (É. GILSON, *Il Tomismo*, 44). Non a caso, Edith Stein annota a riguardo di san Tommaso come «riuni la dottrina della Chiesa, delle Sacre Scritture e dei Padri ma anche ciò che insegnavano i vecchi e i nuovi filosofi. Ordinò, paragonò, vagliò» (E. STEIN, «La fenomenologia di Husserl e la filosofia di san Tommaso d'Aquino. Tentativo di confronto», in EAD., *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 1999<sup>3</sup>, 61-90: 71).

<sup>99</sup> Cf. S. PINNA, *Meditazioni sul Concilio. Una lettura del Vaticano II con Benedetto XVI*, Aracne, Roma 2015, 53-55; ID., *Chi si aiuta Dio l'aiuta. Brevi riflessioni per la sopravvivenza (cattolica)*, Multiverso, Mazara del Vallo 2024, 51-55.