

LA PREESISTENZA DELLE PERFEZIONI IN DIO. L'APOFATISMO DI SAN TOMMASO

MIGUEL PÉREZ DE LABORDA

SOMMARIO: I. *Penitus manet ignotum?* - II. *Le due dimensioni del problema: incomprendibilità e conoscibilità*: 1. Commento al "De Trinitate". 2. Summa contra Gentiles - III. *Significare la sostanza divina* - IV. *La preesistenza delle perfezioni in Dio* - V. *Conclusione*.

I. PENITUS MANET IGNOTUM?

PIÙ di quarant'anni fa Anton C. Pegis scrisse un celebre articolo intitolato *Penitus Manet Ignotum*.¹ L'espressione, presa dalla *Summa contra gentiles* III, 49, riassume bene l'intenzione di Pegis: sostenere che san Tommaso avrebbe difeso un'apofatismo radicale, cioè che alla fine della nostra ricerca razionale Dio resterebbe assolutamente ignoto (*penitus ignotum*). Lungo il suo articolo, Pegis sembra mettere in discussione il valore delle nostre affermazioni su Dio.²

Si potrebbero sollevare molte questioni su ciò che Pegis afferma in quello studio. Ad esempio, se egli ha visto in modo sufficientemente chiaro qual è il rapporto tra i due primi momenti della triplice via di Dionigi, cioè quale tipo di opposizione c'è tra l'*affermazione* e la *negazione* che in essa appaiono. Ciò che a me interessa, però, è discutere solo un altro punto: se le affermazioni su Dio, come "Dio è sapiente", sono vuote, come *sembra* sostenere Pegis. Secondo lui, infatti, tutto ciò che sappiamo *in modo positivo* è che non abbiamo conoscenza quidditativa di Dio. Dire che "Dio è sapiente", dunque, non ci farebbe conoscere nulla di Dio. E questo sembra il motivo per cui bisognerebbe *disdire* (*unsay*) le nostre affermazioni su Dio.³

¹ A. C. PEGIS, *Penitus Manet Ignotum*, «Mediaeval Studies» 27 (1965) 212-226.

² «To know God consists in this for us here and now: we know that we do not know what God is. We have no quidditative knowledge of God, and this we know in a positive way. From this moment on our problem in knowing God has been expressed by St. Thomas in the classic language of Dionysius: we know Him as the eminent cause of creatures and their perfections who, in infinitely transcending them, is perfect in a way that they are not and therefore whom we must unsay if we are to be faithful to His transcendence. What, then, can we say of God that we cannot also unsay? And what does this mean except that we know we do not know what He is?». PEGIS, *Penitus Manet Ignotum*, 225.

³ Egli torna sul *disdire* nella conclusione dell'articolo: «God transcends anything and everything that we can think about Him. But to be true to Him we must unknow Him rather than simply be ignorant of Him. We must seek Him in all His creation, we must unsay everything that His creatures are, in order thereby to stand nearer and nearer to His transcendence. When St. Thomas said that God was utterly unknown, what was he saying but that man should seek the divine transcendence by a total unknowing?». *Ibidem*, 226.

Dal solo articolo è difficile sapere con precisione se l'intenzione di Pegis era negare la possibilità di affermare qualcosa di Dio. In ogni caso i suoi lettori potevano facilmente avere questa impressione. Di fatto, Isaac Franck ha tratto conclusioni assolutamente radicali, riconoscendo di aver trovato ispirazione in questo articolo di Pegis. Secondo Franck, l'opinione di Pegis consisterebbe nel fatto che non si possono predicare di Dio attributi affermativi, ma solo negativi.¹

Lo stesso Franck difende con entusiasmo questa idea, e ne trae come conclusione che il compito della teologia razionale sarebbe insegnare che ogni attribuzione positiva a Dio è antropomorfismo.²

Malgrado gli sforzi fatti poi da Franck per mostrare che la sua tesi non comporta agnosticismo e non impedisce lo sviluppo di una vera teologia razionale, non stupisce che molti reagiscano con forza contro una tesi tanto radicale, pensando che distruggerebbe la teologia razionale così come di solito è stata concepita dagli stessi tomisti. Come continuare a dimostrare che Dio è buono, sapiente, creatore, ecc., se si pensa che ogni affermazione deve essere rifiutata? Chi è cristiano, poi, ha presente tanti passi della Sacra Scrittura in cui esplicitamente si ammette la possibilità di conoscere Dio; essi, a quanto sembra, non si riferiscono solo alla sua esistenza.³ Tutto ciò trovò espressione nella dichiarazione del Vaticano I, in cui si afferma che l'esistenza di Dio si può conoscere razionalmente, ma anche che si può sapere che è *principio e fine di tutto*.⁴ E nel 1950 Pio XII, nella sua Enciclica sulle nuove tendenze in teologia,⁵ segnala inoltre che la ragione umana può arrivare a sapere che Dio ha carattere personale,

¹ «Aquinas shares with Maimonides the doctrine of negative attributes. Affirmative attributes cannot be predicated of God. We can talk about God only by negating any attributes ascribed to Him». I. FRANCK, *Maimonides and Aquinas on Man's Knowledge of God: a Twentieth Century Perspective*, in J. A. BUIJS (a cura di), *Maimonides: a Collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press, Notre Dame IN 1988, 291.

² «To teach that every positive attribution that is predicated of God is distortion, is a reduction of God to human terms, and thus is idolatrous, this is the task of "rational theology"». FRANCK, *Maimonides and Aquinas*, 302.

³ Tra essi sono particolarmente chiare queste affermazioni del Libro della *Sapienza* e di san Paolo: «Davvero stolti per natura tutti gli uomini che vivevano nell'ignoranza di Dio, e dai beni visibili non riconobbero colui che è, non riconobbero l'artefice, pur considerandone le opere. Ma o il fuoco o il vento o l'aria sottile o la volta stellata o l'acqua impetuosa o i luminari del cielo considerarono come dei, reggitori del mondo. Se, stupiti per la loro bellezza, li hanno presi per dei, pensino quanto è superiore il loro Signore, perché li ha creati lo stesso autore della bellezza. Se sono colpiti dalla loro potenza e attività, pensino da ciò quanto è più potente colui che li ha formati. Difatti dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si conosce l'autore» (*Sap* 13,1-5). «Ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha loro manifestato. Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità» (*Rom* 1,19-20).

⁴ «Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturalium humanarum rationibus lumine et rebus creatis certo cognosci posse» (DH 3004).

⁵ «Licet humana ratio, simpliciter loquendo, veram et certam cognitionem unius Dei personalis, mundum providentia sua tuentis ac gubernantis, necnon naturalis legis a Creatore nostris animis inditae, suis naturalibus viribus ac lumine assequi revera possit, nihilominus non pauca obstant, quominus eadem ratio hac sua nativa facultate efficaciter fructuoseque utatur» (Pio XII, *Humani generis*, 1950, DH 3875).

che è creatore, provvidente e governante su tutte le cose. Ci sono quindi motivi sufficienti per pensare che si può conoscere qualcosa di Dio.

Il modo in cui di solito si rifiuta l'apofatismo *troppo radicale* si fonda sulla distinzione che san Tommaso fa tra *comprendere* (che è *conoscere alla perfezione*) e semplicemente *conoscere*.¹ Si potrebbe affermare che l'essenza di Dio non può essere da noi conosciuta *perfettamente*, ma che essa può essere conosciuta *imperfettamente*. Wipfel,² ad esempio,³ dopo aver mostrato in modo assai convincente la forte dimensione apofatica in san Tommaso, quando analizza uno dei testi problematici che poi considereremo (*Summa Theologiae* I, 13, 2), conclude che san Tommaso ammette una conoscenza *imperfetta* dell'essenza divina.

Chi ritiene, con Wipfel, che san Tommaso ammette la possibilità di una conoscenza parziale o imperfetta dell'essenza di Dio, sicuramente non può *prendere sul serio* l'espressione *penitus manet ignotum*, e tenterà di interpretarla a proprio vantaggio oppure semplicemente non ne parlerà, tanto è *scomoda*. Il problema però è che sono tanti i passi scomodi che egli dovrà ignorare o interpretare a proprio favore. Molti di essi appariranno nelle pagine successive. Ora però mi interessa soffermarmi su uno particolarmente chiaro, che si trova nel secondo articolo del commento al *De Trinitate*. In esso san Tommaso si domanda «se la mente umana possa pervenire alla conoscenza di Dio». Nella sua risposta, egli spiega che nello *stato di viatori* l'essenza di Dio non può essere conosciuta né

¹ «Comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato, attingere vero mente Deum qualitercumque, magna est beatitudo, ut dicit Augustinus. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod illud comprehenditur, quod perfecte cognoscitur. Perfecte autem cognoscitur, quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile» (*STh* I, 12, 7). C'è quindi una chiara distinzione tra conoscere e comprendere: «Comprehendere autem proprie dicitur aliquis aliquam rem cognoscendo, qui cognoscit rem illam quantum in se cognoscibilis est; alias, quamvis cognoscat eam, non tamen comprehendit» (*In Ioan.* I, l. 11, n. 213).

² «As in the *De potentia*, therefore, we find Thomas distinguishing between a perfectly comprehensive and quidditative knowledge of God, which he continues to deny to man, and an imperfect knowledge of the divine substance or essence, which he now defends». J. F. WIPPEL, *Quidditative Knowledge of God According to Thomas Aquinas*, in L. P. GERSON (a cura di), *Graceful Reason. Essays in Ancient and Medieval Philosophy presented to Joseph Owens*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1983, 273-299; la cit. a p. 295s. Il riferimento è a *De potentia* 7, 5, sul quale aveva appena scritto: «Here, then, we seem to find Thomas distinguishing between some kind of imperfect knowledge of God's substance, on the one hand, and comprehensive and defining knowledge, on the other. Apparently it is only the latter that is denied when Thomas says that we cannot know what God is. The former, which does not seem to be purely negative in content, is here defended by Aquinas» (292).

³ Affermazioni simili si possono trovare in altri autori. Daniélou è ben conosciuto per la sua difesa e profonda comprensione dell'apofatismo. Ciononostante egli afferma: «Se non possiamo conoscere direttamente, con una intuizione immediata, la natura divina, qualcosa di essa è accessibile alla nostra intelligenza attraverso il mondo creato». J. DANIELOU, *Dio e noi*, Paoline, Alba 1967³, 69. Si veda anche ciò che afferma J.-H. Nicolas, egli dice: «Pour ce que est de ces nombreux textes où saint Thomas déclare que de Dieu nous ne pouvons pas savoir *quid est*, mais *quia est*, ils excluent seulement une connaissance des attributs divins à partir de son essence, autrement dit ils excluent une quidditative de Dieu, non la connaissance de son essence (...) Il est contradictoire d'ailleurs de dire qu'on connaît les attributs divins et qu'on ne connaît rien de son essence, puisque chaque attribut est l'essence divine partiellement connue». *Affirmation de Dieu et connaissance*, «Revue thomiste» 1 (1964) 200-222, in 221, n. 2.

«attraverso la sua forma propria» né «attraverso la forma di qualcosa di simile». Egli deve essere conosciuto da noi a partire dai suoi effetti, ma questi non sono adeguati alla loro Causa. Pertanto, conclude san Tommaso, «nella nostra condizione non possiamo arrivare a conoscere null'altro di Dio se non la sua esistenza (*non possumus in statu viae pertingere ad cognoscendum de ipso nisi quia est*)».¹

Questa è certamente un'affermazione *forte*, in quanto, presa alla lettera, sostiene che di Dio possiamo conoscere *solo* la sua esistenza. Su di lui non si potrebbe conoscere nient'altro. Così intesa, è una tesi tanto forte che molti pensano che vada riletta e capita in un modo nuovo, nel contesto generale del pensiero di san Tommaso: in questo modo, essa viene *attenuata*. È certamente vero che tale affermazione deve essere letta nel suo contesto. Ma forse è anche vero che non ci sono motivi perché venga attenuata. Dal fatto che san Tommaso non rinunci a sviluppare una teologia razionale *dopo* aver dimostrato l'esistenza di Dio, non possiamo concludere che si possa conoscere qualcosa oltre la sua esistenza. Il tentativo di *interpretare* così tale affermazione può portare a malinterpretarla e snaturarla, moderandola fino a farle perdere ogni scomoda radicalità. E così si può finire per far dire a san Tommaso qualcosa che lui stesso non aveva sostenuto.

Lo scopo di questo articolo è capire cosa intende dire san Tommaso quando afferma che non possiamo conoscere null'altro di Dio se non la sua esistenza. Penso si possa mostrare che per *salvare* una teologia razionale che affermi che possiamo conoscere qualcosa di Dio non è affatto necessario sostenere che l'essenza di Dio si possa conoscere almeno *imperfettamente*. A mio avviso, san Tommaso dà contenuto positivo ad affermazioni come "Dio è sapiente", ma non pensa affatto che esse ci facciano conoscere qualcosa dell'essenza di Dio. Alla fine dei nostri sforzi, dunque, l'essenza di Dio resterebbe assolutamente ignota.² Ma noi non siamo ridotti al silenzio o ad un semplice parlare metaforico.

Per raggiungere questo traguardo esaminerò prima alcuni passi importanti del suo commento al *De Trinitate* e della *Summa contra Gentiles*. E poi mostrerò

¹ *In De Trin.* 1, 2. Questa affermazione non è affatto isolata: «Alius effectus est, qui deficit a praedicta aequalitate, et per talem effectum non potest comprehendi virtus agentis et per consequens nec essentia eius; sed cognoscitur tantum de causa quod est» (*ibidem*). «Ex hoc quod Deus omnem formam intellectus subterfugit, apparet quod non potest cognosci quid est, sed solum an est, ut dictum est» (*ibidem*, ad 2). «Et sic restat quod formae immateriales non sunt nobis notae cognitione quid est, sed solummodo cognitione an est, sive naturali ratione ex effectibus creaturarum sive etiam revelatione quae est per similitudines a sensibilibus sumptas» (*In De Trin.* 6, 3). Si tenga conto che san Tommaso ora non sta parlando dell'Essere di Dio che si identifica con la sua Essenza, ma di un altro senso di "essere". Sulla distinzione di duplice senso di "essere" è particolarmente chiaro questo testo: «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». *STh* 1, 3, 4 ad 2.

² È buono ricordare che san Tommaso afferma anche che le essenze delle realtà sensibili restano per noi ignote: «rerum essentiae sunt nobis ignotae». *De Ver.* 10, 1. Comunque, è chiaro che esse possono essere conosciute da noi *imperfettamente*, poiché, ad esempio, facilmente possiamo conoscerne il genere.

che cosa intende san Tommaso per *significare la sostanza divina*. Ciò ci permetterà di capire qual è il senso dei ben conosciuti testi di alcune opere posteriori: *De potenza* 7, 5 e *Summa Theologiae* 13, 2, in cui san Tommaso ammette che alcuni nomi significano la sostanza divina. In questo modo, potrò far vedere che in ciò che riguarda l'impossibilità di conoscere l'essenza di Dio non c'è un'evoluzione nel pensiero di san Tommaso. Forse c'è più attenzione nell'uso dei termini e un più marcato desiderio di evitare gli eccessi in cui era caduto l'apofatismo di Maimonide. Ma non perché egli nella sua maturità abbia cominciato a pensare che l'essenza di Dio si possa conoscere almeno in parte, imperfettamente. Egli continuerà sempre a pensare che «nella nostra condizione non possiamo arrivare a conoscere null'altro di Dio se non la sua esistenza». Concluderò proprio spiegando quale grande potenzialità ha questa affermazione di san Tommaso.

II. LE DUE DIMENSIONI DEL PROBLEMA: INCOMPRESIBILITÀ E CONOSCIBILITÀ

In tutti i luoghi in cui san Tommaso sviluppa in dettaglio la questione di che cosa si può conoscere di Dio, afferma in modi diversi una stessa duplice tesi: non si può comprendere l'essenza di Dio, ma si può conoscere qualcosa intorno a Lui. Chiamerò *tesi apofatica* la prima dimensione: l'impossibilità di comprendere l'essenza di Dio, e *tesi della conoscenza* la seconda: la possibilità di conoscere qualcosa su Dio. Vediamo come le formula in alcune opere precedenti alla *Summa Theologiae*.

1. *Commento al "De Trinitate"*

Sono diversi i passi del *Commento al "De Trinitate"* (1257-59) in cui san Tommaso presenta la tesi apofatica in modo radicale. In tutti, però, egli ammette *allo stesso tempo* che possiamo avere una conoscenza di Lui. Ciò è particolarmente chiaro nei due articoli in cui sviluppa più in dettaglio la problematica: 1, 2 e 6, 3.

In q.1, a.2 ripete due volte l'idea che possiamo conoscere *solo* l'esistenza di Dio, contrapponendo la conoscenza dell'esistenza alla conoscenza dell'essenza.¹ Infatti, che altro si potrebbe conoscere di Dio oltre alla sua esistenza, se non la sua essenza? Certamente lungo la storia sono state proposte diverse possibili alternative, affermando ad esempio che si possono conoscere le potenze o energie di Dio, che sarebbero divine ma non essenziali. Ma san Tommaso rifiuterebbe assolutamente una risposta di questo tipo, poiché la considererebbe incompatibile con la semplicità di Dio.²

¹ «Et sic tripliciter mens humana proficit in cognitione Dei, quamvis ad cognoscendum quid est non pertingat, sed an est solum» (*In De Trin.* 1, 2). «Ex hoc quod Deus omnem formam intellectus subterfugit, apparet quod non potest cognosci quid est, sed solum an est» (*In De Trin.* 1, 2 ad 2).

² «Perfectiones quae in creaturis sunt secundum diversas formas, Deo attribuntur secundum simplicem eius essentiam». *De Pot.* 7, 5.

Sembra quindi che san Tommaso escluda assolutamente la nostra conoscenza dell'essenza di Dio. Di fatto, egli risponde alla prima obiezione in un modo che sembra far capire che egli vuol dire *sul serio* ciò che di fatto aveva affermato sull'impossibilità di conoscere null'altro se non l'esistenza di Dio. Ecco la risposta a questa obiezione:

Anche alla fine della nostra conoscenza Dio ci rimane ignoto, perché la mente perviene alla massima conoscenza di Dio quando riconosce che la sua essenza è al di sopra di tutto ciò che può apprendere in questo stato di viatori.¹

Malgrado la radicalità di queste affermazioni, tante volte il passo è stato letto in modo mitigato, in considerazione del fatto che, nello stesso articolo, ci sono affermazioni che sembrano mirare alla possibilità di avere una qualche conoscenza di Dio. Di fatto, l'articolo comincia dicendo «sembra (*videtur*) che Dio non possa essere in alcun modo conosciuto da noi». Conoscendo l'uso che san Tommaso fa del *videtur*, c'è da aspettarsi che la risposta sarà contraria a ciò che *sembra*. Ed è infatti così, poiché san Tommaso sostiene che «tra coloro che ne conoscono l'esistenza, alcuni raggiungono un grado di conoscenza superiore a quello degli altri», e spiega, seguendo Dionigi, che «Dio può essere conosciuto a partire da tutte le cose secondo le vie della causalità, dell'eminenza e della rimozione».

Ora, è importante notare che in questi testi in cui difende la conoscenza di Dio, san Tommaso non parla della possibilità di conoscere *la sua essenza*. Tratta solo, in genere, del *poter essere conosciuto* e del raggiungere *un grado di conoscenza superiore*. Se san Tommaso non si contraddice all'interno dell'articolo – e non c'è nessun motivo per supporre che lo faccia, e soprattutto che lo faccia così tante volte –, quella conoscenza che è possibile e che può essere più o meno progredita non può essere una conoscenza dell'essenza di Dio. Il fatto che questa sia chiaramente la tesi sostenuta dallo stesso san Tommaso resta chiaro quando, dopo aver spiegato i tre punti di vista da cui si può considerare il rapporto tra Dio e le creature, che è la base della triplice via di causalità, eminenza e rimozione, continua dicendo:

E così la mente umana progredisce in tre modi nella conoscenza di Dio, per quanto non arrivi alla conoscenza dell'essenza ma solo a quella dell'esistenza.²

Ancora una volta, san Tommaso sta chiaramente sostenendo che alla fine del nostro progresso nella conoscenza di Dio si arriva *solo* alla conoscenza dell'esistenza.

La conclusione che possiamo trarre da questo articolo sembra dover essere questa: san Tommaso afferma che di Dio si può conoscere *solo* la sua esistenza,

¹ «Dicimur in fine nostrae cognitionis deum tamquam ignotum cognoscere, quia tunc maxime mens in cognitione profecisse invenitur, quando cognoscit eius essentiam esse supra omne quod apprehendere potest in statu viae». *In De Trin.* 1, 2 ad 1.

² «Et sic tripliciter mens humana proficit in cognitione Dei, quamvis ad cognoscendum quid est non pertingat, sed an est solum». *In De Trin.* 1, 2.

ma ammette *anche* la possibilità di una conoscenza di Dio che può progredire, e che sebbene non sia conoscenza della sua essenza è in ogni caso conoscenza di Lui. È una conclusione piuttosto strana, che pare difficile da comprendere. A meno che si dica che quella conoscenza di Dio che può progredire per mezzo della triplice via non è altro che la conoscenza *dell'esistenza* di Dio. Ma questa non è un'idea che facilmente viene alla mente dello studioso di san Tommaso. Eppure, come vedremo, è secondo me l'unica spiegazione ragionevole. La difficoltà di prendere sul serio l'affermazione di san Tommaso deriva dal guardare troppo a ciò che si perderebbe se niente intorno alla sua essenza fosse per noi intelligibile. La prospettiva che noi adotteremo sarà invece considerare quanto si progredisce nella conoscenza di Dio quando si conosce meglio la sua esistenza, cioè quando si dimostra *l'esistenza* di un nuovo attributo divino.

Questa tensione tra il *solo* e l'*anche* riappare nel *Commento al "De Trinitate"* q.6, a.3. In esso troviamo anche la contrapposizione tra conoscenza essenziale ed esistenziale, e l'affermazione che solo la seconda è possibile. In questo caso, però, san Tommaso non si riferisce solo alla nostra conoscenza di Dio, ma più in generale alla nostra conoscenza delle sostanze immateriali:

La via che muove dalle cose sensibili non è però in grado di condurci alle sostanze immateriali, per quanto riguarda la conoscenza della loro essenza. Resta quindi il fatto che le forme immateriali non ci sono note nella loro essenza, ma solo nella loro esistenza.¹

Si vede dunque che ancora una volta san Tommaso presenta radicalmente la tesi apofatica, sostenuta senza mezzi termini. Essa, però, è accompagnata da una spiegazione di quale conoscenza di Dio è possibile:

A proposito delle forme immateriali possiamo conoscere l'esistenza, ma invece della conoscenza dell'essenza disponiamo di una conoscenza per negazione, per causalità e per eminenza.²

La triplice via appare quindi in contrapposizione ad una conoscenza dell'essenza che continua ad essere rifiutata. A quanto pare, pertanto, la conoscenza per negazione, per causalità e per eminenza – la triplice via – è una conoscenza alternativa a quella dell'essenza. Essa viene presentata da san Tommaso come una conoscenza *imperfetta*.³

Arrivati a questo punto, dobbiamo fermarci ad esaminare un'interpretazione di questi testi che almeno esplicitamente si trova presente nella maggior parte

¹ «Via autem quae est per sensibilia non sufficit ad ducendum in substantias immateriales secundum cognitionem quid est. Et sic restat quod formae immateriales non sunt nobis notae cognitione quid est, sed solummodo cognitione an est». *In De Trin.* 6, 3.

² «De formis immaterialibus cognoscimus an est et habemus de eis loco cognitionis quid est cognitionem per negationem, per causalitatem et per excessum». *In De Trin.* 6, 3.

³ Come risposta alle obiezioni di 6, 3 san Tommaso scrive semplicemente che mentre le obiezioni «si riferiscono alla conoscenza perfetta dell'essenza», e perciò negano «che si possa vedere la stessa forma divina», gli argomenti in contrario si riferiscono «alla conoscenza imperfetta di cui si è parlato».

degli studiosi. Essi riconoscono certamente che la conoscenza fondata sulla triplice via è una conoscenza imperfetta di Dio; ma la presentano come una conoscenza imperfetta *dell'essenza* di Dio.

Questa interpretazione, però, dovrebbe spiegare come mai san Tommaso evita sempre di dire che per mezzo della triplice via si perviene ad una conoscenza almeno imperfetta *dell'essenza* di Dio. E dovrebbe anche chiarire perché san Tommaso continua ad affermare che di Dio possiamo conoscere solo *l'esistenza*, anche nei passi in cui parla esplicitamente e a lungo della triplice via.

A me sembra più opportuno invece prendere alla lettera l'espressione *null'altro se non la sua esistenza* e far dire a san Tommaso non solo che l'essenza di Dio è incomprendibile – non è conoscibile perfettamente –, ma anche che essa resta assolutamente sconosciuta pure alla fine dei nostri sforzi razionali, cioè che non è *parzialmente* conosciuta. Di fatto, san Tommaso afferma continuamente, ogni volta che ha occasione di farlo, che anche alla fine della nostra conoscenza Dio ci rimane ignoto.¹

2. *Summa contra Gentiles*

Le due dimensioni apofatica e non apofatica sono anche chiaramente presenti nella *Summa contra Gentiles* già dai primi passi, dopo aver dimostrato l'esistenza di Dio nel capitolo 13 del primo libro. Una volta dimostrata l'esistenza di Dio, afferma san Tommaso, «è necessario investigarne le proprietà (*oportet eius conditiones investigare*)» (C. G. I, 14). Ma subito dopo questa apertura che permette di aver fiducia nella possibilità della conoscenza di Dio, san Tommaso aggiunge che «nel considerare la realtà divina si deve ricorrere soprattutto alla via della negazione». Il fatto che san Tommaso adoperi l'avverbio *soprattutto* non è motivo di scoraggiamento, poiché resta aperta – anzi, è accennata – la possibilità di una conoscenza non negativa di Dio.

Egli continua poi insistendo sulle due dimensioni: la tesi apofatica e la tesi della possibilità di conoscere Dio. L'apofatismo riguardo all'essenza è sostenuto chiaramente quando afferma: «La realtà divina sorpassa con la sua immensità qualsiasi idea che l'intelletto nostro sia capace di raggiungere: e quindi non siamo in grado di apprenderla così da conoscerne l'essenza (*quid est*)» (C. G. I, 14). Ma ancora una volta troviamo una contrapposizione tra l'impossibilità di conoscere (perfettamente) l'essenza di Dio e la possibilità di investigare qualcosa su di Lui: in questo caso, ciò che sembra possa essere conosciuto sono le sue *conditiones*. Che cosa sarebbero queste *conditiones*? San Tommaso stesso sembra facilitare la nostra interpretazione quando subito aggiunge che «ne abbiamo una certa nozione, conoscendo quello che non

¹ Resta anche ignoto per la conoscenza naturale delle sostanze separate: «Substantiae autem separate, sicut iam dictum est, cognoscunt, praedicto cognitionis modo, substantiam Dei esse supra se et supra omne id quod ab eis intelligitur: et per consequens sciunt divinam substantiam sibi esse ignotam». C. G. III, 50.

è (*cognoscendo quid non est*). E tanto più noi ci avviciniamo alla sua nozione, quanto più numerose sono le cose che possiamo escludere da Dio col nostro intelletto».

C'è un altro capitolo di questa opera in cui san Tommaso presenta la sua duplice tesi in un modo particolarmente chiaro e radicale. Si tratta del capitolo 49 della terza parte. Il suo patetico carattere apofatico si manifesta già dal titolo: «Le sostanze separate non vedono Dio per essenza per il fatto che lo intuiscano nella loro propria essenza» (*Quod substantiae separatae non vident Deum per essentiam ex hoc quod cognoscunt eum per suam essentiam*). Lungo il capitolo, però, mostrerà che la conoscenza che esse hanno di Dio è superiore a quella che noi uomini abbiamo in questa terra, proprio perché le sostanze separate conoscono Dio a partire dalle loro essenze, che sono più perfette delle nostre. Vediamo dunque che ancora una volta appaiono le due dimensioni del problema: non si può conoscere l'essenza di Dio, ma si può avere una conoscenza più o meno perfetta di Lui.

Entrambe le dimensioni sono chiaramente presenti nella stessa struttura del capitolo. Nella prima parte, san Tommaso offre argomenti per mostrare che le sostanze separate, con la loro conoscenza naturale, non possono vedere l'essenza di Dio. Nella seconda parte egli mostra che, ciononostante, esse lo conoscono in un modo più eminente (*eminentior*) di noi. Dopo aver spiegato questa idea nei suoi diversi aspetti, conclude: «Ciò dimostra che le sostanze separate conoscono più di noi la causalità di Dio e la sua virtù, sebbene anche noi sappiamo che egli è la causa di tutti gli esseri».¹

In questo capitolo (C. G. III, 49) ci sono due espressioni che sono state oggetto di molte discussioni: *quasi ignoto coniungimur* e *penitus manet ignotum*. Entrambe appaiono collegate in questo modo:

Questo è il limite estremo e perfettissimo della nostra conoscenza in questa vita. Come si esprime Dionigi, "noi ci uniamo a Dio come a uno sconosciuto" (*quasi ignoto coniungimur*). Ciò avviene perché di lui sappiamo "ciò che non è", mentre rimane ignoto del tutto quello che egli è (*quid vero sit penitus manet ignotum*).²

San Tommaso riconosce che la prima espressione, *quasi ignoto*, ha origine in Dionigi. Ora, nella traduzione latina della *Teologia mistica* di Dionigi adoperata da san Tommaso, il testo dice che noi siamo uniti a Dio «*omnino ignoto*». Il fatto che san Tommaso abbia cambiato *omnino* per *quasi* è servito a O'Rourke³ per tentare di mostrare che san Tommaso correggerebbe il tono eccessivamente negativo delle tesi apofatiche di Dionigi.

¹ «Substantiae separatae causalitatem Dei et eius virtutem magis cognoscunt quam nos, licet nos omnium entium eum esse causam sciamus». C. G. III, 49.

² «Hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita, ut Dionysius dicit, in libro de mystica theologia, cum Deo quasi ignoto coniungimur: quod quidem contingit dum de eo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum». C. G. III, 49.

³ F. O'ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Brill, Leiden 1992, 55.

Lasciando da parte l'esatta interpretazione di questa espressione *quasi ignoto*,¹ stupisce che O'Rourke parli di moderare un eccessivo apofatismo quando san Tommaso continua dicendo che nel limite della nostra conoscenza in questa vita l'essenza di Dio (*quid sit*) rimane *ignota del tutto* (*penitus ignotum*). Questa espressione *penitus manet ignotum* è stata qualificata da Pegis come *sorprendente*, poiché è un'espressione assai forte «che afferma che non sappiamo assolutamente niente su che cosa è Dio». ² Ma la sorpresa che tale espressione produce in noi non ci dovrebbe portare ad eliminarla. Di fatto, come abbiamo visto, è ben accompagnata da tante altre affermazioni che esprimono la stessa idea, che sono cioè radicalmente apofatiche. Per restare nella *Summa contra Gentiles*, si può ricordare questo passo: «Il genere umano resterebbe nelle più fitte tenebre dell'ignoranza, se per conoscere Dio non avesse altra via che la ragione». ³

In realtà, come ho già accenato, la sorpresa ha fatto sì che molti interpreti non abbiano voluto ammettere che san Tommaso pensava sul serio quello che diceva. E questi interpreti potevano anche trovare tanti esempi di testi in cui egli riconosce che di Dio si può avere una qualche conoscenza, che non è semplicemente negativa. Come quando egli sostiene che «dagli effetti noi arriviamo a conoscere che Dio esiste, che è causa degli altri esseri, che è superiore a tutti e distinto da tutte le cose». ⁴ Ecco dunque, direbbero alcuni, un altro testo in cui san Tommaso chiaramente ammette una qualche conoscenza affermativa di Dio. E che genere di conoscenza potrebbe essere, se non fosse conoscenza della sua essenza? Si tratterebbe, certamente, di una conoscenza imperfetta, ma in ogni caso ci farebbe conoscere qualcosa del modo di essere di Dio.

Inoltre – si potrebbe dire – san Tommaso stesso riconosce che per mezzo delle negazioni si può raggiungere una conoscenza della *substantia* di Dio, come in questo testo:

Così progressivamente con queste negazioni arriviamo a distinguerlo da tutto ciò che non è lui; e allora si avrà una considerazione appropriata (*propria consideratio*) della realtà divina (*de substantia eius*), quando conosceremo Dio come diverso da tutte le cose. Ma non sarà una conoscenza perfetta, perché non conosceremo quello che egli è in se stesso (*quid in se sit*). ⁵

¹ Andia fa una diversa interpretazione di *quasi*. In quei due testi (*C. G.* e *STh*) *quasi* significherebbe "come": san Tommaso affermerebbe dunque che alla fine non si attinge un Dio ignoto, ma Dio *come* (*in quanto*) ignoto. Si direbbe lo stesso, quindi, che in *In De Trin.* 1, 2 ad 1: «Dicimur in fine nostre cognitionis Deum *tamquam* ignotum cognoscere». Cfr. Y. DE ANDIA, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Brill, Leiden - New York - Köln 1996, 435.

² PEGIS, *Penitus Manet Ignotum*, 214.

³ «Remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiae tenebris». *C. G.* I, 4.

⁴ «Per effectus enim de Deo cognoscimus quia est et quod causa aliorum est, aliis supereminens, et ab omnibus remotus». *C. G.* III, 49.

⁵ «Sic per ordinem ab omni eo quod est praeter ipsum, per negationes huiusmodi distinguetur; et tunc de substantia eius erit propria consideratio cum cognosceretur ut ab omnibus distinctus. Non tamen erit perfecta: quia non cognosceretur quid in se sit». *C. G.* I, 14.

Della sostanza (*substantia*) di Dio, quindi, si può avere una *considerazione appropriata* che non è una conoscenza perfetta di ciò che egli è in se stesso. Lo stretto rapporto tra *sostanza* ed *essenza* ci può far pensare di aver infine trovato un testo dove san Tommaso ammette chiaramente che possiamo conoscere *almeno imperfettamente* l'essenza di Dio. Ora, poiché non è facile rendere compatibile questa tesi con le summenzionate tesi apofatiche radicali, bisogna essere assai cauti prima di fare un tale passo.

La nostra cautela viene inoltre incoraggiata se tentiamo di comprendere l'espressione *propria consideratio de substantia eius* nel contesto della *Summa contra Gentiles* I, 14. Una prima tesi che difende in questo capitolo è che «nel considerare la realtà divina si deve ricorrere soprattutto alla via della negazione». Una seconda tesi è che, malgrado non possiamo conoscerne l'essenza (*quid est*), possiamo avere qualche *notitia* su di Lui (*aliqualem eius habemus notitiam*) quando sappiamo *cosa non è*. Per provare questa seconda tesi mostra che «tanto più perfettamente noi conosciamo una qualsiasi cosa, quanto più ne scorgiamo la differenza dalle altre: poiché ogni entità ha in se stessa il proprio essere distinto da tutte le altre». ¹ Quella *notitia* che possiamo avere è quindi conoscenza negativa del suo essere proprio, cioè di ciò che lo distingue da tutte le altre realtà. Neanche adesso, quindi, san Tommaso sta parlando di una conoscenza positiva ma parziale dell'essenza di Dio, ma solo di una conoscenza negativa.

III. SIGNIFICARE LA SOSTANZA DIVINA

In due articoli della maturità, uno del *De potentia* (1265-66) e un altro della prima parte della *Summa Theologiae* (1266-68), possiamo trovare affermazioni simili a quella appena menzionata di C. G. I, 14, che sembrano rifiutare la tesi dell'assoluta impossibilità di conoscere l'essenza di Dio. In *De potentia* 7, 5 egli si chiede se alcuni nomi esprimono la *sostanza* divina (*Utrum praedicta nomina significant divinam substantiam*) e nella *Summa Theologiae* I, 13, 2 esamina se qualche nome si attribuisce a Dio *sostanzialmente* (*utrum aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter*). Dopo aver presentato e criticato diverse opinioni riguardo al significato dei nomi, la risposta a tali quesiti è affermativa e quindi, tenendo anche conto dello stretto rapporto tra sostanza ed essenza, ancora una volta *sembra* si possa trovare l'ammisione di una qualche conoscenza *essenziale*. Ma in entrambi gli articoli possiamo anche trovare affermazioni di forte contenuto apofatico in cui san Tommaso sostiene che l'essenza di Dio resta a noi sconosciuta.

In *De potentia* 7, 5 egli sostiene così l'apofatismo:

Per il fatto che il nostro intelletto non può conoscere adeguatamente la sostanza divina, questa rimane a esso eccedente e quindi non conosciuta da noi: perciò questo è il livello

¹ «Tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias eius ad alia plenius intuemur: habet enim res unaquaeque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis rebus distinctum». C. G. I, 14.

ultimo dell'umana conoscenza a proposito di Dio: sapere che non lo si può conoscere, sapendo che ciò che Dio è supera totalmente tutto ciò che di Dio comprendiamo.¹

Qualcuno potrebbe ritenere che quando san Tommaso afferma che ignoriamo la sostanza di Dio egli non intende dire che la ignoriamo *totalmente*. E che quando afferma che dobbiamo riconoscere che non lo possiamo conoscere, intende dire che non possiamo conoscerlo *perfettamente*. Ma questo sarebbe appunto un'interpretazione, poiché in nessuno dei due casi san Tommaso aggiunge avverbii che sfumino le sue affermazioni. Prima di trarre una conclusione troppo affrettata, dunque, esaminiamo con attenzione il testo.

L'articolo si riferisce in particolare «ai suddetti nomi», che possiamo supporre siano quelli di cui aveva parlato nell'articolo precedente: «buono, sapiente, giusto e simili». San Tommaso esamina in primo luogo l'opinione secondo la quale tali nomi «non esprimono la sostanza divina» (*non significant divinam substantiam*), che sarebbe l'opinione di Maimonide; secondo questi, afferma san Tommaso, quei nomi «possono essere intesi in due modi»:

1. «A partire dalla similitudine dell'effetto, quando si dice che Dio è sapiente non perché la sapienza sia un qualcosa in Lui, ma perché si vede, attraverso gli effetti del suo agire che egli opera da sapiente, ordinando infatti ogni cosa al giusto fine».²

2. «Secondo la via della negazione: quando infatti diciamo che Dio è un vivente, non affermiamo che la vita sia qualcosa in Lui, ma eliminiamo da Dio tutto quel modo di essere che è proprio delle cose inanimate».³

Vorrei richiamare l'attenzione su un'espressione che si ripete in entrambi i testi: secondo l'opinione di Maimonide, Dio si direbbe sapiente (o vivente) *non perché la sapienza (o la vita) sia un qualcosa in Lui*. A quanto pare, entrambe le spiegazioni di Maimonide si contrappongono a un'interpretazione che sembrerebbe quella difesa da san Tommaso: nel predicare un attributo di Dio si sta affermando che *qualcosa è in Lui*. Ciò che tenta di mostrare nel rifiutare questa opinione sembra essere che dire "Dio è sapiente" (o vivente) è affermare che la sapienza (o la vita) è *in Lui*.

Questa sua preoccupazione si fa poi esplicitamente presente nella difesa della seconda opinione, sostenuta da Dionigi, secondo la quale «questi nomi esprimono la sostanza divina». Infatti, il fondamento di tale tesi sarebbe questo:

¹ «Ex quo intellectus noster divinam substantiam non adaequat, hoc ipsum quod est Dei substantia remanet, nostrum intellectum excedens, et ita a nobis ignoratur: et propter hoc illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire, in quantum cognoscit, illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus, excedere». *De Pot.* 7, 5 ad 14.

² «Uno modo per similitudinem effectus, ut dicatur Deus sapiens non quia sapientia aliquid sit in ipso, sed quia ad modum sapientis in suis effectibus operatur, ordinando scilicet unumquodque ad debitum finem». *De Pot.* 7, 5.

³ «Alio modo per modum negationis; ut per hoc quod dicimus Deum esse viventem, non significemus vitam in eo aliquid esse, sed removeamus a Deo illum modum essendi quo res inanimatae existunt». *De Pot.* 7, 5.

Se ogni soggetto agente agisce in quanto è in atto e quindi agisce realizzando una certa somiglianza, occorre che la forma di quanto è prodotto sia in qualche modo in chi agisce.¹

Secondo san Tommaso, ciò potrà capitare in due modi: 1) quando l'effetto è adeguato alla capacità dell'agente, la forma è allo stesso modo nell'agente e nell'effetto; 2) quando invece nell'effetto non c'è tale adeguatezza, la forma sarà presente nell'agente in forma più alta che nell'effetto (*modus quo forma est in agente excedit modum quo est in facto*). Evidentemente, tra Dio e le creature non si dà affatto adeguatezza e dunque, conclude san Tommaso, «nessuna forma di qualunque effetto di Dio è presente allo stesso modo nell'effetto stesso ed in Dio: senza meno bisogna che sia in Lui in modo più elevato».² La sua argomentazione, quindi, non conclude semplicemente che le perfezioni delle creature³ sono un qualcosa in Dio, ma prova anche che sono in Lui in un modo più perfetto.

Ora, quel modo perfetto in cui le perfezioni sono in Dio non può essere compreso con la nostra intelligenza. Poiché il nostro modo di parlare dipende dal nostro modo di conoscere, i limiti della nostra conoscenza saranno anche presenti nel significato dei nomi che usiamo per parlare di Dio: essi «significano sì la sostanza divina, ma tuttavia non perfettamente come è (*secundum quod est*), ma come viene da noi conosciuta (*secundum quod a nobis intelligitur*). Si deve allora concludere che qualunque di questi nomi esprime la sostanza divina, non però come se la comprendesse, ma in modo imperfetto (*non tamen quasi comprehendens ipsam, sed imperfecte*)».⁴

Che quei nomi divini significano in modo imperfetto è sufficientemente chiaro. Ma qual è la ragione precisa per cui possiamo sostenere anche che essi *significano la sostanza divina*? All'interno dell'articolo, come abbiamo visto, ciò che sostiene san Tommaso è che un nome significa la sostanza divina quando esprime qualcosa che è in Dio, sempre in un modo più perfetto che nelle creature. Ma è questo un conoscere parzialmente l'essenza di Dio? Ciò di cui possiamo essere sicuri è che san Tommaso in nessun momento dell'articolo lo ha detto e nemmeno lo ha suggerito.

Passiamo ora ad esaminare l'altro articolo in cui l'Aquinate difende la possibilità di attribuire qualcosa a Dio sostanzialmente: *Summa Theologiae* I, 13, 2, in cui

¹ «Cum omne agens agat in quantum actu est, et per consequens agat aliquid simile, oportet formam facti aliquo modo esse in agente». *De Pot.* 7, 5.

² «Nulla ergo forma alicuius effectus divini est per eandem rationem, qua est in effectu in Deo: nihilominus oportet quod sit ibi per quemdam modum altiolem». *De Pot.* 7, 5.

³ Evidentemente, si tratta delle cosiddette *perfezioni pure*, non di quelle relative ad un determinato ambito di realtà. Essere veloce, ad esempio, può essere una perfezione per molte realtà materiali, ma non lo è in modo assoluto. Le sostanze immateriali, infatti, non sono sottomesse al tempo.

⁴ «Licet huiusmodi nomina, quae intellectus ex talibus conceptionibus Deo attribuit, significant id quod est divina substantia, non tamen perfecte ipsam significant secundum quod est, sed secundum quod a nobis intelligitur. Sic ergo dicendum est, quod quodlibet istorum nominum significat divinam substantiam, non tamen quasi comprehendens ipsam, sed imperfecte». *De Pot.* 7, 5.

si chiede *utrum aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter*. L'espressione che ora adopera – *dicere* o *praedicare substantialiter* o *essentialiter*¹ – è diversa da quella di *De potentia – significare substantiam divinam* –, ma il senso è lo stesso. Di fatto, quando in questo stesso articolo spiega ciò che tenta di provare, egli adopera entrambe le espressioni:

Perciò bisogna dire diversamente, che cioè tali nomi significano, sì, la divina sostanza e si predicano sostanzialmente di Dio, ma che lo rappresentano in modo insufficiente.²

Si vede chiaramente come anche in questo articolo appaiono in modo evidente le due dimensioni, apofatica e conoscitiva, che san Tommaso fa presente ogniqualvolta parla della conoscenza razionale di Dio. Ma ancora una volta egli evita di parlare di una nostra conoscenza *imperfetta* dell'essenza di Dio. La questione dell'imperfezione appare a più riprese, ma sempre riferita al modo in cui le cose rappresentano Dio o al modo in cui i nostri nomi significano.³ Perché allora egli non parla di conoscenza *imperfetta* dell'essenza? Non sarà proprio perché una *conoscenza* imperfetta è appunto una conoscenza, e secondo lui l'essenza di Dio resta sempre assolutamente ignota, al di fuori della visione beatifica?

Per non leggere san Tommaso con idee preconcepite, seguiamo con attenzione il testo, tentando di comprendere bene 1) a quali altri modi di dire contrappone “dire sostanzialmente” e 2) quale spiegazione dà egli stesso di tale espressione.

Lungo l'articolo, san Tommaso contrappone esplicitamente il *dire sostanzialmente* ad altri due modi di dire: *dire negativamente* e *significare una relazione*:

I nomi che si attribuiscono a Dio in senso negativo o che significano una sua relazione con le creature, evidentemente non significano in alcun modo la sua sostanza, ma [significano] eliminazione di un qualche cosa da lui, o relazione di lui verso altre cose, o meglio di altre cose verso di lui.⁴

San Tommaso non spiega perché negare che qualcosa si possa attribuire a Dio o esprimere la relazione delle cose verso di Lui, non siano modi di significare la sostanza di Dio. Per capirlo, dovremo comprendere meglio che cosa intende per *significare la sostanza di Dio* e quali sono i nomi che la significano.

¹ Pochi articoli dopo, riferendosi a *STh* 1, 13, 2, usa *essentialiter* invece di *substantialiter*: «Supra ostensum est quod huiusmodi nomina non solum dicuntur de Deo causaliter, sed etiam essentialiter. Cum enim dicitur Deus est bonus, vel sapiens, non solum significatur quod ipse sit causa sapientiae vel bonitatis, sed quod haec in eo eminentius praeexistunt». *STh* 1, 13, 6.

² «Et ideo aliter dicendum est, quod huiusmodi quidem nomina significant substantiam divinam, et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficient a repraesentatione ipsius». *STh* 1, 13, 2.

³ «Praedicta nomina divinam substantiam significant, imperfecte tamen, sicut et creaturae imperfecte eam repraesentant» (*STh* 1, 13, 2). «A nullo istorum nominum exprimitur quid est deus perfecte, sed unumquodque imperfecte eum significat, sicut et creaturae imperfecte eum repraesentant» (*STh* 1, 13, 2 ad 1). Cfr. anche ad 2.

⁴ «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». *STh* 1, 13, 2.

Egli sostiene che alcuni nomi divini, come Buono e Sapiente, non sono ridicibili a negazioni o relazioni. Essi sono nomi «che si applicano a Dio in modo assoluto e affermativo». Come aveva fatto in *De potentia* 7, 5, anche ora presenta e rifiuta le opinioni secondo le quali tali nomi sarebbero ridicibili a negazioni o a relazioni. Ed espone la sua tesi, in contrapposizione ad entrambe le opinioni rifiutate:

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, e in modo ben più alto”.¹

Come nel caso del *De potentia*, anche ora san Tommaso afferma che *si dice sostanzialmente* ciò che preesiste in Dio in modo più eminente. Di fatto, quando rifiuta la riduzione di tali nomi a negazioni, egli adopera un’espressione che mi sembra particolarmente chiara: tali nomi non sarebbero usati per eliminare da Dio qualcosa ma per «porre alcunché in Lui» (*ad aliquid ponendum in ipso*).² Secondo lui, quindi, chi afferma che Dio è buono o è sapiente *sta ponendo in Dio* la Bontà o la Sapienza.³

Possiamo ora comprendere perché negare qualcosa di Dio o attribuire una relazione non siano modi di *significare la sostanza divina*: in nessuno dei due casi si sta affermando che in Dio preesiste in modo eminente qualche perfezione. Nel caso della negazione, non si attribuisce nulla, ma, al contrario, si rimuove qualco-

¹ «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, praexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altioem» (*STh* 1, 13, 2). La stessa idea si ripete poco dopo: «Haec nomina non imponit ad significandum ipsos processus, ut, cum dicitur Deus est vivens, sit sensus, ab eo procedit vita, sed ad significandum ipsum rerum principium, prout in eo praexistit vita, licet eminentiori modo quam intelligatur vel significetur» (*STh* 1, 13, 2 ad 2).

² Questa espressione *porre* appare all’interno di una tesi sostenuta “da alcuni” (tra cui ci sarebbe Maimonide): «Quidam enim dixerunt quod haec omnia nomina, licet affirmative de Deo dicantur, tamen magis inventa sunt ad aliquid removendum a Deo, quam ad aliquid ponendum in ipso» (*STh* 1, 13, 2). Secondo questi, tali nomi non sarebbero usati «ad aliquid ponendum in ipso». Mi sembra chiaro che san Tommaso ammetterebbe invece tale *ponere*. Infatti, dopo aver spiegato una seconda teoria («Alii vero dicunt quod haec nomina imposita sunt ad significandum habitudinem eius ad creata, ut, cum dicimus Deus est bonus, sit sensus, Deus est causa bonitatis in rebus») egli afferma che rifiuta entrambe: «Sed utrumque istorum videtur esse inconveniens». Si badi bene che la prima opinione che per san Tommaso è incorretta riguarda i nomi quali buono e sapiente «sono stati trovati piuttosto per eliminare da Dio qualche cosa, anziché per porre alcunché in lui». Il rifiuto di tale tesi implica evidentemente l’ammissione che tali nomi servono per porre qualcosa in Dio. D’altra parte, lo stesso san Tommaso usa altrove l’espressione *ponere*: «Scientia quae ponitur in Deo, non est per modum habitus, sed magis per modum actus, quia ipse semper actu omnia cognoscit». *De Ver.* 2, 1 ad 7.

³ Sono consapevole, però, di come può essere sbagliato parlare di *ponere* in Dio, se inteso come *aggiungere* a Dio qualcosa che Egli non ha di per sé. Nel caso di Dio, *ponere* evidentemente non connota nessuna aggiunta. Di fatto, lo stesso san Tommaso adopera l’espressione *positio* in questo modo, quando in *De Ver.* 1, 1 parla della formazione delle nozioni trascendentali (uno, vero, buono), a partire dalla nozione di ente: quelle nozioni implicano una *positio*, che però non è un porre qualcosa nella realtà, poiché all’ente non si può aggiungere nulla. Quindi, i trascendentali, anche se sono nozioni diverse, non si distinguono *in re* dall’ente.

sa, si rifiuta che si possa attribuire qualcosa. Il caso della relazione è diverso, ma ugualmente chiaro. Non si tratta, come lo stesso san Tommaso chiarisce, di una relazione tra Dio e le creature ma tra le creature e Dio. Dunque, non si pone qualcosa in Dio, non si afferma che in Lui preesiste qualcosa, ma si parla invece delle creature, affermando che esse hanno una relazione di dipendenza rispetto a Dio.

Dopo la nostra analisi dei testi di *De potentia* 7, 5 e di *Summa Theologiae* 13, 2, possiamo concludere che san Tommaso nella sua maturità non sfuma affatto la tesi dell'impossibilità di conoscere l'essenza di Dio. Egli ammette che possiamo formare proposizioni affermative su di Lui, che mostrerebbero che in Lui preesistono in modo eminente alcune delle perfezioni che si trovano nelle creature. Ma non sostiene mai che tali affermazioni esprimano una conoscenza *imperfetta* dell'essenza di Dio.

Di fatto, in alcune delle sue ultime opere, san Tommaso continua ad affermare *in modo radicale* l'impossibilità di conoscere l'essenza di Dio. Nel *Commento al "De causis"* (1272) egli sostiene ancora che Dio è *penitus ignotum*¹ e nel commento alla *Lettera ai romani* (1272-73) afferma che in questa vita l'essenza di Dio è per noi qualcosa *omnino ignotum*.²

IV. LA PREESISTENZA DELLE PERFEZIONI IN DIO

Dobbiamo tornare ora alla questione iniziale: se il progresso nella nostra conoscenza di Dio non è una migliore conoscenza dell'essenza di Dio, di quale conoscenza si tratta? Per rispondere, dovremo ricordare una distinzione gnoseologica fondamentale: quella tra astrazione e giudizio.

Da diversi decenni gli studiosi di san Tommaso, in modo particolare Gilson,³ mettono in risalto l'importanza metafisica di tale distinzione. Come si sa, lo stesso Gilson ha fatto notevoli sforzi per spiegare il diverso modo in cui la nostra intelligenza conosce l'essenza e l'esistenza, e ha mostrato che per san Tommaso la conoscenza dell'esistenza non riguarda la prima operazione intellettuale (il concetto) ma la seconda (il giudizio), mentre l'essenza si conosce per mezzo dei concetti. Che non ci possa essere un concetto dell'essere e l'essere sia quindi al di là della concettualizzazione, non vuol dire che esso non si possa conoscere. Il concetto infatti non è l'unico modo di conoscere: il giudizio è anche un atto mentale per mezzo del quale si raggiunge nuova conoscenza.

Penso che questa distinzione è assai utile per chiarire la questione che stiamo tentando di risolvere. Infatti, tutta la spiegazione fornita da san Tommaso segue

¹ Cfr. il commento alla prop. 6. Pegis afferma che la traduzione latina è di Eriugena-Sarrazin. Essa usa "omnino" nell'ultima frase del cap. 1 della *Teologia mistica*. La traduzione "penitus" non apparirà fino al sec. XV. Cfr. PEGIS, *Penitus Manet Ignotum*, 213.

² «Sciendum est ergo quod aliquid circa Deum est omnino ignotum homini in hac vita, scilicet quid est Deus». In *Romanos* 1, l. 6.

³ Cfr., ad es., É. GILSON, *Introduzione alla filosofia cristiana*, Massimo, Milano 1986², 62s. Recentemente T.-D. Humbrecht l'ha usata applicandola al caso della conoscenza delle perfezioni divine. Cfr. *Le statut de vérité des jugements sur Dieu*, «Revue Thomiste» 104 (2004) 129-140.

questa linea poiché vuole superare il livello del concetto e fissare l'attenzione sul giudizio. Ma purtroppo non si è tenuto sufficientemente conto della distinzione tra astrazione e giudizio nel contesto della conoscenza di Dio.¹ Lo stesso Gilson ha intuito la soluzione quando sosteneva: «San Tommaso dice, ripete e continua a ribadire semplicemente che queste proposizioni su Dio, che sono vere, non fanno tuttavia conoscere l'essenza di Dio. Esse ci fanno conoscere ciò che è vero dire su Dio in quanto causa di tali perfezioni create».² Penso però che Gilson non abbia sviluppato questa idea sufficientemente e non abbia esaminato tutte le difficoltà della questione. A questo punto, vorrei solo offrire qualche spunto a riguardo.

Sarà utile tornare al commento del *De Trinitate* e mettere a confronto il già menzionato testo dell'articolo 1, 2 con un altro poco posteriore (1, 4), che illumina in modo assai chiaro il nostro problema e ci permette di cominciare a focalizzare la nostra attenzione sui giudizi piuttosto che sui concetti.

In 1, 2 san Tommaso aveva detto che «nella nostra condizione non possiamo arrivare a conoscere null'altro di Dio se non la sua esistenza». La ricerca di molti studiosi, come ho già detto, tenta di trovare qualcosa che possa essere conosciuto di Dio e che non sia semplicemente la sua esistenza. Infatti, ritengono che altrimenti la teologia naturale non avrebbe senso.

Che questa ricerca non sia quella di san Tommaso si può mostrare facendo attenzione alla risposta all'ultima obiezione di 1, 4. In questo articolo, in cui si chiede se la mente umana può pervenire alla conoscenza della Trinità, troviamo ciò che secondo me è la chiave di tutta la problematica. L'obiezione diceva:

In questo stato di viatori non possiamo in alcun modo conoscere l'essenza divina, ma solo la sua esistenza; possiamo tuttavia conoscere in qualche modo che Dio è uno e trino, grazie alla fede: ciò dunque non riguarda l'essenza divina, ma la sua esistenza. Quest'ultima può tuttavia essere dimostrata con la ragione naturale. Dunque anche il fatto che Dio sia uno e trino può essere conosciuto per mezzo della ragione naturale.³

Se san Tommaso ammettesse una qualche conoscenza *parziale o imperfetta* dell'essenza di Dio, dovrebbe rispondere che conoscere che Dio è uno e trino *non riguarda* l'esistenza di Dio. Egli però non fa questo, ma risponde semplicemente così:

¹ Ne serva come esempio questa affermazione di DANIELOU, *Dio e noi*, 69s: «Dopo aver affermato che a proposito di Dio non possiamo dire nulla, dobbiamo tuttavia aggiungere che su di lui possiamo dire infinite cose». A me sembra che egli sta confondendo – o almeno non distinguendo chiaramente – il non poter dire nulla di Dio con il non poter conoscere la sua essenza. Di fatto, san Tommaso mai direbbe che non possiamo dire nulla di Dio.

² GILSON, *Introduzione alla filosofia cristiana*, 63. Ecco un'affermazione simile di F. D. WILHELMSIN, *The 'Triplex via' and the Transcendence of 'Esse'*, «New Schoolman» 44 (1970) 223-235, specificatamente p. 225: «In no sense do I know God's Being, His Goodness, His Wisdom, or anything else about Him. I only know truths about His Being, Goodness, Wisdom, and so forth».

³ «De Deo nullatenus in statu viae possumus cognoscere quid est, sed solum an est. Cognoscimus autem aliquo modo Deum esse trinum et unum, quia per fidem. Ergo hoc non pertinet ad quid est Dei, sed ad an est. Sed an est de Deo possumus ratione naturali ostendere. Ergo et Deum esse trinum et unum ratione naturali sciri potest». *In De Trin.* 1, 4 obiez. 10.

Tutto ciò che è in Dio, costituisce un'unica essenza semplice, ma ciò che è uno in Dio è molteplice nel nostro intelletto, e per questo esso può apprendere una determinata proprietà e non un'altra. Da ciò segue che in questo stato di viatori non possiamo conoscere l'essenza (*quid est*) di nessuna di esse [le proprietà di Dio], ma solo l'esistenza (*an est*), e accade anche che possiamo conoscere l'esistenza (*an est*) di una sola di esse, e non di un'altra: qualcuno potrebbe ad esempio riconoscere l'esistenza della sapienza in Dio (*an sit sapientia in Deo*), ma non quella dell'onnipotenza (*an in ipso sit omnipotentia*).¹

Poiché Dio è massimamente semplice, non ci sono in Lui proprietà che non si identifichino con la sua essenza. Dunque, non è possibile sostenere che, malgrado la sua essenza resti ignota, conosciamo l'essenza di alcune sue proprietà. Anche queste restano a noi assolutamente ignote, perché non sono altro che la stessa essenza di Dio. Ciononostante, non tutti abbiamo la stessa conoscenza di Dio.² Alcuni possono sapere che Egli è sapiente senza sapere invece che Egli è onnipotente, e sapere che è uno senza sapere che è trino.

Ma se non si tratta di una miglior conoscenza della sua essenza, che resta sempre ignota, di che cosa si tratta? La nuova conoscenza che si ottiene è saper che è *vero che Egli è onnipotente*. Ora possiamo comprendere il senso in cui san Tommaso tratta della preesistenza delle perfezioni in Dio:³ dire ad esempio che la potenza preesiste in Dio in modo eminente è *conoscere l'esistenza* dell'onnipotenza di Dio. Progredire nella conoscenza di Dio è dunque provare *l'esistenza* dei suoi attributi,⁴ conoscere sempre più perfezioni da attribuire a Dio. Chi sa che esiste un Dio che è causa di tutto, onnipotente, buono e misericordioso, sa più di chi sa solo che esiste una causa di tutto, senza sapere che essa è onnipotente, buona e misericordiosa.

Il modo in cui si potrebbero scoprire nuovi attributi di Dio, cioè la preesistenza in Lui di altre perfezioni, è la cosiddetta *triplice via*, che ha origine in Dionigi. Se-

¹ «Omnia, quae in Deo sunt, sunt una eius simplex essentia, sed ea, quae in ipso sunt unum, in intellectu nostro sunt multa, et propter hoc intellectus noster potest apprehendere unum istorum sine altero. Inde est quod in statu viae de nullo eorum possumus cognoscere quid est, sed solum an est, et contingit quod cognoscatur, an est unum eorum et non alterum; sicut si aliquis cognosceret, an sit sapientia in Deo, non autem an in ipso sit omnipotentia. Et similiter potest ratione naturali sciri an Deus sit, non tamen an sit trinus et unus». *In De Trin.* 1, 4 ad 10.

² Si veda anche questo altro testo: «Per nullam scientiam speculativam potest sciri de aliqua substantia separata quid est, quamvis per scientias speculativas possimus scire ipsas esse et aliquas earum condiciones, utpote quod sunt intellectuales, incorruptibiles et huiusmodi» (*In De Trin.* 6, 4). Evidentemente, si può conoscere una di queste *conditiones* senza conoscerne un'altra.

³ Sono molte le volte in cui san Tommaso usa *praeexistere* nelle sue diverse forme grammaticali. Nella *STh* appare, ad esempio, in 1, 2, 2 (preesistenza della causa rispetto all'effetto); 1, 4, 2 (preesistenza dell'effetto nella causa); 1, 12, 9 (preesistenza in Dio delle idee delle cose); 1, 14, 5 (preesistenza in Dio di ogni effetto); 1, 15, 1 (la forma preesiste in ogni agente). Della preesistenza delle perfezioni in Dio parla in 1, 13, 2; 1, 13, 2 ad 2; 1, 13, 4; 1, 13, 5; 1, 13, 6; 1, 14, 6; 1, 14, 11; 1, 19, 4; 1, 22, 1.

⁴ Esso fu già visto da H. LYTTKENS, *The Analogy between God and the World. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino*, Almqvist & Wiksell, Uppsala 1952, 411: «We know that they are in God. We can reply in the affirmative to the question if they exist in God, an sit, even if we cannot say what they are, quid sunt».

condo san Tommaso, a partire dalle cose sensibili possiamo conoscere l'esistenza di Dio, e anche «quello che a lui conviene necessariamente come a causa prima di tutte le cose, eccedente tutti i suoi effetti». ¹ Conoscere in questo modo la preesistenza in Dio delle perfezioni non richiede di avere una qualche conoscenza, seppure imperfetta, dell'essenza di Dio. Ciò che noi conosciamo – le perfezioni così come si trovano nelle creature – non sono in nessun senso *una parte* di Dio. Ma sappiamo anche che Egli le possiede in un modo eminente, a noi sconosciuto.

L'apofatismo di san Tommaso, dunque, non lo porta a rinunciare ad ogni affermazione e quindi al silenzio. Ma le affermazioni della sua teologia naturale sono molto particolari: quando si dice ad esempio "Dio è sapiente" ciò che si intende dire è "C'è un Dio sapiente".

Da questa prospettiva, penso si possa evidenziare che dimostrare un attributo divino non è altro che render più perfetta la definizione nominale di Dio: chiarire meglio che cosa si intende di quel Dio di cui si afferma l'esistenza. Che il progresso nella conoscenza di Dio – la triplice via – stia nella linea di rendere esplicito il significato del nome "Dio", in questo testo è chiaro: il nome "Dio" «serve a indicare un essere che è al disopra di tutto, che è il principio di tutto e che è diverso da tutto». ² Come si vede, sembra che san Tommaso capisca la triplice via come una spiegazione del nome "Dio". Non è questo, però, il momento di sviluppare questa idea.

V. CONCLUSIONE

Le proposizioni qui analizzate, che affermano la *preesistenza delle perfezioni in Dio*, sollevano molti interrogativi, logici e metafisici. Uno particolarmente pressante mi sembra questo: come è possibile affermare qualcosa di Dio senza conoscere affatto la sua essenza, senza averne una qualche conoscenza concettuale? Infatti, di solito, parlare di qualcosa implica cogliere in qualche maniera il modo di essere di ciò di cui si parla. Allora, come sarebbe possibile parlare di Dio, formare giudizi su di lui senza che nessuno dei nostri concetti lo esprima, almeno imperfettamente? Rispondere a questi interrogativi potrà essere l'argomento di un altro articolo. Vorrei almeno osservare che c'è un'ambito di ricerca che finora è stato appena esaminato: in quale modo la conoscenza di Dio è *abituale*. Possiamo supporre che la nostra conoscenza di Dio, realtà perfetta, dovrà essere compiuta per mezzo delle attività conoscitive più perfette. ³

¹ «Sed quia sunt eius effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo an est; et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata». *STh* 1, 12, 12. La stessa idea si ripete altrove: «Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem ut cognoscat de deo quia est, et alia huiusmodi quae oportet attribui primo principio». *C. G.* 1, 3. Cfr. D. TWETTEN, *Aquinas's Aristotelian and Dionysian Definition of 'God'*, «The Monist» 69 (2005) 203-50, specialmente p. 238s.

² *STh* 1, 13, 8 ad 2.

³ L. Polo pensa che la conoscenza abituale è più perfetta di quella attuale. Da questa prospettiva è logico pensare che la conoscenza abituale abbia un ruolo fondamentale nella nostra conoscenza di

Vorrei concludere richiamando l'attenzione su una confusione riguardo la nozione di teologia *apofatica*. Attualmente, quando se ne parla, si intende a volte una teologia in cui non si può affermare nulla di Dio, una teologia destinata al silenzio. Non è questo il caso di san Tommaso, poiché la sua teologia è piena di affermazioni su Dio. Certamente esse includono una qualche dimensione negativa, in quanto l'affermazione di eminenza si fa per mezzo della *via negativa*. Ma ciò non toglie che si possano formulare affermazioni in teologia. Dobbiamo concludere, allora, che la sua teologia è certamente *katafatica*.

Nel pensiero classico, invece, di solito si intende per *teologia apofatica* quella che sostiene che la nostra intelligenza non può conoscere nulla dell'essenza di Dio. Intesa in tale senso, sembra che la teologia razionale di san Tommaso sia del tutto e in sommo grado *apofatica*.

Penso sia preferibile usare l'espressione *apofatismo* in questo secondo modo più consono alla sua etimologia e alla sua storia; cioè per chiamare *le teologie del Dio ignoto* – come quella di san Tommaso –, che non ammettono neanche una conoscenza parziale o imperfetta dell'*essenza* di Dio, sebbene possano sostenere allo stesso tempo che si può affermare qualcosa di Lui.

ABSTRACT

In questo articolo si difende che la tesi di san Tommaso dell'impossibilità di conoscere l'essenza di Dio non va interpretata semplicemente nel senso che essa non si può comprendere *perfettamente*, ma nel senso che la sua essenza resta, alla fine dei nostri sforzi razionali, *assolutamente* sconosciuta, cioè neanche parzialmente o imperfettamente conosciuta.

Ciò non implica però che l'uomo che indaga su Dio con le sue sole forze razionali sia condannato al silenzio. Infatti, si possono dire cose vere su Dio, in quanto Gli possiamo attribuire le perfezioni che si trovano nelle creature, che preesistono in Lui in modo eminente. Questa attribuzione, però, non implica una conoscenza parziale dell'Essenza di Dio.

In this article Aquinas' thesis on the impossibility of knowing the Essence of God is studied. It is proposed that it should not be interpreted simply that one cannot know the Essence of God *perfectly*, but that his Essence remains *absolutely* unknown, i.e. not even partially or imperfectly known, at the end of our rational enquiry.

This does not, however, imply that the man who investigates the nature of God only with his rational efforts should be condemned to silence. In fact, one can say something true on God, in so far as one can attribute to Him the perfections found in creatures, perfections that preexist in Him eminently. Such attribution, however, does not imply a partial knowledge of the Essence of God.

Dio. Sull'importanza della conoscenza abituale, cfr. L. POLO, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario filosófico, Pamplona 1993.