

FACOLTÀ DI FILOSOFIA  
DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ DI SAN TOMMASO IN URBE (*ANGELICUM*)

# **I nomi divini**

## **secondo san Tommaso d'Aquino**

(FL 1806)

**P. Serge-Thomas Bonino, o.p.**

(Primo semestre 2019-2020)

Dispensa ad usum studentium

## 0. Introduzione generale

### 1. La questione dei Nomi divini prima di san Tommaso

#### 1.1. I nomi nella Bibbia

#### 1.2. La filosofia ellenistica

##### 1.2.1. Brevi richiami sul neoplatonismo

##### 1.2.2. I nomi divini secondo Proclo

#### 1.3. Dionigi e i *Nomi divini*

##### 1.3.1. Un progetto teologico

##### 1.3.2. Dio, Deità soprasostanziale e causa di tutto

##### 1.3.3. Le tre vie

##### 1.3.4. Le tre teologie

#### 1.4. Maimonide

##### 1.4.1. Nessuno attributo essenziale

##### 1.4.2. Gli attributi d'azione

##### 1.4.3. Equivocità dei nomi divini

##### 1.4.4. Primato degli attributi negativi

### 2. La q. 13 della *Prima parte*

#### 2.1. Il posto della q. 13 nella struttura della *Summa di teologia*

#### 2.2. La ripresa tommasiana delle tre vie della nostra conoscenza di Dio

#### 2.3. La struttura interna della q. 13

### 3. Realtà, pensiero e linguaggio.

#### 3.1. Pensiero e realtà

#### 3.2. Linguaggio e pensiero

### 4. La purificazione del linguaggio teologico : dal *modus significandi* alla *ratio significata*

### 5. Nomi negativi, nomi relativi, nomi positivi assoluti

#### 5.1. I nomi negativi

#### 5.2. I nomi relativi [q. 13, a. 7]

#### 5.3. I nomi positivi assoluti

##### 5.3.1. L'attribuzione sostanziale

##### 5.3.2. Nomi propri e nomi metaforici [q. 13, a. 3]

### 6. L'analogia dei nomi divini [q. 13, a. 5-6]

#### 6.1. Né univocità, né equivocità

#### 6.2. La dottrina tommasiana dell'analogia dei nomi divini

##### 6.2.1. Che cos'è l'analogia ?

##### 6.2.2. Quale forma per l'analogia trascendentale ?

##### 6.2.3. Divergenze tra tomisti sulla conoscenza analogica di Dio

### 7. Una pluralità di nomi per l'Unico [q. 13, a. 4]

### 8. I nomi propri di Dio

#### 8.1. « Colui che è » [q. 13, a. 11]

#### 8.2. Dio [q. 13, a. 7-9]

#### 8.3. Il Tetragramma

## 0. Introduzione generale

Dio è nostro Padre. L'invochiamo come "Padre nostro". Quale è il valore della parola Padre quando viene applicata a Dio ? Dio è forse un padre come tutti gli altri, forse un po' più potente e buono, oppure è padre in un senso del tutto diverso dalle paternità di cui facciamo esperienza tra gli uomini ? Né l'uno né l'altro. Queste sono le due trappole da evitare. La prima trappola è quella dell'univocità. La parola "padre" avrebbe esattamente lo stesso significato quando viene attribuita a mio padre Giacomo e a Dio. Ma ciò porta a oscurare la trascendenza di Dio : Dio non è un essere come gli altri ! La paternità di Dio non è la semplice proiezione delle paternità umane. Sarebbe un idolo. La seconda trappola è quella dell'equivocità. La parola "Padre" applicata a Dio non avrebbe niente a che vedere con la nozione di paternità di cui facciamo esperienza. Ma ciò significherebbe che non potremmo sapere nulla di Dio. Dio sarebbe *Deus absconditus*. Ora, secondo la nostra fede, la vita eterna consiste nel conoscere Dio. Pertanto, occorre seguire la via media, o meglio la via maestra, dell'analogia, così come spiegava papa Benedetto XVI a proposito di san Tommaso :

"La correttezza dei ragionamenti teologici e il loro reale significato conoscitivo si basano sul valore del linguaggio teologico, che è, secondo san Tommaso, principalmente un linguaggio analogico. La distanza tra Dio, il Creatore, e l'essere delle sue creature è infinita; la dissimilitudine è sempre più grande che la similitudine (cfr *DS* 806). Ciononostante, in tutta la differenza tra Creatore e creatura, esiste un'analogia tra l'essere creato e l'essere del Creatore, che ci permette di parlare con parole umane su Dio."

Questa è la problematica chiamata "dei nomi divini", oggetto del nostro corso. *I nomi divini* (*Perì theiôn onomatôn*) è il titolo di un'opera famosa scritta, probabilmente, da un monaco siriano del V°-VI° secolo, discepolo del filosofo neoplatonico pagano Proclo (412-485), ma che finge di essere Dionigi l'Areopagita, cioè il discepolo convertito da san Paolo ad Atene secondo il racconto del c. 17 degli *Atti degli apostoli*. In quel libro, Dionigi mette la propria cultura filosofia neoplatonica, riveduta e corretta, al servizio dell'intelligenza della fede cristiana. Come avevano già fatto alcuni filosofi neoplatonici, come Porfirio (234-c.310) in un'opera purtroppo perduta, a proposito dei nomi dei dei pagani, Dionigi indaga sul significato e la portata dei nomi che vengono attribuiti a Dio nella sacra Scrittura : Bene, Vita, Luce... Quest'opera, già tradotta in latino fin dall'epoca carolingia col titolo *De divinis nominibus*, ha avuto una influenza immensa sul pensiero e sulla spiritualità dei cristiani latini,

nel medioevo ed in poi. San Tommaso d'Aquino, quando risiedeva a Roma e scriveva la Prima parte de la *Summa theologiae*, gli ha dedicato un commento, siccome l'aveva già fatto a Colonia qualche anni prima il suo maestro san Alberto Magno.

*De divinis nominibus* è anche il titolo dato da san Tommaso alla q. 13 della prima parte della *Summa theologiae*. In mezzo al trattato su Dio considerato nell'unità della sua essenza, san Tommaso procede a un tipo di ritorno critico sul valore del nostro linguaggio per parlare di Dio. Questa riflessione critica sul linguaggio teologico dipende direttamente dalla riflessione sulla natura, il valore, i limiti, della nostra conoscenza di Dio (q. 12) poiché il linguaggio è il segno del pensiero, il quale al suo turno dipende dalla struttura metafisica del reale, poiché il pensiero viene misurato dal reale. Tanto vale dire che la questione dei nomi divini riassume i punti fondamentali della teologia tommasiana. Il corso che vi propongo ha come oggetto materiale questa q. 13, di cui studieremo in modo sistematico la struttura e soprattutto la dottrina. Ma, prima di buttarci nella lettura diretta della q. 13, ci serve, per modo di preliminare, inquadrare questa questione nel proprio contesto storico-dottrinale e letterario, e esplicitare i presupposti filosofici messi in opera in questa questione rispetto alla natura del linguaggio. Questa sarà lo scopo dei tre primi capitoli del nostro corso. Il primo capitolo intende rintracciare i momenti chiave della riflessione sui nomi divini prima di san Tommaso. Ciò ci permetterà d'individuare le fonti, prossime oppure più remote, di san Tommaso. Il secondo capitolo inquadrerà la q. 13 nella struttura, cioè il piano, della *Summa theologiae* e, siccome costateremo che la q. 13 sul nostro linguaggio su Dio dipenda strettamente dalla q. 12 sulla nostra conoscenza di Dio, c'occorrerà ricordare brevemente l'insegnamento dell'Aquinate su questo ultimo punto. Infine, il terzo capitolo presenterà il modo di cui san Tommaso concepisce i rapporti tra questi tre ordini : la realtà extramentale, il pensiero ed il linguaggio. Dopo di che saremo ben attrezzati per entrare nella q. 13.

## Capitolo 1. **La questione dei nomi divini prima di san Tommaso**

Cominciamo col dare una occhiata veloce ai riferimenti espliciti che appaiono lungo la q. 13. Questo ci permette d'individuare quali sono le fonti principali di san Tommaso nella riflessione sui nomi divini. Viene per prima, come si deve, la Sacra Scrittura. Essa non solo fornisce degli esempi di nomi dati a Dio (cf. a. 1, sed c.) ma soprattutto definisce quali sono i parametri generali della questione per la teologia cristiana : la Bibbia sottolinea la trascendenza di Dio e la propria ineffabilità, essa insegna la possibilità della conoscenza di Dio per mezzo della creature... Poi vengono i Padri della Chiesa e gli scrittori cristiani dei

primi secoli : Dionigi occupa il primo posto, però troviamo anche sant' Ambrogio e soprattutto sant' Agostino dal lato della tradizione latina, mentre, dal lato della tradizione orientale, spicca san Giovanni di Damasco. Ci sono anche nella q. 13 parecchi riferimenti al Filosofo, cioè ad Aristotele, ma non portano nessuno contributo diretto alla tematica specifica dei nomi divini : offrono soltanto strumenti filosofici (per esempio, sui rapporti tra pensiero e linguaggio) di cui se serve san Tommaso per trattare la questione. Lo stesso vale per Boezio. Infine, la q. 13 fa riferimento a degli autori più recenti per criticare la loro concezione dei nomi divini. La teoria del filosofo ebreo Maimonide (*Rabbi Moyses*) viene esplicitamente presentata e confutata nell'a. 2. San Tommaso si rifà anche, per criticarli, a « alcune persone (*aliqui*) ». La parola "aliqui" nella letteratura scolastica del XIII° secolo rinvia a degli autori relativamente recenti. Tra questi « aliqui », la critica storica ci permette di identificare di nuovo Maimonide, ma anche, probabilmente, il filosofo arabo Averroè, di cui la posizione agnostica sull'equivocità dei nomi divini somiglia a quella di Maimonide, e il teologo latino della fine del XII° secolo Alano di Lille

### 1.1. I nomi nella Bibbia

Un nome può ha due funzioni principali. La prima, quella a cui oggi pensiamo per prima, è la funzione cognitiva o semantica : un nome significa un oggetto, un contenuto di conoscenza. Il nome rende quel oggetto intenzionalmente presente a noi stessi come agli altri. Se tu mi parla di un elefante, l'immagine e il concetto dell'elefante si formano nella mia mente. Però il nome ha anche una funzione prammatica (= legata all'azione). Quando chiamo qualcuno col suo nome, non si tratta di comunicargli un'informazione (suppongo che si conosca !) ma di creare un legame con questa persona. Ma, soprattutto nella mentalità degli Antichi, e dunque nei testi della Bibbia, il nome ha un valore performativo : il nome agisce sulla realtà, la trasforma perché esso contiene di qualche maniera il potere attivo della realtà significata. Difatti, il nome non è un semplice segno convenzionale, totalmente staccato dal significato. Esso « contiene » il significato. Per questa ragione, nel Nuovo Testamento, per esempio, i demoni sono cacciati e i malati guariti nel nome di Gesù (*At* 3, 6 ; *At* 16, 18). Non si tratta di riferimento astratto alla persona di Gesù (se tu pensi a Gesù, sei salvato !), ma nel pronunciare il nome di Gesù (e mediante la fede nel suo Nome), si permette al potere salvifico di Gesù di dispiegarsi e di produrre effetti salvifici

A causa di questo legame stretto tra il nome, nella propria « materialità », e il significato, chi agisce sul nome agisce sulla realtà stessa del significato. Così, dare un nome a

una cosa equivale ad assegnarle il proprio posto nel mondo e a definire la sua ragione di essere. Per esempio, quando il re veniva incoronato, egli riceveva contemporaneamente un nome nuovo perché riceveva una nuova forma d'esistenza e un programma d'azione (cf. *Is* 9, 5 : “Un bambino è nato per noi, ci è stato dato un figlio. Sulle sue spalle è il potere e il suo nome sarà : Consigliere mirabile, Dio potente, Padre per sempre, Principe della pace”). Cambiare nome significa cambiare essere. Nell'*Ap* 2, 17, il vincitore riceve da Dio un nome nuovo perché ormai partecipa alla vita stessa di Cristo vincitore, il quale nel mistero della sua Pasqua ha lui stesso ricevuto « il Nome che è al di sopra di ogni nome » (*Fil*, 2,9).

In quel contesto, è chiaro che dare o cambiare il nome implica un rapporto di autorità e di subordinazione. Solo chi ha autorità può dare o cambiare il nome poiché si tratta di dare o di cambiare la ragione d'essere della persona. Così, spetta ai genitori dare il nome che introduce il bambino nella comunità e definisce la sua missione (cf. *Lc* 1 : il racconto della nomina di Giovanni Battista). Nella stessa prospettiva, quando una città cambia padrone, cambia anche nome (*2 R* 14, 7) o, quando il Faraone Neko conferisce al figlio di Giosia la regalità sì, però come il suo vassallo, cambia il suo nome, (*2 R* 23,34). Soprattutto, in *Gen* 2, 19-20, perché Adamo è immagine di Dio, il proprio tenente sulla terra, il re della creazione, egli dà agli animali il loro nome e, proseguendo di qualche modo l'opera creatrice della Parola di Dio, egli assegna loro il loro posto e la loro funzione. Ma proprio perché è il padrone degli animali, l'uomo “non trovò tra di loro un aiuto che gli corrispondesse”. Osservate che è solamente dopo il peccato, dopo che il rapporto d'uguaglianza tra uomo e donna sia stato falsato – « Egli ti dominerà » (*Gen* 3, 16) –, che l'uomo dà un nome a la propria moglie (*Gen* 3, 20).

Tocca dunque soprattutto a Dio quale Signore di tutte le cose, dare o cambiare il nome a seconda della vocazione e della missione di coloro che Egli chiama. Così fa Dio con Abram che diviene Abramo, cioè « padre di una moltitudine di nazioni » (*Gen* 17, 5). Lo stesso con Giacobbe che diviene Israele (*Gen* 32, 28-29). Nel Nuovo Testamento, Gesù cambia il nome Simon in quello di Kepha-Pietro (*Mc* 3, 16) definendo per lui un destino nuovo mediante l'efficacia della sua parola.

Ma, dato che la realtà significata è di qualche modo presente nel nome, conoscere il nome permette anche di dominare, anzi di manipolare questa realtà ed il potere che possiede. Così, nel vangelo, Gesù, come facevano gli esorcisti dell'epoca, strappa ai demoni il loro nome in modo di dominarli (cf. *Mc* 5, 9). Nelle culture tradizionali, questo principio è il

fondamento di tutti i comportamenti di tipo magico. Nella religione romana, per esempio, era così importante conoscere e pronunciare correttamente i nomi delle divinità che si nascondeva questi nomi per paura che i nemici possano usarli contro Roma. Ora, il Dio che si fa conoscere a Israele è un Dio di cui nessuno può disporre. Pertanto, così come era proibito farsi immagini di Dio (aniconismo), nello stesso modo non si poteva conoscere il nome di Dio. A più volte, Dio rifiuta di dare o consegnare il proprio nome. In *Gen 32*, Giacobbe lotta tutta la notte contro un misterioso personaggio – Dio stesso o un angelo di Dio. Alla fine, questo personaggio cambia il nome di Giacobbe in quello di Israele. Però, egli rifiuta assolutamente di consegnare a Giacobbe il proprio nome, pure accordandogli la benedizione che stava ricercando :

“Gli domandò : ‘Come ti chiami?’. Rispose: ‘Giacobbe’. Riprese: ‘Non ti chiamerai più Giacobbe, ma Israele, perché hai combattuto con Dio e con gli uomini e hai vinto!’. Giacobbe allora gli chiese: ‘Dimmi il tuo nome’. Gli rispose: ‘Perché mi chiedi il nome?’ . E qui lo benedisse.”

Lo stesso in *Giud 13, 17-18* : “Manoach disse all'angelo del Signore : ‘Come ti chiami, perché quando si saranno avverate le tue parole, noi ti rendiamo onore?’. L’angelo del Signore gli rispose : ‘Perché mi chiedi il nome? Esso è misterioso’.”. Parimenti, uno delle interpretazioni possibili della risposta di Dio a Mosè in *Es 3, 14* è che Dio rifiuta di rispondere : ‘Sono chi sono, non sono fatti tuoi’. Per tanto, quando Dio si nomina sé stesso – come sembra che sia il caso in *Es 3, 14* – si tratta di una grazia, di un atto di misericordia.

Perciò la missione di Gesù sarà di manifestare ossia far conoscere agli uomini il Nome del Padre, cioè il suo mistero intimo (cf. *Gv 17, 6 e 26*). La fede cristiana deve dunque tenere contemporaneamente l'ineffabilità di Dio, che è un aspetto della sua trascendenza, e la sua nominabilità, quale effetto della sua condiscendenza.

## 1.2. La filosofia ellenistica

Nella propria riflessione sul come conosciamo e nominiamo Dio, la fede cristiana ha incontrato e assimilato in modo critico la tradizione filosofico-religiosa che, su quel tema, si era ampiamente sviluppata nella filosofia ellenistica, in fattispecie nel neoplatonismo pagano della tarda Antichità. Ora, come già segnalato, il modo di pensare i nomi divini dipende in gran parte dal modo in cui si concepisce la conoscenza che l'uomo può avere di Dio (con tutti i presupposti antropologici sottogiacenti alle teorie della conoscenza), il che dipende a sua

volta del modo in cui si concepisce la struttura del mondo metafisico e specialmente i rapporti tra Dio e gli esseri di questo mondo. Sono quindi utili alcuni richiami sugli aspetti delle filosofie neoplatoniche coinvolti nella riflessione sui nomi divini.

### 1.2.1. Brevi richiami sul neoplatonismo

Platone, come si sa, era assai preoccupato dal problema del fondamento della scienza. Come può essere una conoscenza certa e stabile, cioè la scienza, mentre, come l'aveva sottolineato Eraclito, il mondo sensibile si presenta come un flusso continuo (mobilismo universale) ? Di fronte a quel problema, Aristotele individuerà nel mondo sensibile un nocciolo di stabilità e di intelligibilità : la forma sostanziale, l'essenza 'incarnata'. Invece, Platone lascia il mondo sensibile alla sua precarietà. Questo mondo non può essere oggetto della conoscenza scientifica (*episteme*) ma soltanto dell'opinione (*doxa*). La vera conoscenza, quella scientifica, porta sull'universo intelligibile delle essenze stabili ed immutabili : il mondo delle Idee, il quale è il mondo vero e la causa del mondo sensibile, immagine imperfetta del mondo intelligibile. Per mezzo della dialettica, l'anima si distacca dalle apparenze sensibili e raggiunge le essenze. Così l'anima si innalza verso il mondo reale delle Idee, dove essa si trova pienamente a casa, dato che l'anima è di natura divina.

Negli ultimi dialoghi, tra i quali il *Parmenide*, Platone fa un passo avanti. Tutte le Idee non sono sullo stesso livello. Di fronte alla domanda metafisica centrale sull'uno e i molti, egli considera nel mondo intelligibile un tipo di derivazione delle Idee stesse a partire da un primissimo Principio : l'Uno/Bene. Quest'idea della derivazione ossia emanazione sarà centrale nel neoplatonismo di cui il « fondatore » è Plotino (204/5 -270). Le Idee si generano per gradi le une le altre, come una cascata di luce intelligibile. Quindi le Idee formano una gerarchia a seconda della loro prossimità col primo Principio, l'Uno. Vale a dire a seconda della loro unità ossia semplicità. Più l'Idea è semplice, più è vicina al primo Principio e più ampia ed estesa è la sua causalità. Per esempio, l'Idea di Vita è superiore all'Idea di Animale, perché è più semplice (Animale = vita + qualcosa) e più universale di essa (ci sono più viventi che animali). Difatti, l'animalità aggiunge qualcosa alla vita ; è la vita « più » una determinazione più particolare, per esempio la sensazione. Perciò l'Idea di Vita è causa dell'Idea di Animale, perché l'animale partecipa della vita.

Secondo i neoplatonici, il primo Principio, fonte e origine di tutto il processo emanativo, è l'Uno, assolutamente semplice, cioè non-composto. L'Uno non partecipa niente, perché se partecipasse qualche cosa non sarebbe perfettamente uno. Ci sarebbe in lui il



soggetto che partecipa e l'elemento partecipato (Prima ipotesi del *Parmenide*). In particolare, l'Uno non è affatto un essere, perché secondo i neoplatonici l'essere significa qualcosa di determinato. Ora, la determinazione implica negazione e alterità. Essere un gatto, significa non essere un leone. Questa determinazione implicherebbe che l'Uno si definisca rispetto a ciò che non è l'Uno, cosa contraddittoria. Quindi, l'Uno è al di là dell'essere. Quel medesimo Principio viene anche chiamato Bene in quanto esso attira tutte le cose verso di lui. Infatti, è una legge essenziale nel neoplatonismo che il derivato venga animato da un dinamismo intrinseco che lo porta a rivolgersi verso il proprio principio per unirsi ad esso. Dopo la processione (*proodos*) viene la conversione (*epistrophè*). Anzi, la conversione è ritenuta “costitutiva dell'essere” del derivato. Vale a dire : il derivato, finora confuso e “liquido”, « cristallizza », si solidifica, e diviene un essere nel momento proprio in cui si rivolge verso il principio di cui deriva.

Dalla prima Ipostasi deriva la seconda Ipostasi, cioè il *Nous* (*Logos* o Intelletto). Attenti che il primo Principio neoplatonico non è il Dio aristotelico, il « Pensiero che si pensa sé stesso », perché per pensare a sé stesso gli occorrerebbe, da una parte, che si raddoppi in soggetto (pensante) ed oggetto (pensato), e, d'altra parte, che si lascia definire, cioè limitare. Il Pensiero, l'autocoscienza, comincia soltanto con la seconda Ipostasi. Questa pensa a sé stessa e pensa il Primo principio. Nel pensare, essa produce in sé stessa tutti i modelli del mondo intelligibile (le Idee) e sensibile.

Il punto decisivo per il nostro tema – i nomi divini – è che l'Uno (Dio) è al di là dell'essere e del pensiero, che vanno sempre insieme. L'intelletto è fatto per pensare l'essere, come la vista per cogliere i colori e l'udito i suoni. Pertanto, così come ciò che non è colorato sfugge alla vista, ciò che si trova al di là dell'essere sfugge al pensiero. Il Primo Principio, l'Uno/Bene è quindi impensabile. Non può essere raggiunto da qualsiasi pensiero. Ciò significa che l'unione col Principio non riguarda l'attività noetica del pensiero ma si attua per mezzo di un'estasi che spetta ad un'altra dimensione della persona, vale a dire l'amore. Il Bene al di là dell'essere viene raggiunto non dal pensiero ma dall'amore. Inoltre, se Dio è al di là del pensiero, Egli è anche al di là di qualsiasi nome, vale a dire : il Principio è ineffabile.

Questo tema dell'anonimato o ineffabilità del primo Principio è già presente in Platone. Nel *Parmenide* (142 a), vale a dire nel dialogo che per i neoplatonici è il « canone nel canone » del corpus platonico, cioè la chiave ermeneutica, leggiamo :

« - Per nessuna ragione l'Uno partecipa all'Essere.

- Pare di no.
- Per nessuna ragione l'Uno è.
- Risulta di no.
- Non è tale da essere Uno : lo sarebbe ormai, se avesse esistenza e partecipasse all'essere ; ma, pare, l'Uno non è uno e non è, se si deve prestare fede a questo discorso.
- Può darsi.
- Ciò che non è, può possedere, questo non essere, qualcosa di suo, o proprio di lui stesso ?
- E come ?
- Dunque, non ha nome, né discorso, né scienza, né sensazione, né opinione.
- Risulta di no.
- Non si può nominarlo, né farlo oggetto di discorso, né di opinione, né di conoscenza, e nessuna delle cose che sono hanno sensazione di lui.
- Pare di no. »

Il medesimo tema si ritrova da Plotino :

« Quegli è semplicemente 'Uno', senza il 'qualcosa' ; poiché se fosse solo 'qualcosa di Uno' non sarebbe l'Uno in sé [=sarebbero due cose : qualcosa e l'uno] ; poiché l'in se è prima del qualcosa. Ond'è che Egli riesce, tra l'altro, ineffabile [*arrêton*], nel senso vero del termine. Poiché qualsiasi parola tu pronunzi tu avrai pure sempre espresso 'una qualche cosa'. Nondimeno, l'espressione 'al di là di tutto' o quest'altra 'al di là dello Spirito venerabile al sommo' è l'unica che risponde al vero tra tutte le altre, poiché essa in definitiva non è una denominazione che sia qualcosa di diverso da quello che è Lui, ne poi è una cosa tra tutte le altre cose : ed Egli è innominato appunto perché non sappiamo dire nulla sul conto suo, ma noi tentiamo solo, come ci viene, alla meglio, di dare qualche indicazione intorno a Lui, solo per nostro uso, tra di noi » (*Enneadi*, V, 3, 12-13).

Si tratta di un tema che percorre tutta la tradizione neoplatonica fino al *Liber de causis* nel IX° secolo (prop. 6) : “la causa prima è superiore a ogni enarrazione (*causa prima superior est narratione*)”

Ma forse qualcuno dirà : se il primo Principio è così ineffabile, perché viene chiamato Uno e Bene ? Proclo ci spiega che questi due nomi sono dei nomi relativi (come quelli appena citati da Plotino : ‘al di là di tutto’ o ‘al di là dello Spirito venerabile al sommo’). Questi nomi non dicono affatto ciò che è il Principio in sé stesso ma soltanto quali rapporti le cose hanno con Lui. Questi rapporti sono di due tipi :

« Di questi nomi, l’uno [= Uno] è immagine della processione della totalità della realtà, l’altro [= Bene] della conversione. Tentiamo di conoscere il carattere inconoscibile del Primo attraverso le entità che procedono da esso e che si convertono verso di esso, ed inoltre cerchiamo di denominare il suo carattere ineffabile attraverso queste medesime »  
(PROCLO, *Teologia platonica* II, 6)

È dentro questa visione complessiva che prende posto l’insegnamento sui nomi divini degli ultimi neoplatonici pagani. Si attribuisce già a Porfirio (c. 232 – c. 304), un trattato, purtroppo perso, *Sui Nomi divini* ma è soprattutto Proclo (c. 412 – 485) che ha elaborato questo tema.

### 1.2.2. I nomi divini secondo Proclo

Proclo è l’ultimo rappresentante significativo del neoplatonismo pagano. L’aggettivo « pagano » non è per niente estrinseco. Non intende soltanto significare che i filosofi neoplatonici di cui parliamo sono rimasti pagani, mentre la maggior parte del mondo della tarda antichità diveniva cristiano. Significa soprattutto che questi filosofi hanno cercato di ridare vita alla religione greca tradizionale affinché possa resistere al cristianesimo. Come ? Da una parte, essi hanno reinterpretato il panteon greco e la sua mitologia in chiave filosofica : i diversi dei del panteon greco corrisponderebbero alle diverse ipostasi del neoplatonismo. Dall’altra parte, essi hanno iniettato nella filosofia una fortissima dimensione religiosa. Nella tarda Antichità, la filosofia non è prima un sistema di idee ma un modo di vivere e un cammino esistenziale, una mistagogia, per avvicinarsi a Dio.

Dalla riflessione di Proclo sui nomi divini, ritengo solamente due aspetti perché sono in grado di illuminare la dottrina di Dionigi. L’uno e l’altro sottolineano la dimensione religiosa e « rivelata » dei nomi divini. Innanzitutto, nel cap. 29 del libro I della *Teologia platonica*, Proclo distingue tre tipi di nomi relativi agli dei. Essi sono gerarchizzati in funzione del posto che coloro che li enunciano occupano nella gerarchia degli esseri.

- I « nomi divini », in senso stretto, sono i nomi per mezzo di cui i dei stessi si chiamano tra di essi. Questi nomi corrispondono ai pensieri degli dei che strutturano l'universo intelligibile. Quando un dio pensa e parla, egli produce un'idea, quindi un altro dio.
- I « nomi demoniaci » sono delle immagini intelligibili ossia delle imitazioni deficienti dei “nomi divini”. Sono nomi usati dai demoni. Questi demoni sono delle realtà intermedie tra gli uomini ed i dei. Essi usano questi nomi nei riti della magia o della teurgia. La teurgia è un insieme di riti (di cui l'invocazione dei nomi divini) mediante i quali l'uomo si avvicina agli dei. Difatti, per Proclo, l'uomo si mette in contatto con i dei non soltanto mediante il pensiero puro ma anche mediante riti e oggetti materiali.
- Il « nomi » di terzo grado, imitazione dei precedenti, sono quelli dati agli dei dagli uomini, soprattutto dai saggi, sia in virtù di un'ispirazione « soprannaturale », sia come frutto del loro discorso razionale. Così come il Demiurgo di Platone contempla le Idee eterne e ne introduce qualche riflesso nella materia e nel tempo, così anche i saggi che hanno una certa conoscenza del divino coniano dei nomi che portano di qualche modo l'impronta degli dei. Difatti, secondo Proclo, il quale riprende al modo suo la tesi di Cratilo (pure respinta da Platone), i nomi non sono delle pure convenzioni ma essi esprimono la natura della cosa che significano. I nomi sono all'immagine delle rappresentazioni psichiche ossia mentali, le quali sono, al loro volta, all'immagine delle Idee. Ora, tutte le cose che esistono nella realtà sono sul modello delle Idee. C'è dunque una somiglianza indiretta tra la parola e la cosa. I nomi divini contengono di qualche modo in sé stessi la presenza di ciò che significano. Per tanto, Proclo li paragona alle statue degli dei, di cui si pensava che fossero animate e portassero in esse lo *pneuma* (= corpo sottile spirituale) degli dei. Parimenti, i nomi, quando vengono pronunziati, contengono uno *pneuma* per mezzo di cui gli uomini possono innalzarsi fino agli dei.

Un secondo aspetto del pensiero di Proclo è il proprio insistere sul carattere rivelato dei nomi divini. Pertanto, spiegare i nomi divini significa fare esegesi dei testi sacri, vale a dire del corpus platonico. Il corpus platonico è per Proclo ciò che la Bibbia è per i cristiani. Secondo Proclo, il corpus platonico, coi miti ripresi dalla religione greca, contiene una « teologia », vale a dire un discorso degli dei su loro stessi. Spetta a noi decifrare quel discorso. Nel c. 4 del primo libro della *Teologia platonica*, Proclo distingue quattro tipi di discorso « teologico » che si trovano in questa opera totale, in questo mondo intelligibile, che è il corpus platonico. Il discorso teologico può essere sia « allusivo » (*endeixeos*), cioè cifrato, sia manifesto. Il discorso teologico allusivo presenta due forme. Si può parlare degli dei

attraverso i miti. Questa è la teologia « simbolica » che ci presenta il divino sotto forme inadeguatissime (nei miti, gli dei sono solitamente poco edificanti). Proclo parla di modo orfico (1), poiché gli *Inni orfici* sono il modello di questa teologia simbolica. L'orfismo è una dottrina filosofico-mistica, una religione iniziatica, tipica della tarda Antichità. Poi, sempre nel modo allusivo, c'è il modo pitagorico (2) che prende le mosse dalle realtà di questo mondo (i numeri, per esempio) considerandole quali immagini del mondo divino. Quanto al discorso teologico « manifesto », anche lui può prendere due forme. La prima è il discorso scientifico, dialettico, sugli dei, la loro distinzione...(3). La seconda è il discorso ispirato quando i dei stessi vengono ad insegnare agli uomini ciò che sono (4).

« I modi dell'insegnamento teologico in Platone sono all'incirca tali ; risulta del resto evidente da quanto si è detto che necessariamente altrettanti sono per numero. I modi che parlano degli esseri divini in linguaggio allusivo ne parlano o in modo simbolico e mitico (1) o per immagini (2), invece tra quelli che enunciano i pensieri di essi in modo manifesto, gli si costruiscono i discorsi in maniera scientifica (3), gli altri secondo ispirazione da parte degli dei (4). Il modo che mira a svelare attraverso i simboli è orfico ed è generalmente proprio di coloro che scrivono i racconti mitici divini (1). Invece quello che procede attraverso le immagini è pitagorico, dato che proprio dai Pitagorici furono scoperte le forme di conoscenza matematica per giungere alla reminiscenza della realtà divina e attraverso queste, come attraverso immagini, cercavano di giungere ad essa (2). » (*Teologia platonica*, I, c. 4)

### 1.3. Dionigi e i *Nomi divini*

Ritroviamo molti elementi della riflessione di Proclo sui « nomi divini » nei *Nomi divini* di Dionigi, ma oramai assunti ed integrati nella visione cristiana del mondo, ciò che comporta una « rettificazione » su diversi punti. Difatti, Dionigi ha voluto rielaborare le dottrine neoplatoniche (soprattutto quelle di Proclo) per renderle compatibili con la visione cristiana del mondo e metterle al servizio dell'intelligenza della fede. Questa revisione ossia correzione del neoplatonismo a seconda della luce della fede ha portato Dionigi ad un pensiero metafisico originale, di cui alcuni aspetti, come per esempio la natura intensiva dell'essere, hanno avuto una grande influenza sul pensiero medievale, in particolare su san Tommaso.

#### 1.3.1. Un progetto teologico

Fin dal primo capitolo dei *Nomi divini*, Dionigi rivendica il carattere « teologico » dell'opera. La riflessione sui nomi divini si basa sulla Rivelazione divina anziché sulla saggezza umana. I nomi i quali Dionigi intende chiarire e celebrare (perché il trattato dei *Nomi divini* ha una chiara dimensione dossologica) sono quelli usati da Dio stesso nella sacra Scrittura, anche se spesso hanno qualche corrispondente nel pensiero filosofico. Scrive Dionigi : « Non bisogna assolutamente avere l'ardire di affermare né pensare nulla riguardo alla divinità soprassostanziale e nascosta oltre a quanto ci è rivelato per intervento divino dai testi sacri » (*Nomi divini*, c. 1, 1). Però, sulla base della rivelazione la quale, come lo vedremo tra poco, lascia intatto il Segreto intimo di Dio, Dionigi crede possibile, anzi necessario, intraprendere con umiltà una riflessione :

« Non bisogna trascurare la conoscenza delle cose divine di cui siamo capaci. E di questo ci hanno convinto non solo i naturali desideri delle intelligenze che sempre amorosamente aspirano alla contemplazione lecita delle cose soprannaturale, ma lo stesso eccellente ordinamento delle leggi divine, che ci proibisce di interessarci [= *polupragmonein*, essere curiosi] delle cose superiori a noi [cf *Si* 3, 22 : « Tu non devi occuparti delle cose misteriose »], sia perché oltrepassano il nostro merito sia perché sono irraggiungibili, ma ci prescrive di imparare attentamente e di comunicare con generosità ad altri tutto quanto ci è concesso e donato [cf *Sap* 7, 13 : « Senza frode imparai e senza invidia io dono, non nascondo le sue ricchezze »] » (*I Nomi divini*, III, 3).

### 1.3.2. Dio, Deità sopraessenziale e causa di tutto

La principale correzione di Dionigi al neoplatonismo consiste nell'unire in un'unica realtà, cioè Dio, le due prime Ipostasi del neoplatonismo. Come l'abbiamo spiegato, nel neoplatonismo l'Uno al di là di tutto e l'Essere/Pensiero, causa di tutto, sono due ipostasi distinte. Invece, da Dionigi, sono una sola realtà, cioè Dio. Dio è contemporaneamente la Deità sopraessenziale (l'Uno) e la Causa di tutto (Essere/Pensiero).

In effetti, così come in Occidente sant'Agostino aveva identificato le Idee platoniche coi Pensieri di Dio, nello stesso modo Dionigi rimpatria ossia riassume in Dio stesso tutte le « potenze creatrici », vale a dire le Idee, cause e modelli delle cose, che nel neoplatonismo venivano distribuite lungo la gerarchia degli esseri emanati dall'Uno. I neoplatonici pagani attribuivano un carattere divino a queste « Idee », identificandole con i dei della religione politeista pagana. In effetti, secondo loro, le Idee derivano dal Primo Principio per

emanazione, ciò che imparenta la loro produzione ad una generazione, cioè alla trasmissione della medesima natura, in fattispecie la natura divina. Inoltre, attribuire alle Forme una causalità rispetto a ciò che viene dopo di esse nella catena degli esseri, sembra confermare questo statuto quasi-divino. Ora, il dogma della creazione *ex nihilo* cambia tutto : da una parte, la creazione significa una differenza ontologica molto più netta tra il Primo Principio ed i suoi derivati (creati non generati) e d'altra parte, nell'affermare che Dio solo è creatore, il dogma della creazione impedisce che venga attribuita alle creature una qualsiasi causalità creatrice.

Dionigi, quindi, identifica la gerarchia dei principi neoplatonici al Dio unico e creatore della fede cristiana. L'Essere per sé, il Pensiero per sé, la Vita per sé..., causa dell'essere degli enti, del pensiero dei pensanti, della vita dei viventi... non sono degli dei distinti gli uni dagli altri e distinti dal primo Principio. Essi sono le perfezioni del Dio unico. Quindi, le ipostasi neoplatoniche diventano presso Dionigi delle « potenze divine ».

«[Nostro discorso] afferma che non è altra cosa il Bene, altra l'Essere e altra la Vita o la Sapienza, e non sono molte le cause e non vi sono divinità superiori e inferiori che producono cose diverse, ma tutti i procedimenti [*proódous*] buoni e i nomi divini celebrati da noi appartengono all'unico Dio » (DIONIGI, *I Nomi divini*, V, 2).

San Tommaso ha ben capito la strategia di Dionigi :

« Dionigi rettifica questa posizione quanto al fatto che i Platonici collocavano in successione diverse forme separate che chiamavano 'dèi' : come se; cioè, la bontà in sé fosse un principio a sé stante, un altro l'essere in sé, un altro ancora la vita in sé, e così via per tutte le altre forme. Infatti, è necessari affermare che tutte queste proprietà sono per essenza la stessa causa prima universale, dalla quale le cose partecipano tutte queste perfezioni : non porremo, così, molti dèi, bensì uno solo » (TOMMASO D'AQUINO, *Commento al 'Libro delle cause'*, prop. 3, tr. it. D'Ancona Costa, p. 194).

Tuttavia, per Dionigi, queste « potenze » che sono in Dio spettano soltanto all'aspetto più esterno di Dio, per cui è « in relazione » con le creature in quanto Egli è il loro Creatore e la loro Provvidenza. Dionigi distingue tra ciò che Dio è in sé (a) e ciò che Dio è per le creature (b)

« Il discorso non preannuncia di spiegare (a) la Bontà soprassostanziale in sé, e la sostanza e la vita e la sapienza della Divinità soprassostanziale in sé, che stanno sopra

ogni bontà e divinità e sostanza e vita e sapienza in luoghi inaccessibili, come dicono le Scritture, ma celebra (b) la provvidenza che si rivela creatrice di bene, bontà in sovrabbondanza e causa di tutti i beni, essere, vita e sapienza, la causa creatrice dell'essere, creatrice della vita e datrice di sapienza per coloro che partecipano della sostanza, della vita, dell'intelligenza, della ragione e della sensibilità" (*I nomi divini*, V, 2).

Dionigi mantiene dunque in Dio stesso una strettissima distinzione tra la Deità sopraessenziale (= al di là dell'essenza) e queste « potenze creatrici », vale a dire i principi delle perfezioni (saggezza, bontà...) trovatesi nelle creature. Come se ci fossero in Dio due livelli ossia due "piani". Non è facile definire il rapporto tra queste « potenze divine » e la Deità sopraessenziale. Sono « intorno » all'essenza divina, un po' come le « energie divine » nella teologia palamita ? Forse. Comunque sia, ne risulta che il nostro risalire verso Dio a partire dalle creature ossia dal radiare di Dio si ferma sulla soglia dell'essenza divina. Non abbiamo accesso al secondo piano ! Conosciamo Dio quale Causa delle creature ma ciò che Egli è in sé stesso ci rimane sconosciuto. Chi vuol raggiungere l'unione con Dio stesso, deve lasciare perdere la via della conoscenza per unirsi a Dio mediante l'estasi (= l'uscita) d'amore. C'è tutta una tradizione spirituale per la quale là dove si ferma la conoscenza, subentra l'amore.

Questa « dualità » in Dio si traduce sul livello dei nomi che diamo a Dio. In quanto Deità soprasostanziale, Dio non può essere nominato (a), mentre in quanto Causa di tutte le cose Egli riceve molti nomi (b).

« Gli autori sacri Lo celebrano senza nome e con ogni nome.

[a] 'Senza nome' come quando dicono che la stessa Tearchia in una delle mistiche visioni della teofania simbolica biasimò chi gli aveva chiesto : quale è 'il tuo nome' ? e, come per allontanarlo da ogni conoscenza del nome divino, disse anche 'Perché mi chiedi il mio nome ? (*Gen* 32, 30) ed esso è mirabile'. Non è forse veramente il nome mirabile questo 'che sta sopra ogni nome' (*Fil* 2, 9), il senza nome, posto 'al di sopra di ogni nome nominato' sia 'nel presente' sia 'nel futuro' (*Ef* 1, 21) ?

[b] Dai molti nomi, invece, come quando Gli fanno dire : 'Io sono colui che è' (*Es* 3, 14), 'la vita', 'la luce', 'Dio', 'la verità', e quando gli stessi autori sacri lo celebrano come causa di tutte le cose con molti nomi derivanti da tutte le cose di cui è causa ;



buono, bello, sapiente, amabile, Dio degli dèi, Signore dei signori, santi dei santi, eterno, essere e origine dei secoli eterni, datore di vita... » (*I Nomi divini*, I, 6).

Il contrasto tra polinomia e silenzio è tipico della spiritualità cristiana d'indole neoplatonico. Lo troviamo per esempio nel famoso inno a Dio attribuito a san Gregorio Nazianzeno (ma di cui Proclo potrebbe essere l'autore !):

“O tu, l'al-di-là di tutto, non è questo tutto quanto si può cantare di te ? [...] Nessuna parola ti esprime. [...] Tu sei il solo indicibile, poiché tutto ciò che si dice è uscito da te. [...] Tu hai tutti i nomi, e quale nome darò a te il solo a cui non si può dare un nome ? [...] Abbi pietà, O tu, l'al-di-là di tutto, non è questo tutto quanto si può cantare di te ? »

### 1.3.3. Le tre vie

La conoscenza di Dio che possiamo avere quaggiù (e la nominazione che ne dipende) non è una conoscenza diretta, immediata, faccia a faccia. Si tratta di una conoscenza (e di una nominazione) indiretta basata sulle teofanie ossia manifestazioni divine. È soltanto perché Dio si avvicina a noi che noi possiamo innalzarci fino a Lui. Nel suo amore per gli uomini (filantropia), Dio si manifesta nelle creature, che costituiscono un tipo di scala che ci permette di risalire fino a Dio, secondo il principio di *Ro* 1, 20. Dionigi scrive :

« Bisogna ricercare come noi conosciamo Dio, che non è intelligibile [*noêton*] né percettibile [*aisthêton*] né ha in generale qualche caratteristica degli esseri. Dunque forse è vero dire che non conosciamo Dio a partire della sua natura, poiché questo è inconoscibile e supera ogni ragione e intelligenza, ma, muovendo dall'ordinamento di tutti gli esseri in quanto prodotto da Lui e contenente alcune immagini e somiglianze dei suoi modelli [*paradeigmatôn*] divini, ci eleviamo con metodo e ordine, per quanto possibile, verso ciò che supera tutte le cose, nella separazione [*aphairesei*] da tutte, nella superiorità [*hyperokhê*] su tutte e nella causalità [*aitia*] di tutte » (*I Nomi divini*, VII, 3)

Il mondo creato e il suo ordinamento sono, difatti, come un riflesso del mondo intelligibile delle Idee esemplari, ossia delle « potenze creatrici », che in Dio sono unificate. Quindi, la somiglianza tra l'immagine e il proprio modello, ossia tra l'effetto e la propria causa, ci permette di risalire fino a Dio, o almeno fino al “primo piano” in Dio, quello delle « potenze creatrici ». Però, le creature sono immagini imperfette di Dio, giacché ricevano l'impronta

delle perfezioni divine secondo il loro modo (misura) limitato. Di conseguenza, le creature, nello stesso tempo, svelano e velano il Mistero di Dio.

« Le stesse cose sono simili [*homoia*] a Dio e dissimili [*anomoia*], da una parte per l'imitazione, fin dove possibile, dell'Inimitabile, dall'altra per la disparità degli effetti rispetto alla causa e per la loro inferiorità secondo misure infinite e incompatibili » (*I Nomi divini*, IX, 7).

Pertanto, il discorso teologico procede secondo due vie : la via affermativa (catafatica) e la via negativa (apofatica). Secondo la via affermativa, attribuiamo a Dio le perfezioni intelligibili che troviamo nelle creature. In quanto Dio è Causa di queste perfezioni, Egli in qualche modo le possiede. Così occorre lodare Dio come Bontà, Essere, Vita, Pensiero... Ma, subito, secondo la via negativa, dobbiamo scostare da Dio tutte le nozioni derivate dalle perfezioni create, partendo dalle più inferiori, cioè le perfezioni materiali. Nessuna non è degna di Dio. Però, importa distinguere, nel pensiero di Dionigi, due tipi di negazione. Il primo è la negazione dell'affermazione basata sugli effetti intelligibili di Dio. Si tratta dell'*apophasis*. Esso resta legato all'affermazione. Ma il processo, secondo Dionigi, non si ferma a questo punto. Dopo viene l'*aphairesis (remotio)*, vale a dire una negazione che va al di là tanto della posizione quanto della negazione. Essa significa contemporaneamente sopprimere e sorpassare (*Aufhebung*). L'*aphairesis* significa che la negazione non deve essere intesa in senso privativo (*kata steresin*), visto che in Dio non c'è nessuna privazione. L'*aphairesis* significa l'eminenza ossia la trascendenza (*kath'huperochèn*) di Dio. Essa è una forma di negazione della negazione, vale a dire qualcosa di molto positivo.

« Bisogna comprendere le realtà divine in modo adeguato a Dio. Bisogna attribuire a Dio l'assenza di intelligenza [*anoun*] e di sensazione [*anaisthêton*] per eccesso [*kath'huperochên*], non per assenza, come attribuiamo la irrazionalità [*alogon*] a Colui che è sopra la ragione e l'incompletezza [*ateleian*] a Chi è perfetto in modo superiore e precedente, e l'oscurità intangibile e invisibile alla Luce inaccessibile (*1 Tim 6,16*) per la superiorità alla luce visibile » (*I Nomi divini*, VII, 2).

#### 1.3.4. Le tre teologie

Celebrare i nomi divini non è l'unica forma della teologia secondo Dionigi. Nel cap. 3 della *Teologia mistica*, egli distingue tre forme di teologia le quali corrispondono a tre delle sue opere.

« Negli ‘Schizzi teologici’ [ossia ‘Rappresentazioni teologiche’ (*hypotuposis*)] abbiamo celebrato gli aspetti più importanti della teologia affermativa : < abbiamo spiegato > in che senso la natura divina e buona è chiamata una ed in che senso è chiamata trina ; quale significato hanno, se riferiti ad essa, i concetti di paternità e di figliolanza... »

Si trattava dunque in quel libro perso della teologia affermativa in chiave trinitaria.

« Nello scritto ‘Sui nomi divini’ < abbiamo spiegato > invece come mai Dio è chiamato buono, colui che è vita, sapienza e potenza, e tutti gli altri appellativi caratteristici dei nomi divini *intelligibili*. »

Si trattava dei nomi che mirano a significare l’essenza divina per mezzo di nozioni intelligibili.

Ma c’è un’altra forma di teologia, già presente in Proclo : la teologia simbolica, che tratta delle « metonimie [=metafore] del sensibile verso il divino ». Si tratta dei nomi attribuiti a Dio (o anche agli angeli) di cui il senso primario rinvia a delle realtà materiali, sensibili. Nel cap. 2 della *Gerarchia celeste*, Dionigi ci presenta i motivi per cui la Bibbia ricorre a questa forma d’insegnamento. Ce ne sono almeno tre.

Il primo sottolinea la dimensione pedagogica del processo. Dio si mette al nostro livello. Egli si adatta alla dimensione sensibile della conoscenza umana. Questo tema è molto caro a Dionigi : la rivelazione, ossia l’illuminazione gerarchica, si fa sempre conformemente alla natura di coloro a cui viene rivolta. In un testo spesso citato da san Tommaso, Dionigi dice : « La divina luce non ci è accessibile se non in quanto si vela sotto la varietà dei misteriosi simboli e, con amore e saggezza discende, per così dire, fino al livello della nostra natura » (*La Gerarchia celeste*, c. 1, 2). Quindi :

« Poiché non bisogna credere, con l’empia ignoranza dell’uomo volgare, che quelle nobili e pure intelligenze [=gli angeli] abbiano piedi o volti, né che ostentino la forma dello stupido bove e del feroce leone, né che assomiglino menomamente all’imperiale aquila o agli altri leggeri abitatori dell’aria (*Ez* 1, 7). E neppure che siano carri di fuoco che si muovono per i cieli, né troni materiali destinati a sostenere il Dio degli dei (*Dn* 7, 9) né corsieri dai ricchi manti, né condottieri superbamente armati (*Zac* 1, 8) né alcuna cosa di tutto ciò che menzionano le Scritture col loro linguaggio sì fecondo di pii simboli. Se la Teologia, parlando dei puri spiriti, ricorse alla poesia di quelle sante finzioni, ciò fece, come s’è detto, per riguardo al nostro modo di concepire, e per aprirci

verso le realtà superiori così raffigurate, quel cammino che solo può percorrere la nostra imperfetta natura » (*La Gerarchia celeste*, c. 2, 1).

Ma se si deve usare immagini imperfette, perché non usare soltanto le più nobili.

« C'è chi vuole che la teologia, quando attribuisce un corpo alle cose che ne sono prive, rispetti almeno la loro nobiltà naturale, e le rappresenti con la forma più pura e più spiritualizzata, invece di applicare le più ignobili qualità del molteplice alle sostanze semplici e spirituali. In tal guisa, essi dicono, il nostro pensiero imparerebbe ad elevarsi, e le verità sublimi non avrebbero sfigurate da comparazioni sconvenienti » (*La Gerarchia celeste*, c. 2, § 2).

Qui intervengono il secondo e terzo motivo in grado di giustificare la teologia simbolica. Se la sacra Scrittura presenta « le bellezze sante ed essenzialmente pure sotto disprezzabili apparenze » è in ragione del carattere esoterico della Rivelazione :

« È cosa buona e pia che le sacre carte nascondono sotto il mistero di ineffabili enigmi e sottraggano al volgo la misteriosa e venerabile natura degli spiriti beati. Poiché non ognuno è santo, e la scienza non è per tutti, dicono le Scritture (*I Co*, 8, 7) » (*ibid.*)

Ma il terzo motivo è forse più interessante. Dionigi distingue due tipi di rivelazione delle realtà sante :

« La verità [può] manifestarsi sotto gli aspetti delle sacre figure alle quali assomiglia, oppure sotto il travestimento di forme che le sono diametralmente opposte » (*ibid.* § 3).

Il primo modo corrisponde alla dimensione catafatica dei nomi divini :

« Perciò nel misterioso linguaggio delle sacre carte, l'adorabile e sopraessenziale natura del nostro Dio benedetto, vien chiamata qualche volta Verbo, intelligenza, essenza, come per esprimere la sua ragione e la sua saggezza. La sua esistenza sì sovraneamente essenziale e sola e vera causa di tutte le esistenze, vi è paragonata alla luce e si chiama vita » (*ibid.*).

Ora, secondo Dionigi, c'è un rischio con le immagini nobili. C'è il pericolo di pensare che mediante queste immagini nobili abbiamo potuto capire Dio o gli angeli. Perciò i simboli materiali, molto più dissomiglianti, sono più appropriati. Non possono ingannarci. Questo è il vantaggio della « via negativa ».

« [Imperfezione di tutti i simboli di fronte a Dio] Ma benché queste nobili e pie espressioni sembrino più appropriate che non i simboli puramente materiali, sono tuttavia ben lontane dal rappresentare la divina realtà, che sorpassa ogni essenza ed ogni vita, che non è riflessa da nessuna luce, ed alla quale niuna ragione, né intelletto si avvicina.

[Primato della negazione] Spesso anche le Scritture, elevando il nostro pensiero con opposto metodo, chiamano la divina sostanza invisibile, immensa, incomprendibile indicando, così, ciò che essa non è, non già ciò che essa è. E queste parole mi sembrano più degne, perché, seguendo i nostri santi e tradizionali insegnamenti, sebbene noi non conosciamo quest'infinito sopraessenziale, incomprendibile, ineffabile, tuttavia diciamo giustamente che non è nulla di tutto ciò che è.

[Applicazione : meglio i simboli chiaramente deficienti] Se dunque, nelle cose divine, l'affermazione è meno giusta e la negazione più vera, meglio sarebbe non provarsi ad esporre per mezzo di forme analogiche questi misteri, tutti avvolti d'una sacra oscurità. [...] lo credo del resto che nessun uomo riflessivo vorrà negare che queste difettose approssimazioni aiutino il nostro pensiero ad elevarsi; perché è probabile che simboli più maestosi seducano certe intelligenze le quali si rappresentano le nature celesti come esseri brillanti d'oro e d'un magnifico splendore, sontuosi, regalmente vestiti, irradianti una dolce luce, od aventi infine non so quali altre forme che la teologia attribuisce ai beati arcangeli.

E per disingannare quelli che non immaginano nulla al disopra della bellezza del mondo sensibile, e per elevare saviamente il loro pensiero, che i santi dottori hanno creduto di dovere adottare quelle immagini tanto dissomiglianti; perché le forme abiette non dovessero sedurre per sempre ciò che v'è in noi di materiale; ma la loro grossolanità stessa risvegliasse e sollevasse la parte superiore della nostra anima. In tal guisa, coloro stessi che si compiacciono delle cose terrestri giudicano falso e inverosimile che invenzioni così difformi rassomiglino in verun modo allo splendore delle realtà celesti e divine » (*ibid.*)

#### 1.4. Maimonide

La questione dei nomi divini non è un tema specificamente cristiano, benché ci sia un modo specificamente cristiano di trattarlo. Come l'abbiamo visto, essa esiste già nella

tradizione filosofico-religiosa del neoplatonismo, da cui Dionigi ha tratto ispirazione. Esiste anche nel contesto della “teologia” islamica e del giudaismo, soprattutto del giudaismo sviluppato in contesto islamico. San Tommaso è stato confrontato a questa ricca riflessione mediante l’opera del grande pensatore ebreo Mosè Maimonide, la cui *Guida dei perplessi*, scritta prima in arabo con caratteri ebraici poi tradotta in ebraico, è stata finalmente tradotta dall’ebraico in latino col titolo *Dux neutrorum* circa 1230. San Tommaso la conosceva perbene e si è misurata con essa su diversi temi.

L’unità [*ad intra*] / unicità [*ad extra*] (*tawhid*) di Dio è un’affermazione centrale nella religione musulmana. Come conciliarla con tanti versetti del Corano che attribuiscono a Dio delle qualità astratte e tanti tipi d’azione che sembrano introdurre in Dio qualche molteplicità ? Difatti, il Corano, come già la Bibbia, attribuisce a Dio ora dei tratti sensibili (il braccio di Dio, Dio si siede oppure si alza dal suo trono...) ora dei comportamenti umani (la misericordia, la collera...), o ancora delle qualità astratte (l’essere, la vita, la volontà, la scienza...). Come interpretare questi versetti senza compromettere l’unità di Dio ?

I primi ‘teologi’ musulmani si sono accontentati di affermare contemporaneamente l’assoluta unità di Dio e l’esistenza degli attributi divini rivelati (tra i quelli : la Parola, cioè il Corano increato) senza provare a conciliarle. Questo atteggiamento “fondamentalista” sarà e rimarrà fino ad oggi la posizione delle scuole tradizionalisti. Ma collo sviluppare della teologia (*kalam*), la questione viene ad occupare il primo posto. Almeno due scuole si oppongono. La scuola mutazilita, influenzata dalla teologia filosofica greca, favorisce l’uso della ragione nell’interpretare il Corano. I mutaziliti insistono sull’assoluta unità e semplicità di Dio. Tutto ciò che è in Dio è uno. In Dio, non c’è nessuna distinzione reale, neanche concettuale. Pertanto, i mutaziliti negano l’esistenza di qualsiasi attributo in Dio, il quale si aggiungerebbe a Dio. Non è lecito rappresentarsi Dio con attributi rievocanti le attività o le qualità dell’uomo. Di conseguenza, non si deve mai intendere in senso letterale i versetti del Corano relativi agli attributi. Però, se è vero che niente possa essere associato a Dio, che niente sia co-eterno a Dio, allora il Corano stesso, Parola di Dio, è creato. Difatti, se la Parola di Dio fosse eterna ed increata, ciò introdurrebbe un « associato » in Dio. Quando nel IX° secolo, il califfo al-Mamun cercò ad imporre il mutazilismo quale teologia ufficiale, egli esigò appunto la confessione del carattere creato del Corano, ciò che provocò nel popolo forti resistenze e poi il declino progressivo del mutazilismo.

In reazione, la scuola asharita (dentro la quale al-Ghazālī, il cui nome venne latinizzato come Algazel, † 1111) sostiene che gli attributi divini sono delle realtà positive distinte dall'essenza stessa di Dio. Questi attributi sono co-eterni all'essenza divina senza essere identici con essa. Difatti, secondo al-Ghazālī, se l'attributo (attributo di azione o di qualità, come la volontà) fosse identico con Dio, l'azione, come per esempio la creazione, sarebbe eterna.

Bisogna distinguere accuratamente dal *kalam* (« teologia ») la *falsafa*, vale a dire il proseguimento o la ripresa della speculazione filosofica della tarda Antichità nel contesto del mondo musulmano. Nondimeno, sulla questione degli attributi, i filosofi, solitamente influenzati dal neoplatonismo, condividono coi mutaziliti il rifiuto degli attributi divini.

È in questo contesto generale che Maimonide (1138-1204) affronta la questione dei nomi divini nei capitoli 51-67 del libro I del suo *Moré Nebukhim* (*Guida degli smarriti*, o meglio : *Guida dei perplessi*, vale a dire di quanti sono posti all'incrocio delle vie e non sanno quale via imboccare). Infatti, Maimonide ha scritto questo libro per i propri correligionari turbati dal confronto tra la loro fede nelle sacre Scritture e il loro studio della filosofia.

#### 1.4.1. Nessuno attributo essenziale

Secondo l'Aquila della Sinagoga – soprannome di Maimonide –, i nomi che diamo a Dio non sono affatto degli attributi i quali descriverebbero il contenuto intelligibile positivo dell'essenza divina (ciò che Dio è in sé stesso) e ci permetterebbero dunque di afferrare qualcosa di quest'essenza. Dio, essendo uno ed assolutamente semplice, non ha (neanche può avere) attributi essenziali positivi. Difatti, sul piano logico, l'attributo è rispetto al soggetto come, sul piano ontologico, l'accidente rispetto alla sostanza : l'attributo si innesta sul soggetto (S è P) come l'accidente si innesta sulla sostanza per determinarla. Ora Dio – in cui essenza ed essere coincidano – è assolutamente semplice, senza composizione. È senz'altro impossibile che ci sia in Lui un qualsiasi accidente. Di conseguenza, non si deve attribuire niente a Dio.

Tutti quanti pongono attributi in Dio sono vittime della loro lettura sbagliata, perché troppo letterale, della Bibbia e cadono nell'antropomorfismo. Difatti, Maimonide è convinto che credere nell'esistenza degli attributi divini è una forma – forse un po' più sottile – del credere nella corporeità di Dio, la quale è la fonte principale del peccato d'idolatria, agli antipodi dell'ortodossia ebraica. Difatti, come scrive M. Fox, Maimonide « se pensa quale

l'Abramo della propria generazione », colui che si congeda da tutte le forme, anche le più sottili, dell'idolatria.

Ma, se i nomi dati a Dio dalla Bibbia non sono affatto degli attributi essenziali positivi, come interpretarli ? Che cosa significano ? Maimonide risponde chiaramente :

« Ormai ti è chiaro che ogni attributo che noi Gli attribuiamo è (1) o un attributo di azione, (2) o significa la negazione della privazione di tale attributo, se l'intenzione è quella di percepire la Sua essenza, non la Sua azione » (*Guida*, I, c. 58).

Il discorso teologico comporta dunque soltanto due tipi d'attributi : gli attributi d'azione o/e gli attributi negativi. Occorre interpretare tutti i testi che sembrano attribuire a Dio degli attributi essenziali a seconda di questi due tipi di attributi.

#### 1.4.2. Gli attributi d'azione

Le affermazioni positive su Dio riguardano non la sua essenza ma la sua azione. Esse dicono non ciò che Dio è in sé stesso ma ciò che Dio fa rispetto alle creature. Egli crea, Egli punisce, Egli fa misericordia...

Questi attributi d'azione sono numerosi e diversificati come gli effetti dell'attività divina che significano. Ma questa molteplicità sul piano degli effetti non introduce nessuna molteplicità nell'agente stesso. Per farlo capire, Maimonide prende l'esempio del fuoco e dei propri effetti : un unico agente ma una pluralità d'effetti :

« Ti porterò un esempio tratto da ciò che si riscontra nel mondo di quaggiù, in cui l'agente è unico, e da esso derivano azioni differenti, anche se tale agente non è dotato di volontà, e tantomeno agisce per volontà. L'esempio è quello del fuoco, che liquefa alcune cose, altre le indurisce, ne matura altre, altre le brucia, altre le schiarisce, altre ancora le scurisce. Ora se si attribuisse al fuoco l'azione di schiarire, scurire, bruciare, maturare, indurire e liquefare, ciò sarebbe giusto ; ma chi non conoscesse la natura del fuoco penserebbe che in esso vi sono sei cose differenti : con una scurisce, con un'altra schiarisce, con una terza matura, con una quarta brucia, con una quinta liquefa, con una sesta indurisce, e tutte queste sono azioni contrarie, l'una diversa dell'altra. Invece chi conosce la natura del fuoco sa che esso opera tutte queste azioni mediante una sola qualità, che è il calore. [Argomento *a fortiori*] Pertanto, se le cose vanno così in ciò che



agisce per natura, tanto più sarà così per ciò che agisce per sua volontà, e tanto più in Dio che è al di sopra di ogni attributo » (*Guida*, I, c. 53)

Dio produce diversi effetti nel mondo e quindi Egli riceve diversi attributi d'azione, ma tutto ciò rinvia ad un unico e misterioso potere attivo che non è altro che Dio stesso.

Tra questi attributi d'azione prendono posto i *middôth*, vale a dire le qualità morali attribuite a Dio dai dottori ebrei.

« Il senso non è che Dio è dotato di costumi morali, ma che Egli opera atti simili agli atti che provengono da noi in virtù dei costumi morali ; non è che Egli sia dotato di disposizioni dell'anima [...]. Per esempio, si percepisce la sottigliezza del Suo governo nella generazione degli embrioni degli animali et nel far esistere delle facoltà in essi e in che li fa crescere dopo la nascita, evitando che essi siano distrutti e annichilati, proteggendoli dal danno e aiutandoli nelle operazioni ad essi necessarie : ora, un tale atto proviene da noi solo dopo aver provato affezione e tenerezza – e questo è il concetto di misericordia. Si dice di Dio 'misericordioso' [...] non che Dio abbia affezione e tenerezza : è che da Lui proviene, nei confronti dei Suoi santi, un'azione simile a quella che proviene del padre nei confronti del figlio quando si comporta con tenerezza, pietà e con un'affezione pura, ma senza affezione e senza alterazione » (*Guida*, I, c. 54).

#### 1.4.3. L'equivocità dei nomi divini

La teoria maimonidiana degli attributi di azione suppone – sul piano metafisico – che sia impossibile risalire dell'azione all'essenza stessa della causa. L'azione divina non ci dice assolutamente niente a proposito dell'essenza divina, tranne che esiste. Il motivo è che, secondo il filosofo ebreo, tra Dio e gli esseri di questo mondo c'è un abisso invalicabile dall'intelligenza perché tra le creature e Dio non c'è nessuna somiglianza che le permetterebbe di passare dalle creature a Dio.

« Bisogna che tutte le Sue perfezioni esistano in atto, e che Egli non abbia assolutamente niente in potenza ; bisogna dunque anche, di necessità, negargli ogni somiglianza con uno qualunque degli enti, e questo lo sanno tutti ; già i libri dei profeti hanno spiegato la negazione di tale somiglianza, dicendo : 'A chi me paragonerete, così che gli sia eguale ?' (*Is* 40, 25) 'A chi paragonerete Dio ? Quale rassomiglianza Gli troverete ?' (*Is* 40, 18) » (*Guida*, I, c. 55).

Questo senso esacerbato dell'alterità ossia della trascendenza divina, caratteristico del giudaismo, sbocca su una forma di agnosticismo (=non conoscenza di Dio). Difatti l'assenza di qualsiasi somiglianza tra Dio e le creature fa che tutti i nomi attribuiti in comuni a Dio ed alle creature sono senz'altro equivoci (omonimi = stessa parola, significato diverso. Italiano : la pesca = a/frutto, b/sport ; English : bark = a/a tree's out layer, b/ the sound a dog makes), vale a dire che non hanno un significato del tutto diverso quando vengono attribuiti a Dio e alla creatura. Dio e le creature non condividono niente, quindi nessuno nome può esser loro attribuito in comune.

« Bisogna che colui che crede che vi siano attributi essenziali attribuiti al Creatore – ossia, che Egli sia esistente, vivo, potente, conoscente e volente – pensi che questi concetti non sono ascritti a Dio e a noi con uno stesso significato. La differenza tra quegli attributi e nostri attributi consisterebbe nel loro essere più grandi, più perfetti, più durevoli o più stabili. [...] Ma le cose non stanno assolutamente così, perché il comparativo si afferma di due cose delle quali un certo concetto è predicato in modo univoco ; se è così deve esserci una somiglianza » (*Guida*, I, c. 56).

#### 1.4.4. Il primato degli attributi negativi e del silenzio

Nel c. 58 – di cui Maimonide dice che è « più difficile del precedente » – l'autore della *Guida* afferma che « qualificare Dio mediante negazioni è la qualifica corretta, alla quale non inerisce alcuna licenza linguistica, e nella quale non vi è alcuna manchevolezza a proposito di Dio in generale o in qualche modo ». Per stabilire questo primato degli attributi negativi, Maimonide procede in due tappe. Nella prima tappa, egli mostra che le negazioni, come le affermazioni, permettono di caratterizzare o individuare un essere. Quando, osserva da molto lontano una cosa che non si muove mai, io dico che questo non è un animale. Questo è già un modo di caratterizzare questa cosa, distinguendola da alcune altre cose (gli animali). Ma, mentre le affermazioni caratterizzano un oggetto indicando almeno qualche parte della sua essenza, le negazioni non dicono niente di positivo sull'essenza dell'oggetto in questione. Ecco perché soltanto le negazioni sono adatte quando si tratta di Dio di cui « noi non percepiamo altro che il Suo essere in quanto essere soltanto, non la Sua quiddità » (*ibid.*) « e il fatto che vi è un ente al quale non è simile nessuno degli enti che Egli ha fatto esistere, e con il quale nulla ha qualcosa in comune » (*ibid.*).

Per tanto – seconda tappa –, anche gli attributi apparentemente positivi che usiamo per parlare di Dio (tranne gli attributi di azione) hanno in realtà un senso negativo. Intendiamo

soltanto negare la privazione di tale attributo. Per esempio, chi afferma che Dio esiste significa soltanto che « è assurdo che Dio non esista » (*ibid.*). Non si tratta di una proprietà che Dio avrebbe in comune con le creature (l'esistenza) ma si tratta soltanto di scostare da lui un'imperfezione. L'esistenza attribuita a Dio ed alla creatura non ha per niente il medesimo significato. Nello stesso modo, affermare che Dio è vivente significa che « Dio non è mortale ». In breve, « abbiamo detto che Egli è potente, cosciente e volente ; e l'intenzione di questi attributi è quella di dire che Egli non è né impotente, né ignorante, né distratto e negligente » (*ibid.*).

Nel cap. 59, Maimonide risponde a un'obiezione : quale differenza rimane tra quelli che conoscono Dio ? Sembra che nessuno – neanche 'Mose nostro maestro' – sappia più di un altro ! Maimonide risponde che la superiorità del saggio sull'ignorante è che il saggio sa, per mezzo di una vera scienza dimostrativa, che (e perché) tale cosa deve venire negata a proposito di Dio. Inoltre, più il saggio sa che gli occorre negare tutto di Dio, più si avvicina a Dio. Colui che sa che Dio non è un corpo è più vicino a Dio di colui che non lo sa ancora. Così man mano, grazie alle negazioni, riusciamo a distinguere Dio di tutto ciò che non è Dio, però senza mai poter dire ciò che Egli è.

« Bisogna avvicinarsi a percepirlo mediante lo studio e la ricerca, affinché si conosca l'assurdità di tutto ciò che è assurdo attribuirgli, senza attribuirgli una cosa in modo che sia qualcosa di aggiunto alla Sua essenza, che questa cosa sia per Lui una perfezione per il fatto che, per noi, risulta essere una perfezione » (*ibid.*).

La « purificazione » maimonidiana del linguaggio teologico sbocca alla fine sul silenzio totale. Solo il silenzio è in grado di rendere gloria a Dio :

« L'espressione più eloquente a questo fine è il detto dei Salmi : 'Il silenzio per Te è lode' (*Sal* 65, 2) [...]. Perché noi, in qualunque cosa noi diciamo con l'intenzione di magnificarlo e lodarlo, troveremmo qualcosa che si applica a Lui, ma vedremmo anche qualcosa di manchevole. Dunque, è meglio mantenere il silenzio » (*ibid.*).

Maimonide si riferisce allora all'insegnamento talmudico di rabbi Haninà (c. 300 d.C). Di fronte a un uomo che, nella preghiera, accumulava i nomi divini, Hanina diceva : « A che cosa assomiglia tutto questo ? Al fatto che lodino un re di carne e sangue, che ha milioni di denari d'oro, perché ha dell'argento. Non sarebbe questo per lui un'offesa ? » (*ibid.*). Certo, la sacra Scrittura ci indica alcuni nomi che, secondo l'uso della Sinagoga, possiamo usare nella

preghiera, ma, oltre al fatto che Maimonide ne riduce la lista ai tre nomi « grande, potente e terribile » (*Dt* 10, 17), egli vi vede una concessione alla debolezza umana di cui il filosofo deve fare a meno.

## 2. La questione 13 della *Prima parte della Summa theologiae*

In questo capitolo, che fa da preliminare necessario allo studio della q. 13, cominceremo col collocare questa q. 13 nella struttura generale della *Summa theologiae* (1). Poi, visto che la q. 13 sui nomi divini dipende dalla q. 12 sulla conoscenza di Dio, ricorderemo in poche parole quale è il processo generale della conoscenza di Dio secondo san Tommaso, specialmente la dottrina delle tre vie (2), prima di fermarci sulla struttura interna della q. 13 (3).

### 2.1. Il posto della q. 13 nella struttura della *Summa theologiae*

Come capita spesso da san Tommaso, capire il posto della q. 13 (*De divinis nominibus*) nell'economia generale della *Somma di teologia* ci fornisce già alcune informazioni sulla dottrina in essa contenuta. L'oggetto della teologia è Dio stesso quale si dà a conoscere per mezzo della Rivelazione. Tutto, in teologia, viene considerato rispetto a Dio, dal punto di vista di Dio (*sub ratione Dei*) :

Omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei  
vel quia sunt ipse Deus  
vel quia habent ordinem ad Deum  
ut ad principium  
et finem »  
(*Sum. theol., Ia, q. 1, a. 7*)

Questo è il principio dell'unità della teologia (il suo oggetto formale), comunque sia della diversità dei suoi oggetti materiali. Questo è anche il principio che spiega le grandi articolazioni della *Somma*. La divisione fondamentale è quella che passa tra lo studio di Dio in sé stesso (*Ipse Deus* : *Ia, q. 2 a 43*) e lo studio delle creature in quanto hanno a che fare con Dio, cioè in quanto ci dicono qualcosa del mistero di Dio (*Ia, q. 44* fino alla fine della *Somma*). San Tommaso comincia dunque studiando il mistero di Dio in sé stesso : *Ipse Deus*.

Egli divide quel studio in due parti : egli studia l'essenza divina comune alle Tre (q. 2-26), poi la distinzione delle Persone (q. 26 -43). Certo, l'essenza divina non esiste affatto fuori delle Tre persone che sono per identità l'unica essenza, come se l'essenza fosse realmente distinta dalle Tre. Tuttavia, dato che non possiamo pensare né esprimere ciò che nella realtà è realmente uno se non in modo successivo, conviene distinguere lo studio dell'essenza divina (ciò che è comune ai Tre) e lo studio della distinzione delle Persone.

\* La essenza divina (q. 2-26)

\* L'esistenza di Dio (q. 2)

\* Come Dio è, anzi come non è (studio dei cosiddetti « attributi entitativi », q. 3-13).

\* L'operazione divina ossia dei cosiddetti « attributi operativi » : conoscenza, volontà, potenza (q. 14-26).

\* La distinzione delle Persone (q. 27-43)

In questo piano, le q. 12-13 occupano un posto speciale, a parte. Secondo le indicazioni date da san Tommaso, esse si trovano alla fine dello studio delle perfezioni dell'essere di Dio (e quindi appartengono a quello studio), appena prima dello studio delle perfezioni del suo agire. Nel prologo della q. 12, san Tommaso d'Aquino puntualizza : « Dopo avere considerato nelle questioni antecedenti come è Dio in sé stesso, resta da esaminare quale egli è nella nostra conoscenza, cioè come dalle creature è conosciuto (*Quia in superioribus consideravimus qualiter Deus sit secundum seipsum, restat considerandum qualiter sit in cognitione nostra, idest quomodo cognoscatur a creaturis*). »

La q. 12 tratta dunque di Dio in quanto Egli esiste (o può esistere) nella mente delle creature (intelligibilità passiva). Difatti, essere conosciuto significa esistere in un nuovo modo nella mente di chi conosce – si parla d'esistenza « intenzionale ». Inoltre, i nomi sono i segni dei concetti esistenti nella mente, o, in modo più generale, il linguaggio è il segno del pensiero. Pertanto, « noi nominiamo tutte le cose nel modo in cui le conosciamo », così come lo dice l'Aquinate stesso, dopo Aristotele, nel prologo della q. 13. La q. 13, dedicata ai Nomi divini, cioè al significato ed al valore del linguaggio di cui usiamo per parlare di Dio, prende logicamente posto dopo la q. 12 sulla conoscenza : la domanda sui nomi divini dipende dal modo di concepire la nostra conoscenza di Dio. Le q. 12 e 13 formano dunque un tutto, un insieme. Queste due domande, soprattutto la q. 13, costituiscono un vero trattato di critica teologica in cui san Tommaso prova il valore del discorso umano su Dio. Il termine « critico » viene dal verbo greco *krinein* che significa « giudicare », « discernere » : la critica è l'esame del valore dei principi e dei procedimenti di una scienza. Ora, è molto significativo che san Tommaso intraprenda questo passo critico soltanto dopo lo studio delle perfezioni dell'essere

di Dio. Per due motivi. Il primo è che il modo di pensare una realtà e d'esprimerla dipende dalla natura di questa cosa. Ora, la natura divina è del tutto speciale e la sua semplicità comporta delle conseguenze notevoli sul modo di concepirla e d'esprimerla, che non può essere una mera applicazione del modo di pensare le creature. La "critica" della conoscenza teologica è quindi specifica. Il secondo motivo è che, nella prospettiva della noetica realistica, il discorso critico viene sempre al secondo posto e in modo riflesso. Esso suppone il discorso diretto. La statua nasce spontaneamente dalla mente e dalle mani dell'artista. Essa non risulta dall'applicazione faticosa e metodica delle regole imparata in Accademia di belle arti ! È solamente in un secondo momento che la critica analizza, alla meglio, le ragioni che giustificano perché questa statua venga ritenuta un capolavoro. Parimenti, in filosofia, la mente umana non comincia con analizzarsi sé stessa ed il proprio funzionamento, prima di rivolgersi verso il mondo esterno. In realtà, la mente non ha nessuna intuizione diretta né di sé stessa né del modo in cui funziona : essa conosce prima le realtà esterne, le quali sono il suo oggetto diretto, poi, ritornando riflessivamente sulla propria attività, essa si interroga sugli atti per mezzo dei quali essa conosce le cose esterne e, infine, essa si conosce sé stessa quale soggetto che sta alla sorgente di questi atti. San Tommaso descrive così questo processo :

« L'intelletto dell'uomo non si identifica con la sua intellesione, e il suo oggetto primario non è la propria essenza, ma qualche cosa di estrinseco, cioè la natura degli esseri corporei. Perciò (1) questo è l'oggetto che per primo viene conosciuto dall'intelletto umano ; (2) in secondo luogo viene conosciuto l'atto stesso che serve per conoscere l'oggetto ; (3) e mediante questo atto si arriva a conoscere l'intelletto medesimo, che ha la sua perfezione proprio nella conoscenza. Per tale motivo il Filosofo afferma che gli oggetti sono conosciuti prima degli atti, e gli atti prima delle potenze » (*Sum. theol., Ia, q. 87, a. 3*).

Quindi, il « discorso del metodo » non può mai venire per primo e essere il presupposto all'attività della conoscenza. La critica interviene soltanto per verificare e confermare la solidità della conoscenza già presente. La precedenza data al discorso critico risulta dalla perdita di fiducia metafisica nell'apertura nativa, teleologica, dell'intelligenza al reale. D'ora in avanti, si comincia con definire le condizioni *a priori* della conoscenza prima di rivolgersi verso il mondo esterno.

## 2.2. La ripresa tommasiana delle “tre vie” della nostra conoscenza di Dio

Dato che il nostro discorso su Dio dipende dalla nostra conoscenza di Dio, non è inutile ricordare in poche parole che, secondo san Tommaso, la conoscenza che possiamo avere di Dio quaggiù per mezzo delle creature si dispiega secondo tre assi, tre momenti, o tre « vie », così come il Dottore angelico lo esplicita nell'articolo 12 della q. 12 :

« Siccome le creature sono effetti dipendenti dalla loro causa : ne segue che per mezzo di esse possiamo essere condotti sino a conoscere di Dio se esista ; a conoscere altresì quello che a lui conviene necessariamente come a causa prima di tutte le cose, eccedente tutti i suoi effetti. Quindi noi conosciamo di Dio (1°) la sua relazione con le creature, che cioè è la causa di tutte [= via di causalità] ; (2°) e la differenza esistente tra esse e lui, che cioè egli non è niente di quanto è causato da lui [= via negativa] ; (3°) e che tali cose vanno escluse da lui non già perché egli sia mancante di qualche cosa, ma perché tutte le supera [= via di eminenza] (*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. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa ; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur ; et quod haec non removentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit*). »

In quel testo, san Tommaso riprende a modo suo la dottrina tradizionale delle tre vie, vale a dire dei tre passi intellettuali per mezzo di cui accediamo, già sul piano della conoscenza naturale, a qualche conoscenza di Dio a partire dai suoi effetti. Questa dottrina delle tre vie si trova già dai filosofi neoplatonici e i teologi medievali la ricevono tramite Dionigi. Per san Tommaso, le « tre vie » non sono tre vie parallele, giustapposte, di cui ciascuna, presa a parte, condurrebbe alla conoscenza di Dio, ma sono piuttosto i tre momenti di un unico passo (*triplex via*) che bisogna applicare alla nostra conoscenza di ciascuna delle perfezioni di Dio. Alla base, quale condizione di possibilità di qualsiasi discorso su Dio, c'è la via della causalità : essa attesta che esiste di qualche modo in Dio la perfezione che troviamo nella creatura. Se c'è bontà oppure saggezza nelle creature, occorre che sia in Dio qualcosa che corrisponde a queste perfezioni, perché Dio è la loro causa. La causalità non è collocata

sullo stesso livello della coppia negazione / eminenza. Essa è la condizione di possibilità di qualsiasi discorso su Dio.

Viene poi la via negativa, ossia via di remozione (*via remotio*), per cui la perfezione attribuita a Dio viene liberata da tutti i modi limitati in cui questa perfezione si realizza nel campo della nostra esperienza. La via negativa suppone dunque sempre un'affermazione anteriore, basata sulla causalità. La negazione non viene mai per primo. Per poter negare che Dio sia quello o questo, ci vuole una conoscenza antecedente di Dio, un'affermazione su ciò che Dio è in quanto Causa prima (Atto puro, *Ipsum Esse...*). Quando fu mostrata a Bernadette Soubirous la statua fatta da Fabisch per rappresentare la Madonna, le fu chiesto :

- Ebbene, che cosa ne dici ?

- Sì, è molto bella, ma non è Lei!...

- Ma è possibile almeno, guardando questa statua, immaginare la bellezza della Signora ?

- Oh, no ! – rispondeva ancora. – C'è differenza come tra la terra e il cielo! ».

Bernadette era in grado di negare appunto perché aveva visto la Madonna. La via negativa suppone sempre che esista già una conoscenza positiva.

« L'idea di negazione si fonda sempre su qualche affermazione : il che risulta dal fatto che qualsiasi proposizione negativa è provata mediante quella affermativa. Per tanto se l'intelletto umano non conoscesse alcunché di affermativo di Dio, non potrebbe negare nulla di lui. E non conoscerebbe nulla, se nulla di quanto viene detto di Dio non si verificasse affermativamente in lui (*Intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione : quod ex hoc patet quia omnis negativa per affirmativam probatur ; unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare. Non autem cognosceret, così nihil quod de Deo dicit, de eo verificaretur affirmativo*) » (*Q. de pot.*, q. 7, a. 5).

« La via negativa esiste soltanto dove esiste la via affermativa e quest'ultima la precede necessariamente. Ogni presenza della teologia negativa segnala una teologia positiva anteriore e almeno di stessa estensione, se non fosse così, non ci sarebbe nessuna teologia » (Th.-D. HUMBRECHT, *La Théologie négative...*, p. 556)

Lo scopo del giudizio negativo – Dio non è questo o Dio non è quello – è dunque (1°) scostare da Dio tutte le perfezioni trovatesi nelle creature che sono di per sé incompatibili con la perfezione della Causa prima (perché intrinsecamente legate alla corporeità oppure alla



potenzialità...) (= perfezioni miste), 2°- negare che le perfezioni pure (= quelle che non sono intrinsecamente legate alla creaturalità) che occorre attribuire a Dio si trovino in Lui secondo il modo imperfetto che hanno nelle creature. In quest'ultimo caso, si tratta di una negazione per eccesso non per mancanza. Quando dico, riferendomi alla *1 Cor.* : « Dio è pazzo (= non saggio) », non intendo rifiutare a Dio la perfezione della saggezza, ma voglio soltanto significare che Dio non è saggio come un uomo è saggio. Io nego che Dio possieda la saggezza nel modo in cui la saggezza viene attuata nelle creature, se non altro perché Dio non possiede la saggezza ma è la Saggezza.

Ecco perché la via negativa viene subito seguita e, in qualche modo, rettificata e corretta dalla via di eccellenza, ossia di eminenza, di sorpasso. Per mezzo di questa via, affermiamo che questa o quella perfezione, che prima avevamo negata nel senso appena detto, si attua davvero in Dio ma “divinamente”, vale a dire in modo trascendente che ci sfugge (come ci sfugge l'essenza divina). Da san Tommaso, la via d'eminenza viene dunque completata la via negativa che, se fosse lasciata da sola, potrebbe condurre ad una forma di agnosticismo.

Il Dottore angelico ci ha lasciato un bel esempio della dialettica delle tre vie a proposito dell'attribuzione a Dio della sapienza (*Q. de pot.*, q. 7, a. 5, ad 2).

« Secondo Dionigi questi nomi si possono predicare di Dio in tre modi. [1] Primo, nel modo affermativo, come se diciamo di Dio che è sapiente ; ed è necessario dire questo di Dio poiché in lui c'è una somiglianza della sapienza che deriva da lui nelle creature ; [2] tuttavia poiché in Dio la sapienza non è come noi la conosciamo e nominiamo, essa può venire veramente negata, come se dicessimo che Dio non è sapiente. [3] Ancora, poiché la sapienza non viene negata di Dio perché Egli sia carente di sapienza, ma perché si trova in lui in un modo più eccellente del nostro modo di dire e di intendere, perciò è necessario dire che Dio è super-sapiente (*Secundum doctrinam Dionysii, tripliciter ista de Deo dicuntur. Primo quidem affirmative, ut dicamus, Deus est sapiens ; quod quidem de eo oportet dicere propter hoc quod est in eo similitudo sapientiae ab ipso fluentis : quia tamen non est in Deo sapientia qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari, ut dicatur, Deus non est sapiens. Rursum quia sapientia non negatur de Deo quia ipse deficiat a sapientia, sed quia supereminetius est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere quod Deus sit supersapiens*). »

### 2.3. La struttura interna della q. 13

La q. 13 comporta 12 articoli che si seguono così. Dato che Dio può essere conosciuto per mezzo delle creature, Egli può anche essere nominato nello stesso modo (a. 1). Tra i nomi dati a Dio, alcuni dicono qualcosa a proposito della sostanza stessa di Dio : gli sono attribuiti *substantialiter* (a. 2). Questa tesi è essenziale. Essa deriva dalla convinzione, espressa nella q. 12, che la creatura spirituale viene chiamata a vedere l'essenza stessa di Dio e non solamente il suo radiare, ossia le sue teofanie. Questi nomi attribuiti *substantialiter* a Dio lo sono in modo proprio e non soltanto metaforico : essi significano una perfezione che si trova come tale in Dio (a. 3). Benché questi nomi significhino la medesima Realtà, cioè Dio, il quale è in sé stesso perfettamente semplice, non sono sinonimi : benché la giustizia in Dio si identifichi realmente alla sua misericordia, misericordia e giustizia non sono sinonimi (=medesimo significato, parole diverse) (a. 4). Questi nomi non vengono attribuiti a Dio né in modo univoco (cioè nel medesimo senso che hanno quando significano una perfezione creata) né in modo equivoco (cioè con un senso del tutto diverso) ma in modo analogo (a. 5). Ora, in ogni analogia, c'è un referente principale (il primo analogato) in cui la nozione analogica viene realizzata in modo pieno e la perfezione viene attribuita agli altri soggetti in riferimento a questa realizzazione principale. Ora, Dio è questo primo referente nel caso dei nomi che sono attribuiti in senso proprio a Dio (a. 6). Lasciando allora il campo dei nomi « sostanziali » (=che dicono qualcosa della sostanza stessa), san Tommaso passa ai « nomi relativi », cioè ai nomi che dicono ciò che Dio è rispetto alle creature (Creatore, Salvatore...), anzi ciò che le creature sono rispetto a Dio. Più precisamente, san Tommaso si chiede se questi nomi sono detti di Dio nel tempo (Dio “diviene” creatore oppure Dio è creatore dall'eternità ?) (a. 7). Tommaso risponde che alcuni di questi nomi sono detti dall'eternità, altri dal tempo.

Con l'a. 8 comincia lo studio dei nomi in particolare. San Tommaso dedica gli a. 8-10 al nome « Dio ». Dio è un nome di natura, vale a dire un nome che significa una « natura » comune ? Un nome che potrebbe essere comunicato a diversi soggetti ? E, in questo caso, quale è il primo referente ? San Tommaso passa poi al nome « Colui che è » (a. 11), rivelato a Mosé e ritenuto da san Tommaso il nome più idoneo per significare Dio. Infine, l'a. 12 lascia lo studio dei « nomi » per quello delle « proposizioni ». Quale è il valore del linguaggio proposizionale affermativo quando viene applicato a Dio.

### 3. Realtà, pensiero e linguaggio

L'insegnamento di san Tommaso sui nomi divini suppone e mette in opera una certa concezione filosofica dei rapporti tra le tre istanze seguenti : (a) il reale esistente fuori della nostra mente, (b) il pensiero e (c) la parola ossia linguaggio, quale espressione e comunicazione del pensiero.

In Dio, « Pensiero che si pensa sé stesso », c'è identità reale, ossia perfetta coincidenza, tra essere e pensare. Dio è in persona l'atto per cui Egli si pensa sé stesso. Dio è dunque la Verità perché Egli è, per identità, il perfetto adeguamento ossia la perfetta corrispondenza tra il proprio pensiero e il proprio essere. Dio si conosce così come è ed Egli è questo Atto di conoscersi. Quando l'oggetto conosciuto è distinto del soggetto che lo conosce, il processo noetico si conclude colla produzione immanente di un verbo interiore ossia verbo mentale, che non è altro che l'oggetto presente nel soggetto in quanto conosciuto. Per mezzo del verbo, il soggetto conoscente dice a sé stesso l'oggetto conosciuto e lo tiene presente davanti il proprio sguardo. Dio non ha bisogno per conoscersi di un verbo poiché la sua essenza gli è sempre presente in quanto conosciuta. Tuttavia, la Rivelazione cristiana ci insegna che la conoscenza che Dio ha di sé stesso comporta nel Padre la generazione di un Verbo, il quale esprime perfettamente l'essenza divina ed è, anche lui, Dio. In Dio, dunque, l'essere, il pensare e l'espressione del pensiero sono una sola cosa. Ma non è più così dalle creature in cui queste tre istanze sono realmente distinte, sebbene articolate tra di esse.

Occorre distinguere nelle creature tre campi ossia tre ordini : quello dell'essere (ordine ontologico), quello del pensiero (ordine noetico) e quello del linguaggio (ordine linguistico). I rapporti tra questi tre ordini sono complessissimi. Tra di essi, c'è contemporaneamente una vera continuità e un po' di « gioco », nel senso che non c'è una corrispondenza diretta tra i tre ordini : ciascuno di loro gode di una certa autonomia rispetto a quello di cui dipende.

C'è continuità perché, nella prospettiva di san Tommaso, il linguaggio dipende dal pensiero e il pensiero a suo turno dipende dal reale. Difatti, il pensiero umano viene misurato dal reale. Il pensiero viene finalizzato dalla conformità della mente con la realtà ontologica – è la definizione stessa della verità : *adaequatio rei et intellectus*. Conformandosi alla realtà, la mente umana si conforma al Pensiero divino, dato che la realtà è l'espressione del pensiero divino. Poi, il linguaggio viene misurato dal pensiero. Esso è il segno del pensiero : le parole e le proposizioni esprimono i concetti ed i giudizi del pensiero, permettendo di comunicare il contenuto della soggettività. In un testo famoso, l'inizio del trattato *Sull'Interpretazione*, Aristotele dichiara :

« Or dunque, i suoni della voce sono simboli [=segni convenzionali] delle affezioni [=passioni ossia ciò che riceve l'anima] che hanno luogo nell'anima e le lettere scritte sono simboli dei suoni della voce. Allo stesso modo poi che le lettere non sono medesime per tutti, così neppure i suoni sono i medesimi ; tuttavia suoni e lettere risultano segni, anzitutto, delle affezioni dell'anima che sono le medesime per tutti e costituiscono le immagini di oggetti già identici per tutti » (*De Interpretatione*, 16a, 1-8).

Per tanto, il linguaggio non riflette direttamente le cose stesse ma la conoscenza che ne abbiamo. Tra il reale ed il linguaggio si inserisce sempre la mediazione del pensiero, così che la domanda sui nomi divini dipende direttamente da come concepiamo la nostra conoscenza di Dio :

« Occorre tenere presente che il significato dei nomi non si riferisce alla cosa immediatamente ma mediante l'intelletto ; infatti le voci sono segni delle passioni che si trovano nell'anima e gli stessi concetti dell'intelletto sono immagini delle cose, come risulta dal Filosofo » (TOMMASO D'AQUINO, *Q. de pot.*, q. 7, a. 6).

Però, la continuità tra i tre ordini non è lineare, come una semplice omotetia, un puro riflesso. C'è posto per autonomia tra gli ordini.

### 3.1. Pensiero e realtà

Ad ogni pensiero divino corrisponde nel mondo una realtà ben determinata. Ogni realtà determinata (ogni specie, anzi ogni individuo) è in effetti l'espressione di un pensiero divino ossia di una « idea divina ». Le strutture della realtà riflettono i rapporti esistenti in Dio tra le Idee divine. Invece, tra il pensiero umano e la realtà non c'è corrispondenza diretta, termine a termine, come se ad ogni concetto, chiaro e ben distinto, corrispondesse una realtà ontologica distinta. In questo caso, basterebbe concepire chiaramente un'idea (distinguendola di tutte le altre) per cogliere la realtà tale quale è. Questo “parallelismo ontologico-logico” (tra l'essere e il pensiero) è stato sostenuto in diversi modi tanto dai platonici quanto dai cartesiani. Ma questa posizione deriva da un'antropologia in cui la mente è indipendente dalla corporeità (Maritain parlava dell'angelismo di Cartesio). Pertanto, quando la persona umana

si mette nelle condizioni giuste, distaccandosi dall'influenza delle sensazioni e delle passioni, essa è "naturalmente" in contatto diretto col mondo intelligibile delle Idee (divine). Le sensazioni, nel migliore dei casi, servono soltanto per preparare la mente a rivolgersi verso l'Intelligibile. Invece, san Tommaso prende atto della condizione carnale della mente umana. La nostra attività di conoscenza, come dice J. Maritain, « comincia con un atto di umiltà di fronte al reale conosciuto prima per mezzo dei sensi, raggiunto tramite nostro contatto carnale con l'universo ».

Quindi non siamo in grado di percepire in modo diretto la struttura intelligibile del mondo, riflesso della mente divina, ma dobbiamo ricomporre questa struttura partendo dall'esperienza sensibile, la quale è sempre parziale e limitata. Siamo paragonabili a una persona che cammina in una zona di cui cerca a ricostituire la struttura topografica moltiplicando i punti di vista e cercando di farne una sintesi. Invece, la persona che sorvola in aereo la stessa zona (col tempo sereno!) abbraccia la totalità per mezzo di un unico sguardo. Così, giacché abbiamo soltanto delle viste parziali della realtà (a causa, tra l'altro, della nostra dipendenza rispetto all'esperienza sensibile), non possiamo raggiungere la conformità alla struttura della realtà se non tramite un lavoro complesso di analisi e di sintesi, di decomposizione e di ricomposizione. Così capita che una realtà unica venga conosciuta per mezzo di una pluralità di concetti articolati tra di essi (per esempio un una definizione). Anzi coniamo anche dei concetti che sono puri esseri di ragione, cioè esseri che esistono solamente dalla mente e nella mente e che non corrispondono direttamente a nessuna realtà sostanziale (il nulla, il male, l'universale...). Tuttavia, questi esseri di ragione ci sono indispensabili per pensare la realtà nella sua complessità. Parimenti, alcuni fatti semplici sono raggiunti dall'intelligenza mediante un giudizio espresso in una proposizione complessa (il fulmine illumina il cielo), addirittura dopo un lungo e faticoso ragionamento. In breve, bisogna distinguere nel nostro pensiero ciò che esprime la realtà pensata in sé stessa (*res* ossia *ratio*), e ciò che viene dal nostro modo di pensarla (*modus intelligendi*).

La *res* significa la realtà intelligibile (in atto o in potenza) da pensare dalla mente. La *ratio* ossia la nozione è il contenuto intelligibile (significato da un nome) di questa realtà come esiste, sia « incarnato » nella *res*, sia presente come tale nella mente che lo pensa. Sulla nozione di *ratio* nel contesto dei nomi divini, si vede Tommaso d'Aquino, *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3 :

« La nozione (*ratio*), come viene intesa qui, non è altro che ciò che il nostro intelletto apprende della significazione di un certo nome ; e nelle cose che hanno una definizione,

ciò è la stessa definizione della cosa [...]. E così è chiaro che la nozione (*ratio*) di sapienza che si dice di Dio è ciò che viene concepito in base alla significazione di questo nome, sebbene la stessa sapienza divina non possa essere definita.

E tuttavia il termine nozione (*ratio*) non significa la stessa concezione (*conceptio*) [=il contenuto intelligibile oggettivo], poiché ciò è significato con il nome di sapienza o un altro nome di realtà, ma significa l'idea (*intentio*) di questa concezione, come anche il nome 'definizione' e altri nomi di seconda imposizione.

E in base a ciò risulta chiaro [...] in che senso si dice che la nozione (*ratio*) è nella cosa. Ciò infatti non viene detto nel senso che la stessa idea (*intentio*) significata dal nome della nozione sia nella cosa, o anche la stessa concezione, a cui conviene tale idea (*intentio*), sia nella cosa al di fuori dell'anima, dato che si trova nell'anima come nel soggetto; ma si dice che è nella cosa in quanto nella cosa fuori dell'anima c'è qualcosa che corrisponde alla concezione dell'anima, come ciò che è significato al segno. »

### 3.2. Linguaggio e pensiero

Un soggetto cosciente parla quando manifesta liberamente ad altrui il contenuto della sua soggettività. Come spiega san Tommaso nell'a. 1 della q. 107 della *Ia pars* (a proposito del linguaggio angelico) :

« Ora l'oggetto intelligibile si trova nell'intelletto in tre modi :

1/ primo, sotto forma di abito, cioè come oggetto della memoria [...];

2/ secondo, come oggetto del pensiero attuale;

3/ terzo, come riferito ad altro.

È chiaro poi che il passaggio dell'oggetto dal primo modo al secondo si compie dietro il comando della volontà : tanto è vero che nella definizione dell'abito si dice : 'del quale uno usa quando vuole'.

Sempre per mezzo della volontà si compie il passaggio dal secondo modo al terzo : è per mezzo della volontà, infatti, che il concetto della mente viene riferito ad altro, vale a dire, o all'operazione da compiere, o alla manifestazione di esso ad altri.

Ora, quando la mente si applica a considerare quello che possiede in maniera abituale, si dice che uno parla a sé stesso : infatti il concetto della mente viene chiamato parola interiore.

Quando poi l'idea d'una mente angelica viene ordinata dalla rispettiva volontà ad essere manifestata a un altro, essa viene ad essere conosciuta dall'altro : e così un angelo parla all'altro. Parlare, infatti, è lo stesso che manifestare agli altri i propri pensieri. »

L'oggetto intelligibile può esistere nell'intelligenza in tre modi. Esiste, prima, in quanto conservato in modo abituale nella memoria intellettuale, cioè senza essere oggetto di una considerazione in atto. Anche se non ci sto pensando adesso, io ho la conoscenza abituale della definizione del triangolo isoscele perché l'ho imparato a scuola. Esiste, poi, come pensato, cioè concepito in atto, quando scelgo di considerare in atto la definizione del triangolo isoscele. Esiste terzo, come « riferito ad altro ». Si passa del primo al secondo stato per mezzo di un comando della volontà che muove l'intelligenza ad attualizzare la sua conoscenza abituale, ad andare a pescare ed attivare qualche idea nel tesoro della memoria intellettuale. Mi decido a considerare la definizione del triangolo isoscele perché intendo costruire una figura geometrica. In quel caso, « la mente si parla a sé stessa », vale a dire esprime a sé stessa, grazie alla produzione di verbo mentale (semplice oppure complesso, vale a dire proposizionale) ciò che essa sa. Si tratta di un tipo di « linguaggio interiore », dato che il concetto si incarna nei segni linguistici. L'idea di triangolo si presenta alla mia mente attraverso la parola mentale “triangolo”. Il pensiero è logicamente distinto dal linguaggio interiore e anteriore ad esso, però ne è inseparabile.

È ancora per mezzo di un atto della volontà che si passa dal secondo al terzo stato, dal pensiero in atto al parlare : la volontà spinge l'intelligenza a manifestare ad altrui ciò che sta pensando. Si tratta del linguaggio nel senso preciso. Quindi, si dice che una persona parla ad un'altra quando, mediante un atto della propria volontà, il locutore dirige il proprio concetto verso il destinatario in modo di farglielo conoscere, di condividere la conoscenza.

Presso gli angeli, questa manifestazione è direttissima. Secondo san Tommaso, basta che l'angelo locutore decida di comunicare la propria conoscenza e subito si fa la comunicazione. Invece, nel caso dell'uomo, il linguaggio non è una comunicazione diretta da mente a mente. Dato che per natura l'uomo non raggiunge l'intelligibile se non per la mediazione del sensibile, l'uomo ha bisogno, per comunicare il proprio pensiero, di ricorrere alla mediazione dei segni sensibili, parole ma anche [soprattutto in Italia] gesti. Tramite il linguaggio il contenuto del suo pensiero viene messo a disposizione di altrui. Occorre però che il destinatario sia in grado di estrarre dal dato sensibile il contenuto intelligibile.

Nel contesto della riflessione trinitaria sulla processione del Verbo (*Sum. theol.*, Ia, q. 34, a. 1), san Tommaso descrive il rapporto tra conoscenza e linguaggio :

« Chiamiamo verbo (*verbum*) ciò che si esprime con suoni vocali (*quod voce profertur*). Questo proviene dal nostro interno per i due elementi che si riscontrano nel verbo esterno, cioè la voce (*vox*) [i suoni] e il suo significato (*significatio vocis*). Infatti, secondo il Filosofo, la voce significa il concetto dell'intelletto ; ed essa a sua volta nasce dall'immaginazione [=lo psichismo umano forma le parole interiori "materiali" che esprimono i concetti]. Ma suoni vocali [per esempio, russare o tossare] che non significano nulla non si possono chiamare verbo. Perciò la voce esteriore è detta verbo perché significa l'interno concetto della mente.

Di qui si ha che

- (1) primariamente e soprattutto si dice verbo l'interno concetto della mente
- (2) secondariamente la voce che lo esprime
- (3) e in terzo luogo il fantasma della voce (*imaginatio vocis*). »

La parola esterna, quella proferita nello scambio comunicativo, ha quindi una struttura duale : essa è un suono (la *vox* è una realtà fisica, come la tosse), però con un significato. Essa rinvia contemporaneamente ad un concetto (verbo interiore) e ad un linguaggio interiore (*imaginatio vocis*), cioè a un discorso articolato prodotto dall'immaginazione per significare il concetto.

In modo analogo a ciò che succede nel rapporto pensiero - realtà, il linguaggio gode una certa autonomia rispetto al pensiero. Tra il verbo interiore e la sua espressione vocale sensibile, c'è contemporaneamente continuità e discontinuità. Ogni « incarnazione » dell'intelligibile nel sensibile svela e vela. Il linguaggio esprime e tradisce il pensiero.

Le parole significano *ad placitum*, cioè in modo convenzionale et non naturale come la pensava Cratilo. Tuttavia, non si tratta di una convenzione che sarebbe un contratto privato tra due individui (tranne nel caso dei linguaggi segreti) ma di una creazione storico-culturale in cui nasce l'individuo. Il carattere convenzionale fa sì che delle parole (*voces*) diversi possano significare un unico concetto. « Père » in francese, « Father » in inglese e « Padre » in italiano significano la stessa *ratio* ; parimenti « padre » e « genitore ».

Occorre osservare che le parole hanno una storia concreta – ciò che si chiama un'« etimologia » – tanto sul piano culturale comunitario quanto sul piano personale. Sul piano comunitario, la lingua riflette ed esprime la cultura specifica della comunità, cioè la propria visione del mondo plasmata dalla storia particolare. Per esempio, in una determinata lingua, per esempio l'italiano, alcune parole sono sovradeterminate perché sono state usate in un brano famoso della letteratura nazionale. Pertanto, esse rievocano molto di più che il loro



significato oggettivo immediato (e ciò che significa la loro traduzione in altre lingue). Queste parole sono connotate dal loro contesto. Tale parola italiana che sembra essere equivalente quanto al significato a una parola inglese, in realtà significa di più perché è stata usata in una poesia famosa e connota quindi i sentimenti legati a questa poesia. Donde la difficoltà delle traduzioni ! Inoltre, anche la grammatica viene segnata da una determinata visione del mondo. Il fatto che in diverse lingue il maschile prevalga grammaticalmente sul femminile la dice lunga sui rapporti tra i sessi nelle culture che usano queste lingue. È la piccolissima scintilla di verità contenuta nello slogan sinistroide secondo cui « la lingua è fascista ». La lingua impone una certa visione del mondo.

Parimenti, sul piano della storia personale, le parole vengono spesso rivestite di carichi emozionali fortissimi. « Pulcino » è il nome di un'animale, ma se mia mamma mi ha sempre chiamato « pulcino mio », questa parola significa per me più che un animale. Le parole connotano (=significano in modo indiretto) le esperienze personali alle quali sono state associate.

In modo generale, bisogna distinguere l'origine di un nome (*id a quo nomen imponitur*), la quale è solitamente legata a un'esperienza umana concretissima e il suo significato attuale (*id ad quod significandum nomen imponitur*). Per esempio, la parola « sapienza » viene da « sapor » che in latino significa il sapore, il profumo, ma è chiaro che nell'uso filosofico attuale, sapienza significa conoscenza per mezzo delle cause più alte, e non fa più direttamente riferimento all'esperienza gustativa.

#### **4. La purificazione del linguaggio teologico : dal *modus significandi* alla *ratio significata***

I nomi usiamo – che Dio stesso ha usato – per dire qualcosa del mistero di Dio sono ricavati dal campo della nostra esperienza e sono pertanto segnati da un triplice condizionamento cosicché questi nomi richiedano una triplice purificazione.

Il primo condizionamento è il carattere partecipato, e quindi limitato, della perfezione ontologica di cui abbiamo l'esperienza e che serve di punto di partenza per la nostra salita noetica verso Dio. Per esempio, la sapienza che troviamo nelle creature – quella dell'anziano, quella del buon governante... – è sempre una sapienza limitata.

Il secondo condizionamento è dovuto al nostro modo umano di pensare questa perfezione, la sapienza.

Il terzo è dovuto al nostro modo di esprimere nel linguaggio ciò che abbiamo concepito di questa perfezione.

I nomi che utilizziamo per parlare di Dio devono dunque subire una triplice purificazione, passando successivamente attraverso tre « setacci » (sieve o screen in inglese) per separare la perfezione attribuita a Dio da tutti i limiti e impurezze :

Prescindo da...	Ottingo...
<i>Modus significandi</i> (limiti dovuti al linguaggio)	→ <i>Ratio intellecta</i> (il concetto della perfezione)
<i>Modus intelligendi</i> (limiti dovuti al nostro modo di pensare)	→ <i>Res</i> (la perfezione creata partecipata)
<i>Modus essendi</i> (limiti dovuti al carattere partecipato della perfezione creata)	→ Perfezione analogicamente attribuibile a Dio

a/ I limiti dovuti al *modus essendi* : Le perfezioni create da cui prendiamo le mosse per conoscere Dio a partire dai suoi effetti sono sempre delle perfezioni partecipate. Vale a dire che la perfezione X [= bontà, sapienza, amore...]

- (1) si trova nella creatura secondo una « parte » di sé stessa, ossia ad un certo grado, e non secondo tutta la sua intensità ;
- (2) costituisce solamente una « parte » del soggetto creato poiché c'è almeno, in più della perfezione in questione, il soggetto che la riceve e la limita.

Per tanto, bisogna distinguere, a proposito di qualsiasi perfezione creata, la perfezione stessa (la quale deriva da Dio e può fare da punto di partenza per la salita noetica verso Dio) ed i limiti ontologici contratti da questa perfezione quando viene ricevuta nella creatura, vale a dire le modalità che derivano dal suo *modus essendi*. Per esempio, nella perfezione creata della sapienza che si trova in san Tommaso, occorre distinguere la perfezione pura della sapienza, la quale potrà essere attribuita analogicamente a Dio, Sapienza sussistente, e le modalità-limitazioni legate al modo in cui la sapienza si attua nella persona di san Tommaso : in lui, la sapienza è un abito, un accidente che determina la sua sostanza ; si tratta di una sapienza in crescita, sempre parziale, limitata dalle condizioni socioculturali...

b/ I limiti dovuti al *modus intelligendi* : La nozione (*ratio intellecta*) di sapienza, formata a partire dalla nostra esperienza delle sapienze (create) trovatasi negli uomini saggi (Tommaso d'Aquino, Alberto Magno, Bonaventura...), rappresenta ed esprime la sapienza tale quale si attua negli uomini. Essa significa dunque un'autentica perfezione, ma con tutti i limiti legati al modo creato d'attuazione della sapienza. Ma c'è di più. Nostro pensiero non riflette direttamente la realtà cosicché il nostro concetto oggettivo di sapienza (*ratio intellecta*) significa la perfezione creata della sapienza con tutte le imperfezioni

provenienti dal modo, anche lui imperfetto, in cui l'intelligenza umana coglie questa perfezione (limitata). Prendiamo un esempio. Tutti i nostri concetti sono astratti dal sensibile. Ora, nelle sostanze sensibili, a differenza dagli esseri spirituali, i quali sono forme sussistenti, il soggetto (Socrate) e la forma (umanità), il *quod* ed il *quo*, non sono identici, poiché il soggetto include sempre in sé, oltre la forma, qualcosa in più : almeno la materia. Quindi, Socrate non è la sua umanità. Per tanto, nelle sostanze corporali, la forma è 1° - semplice, ma 2° - imperfetta, perché non sussiste da sola ma ha bisogno della materia come substrato ossia sostegno ontologico. Quanto al soggetto, egli è 1° - sussistente (esiste per conto suo), ma 2° - composto. Ora, tutti i concetti di cui uso per pensare una perfezione la rappresentano sia come si fosse una forma astratta (per esempio, la sapienza) sia come un soggetto concreto informato da questa forma (saggio). Nei due casi, significa una certa perfezione, ma sempre ed ineluttabilmente in un modo imperfetto che non conviene in nessun modo a Dio poiché Dio, quanto a lui, è contemporaneamente semplice e sussistente. Così sono costretto di pensare Dio sia come un soggetto concreto che « ha » la Deità, sia come forma astratta (la deità) attuata in Dio. Però, occorre badare che Dio non è né una forma come le forme create né un soggetto come i soggetti creati. Non posso pensare Dio altrimenti che come forma oppure soggetto ma posso almeno negare che sia una forma oppure un soggetto come le forme e i soggetti creati .

c/ I limiti dovuti al *modus significandi* : I limiti del nostro modo di pensare il reale (*modus intelligendi*) si ripercuotono nell'ordine del linguaggio... il quale vi aggiunge i propri limiti, provenienti dalle connotazioni etimologiche o le cariche emozionali che sono legate a una parola (e all'esperienza concreta a cui viene associata da noi). Per esempio, la parola "padre", benché rinvii a un concetto che può essere definito in modo astratto e obiettivo, non può non rievocare per ciascuno di noi le nostre esperienze concrete, storiche, della paternità. Ora queste esperienze possono essere molto diverse, anzi opposte, e legate a cariche affettive di segno opposto. Santa Teresita vedeva nel proprio padre, santo Louis Martin, un'icona del Padre celeste. Per mezzo di lui, lei ha fatto l'esperienza quasi-immediata della santa paternità di Dio. Niente del genere per un bambino abbandonato o maltrattato dal padre come il *Pelo di Carota* di Jules Renard, il quale sospirava : « Tutti non hanno la fortuna di essere orfani ». Pertanto, occorre distinguere accuratamente in qualsiasi parola e in qualsiasi nozione, la *ratio intellecta*, cioè la struttura intelligibile della perfezione ontologica creata colta dall'intelletto ed il *modus intelligendi* e il *modus significandi*.

Quindi, quando il teologo per parlare di Dio usa – come Dio stesso non ha esitato a farlo – le povere “parole della tribù”, deve sottomettere queste parole ad una stretta e severa purificazione. Perciò, lungo la q. 13, san Tommaso distingue accuratamente nei nomi che

usiamo per dire Dio [1] la *ratio significata*, ossia la *res significata*, cioè la perfezione che intendiamo significare e attribuire – in una maniera ancora da precisare – a Dio, e [2] il *modus significandi*, vale a dire il modo in cui il nostro linguaggio significa questa perfezione. Occorre negare questo *modus significandi* quando la perfezione viene attribuita a Dio. Difatti, il modo di significare (*modus significandi*) non può non essere imperfetto, inadeguato. Esso cumula, addiziona, le imperfezioni che derivano del nostro modo imperfetto di concepire o pensare la perfezione in causa e quelle che provengono dal nostro modo imperfetto di esprimere ciò che concepiamo.

Prendiamo adesso un esempio concreto del processo di purificazione dei nomi divini. A santa Teresa d'Avila piaceva chiamare Dio « Sua Maestà ». Quest'espressione evoca la verità della grandezza (maestà [*majestas*] proviene da *major* = più grande) trascendente che si trova davvero in Dio. Però, quest'espressione comporta diversi limiti quanto al *modus significandi*. *Primo*, « Maestà » è un nome astratto. Ora, da noi, un nome astratto significa sempre il concetto di una forma non sussistente, mentre Dio è l'Essere sussistente. *Secundo*, in quanto all'etimologia, Maestà deriva da « maggiore », cioè più grande, vale a dire da un aggettivo comparativo. Ora, Dio non è « comparabile » poiché non è sullo stesso piano delle creature. La differenza tra la grandezza di Dio e qualsiasi grandezze della creatura non è una differenza di grado bensì di natura. *Tertio*, la parola Maestà rievoca nell'immaginario culturale attuale il vocabolario dell'Ancien Regime, in cui il re era il rappresentante di Dio. Ora, questa visione del potere politico sembra un arcaismo pericoloso nel contesto della cultura democratica. Quindi chi usa oggi la parola « Sua Maestà » per parlare di Dio deve essere consapevole di questi limiti.

Ciò detto, chi non si accetta l'ascesi intellettuale di considerare una nozione in sé stessa, cioè secondo il suo contenuto intelligibile obiettivo ed universale, senza lasciarsi condizionare dagli schemi immaginativi e delle cariche emotive legati *per accidens* alla nozione, non può entrare in metafisica né in teologia speculativa. Se l'intelligenza non è in grado di liberarsi dalle « categorie » della sensibilità o della psicologia, ne risulta una grande confusione nel discorso su Dio.

« In modo molto generale, scrive Paul L. Gavrilyuk, ritengo senz'altro pietosa la tendenza contemporanea diffusissima che consiste a estrarre delle nozioni metafisiche delle implicazioni psicologiche o politiche senza fondamento. Sartre, come si sa, aveva la nausea quando considerava l'idea di infinito. Diversi teologi contemporanei sono

incapaci di immaginare l'onnipotenza divina in altro modo che in termini di tirannide, di monarchia assoluta o di qualche altra forma odiosa di governo politico. »

Spetta al metafisico e al teologo speculativo liberare la nozione intelligibile (necessaria ed universale) dall'involucro sensibile ed affettivo in cui viene consegnata nell'esperienza. Benché sia necessario tener conto di questi condizionamenti (per esempio nel concreto della comunicazione pastorale), bisogna superarli nell'elaborazione scientifica della teologia.

## 5. Nomi negativi, nomi relativi, nomi positivi assoluti

Lasciando da parte, quanto possibile, i limiti inerenti al nostro modo di concepire e di significare, incentriamoci sul contenuto intelligibile (*ratio significata*) dei nomi attribuiti a Dio. Questi nomi possono essere interpretati di tre modi e, per tanto, possiamo distinguere, col Dottore comune, tre « classi » di nomi divini : i nomi negativi, i nomi relativi ed i nomi assoluti (non-relativi) e positivi (non-negativi). Le due prime classi, a differenza della terza, hanno in comune di non significare la sostanza stessa di Dio :

« I nomi che si attribuiscono a Dio in senso negativo o che significano un suo rapporto con le creature [=nomi relativi], evidentemente non esprimono in alcun modo la sua essenza, ma indicano eliminazione di un qualche cosa da lui, o relazione di lui verso altre cose, o meglio di altre cose verso di lui » (*Sum. theol.*, Ia, q. 13, a. 2).

### 5.1. I nomi negativi

Alcuni nomi attribuiti a Dio sono senz'altro negativi. Per esempio, quando dico che Dio è incorporeo, non dico niente di positivo su Dio. Intendo soltanto scostare da Dio un modo d'essere che non può convenirgli. San Tommaso ci spiega che questi nomi non dicono niente a proposito della sostanza divina stessa. Tuttavia, occorre ricordarsi che ogni negazione si basa su qualche conoscenza anteriore positiva. In quel senso, i nomi negativi esprimono indirettamente la perfezione positiva implicita sulla quale si fonda la negazione. Per esempio, dire che Dio sia incorporeo è un modo di dispiegare l'affermazione secondo cui Dio è Forma pura, Atto puro, senza nessuna potenza passiva.

### 5.2. I nomi relativi

Altri nomi dicono ciò che Dio è rispetto alle creature, anzi ciò che le creature sono rispetto a Dio. Si tratta dei nomi relativi, come, per esempio, Causa prima, Signore, Creatore, sommo Buono e Fine ultimo... San Tommaso dedica l'articolo 7 della q. 13 a questi nomi relativi ed ai problemi specifici posti dal loro uso.

Per capire il suo insegnamento, bisogna, prima di tutto, sottolineare la natura paradossale delle relazioni tra Dio e le creature. La relazione è un accidente, un modo di essere, che dice ciò che un dato termine è rispetto ad un altro termine (*ad aliquid*). Per

esempio : « essere più piccolo di... », « essere amico di... » Ci sono due tipi di relazione. Le relazioni reali, come, per esempio, la relazione di paternità o quella, reciproca, di filiazione, sono quelle che esistono indipendentemente l'una e l'altra dall'attività della mente. Esse significano una determinazione ossia una forma accidentale che esiste realmente nel termine-soggetto e gli « aggiunge » metafisicamente, realmente, qualcosa. Invece, le relazioni di ragione esistono soltanto per mezzo della mente e nella mente. Per esempio, la relazione del tutto convenzionale tra la bandiera tricolore e la nazione italiana o la relazione d'identità tra io ed io. Queste relazioni non aggiungono niente di reale nei termini in relazione.

Le relazioni sono sempre due e due : il termine della relazione è sempre di qualche modo in relazione con il soggetto a lui riferito. Se A è più grande di B, allora necessariamente B è più piccolo di A. Nell'articolo 7 della q. 13, san Tommaso distingue tre casi :

*Primo*, le relazioni reciproche sono l'una e l'altra delle relazioni di ragione nell'uno e nell'altro termine. Quando, per esempio, dico : « il genere 'animale' è più esteso della specie 'cane' » e « la specie 'cane' è meno estesa del genere 'animale' », si tratta nei due casi di pure relazioni di ragione, visto che il genere e la specie non esistono mai se non nella mente.

« Talora [la relazione] per parte di tutti e due gli estremi è solo ente di ragione, quando cioè non vi può essere ordine o rapporto tra diverse cose che secondo la sola apprensione della mente, come quando si dice che una cosa è identica a sé stessa. E invero, la ragione nel concepire due volte una cosa, la può considerare come due cose ; e così scorge un certo rapporto di essa con sé medesima. Lo stesso avviene di tutte le relazioni che sono tra l'ente ed il non-ente : relazioni che la mente forma in quanto concepisce il niente come un estremo della relazione. L'identica cosa si verifica di tutte le relazioni che dipendono dall'atto della ragione, come il genere e la specie e simili. »  
(*Sum. theol.*, Ia, q. 13, a. 7)

*Secundo*, le relazioni reciproche sono l'una e l'altra reali, vale a dire che implicano nei due termini una determinazione positiva indipendente dell'attività della mente. Si tratta delle relazioni fondate sulla quantità, l'azione e la passione. Per esempio, la relazione di paternità è reale nel padre. Essa viene fondata su un'azione reale : il generare, ed essa rimane anche dopo che questa azione in quanto tale sia finita. La relazione di filiazione che gli corrisponde nel figlio, è, anch'essa, una relazione reale nel figlio : essere stato generato dal padre fa parte dell'identità metafisica del soggetto.

« Alcune relazioni sono vere entità reali quanto all'uno e all'altro estremo : quando cioè la relazione nasce tra due cose per una realtà comune all'una e all'altra. La cosa appare chiaramente in tutte le relazioni basate sulla quantità, come il grande e il piccolo, il doppio e la metà e simili : infatti la quantità si trova realmente nei due estremi. Lo stesso vale per le relazioni che risultano dall'azione e dalla passione, come la relazione del motore e del mobile, del padre e del figlio, e simili » (*ibid.*)

*Tertio*, una delle due relazioni reciproche è reale, mentre l'altra è soltanto una relazione di ragione. Questo tipo di « relazioni misti » si attua, spiega san Tommaso, quando i termini relativi non appartengono al medesimo ordine di realtà. Per esempio, da noi, nel conoscere, la relazione all'oggetto conosciuto è reale nel soggetto conoscente, perché il rapporto all'oggetto è costitutivo del conoscere. Invece, il fatto d'essere conosciuto non cambia l'oggetto, non pone niente di reale nell'oggetto stesso, ma soltanto una mera relazione di ragione. Il fatto che io veda la Pietà di Michelangelo comporta per me una modifica reale (un'emozione, per esempio), mentre il fatto d'essere vista da me, come si dice in francese, "lascia di marmo" la Pietà ; non la tocca né la modifica ontologicamente.

« Talora la relazione in un estremo è entità reale, e nell'altra entità di ragione soltanto. E ciò accade ogni qual volta i due estremi non sono del medesimo ordine. Così la sensazione e la scienza si riferiscono all'oggetto sensibile e a quello conoscibile, i quali oggetti in quanto sono cose esistenti nella realtà concreta sono estranei all'ordine intenzionale del sentire e del conoscere: e quindi nell'intelletto che conosce e nel senso che percepisce c'è una relazione reale, in quanto che sono ordinati a conoscere e sentire le cose; ma le cose, considerate in sé stesse, sono estranee a tale ordine. Perciò in esse non c'è relazione reale al conoscere e al sentire, ma soltanto di ragione, in quanto l'intelletto le apprende come termini correlativi della scienza e della sensazione. Perciò Aristotele dice che queste non si chiamano termini di relazione nel senso che si riferiscano ad altre cose, ma perché altre cose si riferiscono ad esse. È come della colonna la quale si dice che è destra unicamente perché si trova alla destra dell'animale: quindi la relazione di posizione non è realmente nella colonna, ma nell'animale » (*ibid.*)

Ora, tutte le relazioni tra Dio e le creature appartengono a questo terzo tipo, dato che Dio e le creature non sono sullo stesso livello ontologico, non appartengono allo stesso ordine



di realtà poiché Dio è l'Essere sussistente mentre le creature partecipano all'essere. Quando, in filosofia oppure in teologia, parliamo di qualche relazione tra Dio e la creatura, si tratta di una relazione reale nella creatura ma di una relazione di ragione in Dio. La retta comprensione di questa dottrina è la chiave delle questioni relative all'impassibilità divina. Dio, perché è Atto puro, agisce, ma mai « reagisce ». Vale a dire che l'azione non è mai determinata dall'azione delle creature. Questo schema si applica alla relazione di creazione, all'unione ipostatica (cioè la relazione tra il Verbo di Dio e l'umanità di Gesù), l'abitazione delle persone divine nell'anima del giusto...

La creazione, per esempio, è una relazione di dipendenza senz'altro realissima nella creatura : si tratta di un accidente reale, qualcosa di positivo, nella creatura. Ma, in Dio, la relazione di creazione non pone niente di reale (non parlo qui dell'azione creatrice, della « creazione attiva », ma soltanto della relazione che ne risulta in Dio). Dio non viene cambiato ossia modificato in sé stesso dalla sua relazione alle creature. Si tratta di una mera relazione di ragione che non modifica il suo essere : questa relazione in Dio significa soltanto che le creature sono riferite a Dio come alla Causa prima del loro essere. Un po' come la relazione « essere conosciuto da » significa soltanto, per l'oggetto conosciuto, che un atto di conoscenza sta rivolto verso di lui. Tuttavia, questa relazione di ragione in Dio basta affinché Dio sia chiamato legittimamente « creatore ». Si tratta di una denominazione *estrinseca* : significa ciò che le creature sono rispetto a Dio.

Bisogna introdurre qui una distinzione di più. Tra le relazioni di ragione che attribuiamo a Dio rispetto alle creature, alcune dipendono da un'azione divina immanente, cioè un'azione di cui il termine immediato è e rimane in Dio, come, per esempio, conoscere oppure amare (infatti, prima di essere la fonte di un'azione benevola in favore della persona amata, l'amore è una modifica intrinseca dell'amante). Ma sono altre relazioni che risultano da un'azione transitiva, cioè di un'azione di cui l'effetto è esterno a Dio, come la creazione o la giustificazione del peccatore. Ora, le relazioni fondate su un'azione immanente esistono in Dio dall'eternità. Difatti, Dio conosce ed ama ciascuna delle sue creature dall'eternità : « Ti ho amato di amore eterno » (*Ger 31, 3*). Il motivo è che il termine immanente del pensiero divino, vale a dire il termine su cui porta il pensare divino (la creatura come conosciuta da Dio in Dio) oppure il termine immanente dell'amore divino (la creatura come amata da Dio in Dio) sono eterni, benché la creatura non esista ancora in sé stessa. Invece, le relazioni che risultano dall'azione transitiva di Dio dipendono dal tempo e cambiano col tempo, perché l'effetto di questa azione si trova nel tempo, visto che il termine dell'azione è una realtà creata

coinvolta nel tempo. A proposito del Verbo, che comporta non soltanto una relazione al Padre ma anche alle creature (il Verbo esprime ciò che Dio conosce delle creature possibili), san Tommaso scrive per rispondere a un'obiezione (tutto ciò che viene detto da Dio rispetto alle creature viene detto *ex tempore* ; quindi il Verbo, essendo eterno – dato che Dio non diviene Verbo nel tempo –, non indica una relazione alle creature) :

« Siccome le relazioni sorgono dalle azioni, alcuni nomi, quelli cioè che esprimono un'azione che da Dio passa sugli effetti esterni, come creare e governare, indicano una relazione alle creature ; e tali nomi si dicono di Dio a cominciare dal tempo.

Invece altri nomi esprimono delle relazioni nate da operazioni che non passano sugli effetti esterni, ma rimangono nel soggetto, come sapere e volere [=operazioni immanenti] : e questi non si attribuiscono a Dio a cominciare dal tempo [ma da tutta l'eternità].

Il Verbo sta a indicare questa seconda specie di relazioni con le creature. E non è neppure vero che tutti i nomi che implicano una relazione alle creature si attribuiscono a Dio a cominciare dal tempo: ma solo quei nomi che esprimono delle relazioni originate da qualche azione di Dio che passa sugli effetti esterni » (*Sum theol.*, Ia, q. 34, a. 3, ad 2)

Le relazioni provenienti dalle azioni di Dio che passano sugli effetti esterni cominciano di esistere e smettono di essere. Per esempio, dato che le creature non sono sempre esistite, prima del primo giorno della creazione nel tempo, la relazione delle creature al Creatore non esisteva, poi questa relazione ha cominciato ad esistere (“dopo” l'azione creatrice di Dio, la quale è eterna ma di cui l'effetto si attua nel tempo). Lo stesso della relazione (di ragione) reciproca, cioè la relazione « essere il Creatore di ».

Donde la difficoltà : Dio è « diventato » Creatore ? Il nome di Creatore non conviene a Dio se non *ex tempore*, cioè a seconda del tempo ? Si può esitare. Si teme di introdurre qualche divenire nel Dio, che, pure, è Atto puro, in cui « non c'è variazione né l'ombra di un cambiamento » (*Giac* 1, 17). Ma, a dire il vero, tutta la realtà del cambiamento è soltanto nella creatura. È proprio la creatura che comincia ad esistere di un nuovo modo rispetto a Dio che, quanto a Lui, non cambia in nessun modo. Certo, dal nostro punto di vista, Dio « acquista » una nuova relazione, una determinazione che non aveva prima : diviene creatore. Ma questa relazione è una pura relazione di ragione. Non si tratta di una relazione reale, di un

accidente che si aggiungerebbe alla sostanza divina per determinarla. Riprendiamo l'esempio caro a san Tommaso : quando l'animale che prima era collocato a destra della colonna si sposta e passa a sinistra, c'è un cambiamento reale nell'animale, mentre la colonna che era prima a sinistra dell'animale e poi è passata a destra, non ha subito nessuno cambiamento reale, ma soltanto di ragione. Nello stesso modo, il fatto di « diventare » Creatore non implica nessuno cambiamento reale in Dio stesso, anche se (lo ripeto contro quelli che temono che la dottrina delle relazioni asimmetriche porti all'idea di un Dio indifferente), questo presuppone un'azione reale eterna, motivata dall'amore, cioè la creazione attiva. Occorre distinguere la relazione dall'azione/passione che la fonda.

L'Incarnazione, cioè la relazione d'unione tra la Persona divina del Verbo e l'umanità di Cristo, è una relazione realissima nell'umanità di Cristo, ma soltanto una relazione di ragione nel Verbo. Per tanto, l'Incarnazione non implica nessuno cambiamento reale nella persona del Verbo. È l'umanità di Gesù che, a un dato momento (l'Annunziazione) comincia ad esistere e subito ad esistere in un certo modo rispetto al Verbo. Cf. *Sum. theol.*, IIIa, q. 2, a. 7, articolo in cui san Tommaso fa riferimento in modo esplicito alla nostra q. 13, e *In Ioan.*, c. 1, lect. 14 (n°172) :

« L'espressione 'il Verbo si è fatto carne' non implica nessuno cambiamento nel Verbo, ma soltanto un cambiamento nella natura che comincia ad essere assunta nell'unità della persona divina. 'E il Verbo si è fatto carne' per unione alla carne. Ora l'unione è una certa relazione. Ora le relazioni che cominciano ad essere attribuite a Dio rispetto alle creature implicano un cambiamento non da parte di Dio, ma da parte della creatura che entra in un nuovo rapporto rispetto a Dio. »

### 5.3. I nomi positivi assoluti

Oltre i nomi negativi e i nomi relativi, esistono infine alcuni nomi attribuiti a Dio che dicono qualcosa di positivo a proposito della sua essenza. Essi vengono attribuiti a Dio *substantialiter* ossia *essentialiter*. Per esempio, quando diciamo che Dio è buono o che Egli è saggio, affermiamo che una perfezione – la bontà o la saggezza –, viene realizzata in Dio stesso, sebbene in un modo eminente, divino, che ci scappa :

« Tali nomi non si dicono di Dio soltanto in ragione della sua causalità, ma anche della sua essenza, perché quando si dice che Dio è buono, oppure è sapiente, non solo si vuol

dire che egli è causa della sapienza o della bontà, ma che e bontà e sapienza preesistono in lui in modo più eminente » (*Sum. theol., Ia, q. 13, a. 6*).

La tesi di san Tommaso sulla possibilità della predicazione sostanziale deriva direttamente dalla sua convinzione che, nella visione beatifica, il beato conosce non soltanto ciò che si trova intorno all'essenza divina (il radiare della gloria) ma l'essenza stessa di Dio. Lo vedremmo così come è ! Per tanto, quaggiù non è impossibile conoscere (et quindi nominare) qualcosa a proposito dell'essenza divina stessa. Siamo dunque in grado di attribuire alcuni nomi a Dio « substantialiter ». Nostro linguaggio non dice soltanto ciò che Dio è o non è rispetto alle creature, ma siamo capaci di dire ciò che Dio è in sé stesso. San Tommaso contrasta dunque tanto l'apofatismo neoplatonizzante della tradizione cristiana orientale quanto l'agnosticismo ebreo di Maimonide. Un'osservazione, ricavata dallo *Scriptum*, riassume molto bene la posizione generale di san Tommaso. All'inizio della distinzione 22 del I° libro, egli tratta della nominabilità di Dio. Nel primo argomento dell'articolo 1 della q. 1, egli cita due testi di natura molto apofatica. Il primo proviene dai *Nomi divini* di Dionigi : « [Dio] è incomprendibile per tutti universalmente, e di lui non c'è né sensazione né immagine né opinione, né nome, né discorso, né contatto, né scienza ». Il secondo è la proposizione 6 del *Liber de causis*, che, in quel momento della sua carriera, Tommaso attribuisce ancora ad Aristotele (ma egli scoprirà presto che si tratta di un'opera neoplatonica) : « La Causa prima è superiore alla descrizione, e le lingue vengono meno nel descriverla ». Ora, san Tommaso risponde : « Tutte le autorità le quali affermano che Dio è innominabile intendono dire che nessun nome esprime *perfettamente* Dio stesso. » Non si tratta di negare la possibilità stessa di esprimere Dio in sé stesso ma soltanto di negare che questa espressione sia perfetta.

### 5.3.1. L'attribuzione sostanziale

Nell'articolo 2 della q. 13, san Tommaso difende la tesi della possibilità della predicazione sostanziale in teologia : Alcuni « nomi significano, sì, la divina sostanza e si attribuiscono all'essenza di Dio, ma lo rappresentano in modo insufficiente » (*Sum. theol., Ia, q. 13, a. 2*). Prima di sviluppare la propria tesi, il Dottore comune confuta due teorie che ritengono che l'attribuzione sostanziale sia un'illusione prodotta dal nostro modo di esprimerci. Tutte le due propongono un'ermeneutica degli attributi positivi che li svuota di qualsiasi valore sostanziale. Si tratta da una parte della teoria di Maimonide (*Rabbi Moyses*) che ha sostituito l'apofatismo orientale nelle preoccupazioni di san Tommaso quando scrive la

*Summa theologiae* e, d'altra parte, probabilmente, della teoria del teologo latino della fine del XII° secolo, Alano di Lilla († 1202).

Abbiamo già spiegato nel cap. 1 che secondo Maimonide i nomi che diamo a Dio non sono di nessuno modo degli attributi che descriverebbero il contenuto positivo dell'essenza divina. Dio, essendo uno e semplice, non ha e non può avere nessun attributo essenziale positivo. Per Maimonide, tutti nomi positivi assoluti devono essere interpretati :

« Ormai ti è chiaro che ogni attributo che noi Gli attribuiamo è o un attributo di azione, o significa la negazione della privazione di tale attributo, se l'intenzione è quella di percepire la Sua essenza, non la Sua azione » (*Guida*, I, c. 58).

Come la maggior parte dei teologi della seconda metà del XII° secolo, Alano di Lilla si è interessato ai problemi del linguaggio teologico, specialmente nelle sue *Regulae caelestis iuris*, in cui afferma che nessun nome conviene alla divinità assolutamente semplice. Come la comprende san Tommaso, la posizione di Alano consiste nel ridurre tutti i nomi positivi assoluti ai nomi relativi : i nomi apparentemente assoluti in realtà significano i rapporti che Dio intrattiene con le creature, anzi i rapporti che le creature intrattengono con Dio. Per esempio, quando si dice che “Dio è buono”, si intende soltanto che Dio è la causa delle cose buone e di tutta la bontà che si trova nelle creature. Un po' come quando diciamo che un rimedio è sano, non intendiamo che il rimedio possiede in sé stesso la qualità “salute” ma soltanto che quel rimedio procura la salute a chi lo prende.

Nell'articolo 2 della q. 13, san Tommaso avanza tre argomenti contro la riduzione dei nomi sostanziali a dei nomi negativi oppure relativi. Egli non intende denunciare l'incoerenza interna di questa riduzione ma piuttosto manifestare le sue conseguenze disastrose. Questa posizione, secondo lui, non è in grado di rendere ragione dell'intenzione di « quelli che parlano di Dio », a cominciare dalla Rivelazione stessa.

*Primo*, queste teorie finiscono a livellare tutti i nomi. Non permettono più di capire perché alcuni vengono attribuiti a Dio preferibilmente ad altri. Infatti, se l'unica ragione che ci permette di dire che Dio è buono fosse il fatto che Dio è la causa delle cose buone, allora si dovrebbe dire anche che Dio è un corpo, visto che Dio è la causa delle realtà corporali ? Nello stesso modo, se i nomi divini dicessero soltanto ciò che Dio non è, allora si dovrebbe dire – *pace* Maimonide, accanito oppositore della corporeità di Dio – che Dio è un corpo, poiché essere un corpo, cioè una materia informata, comporta la negazione di un'imperfezione, cioè

essere in pura potenza. O ancora, se i nomi attribuiti a Dio significassero soltanto che Dio agisce in un modo simile a ciò che merita proprio questo nome (Dio è buono soltanto perché agisce come agisce un uomo buono), allora in virtù dello stesso principio di somiglianza tra gli effetti, bisognerebbe dire che Dio è fuoco poiché purifica come purifica il fuoco. Ora, sembra che affermare che « Dio è fuoco » e affermare che « Dio è buono » non abbia lo stesso valore.

« Secondo questa spiegazione non ci sarebbe nessuna differenza tra il dire che Dio è sapiente e dire che è adirato o che Dio è fuoco. Si dice infatti irato perché opera come chi è adirato quando punisce : e infatti ciò che usano fare le persone quando sono adirate. Si dice fuoco quando agisce alla maniera del fuoco quando purifica, il che il fuoco produce a suo modo. Ma questo è contrario alla posizione dei Santi e dei profeti che parlano di Dio i quali approvano alcune cose mentre altre le escludono da lui. Approvano infatti che egli sia vivo, sapiente e simili, ma non che sia un corpo o soggetto alle passioni. Mentre secondo l'opinione suddetta di Dio si può indifferentemente dire e togliere qualsiasi cosa » (*Q. de pot.*, q. 7, a. 5).

*Secundo*, secondo queste teorie, tutti i nomi attribuiti a Dio lo sarebbero in un senso secondo e derivato (*per posterius*). Il nome si applica prima alla creatura e poi, in un senso derivato, a Dio. Così, se, nel caso di Dio, essere buono significasse soltanto essere causa della bontà delle creature, la bontà di Dio si definirebbe rispetto alla bontà delle creature, cioè includerebbe nella propria definizione un riferimento alla bontà delle creature. Ora, come lo diremo presto a proposito dell'articolo 6, san Tommaso ritiene che alcuni nomi si applichino prima (*per prius*) a Dio, per quanto la perfezione significata dai nomi si attua in modo perfetto in Dio poi, in modo derivato e partecipato, nella creatura

*Tertio*, questa posizione, secondo san Tommaso, contrasta l'intenzione dei teologi, cioè di coloro che hanno parlato di Dio – si tratta probabilmente di sant'Agostino citato nel *sed contra* –, i quali intendevano dire qualcosa che sia vero su Dio considerato in sé stesso.

In *Q. de pot.*, q. 7, a. 5, san Tommaso avanza un altro tipo d'argomento : se i nomi divini dicessero soltanto ciò che Dio è rispetto alle creature, sarebbero validi soltanto dopo la creazione e non dall'eternità :

« Affermando secondo la nostra fede, che la creazione non è sempre esistita, il che lo stesso Rabbi Mosé concede, seguirebbe che non potremmo dire che Dio è sapiente e

buono prima della creazione. Risulterebbe infatti che prima che fossero le creature, non operava alcun effetto né secondo la modalità di chi è buono né secondo quella di chi è sapiente. Ma questo è assolutamente contrario alla sana fede : a meno che egli volesse dire che prima dell'esistenza delle creature Dio poteva dirsi saggio non perché operava come saggio, ma perché avrebbe potuto operare da saggio. Dal che segue che la sapienza denota qualcosa in Dio e pertanto è la sua essenza poiché tutto ciò che esiste in Dio è la sua essenza. »

### 5.3.2. Nomi propri e nomi metaforici

Nell'articolo 3 della q. 13, l'Aquinate distingue due classi di nomi divini : alcuni vengono attribuiti a Dio « in senso proprio », vale a dire nel senso proprio del termine (qui, « in senso proprio » si oppone dunque a « metaforicamente » anziché a « in senso comune »), e altri vengono attribuiti a Dio metaforicamente, vale a dire per virtù di un paragone. Come san Tommaso lo spiega altrove :

« Di Dio alcune cose vengono dette in senso proprio, altre in senso metaforico. Quelle cose che vengono dette in senso proprio si trovano veramente in lui, mentre quelle che vengono dette in senso metaforico si dicono di lui per una somiglianza di proporzionalità a un certo effetto, come si dice del fuoco nel libro del Deuteronomio, poiché come il fuoco sta alla consumazione del contrario, così Dio alla consumazione della nequizia » (*In I Sent.*, d. 45, q. 1, a. 4).

La distinzione tra queste due classi di nomi divini dipende dalla distinzione tra due tipi di perfezioni che si trovano nelle creature : le perfezioni pure e le perfezioni miste. San Tommaso non usa questo vocabolario. Però, esso corrisponde a una distinzione che viene spesso espressa dall'Aquinate.

« [*Perfezioni pure*] Nelle creature si possono considerare perfezioni per cui esse rassomigliano a Dio, che secondo la cosa significata non implicano nessuna imperfezione, come essere, vivere, conoscere e simili. Questi nomi si dicono di Dio propriamente e persino anteriormente e più propriamente che delle creature.

[*Perfezioni miste*] Invece nelle creature ci sono altre perfezioni per cui differiscono da Dio e che la creatura deve al fatto di provenire dal nulla, come potenzialità, privazione, movimento e altre cose del genere, e queste se dette di Dio sono false, e tutti i termini che implicano queste condizioni possono essere applicati a Dio solo in senso

metaforico, per esempio, leone, pietra e così via, perché la loro definizione include la materia. Tuttavia, sono dette di lui metaforicamente a causa della somiglianza, per quanto riguarda gli effetti » (*Q. de pot.*, q. 7, a. 5, ad 8).

Talvolta la *ratio* significata dal nome significa una perfezione che include intrinsecamente in sé stessa qualcosa in cui la creatura differisce essenzialmente di Dio e che consegue dal suo statuto di creatura ricavata dal nulla (potenzialità, limitazione, movimento...). Questo tipo di perfezione viene chiamato « perfezione mista », cioè mescolata con qualche imperfezione. Si tratta di tutte le perfezioni legate alla materia (luce, calore...), comprese le passioni dell'anima (ira, gelosia...). E ancora di tutte le perfezioni specifiche (« essere uomo », « essere Gabriele »...) che sono delle realizzazioni determinate, particolari, della *natura essendi*. Esse includono nella loro definizione la negazione delle altre specie. Essere un ippopotamo è una perfezione ma comporta di non essere così veloce del ghepardo ! In questo caso, il nome che significa questa perfezione mista non può essere attribuito a Dio se non per metafora, simbolicamente. Quando diamo a Dio un nome significante una perfezione mista, non Gli attribuiamo in nessun modo la perfezione formale stessa. Ciò sarebbe senz'altro un errore. Ma Gli attribuiamo qualcosa che, nella detta perfezione, rievoca qualche somiglianza con Dio. Per esempio, essere un leone è una forma d'essere, dunque una perfezione. Questa forma d'essere comporta di per sé la corporeità. Non esistono leoni immateriali ! Quindi, la perfezione mista « essere un leone » non può essere attribuita come tale ad un soggetto di natura spirituale, né a maggior ragione a Dio.

Tuttavia, la sacra Scrittura usa tanti nomi che corrispondono a delle perfezioni miste per parlare di Dio. Dio è un fuoco, Dio è la mia roccia, Dio è un leone, Dio è un guerriero, Dio è il pastore del suo popolo, Dio è Luce... Si tratta di metafore basate su un'analogia di proporzionalità impropria. Ch. Journet la definisce così : « È una similitudine di comportamenti proporzionali, relativi a due termini che differiscono radicalmente in quanto alla loro natura, ma tra i quali si osserva un'equivalenza dinamica e funzionale. » Il rapporto tra Dio e X è paragonabile a quello che la roccia intrattiene con Y. Dio è chiamato una roccia perché ciò che la roccia è per l'uomo durante la battaglia contro i nemici (almeno nei tempi biblici, quando non c'erano i droni !), Dio lo è per l'uomo nella battaglia della vita.

Nell'articolo 6, san Tommaso osserva che questi nomi metaforici si applicano prima (*per prius*) alle creature, così che il riferimento al comportamento della creatura viene necessariamente incluso nella definizione di questi nomi anche quando vengono applicati a



Dio. Un leone in senso proprio è un animale e lo resta sempre. Quindi, è impossibile capire ciò che la sacra Scrittura intende significare quando dice che Dio è un leone se non si sa un minimo ciò che è un leone : il riferimento alla creatura viene per prima.

« Tutti i nomi che si dicono di Dio metaforicamente, si dicono delle creature prima che di Dio ; perché applicati a Dio non altro significano che delle somiglianze con tali creature.

[Esempio di metafora] Così ridere, detto del prato, non significa altro che questo : che il prato quando si ricopre di fiori offre un aspetto di bellezza somigliante a quello dell'uomo quando sorride, secondo una somiglianza di proporzione.

[Metafora applicata a Dio] Parimente, il termine leone applicato a Dio, questo solo vuol significare : che Dio nelle sue opere si comporta fortemente come il leone si comporta nelle sue. E così si capisce che il significato di tali nomi non si può definire, nella loro applicazione a Dio, se non dipendentemente dall'applicazione che se ne fa alle creature. »

La teologia cristiana non deve per niente sottovalutare queste metafore, soprattutto quelle « rivelate », quelle di cui Dio usa nella Bibbia per farsi meglio conoscere dagli uomini. Esse non ci procurano una conoscenza di seconda zona, che dovremmo superare per raggiungere al più presto il Cielo puro delle ragioni proprie. Certo, le metafore rimangono sempre subordinate alla conoscenza propria e devono essere interpretate alla luce della conoscenza propria. Però, a causa della loro prossimità coll'esperienza concreta sono adattissime per l'istruzione degli uomini rispetto al mistero di Dio e dei suoi disegni sull'uomo. Si rivolgono all'uomo integrale, corpo e anima, e a tutti gli uomini, anche i più semplici.

Invece quando la *ratio* significata dal nome non comporta di per sé nessuna imperfezione, cioè quando si tratta di una perfezione pura, come l'essere, la bontà, la vita, la conoscenza, allora il nome che significa questa perfezione può e deve essere attribuito a Dio in senso proprio, purché si neghi il *modus significandi*, necessariamente imperfetto. Nell'articolo 6, san Tommaso osserva che questi nomi, a differenza dei nomi metaforici, si applicano per prima (*per prius*) a Dio e poi in un senso derivato (*per posterius*) alle creature. In effetti la *res significata*, vale a dire la perfezione ontologica significata dal nome, si attua prima in Dio e poi, a partire da Dio, si attua per partecipazione nelle creature. Il *sed contra* si

riferisce a un'affermazione di san Paolo : « Io piego le ginocchia davanti al Padre, dal quale ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome » (*Ef* 3, 14-15). Dio è Padre in senso proprio e realizza perfettamente quello che la parola “padre” intende significare. Le diverse forme di paternità presenti nelle creature sono delle partecipazioni a questa paternità divina, fonte e modello di qualsiasi paternità. Tuttavia, dal punto di vista della nominazione (*impositio nominis*), questi nomi sono conati per prima – nel senso cronologico – per parlare delle creature, poiché queste vengono conosciute da noi per prima. In un secondo tempo, i nomi vengono trasferiti in Dio in cui la loro *ratio significata* si attua pienamente. In questo caso; l'ordine ontologico e l'ordine linguistico hanno un orientamento inverso : le creature dipendono da Dio secondo l'ordine ontologico, mentre il processo per nominare Dio parte dalle parole usate prima per le creature

« Quando si dice che Dio è buono, oppure è sapiente, non solo si vuol dire che egli è causa della sapienza o della bontà, ma che e bontà e sapienza preesistono in lui in modo più eminente. Quindi, bisogna dire che se si considera il significato intrinseco dei termini, essi si applicano a Dio prima che alle creature : perché quelle perfezioni (indicate dai nomi) provengono alle creature da Dio. Però, se si considera la loro origine, tutti i nomi si attribuiscono primieramente alle creature, che si conoscono per prime. Perciò anche il modo di significare (dei nomi) è quello caratteristico delle creature » (*Sum. theol., Ia, q. 13, a. 6*).

## 6. L'analogia dei Nomi divini

Esistono dunque, per san Tommaso d'Aquino, dei nomi positivi ed assoluti che, quando vengono attribuiti a Dio, significano la sua essenza, e ciò in modo proprio e non in modo metaforico. Così quando affermiamo che Dio è buono, che Egli è vivente o che Egli è amore..., ciascuno di questi nomi significa una perfezione intelligibile – la bontà, la vita, l'amore... – di cui abbiamo già una certa esperienza nel campo delle creature ma di cui affermiamo, appoggiandoci al principio di causalità, che questa perfezione si attui anche, anzi più veramente, in Dio. Però, in Dio si attua in modo eminente (divino, insomma) che ci sfugge totalmente perché non conosciamo l'essenza di Dio in quanto tale.

Questa ignoranza insorpassabile in cui siamo quaggiù rispetto al modo di cui si trovano in Dio le perfezioni pure che Gli attribuiamo garantisce già la trascendenza di Dio. Ma c'è di più. Il fatto che queste perfezioni siano in Dio secondo un modo diverso di quello in cui sono nelle creature ricade sulla stessa *ratio* di queste perfezioni, cioè sul loro contenuto intelligibile. Per esempio, la perfezione della vita si trova in Dio secondo il modo d'essere proprio a Dio, vale a dire che la vita in Dio si identifica alla deità. La vita di Dio è Dio. Per tanto, è impossibile – come lo svilupperemo presto a proposito della critica dell'univocità dei nomi divini – che la *ratio* della perfezione, la sua « definizione », sia la medesima nella creatura e in Dio, l'unica differenza essendo la differenza di grado ossia di intensità. La vita di Dio non è come la vita della creatura in più grande.

Tuttavia, occorre che la *ratio* della vita in Dio e la *ratio* della vita nelle creature abbiano un certo rapporto. Se non fosse il caso, il nostro linguaggio su Dio non avrebbe nessun senso e saremmo condannati all'agnosticismo. Se il nome « vita », per esempio, significasse due contenuti intelligibili del tutto diversi quando viene applicato alle creature e quando viene attribuito a Dio, il discorso teologico sarebbe impossibile. Oppure parleremmo nel vuoto, senza dire niente, in modo totalmente arbitrario, e Dio rimarrebbe per noi nelle tenebre della più completa ignoranza.

Quindi, bisogna tenere che i nomi delle perfezioni attribuiti a Dio non hanno né lo stesso senso, né un senso completamente diverso di quello che hanno quando sono attribuiti alle creature. Per rendere conto di questo statuto originale dei nomi divini, san Tommaso ha elaborato la dottrina dell'analogia dei nomi divini. L'analogia è prima di tutto un processo del linguaggio. Tuttavia, questo processo linguistico rinvia ad un processo noetico, inseparabile, nel caso dell'analogia dei nomi divini, di una metafisica della partecipazione.

### 6.1. Né univocità, né equivocità

Ogni volta che presenta la propria concezione dell'analogia dei nomi divini, san Tommaso comincia con respingere due teorie, opposte tra di esse : la teoria dell'univocità dei nomi divini e la teoria della loro equivocità.

Un po' di storia. Le nozioni di « univocità » e « equivocità » derivano dall'insegnamento di Aristotele nel cap. 1 delle *Categorie* in cui parla degli omonimi e dei sinonimi :

« 'Omonime' si dicono le cose che hanno soltanto il nome in comune, ma la definizione dell'essenza [*logos = ratio*], corrispondente a quel nome, diversa. Ad esempio, 'animale' si dice sia l'uomo sia il disegno [rappresentante l'uomo] ; essi, infatti, hanno in comune solo il nome, mentre la definizione corrispondente al nome è diversa. Se, infatti, si dovesse spiegare in che cosa consista, per ciascuno dei due, il fatto di essere un animale, si attribuirebbe a ciascuno una definizione propria.

'Sinonime' si dicono, invece, le cose che hanno il nome comune e la stessa definizione corrispondente a quel nome. Ad esempio, l'uomo e il bue : ciascuno di loro, infatti, viene designato con il nome comune di 'animale', e la definizione è la stessa. Se, infatti, si dovesse spiegare in che cosa consista, per ciascuno dei due, il fatto di essere un animale, si darebbe la stessa definizione [= essere vivente che si muove da solo].

'Paronime', infine, si dicono le cose che vengono nominate in base a un certo nome da cui, però, differiscono per la terminazione [= i "casi" della declinazione]. Ad esempio, il grammatico deriva dalla grammatica e il coraggioso dal coraggio. »

Nella speculazione medievale, gli « omonimi » di Aristotele diventano i termini equivoci e i « sinonimi » diventano i termini univoci. In quanto ai « paronimi », sono soltanto i lontani antenati dei termini analoghi.

La dottrina detta dell'analogia è un'elaborazione filosofico-teologica del Medioevo destinata a risolvere due problemi maggiori. Il primo è quello dell'unità della scienza metafisica : in che senso la sostanza e gli accidenti, i quali appartengono a categorie diverse, vengono tutti chiamati esseri ? Si tratta del problema dell'analogia predicamentale o categoriale. Il secondo è il problema della validità del discorso teologico : in che senso Dio e le creature vengono chiamati esseri ? Si tratta del problema dell'analogia trascendentale. In

questa prospettiva, tre testi (almeno) di Aristotele vengono sollecitati in modo speciale. Il primo è quello appena menzionata delle *Categorie*, c. 1. Il secondo si trova nell'*Etica Nicomachea*, I, c. 4. Aristotele critica la dottrina platonica delle Idee e respinge la teoria secondo cui tutti i beni sono chiamati bene a causa della loro relazione all'idea separata di Bene :

“Dunque, il bene non sarà qualcosa di comune in conformità con una sola Idea. Ma allora, in quale senso si usa questo termine? Infatti, non pare che riguardi le cose omonime per caso [*apò týchēs*]. Ma forse il bene è omonimo per il fatto di dipendere da uno solo [*aph'henós*], o per il fatto che tutto ciò che è bene tende a uno [*pròs hén*], o piuttosto per analogia [*katà analogían*]? Infatti, come la vista è nel corpo, così l'intelletto è nell'anima e altro è in altro.”

Il terzo testo è *Metafisica*, IV, c. 2 : “L'ente si dice in molti sensi, però in riferimento ad un'unità, ossia in riferimento a una qualche natura unica e non omonimamente”. Torneremo presto su quel testo centrale.

Da san Tommaso, un nome viene detto univoco quando, attribuito a due soggetti distinti, esso esprime esattamente la stessa *ratio*, la stessa perfezione formale, nell'uno come nell'altro. Così il termine « animale » è univoco quando viene applicato alla medusa ed al cavallo. Certo, il cavallo realizza l'animalità secondo un modo e un grado superiore a quelli della medusa, però la *ratio*, cioè gli elementi formali che definiscono il contenuto della perfezione « animale » (conoscenza sensibile, auto-locomozione...), è la stessa. Per tanto, se un nome fosse è attribuito a Dio e alle creature in modo univoco, ciò significherebbe che quel avrebbe esattamente lo stesso senso rispetto a Dio e rispetto alla creatura perché significa un contenuto intelligibile senz'altro identico. Quando attribuisco all'uomo e a Dio la saggezza, la parola « saggezza » designerebbe esattamente la stessa cosa, benché la saggezza si trovi in Dio a un grado superiore.

Fin dalle prime opere, san Tommaso d'Aquino confuta la teoria dell'univocità dei nomi divini dimostrando che la *ratio* significata dal nome comune non può essere la stessa nella creatura ed in Dio perché in Dio la *ratio* si identifica all'Essere divino, il quale è assolutamente incomunicabile.

Esaminiamo questo ragionamento, che troviamo, per esempio, nel *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 4. Primo punto : a causa della semplicità di Dio, le perfezioni formali che Gli sono

attribuite non possono non identificarsi realmente con la sua essenza. In Dio, la sapienza non è un accidente ma è l'essenza divina stessa. Secondo punto : in tutto ciò che esiste, bisogna distinguere un principio di comunicabilità e un principio di incomunicabilità. Grazie al principio di comunicabilità, la cosa condivide alcuni elementi con altre cose cui somiglia. Invece, il principio d'incomunicabilità la costituisce nella propria individualità e originalità e la distingue dalle altre cose. Il principio di comunicabilità di qualsiasi ente è la propria essenza ossia quiddità (l'essenza come *forma totius*, non l'essenza individuale come *forma partis*). Per virtù della mia essenza umana, sono in comunione con tutti gli altri uomini. Il principio di incomunicabilità è l'*esse*, l'atto d'essere che attua ogni sostanza. Difatti, l'*esse*, come atto ultimo, gioca nella struttura metafisica degli esseri un ruolo di chiusura e di separazione. Più un ente è determinato ossia in atto, più si distingue dagli altri. Terzo dato : in Dio, Atto puro, non c'è distinzione reale tra l'*esse* e l'essenza. La Deità ossia l'essenza divina è l'*Ipsum esse*. Conclusione : l'essenza divina come tale è rigorosamente incomunicabile. Essa realizza al massimo l'incomunicabilità che caratterizza già l'*actus essendi* nell'ordine creato. Per tanto, le perfezioni formali che sono in Dio e si identificano alla Deità sono, anch'esse, rigorosamente incomunicabili in quanto tali.

A partire dalla *Summa contra Gentiles*, senza mai lasciare perdere questa confutazione dell'univocità, san Tommaso usa uno argomento più centrato sulla causalità e sull'invalicabile distanza che separa sempre la Causa trascendente dai suoi effetti creati. Così, nell'articolo 5 della nostra q. 13, san Tommaso dichiara :

« È impossibile che alcuna cosa si predichi di Dio e delle creature univocamente. Poiché ogni effetto, che non è proporzionato alla potenza della causa agente, ritrae una somiglianza dell'agente non secondo la stessa natura, ma imperfettamente ; in maniera che quanto negli effetti si trova diviso e molteplice, nella causa è semplice e uniforme ; così il sole mediante un'unica energia produce nelle cose di quaggiù forme molteplici e svariate [il sole produce l'abbronzatura della pelle, il caldo della lamiera, l'energia trasformata in elettricità dai pannelli solari...]. »

La comunicazione che Dio fa di sé stesso alle creature tramite la creazione non è per niente totale, esauriente, « adeguata » : la creazione non è generazione (=comunicazione della medesima natura). La stessa molteplicità delle creature è il segno di tale inadeguatezza, perché se qualche creatura fosse la perfetta rappresentazione di Dio, la molteplicità sarebbe inutile. Ora, la molteplicità delle creature mira appunto a rimediare all'imperfezione

dell'imitazione di Dio. Tuttavia, anche considerate nella loro molteplicità ordinata, le creature non possono mai imitare perfettamente, univocamente, la fonte e il modello divino da cui procedono. Quindi, dato che la perfezione divina viene rappresentata nelle creature sul modo della distinzione e della molteplicità, la *ratio* di una perfezione non può essere la stessa in Dio e nelle creature. In effetti, il nome che significa la perfezione tale quale si trova nella creatura (per esempio, il pensare) significa questa perfezione come distinta di tutte le altre perfezioni trovate nella medesima creatura (per esempio, l'amare). Il nome « pensare » significa una perfezione circoscritta, « isolata » rispetto alle altre. Ora, lo stesso nome, quando viene attribuito a Dio, non può significare questa perfezione quale distinta, « isolabile » rispetto alle altre, dato che in Dio non c'è differenza reale tra il pensare e l'amare. Perciò la perfezione significata dal nome che attribuiamo a Dio trabocca il significato del nome ricavato dalle creature. In Dio, la perfezione significata si identifica alla Deità, la quale contiene eminentemente tutte le altre perfezioni pure. Per tanto, il nome attribuito a Dio lascia incircoscritta la *res significata*, vale a dire la perfezione tale quale si attua in Dio. In Dio, la perfezione supera il significato del nome.

« Tutte le perfezioni delle cose, che nelle creature sono frammentarie e molteplici, in Dio preesistono in semplice unità.

Così, dunque, quando un nome che indica perfezione si applica a una creatura, significa quella perfezione come distinta da altre, secondo la nozione espressa dalla definizione : p. es., quando il termine sapiente lo attribuiamo all'uomo, indichiamo una perfezione distinta dall'essenza dell'uomo e dalla sua potenza e dalla sua esistenza e da altre cose del genere.

Quando, invece, attribuiamo questo nome a Dio, non intendiamo indicare qualche cosa di distinto dalla sua essenza, dalla sua potenza o dal suo essere.

Per conseguenza, 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.

[*Conclusione : impossibilità dell'univocità*] 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 »  
(*Sum. theol., Ia, q. 13, a. 5*)

San Tommaso respinge dunque senz'altro l'idea che ci sarebbe un concetto univoco in grado di inglobare il Creatore e le creature, come due attuazioni della medesima perfezione espressa dal concetto univoco (come il concetto di animale ingloba tanto il cane quanto il cavallo). Un concetto univoco significherebbe, di qualche modo, che siamo in presa diretta sul mistero di Dio, che basta per capire chi è Dio progettare su Dio alla potenza superiore i concetti che usiamo per parlare delle creature. Se Dio si distinguesse dalla creatura soltanto secondo una differenza di grado, dentro ad un concetto univoco comune, potremmo capire ed afferrare perfettamente Dio a partire dalla perfezione creata.

Ciò detto, la questione dell'univocità non è, storicamente, la posta in gioco nel tempo di san Tommaso. Verrà in primo piano, nel dibattito teologico, soltanto a partire dalla fine del XIII° secolo, col beato Giovanni Duns Scoto. Infatti, il Dottore sottile stima che l'univocità è sola in grado di garantire la natura scientifica della metafisica e della teologia, minacciata, secondo lui, dal carattere troppo sfumato dell'analogia. Nell'epoca di san Tommaso, il vero pericolo è piuttosto la tesi dell'equivocità dei nomi divini, come veniva sostenuta da Maimonide. Come l'abbiamo già spiegato, secondo Maimonide, tutti i nomi attribuiti a Dio e alla creatura lo sono in modo equivoco perché, a causa dell'assoluta trascendenza di Dio, non c'è nessuna comunità reale, nessuna somiglianza, tra le creature e il Creatore.

« È ormai chiaro a chi consideri il concetto di somiglianza che il concetto di ente è predicato di Dio e di ogni cosa diversa da lui in modo puramente equivoco. Del pari, la scienza, la potenza, la volontà e la vita sono attribuite a Dio ed a tutto questo che è dotato di scienza allo stesso tempo, di potere, di volontà e la vita sono applicate a Lui e a tutto ciò che è dotato di scienza, potenza, volontà e vita per mera equivocità : non vi è assolutamente nessuna somiglianza tra i due concetti. [...] Tra questi attributi ascritti a Dio e queste cose conosciute da noi non vi è nulla in comune, in alcun modo : la comunanza è solo nel nome e in nient'altro » (*Guida, I, c. 56*).

San Tommaso respinge la tesi dell'equivocità a causa delle sue conseguenze che egli ritiene rovinose. Negare l'esistenza di qualsiasi somiglianza reale delle creature rispetto al Creatore porta logicamente all'agnosticismo. Quindi, l'equivocità condanna a morte la teologia, tanto la teologia filosofica quanto la teologia come intelligenza della fede :



« Nessun nome si attribuisce a Dio in senso del tutto equivoco, come alcuni hanno affermato. Perché in tal modo niente si potrebbe conoscere o dimostrare intorno a Dio partendo dalle creature ; ma si cadrebbe continuamente nel sofisma chiamato ‘equivocazione’. E ciò sarebbe in contrasto sia con i filosofi, i quali dimostrano molte cose su Dio, sia con l'Apostolo, il quale dice : ‘le perfezioni invisibili di Dio, comprendendosi dalle cose fatte, si rendono visibili’ » (*Sum. theol., Ia, q. 13, a. 5*).

L’equivocità è una tentazione permanente per la fede cristiana quando prende sul serio la trascendenza di Dio. Di fronte ad alcuni misteri tremendamente oscuri, come, per esempio, il mistero della permissione divina del male o quello della predestinazione gratuita, il teologo può essere tentato di rifugiarsi in una comprensione radicale dell’incomprensibilità delle vie di Dio : il modo di cui Dio ci ama non ha assolutamente niente a che vedere col modo di cui noi amiamo o ancora la giustizia di Dio non ha niente a che vedere con la giustizia degli uomini. Però, se l’amore o la giustizia in Dio non hanno niente a che vedere con ciò che sono da noi l’amore e la giustizia, vale a dire se invociamo la pura equivocità, non solo ci condanniamo al silenzio (ora, la frontiera è indecisa tra il buon silenzio dell’adorazione di fronte al mistero e il cattivo silenzio, segno della vittoria dell’assurdo), ma rischiamo inoltre di togliere ogni credibilità alla fede perché non ha più nessuno rapporto con l’esperienza umana. Tocca al teologo mostrare che i paradossi dell’ordine soprannaturale della grazia non comportano una rottura radicale rispetto al senso « naturale » delle nozioni in gioco, ma che ne costituiscono il compimento inatteso. La saggezza di Dio rivelatasi nella Croce è certo paradossale, a tal punto che sembra una “pazzia” e uno “scandalo”. Nondimeno la saggezza della Croce ha qualcosa che vedere con la saggezza di cui facciamo l’esperienza nella creazione o nella vita umana. Anzi, ne è la più profonda manifestazione.

## 6.2. La dottrina tommasiana dell’analogia

Dopo aver scostato tanto la teoria dell’univocità dei nomi divini quanto quella dell’equivocità, san Tommaso propone la via intermedia dell’analogia. Alcuni nomi, tratti dalle creature e applicati a Dio, non sono né univoci né equivoci : sono attribuiti a Dio per analogia. Benedetto XVI ha sottolineato le poste essenziali di quest’insegnamento di san Tommaso :

« La correttezza dei ragionamenti teologici e il loro reale significato conoscitivo si basano sul valore del linguaggio teologico, che è, secondo san Tommaso, principalmente un linguaggio analogico. La distanza tra Dio, il Creatore, e l’essere delle

sue creature è infinita ; la dissimilitudine è sempre più grande che la similitudine (cfr *DS* 806). Ciononostante, in tutta la differenza tra Creatore e creatura, esiste un'analogia tra l'essere creato e l'essere del Creatore, che ci permette di parlare con parole umane su Dio.

[*Duplici fonte della dottrina dell'analogia*] San Tommaso ha fondato la dottrina dell'analogia, oltre che su argomentazioni squisitamente filosofiche, anche sul fatto che con la Rivelazione Dio stesso ci ha parlato e ci ha, dunque, autorizzato a parlare di Lui.

[*Rilevanza nel contesto odierno*] Ritengo importante richiamare questa dottrina. Essa, infatti, ci aiuta a superare alcune obiezioni dell'ateismo contemporaneo, il quale nega che il linguaggio religioso sia fornito di un significato oggettivo, e sostiene invece che abbia solo un valore soggettivo o semplicemente emotivo. Questa obiezione risulta dal fatto che il pensiero positivista è convinto che l'uomo non conosce l'essere, ma solo le funzioni sperimentabili della realtà. Con san Tommaso e con la grande tradizione filosofica noi siamo convinti, che, in realtà, l'uomo non conosce solo le funzioni, oggetto delle scienze naturali, ma conosce qualcosa dell'essere stesso – per esempio conosce la persona, il Tu dell'altro, e non solo l'aspetto fisico e biologico del suo essere.

Alla luce di questo insegnamento di san Tommaso, la teologia afferma che, per quanto limitato, il linguaggio religioso è dotato di senso – perché tocchiamo l'essere –, come una freccia che si dirige verso la realtà che significa » (BENEDETTO XVI, *Audienza del 10 giugno 2010*).

#### 6.2.1. Che cos'è l'analogia ?

La dottrina detta dell'analogia riguarda, in primo luogo, il campo del linguaggio e quello della noetica. Però, essa è intrinsecamente legata alla metafisica perché la logica del linguaggio e le strutture del pensiero dipendono in qualche misura dalla struttura ontologica della realtà. Perciò la q. 13 dipende strettamente della q. 4 della *Prima parte* in cui l'Aquinate tratta dei rapporti tra le perfezioni create e la Perfezione divina. Infatti, i nomi usati per significare le perfezioni create possono essere analogicamente adoperati per dire qualcosa di vero rispetto a Dio nella misura in cui queste perfezioni create procedono dalla Perfezione divina, come gli effetti procedono dalla loro causa. Il legame che permette il discorso analogico è quindi la causalità.

La teoria linguistica dell'analogia dice che alcuni nomi, che di solito usiamo per descrivere una certa categoria d'oggetti, possono essere applicati ad altri tipi d'oggetti senza cambiare totalmente senso ma senza neanche significare esattamente la stessa cosa. Questo processo suppone che esista un rapporto tra le realtà a cui viene attribuito per analogia il medesimo nome. Come già segnalato, Aristotele ha usato il processo analogico in vari contesti. Per mezzo dell'analogia è possibile unificare i sensi dell'essere sul piano predicamentale, vale a dire sul piano degli esseri appartenenti ai predicamenti ossia categorie. La parola "essere" significa prima di tutto la sostanza, la quale è l'essere in senso pieno. Però, le altre categorie, vale a dire gli accidenti, si riallacciano alla sostanza, in tal modo che la scienza metafisica, come scienza dell'essere in quanto essere, abbia una certa unità.

« L'ente, davvero, si dice di più maniere [*to on legetai pollakôs*] : ma per relazione a qualcosa d'uno [*pros hen*] e ad una natura, e non equivocamente.

[*Esempio classico : la parola 'sano'*] Appunto come il sano ha sempre relazione alla sanità, sia in quanto la conserva [la dieta sana, precisa san Tommaso nel proprio commento], sia in quanto la produce [il rimedio sano], sia in quanto n'è segno [l'orina sana], sia in quanto la riceve [l'animale sano]. [...]

[*Applicazione all'ente*] Ora, l'ente s'usa per l'appunto così, in molti sensi, vo' dire, ma tutti in relazione ad un principio : certe cose, di fatti, si dicono enti, perché essenze ; certe, perché affezioni d'essenza [=qualità] ; certe, perché avviamento all'essenza [=la generazione o la crescita] o corruzioni o privazioni [=la cecità] o qualità o fattive o generative d'essenza o d'entità nominate per relazione ad essenza o negazione di qualcuna di queste o d'essenza : per il che anche il non-ente diciamo che sia ente.

[*Unità della scienza metafisica*] Ora, siccome il sano, in tutti i suoi sensi, è oggetto d'una scienza, così avrà luogo il medesimo d'ogni simil cosa » (ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, c. 2 ; 1003 a 33- b 8).

San Tommaso riprende a conto suo questa teoria dell'analogia predicamentale che ci permette d'unificare intorno alla sostanza (*analogum princeps*) le diverse accezioni dell'essere. Ma egli affronta anche la domanda più radicale dell'analogia dell'essere sul piano trascendentale, vale a dire sul piano dei rapporti tra le creature e il loro Creatore. È legittimo attribuire l'essere contemporaneamente a Dio e alle creature ? In quel caso, l'essere ha il medesimo senso quando viene attribuito a Dio e alle creature ? Come tutti i nomi divini

esprimono delle perfezioni che sono, in ultima analisi, degli aspetti della perfezione intensiva dell'essere (la vita, il pensiero...), tutta la domanda sui nomi divini ruota attorno a quella dell'analogia trascendentale dell'essere.

Un nome viene attribuito per analogia a diverse realtà quando esiste qualche rapporto tra queste realtà. Però, anche l'analogia è analogica ! Ci sono infatti due tipi di analogia. Il primo tipo è l'analogia di attribuzione ossia analogia di rapporto (*analogia proportionis*) o, in greco analogia *pros hen*. In quel tipo di analogia, tutti gli analogati (cioè tutti i soggetti a cui viene attribuito lo stesso nome) hanno in comune d'essere in relazione ad un unico termine di riferimento (chiamato l'analogato principale ossia *analogum princeps*). Per tanto, il termine di riferimento entra nella definizione stessa degli analogati.

« Le cose analogiche richiedono che il termine, preso secondo un unico significato originale, compaia nella definizione del termine stesso preso in altri significati. Così l'ente, detto della sostanza, rientra nella definizione dell'ente, quando si applica all'accidente [=l'accidente si definisce sempre rispetto alla sostanza] ; e sano detto dell'animale entra nella definizione di sano detto dell'orina e della medicina : ed invero della sanità dell'animale l'orina è un segno, e la medicina la causa » (*Sum. theol., Ia, q. 13, a. 10*).

Due casi si presentano. Nel primo caso, il termine di riferimento è uno degli analogati. Per esempio, l'essere viene detto analogicamente della sostanza e degli accidenti perché ciascuno degli accidenti ha un rapporto con la sostanza, la quale è l'essere in senso pieno : l'accidente dipende sempre dalla sostanza. O ancora, il peccato viene detto analogicamente del peccato mortale e del peccato veniale perché il peccato veniale si definisce in riferimento al peccato mortale che è il peccato nel senso forte. Questa forma di analogia di attribuzione viene chiamata analogia « binaria », ossia *unius ad alterum*.

Nel secondo caso, il termine di riferimento non fa parte degli analogati considerati. Per esempio, il termine « sano » viene attribuito analogicamente al rimedio ed all'orina perché tanto il rimedio quanto l'orina hanno un rapporto con la salute dell'animale : il rimedio causa la salute dell'animale e l'orina è il segno di questa salute dell'animale. Sebbene non ci sia nessuno rapporto diretto tra il rimedio e l'orina, l'uno e l'altra hanno in comune un certo rapporto, pure del tutto diverso, alla salute dell'animale. Si parla di analogia « triangolare », ossia *duorum ad [unum] tertium*.

Il secondo tipo di analogia è l'analogia di proporzionalità (*analogia proportionalitatis*) ossia l'analogia in senso matematico come similitudine di rapporti. Essa si trova già da Aristotele, come l'abbiamo segnalato (per esempio nell'*Etica Nicomachea*). C'è un'unità analogica tra sei e quattro, perché sei è rispetto a tre in un rapporto simile (il doppio) a quello di quattro rispetto a due. Sei e quattro hanno in comune un medesimo rapporto, però rispetto a delle cose totalmente diversi (tre e due). Nello stesso modo, si dice che la visione e l'intellezione sono analoghe (come viene suggerito dall'uso del termine « visione » per designare l'attività intellettuale) perché la visione è rispetto all'occhio ciò che l'intellezione è rispetto all'intelletto. C'è quindi una certa unità tra la visione e l'intellezione nel senso che l'una e l'altra intrattengono un rapporto simile a qualcos'altro, sebbene questo « altro » sia totalmente diverso.

#### 6.2.2. Quale forma per l'analogia trascendentale ?

Tra tutte queste forme di analogia, quale usa san Tommaso per giustificare la validità del linguaggio teologico ? Nella sua tesi, oramai classica, *La Dottrina dell'analogia secondo san Tommaso di Aquino* (1963), B. Montagnes, lasciando da parte le interpretazioni posteriori, specialmente quella di Gaetano fondata sul suo *De nominum analogia*, applica all'interpretazione dei testi di san Tommaso il metodo storico-critico. Egli conclude che, sulla domanda dell'analogia trascendentale, il Dottore comune non è arrivato al primo colpo alla soluzione soddisfacente. Montagnes discerne tre tappe nell'itinerario di san Tommaso sull'analogia trascendentale. Nello *Scriptum* (1252-1253), san Tommaso distingue, a proposito dell'analogia trascendentale, due tipi di analogia.

« Vi è una duplice analogia. Una secondo la convenienza in qualcosa di unico, che compete agli analoghi secondo un primo e un poi : e questa analogia non ci può essere fra Dio e la creatura, come nemmeno l'univocità. L'altra analogia è secondo che una cosa imita l'altra per quanto può, senza uguagliarla perfettamente : e questa analogia è della creatura verso Dio" (*In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 4 ; p. 818-821).

Il primo tipo somiglia l'analogia *duorum ad tertium* : gli analogati possiedono una forma comune di cui partecipano non alla pari ma secondo un ordine di anteriorità e posteriorità (*per prius et posterius*). Se fosse applicato all'ordine trascendentale, questo tipo di analogia significherebbe che Dio e le creature hanno in comune, benché in modo ineguale, una medesima forma o *ratio*, che li ingloberebbe tutti i due. San Tommaso rigetta questo tipo di analogia perché si avvicina pericolosamente all'univocità. C'è un secondo tipo di analogia che

somiglia all'analogia binaria *unius ad alterum* : uno degli analogati imita quanto possibile l'altro analogato, ma senza riuscire mai ad imitarlo perfettamente, quindi senza mai possedere la medesima forma o *ratio*. Per san Tommaso, quest'analogia di « imitazione » ci permette di rendere ragione dell'uso di nomi comuni a Dio e alle creature.

Quando, qualche anno dopo (1256-1257), san Tommaso redige l'articolo 11 della q. 2 delle *Quaestiones disputatae de veritate* (sull'attribuzione a Dio della scienza) si è reso conto nel frattempo del pericolo nascosto nella posizione che difendeva nello *Scriptum* e per tanto propone un'altra soluzione. Egli comincia col distinguere due tipi assai diversi di analogia :

“Il termine scienza non si predica della scienza di Dio e della nostra in modo del tutto univoco, né in modo puramente equivoco, ma secondo analogia, vale a dire secondo proporzione (*proportio*). Ora, la convenienza secondo proporzione può darsi in due modi, e secondo questi due modi si considera la comunanza dell'analogia.

[*Analogia di proporzione*] V'è, infatti, una convenienza in quelle cose tra le quali si dà una proporzione vicendevole per il fatto che tra esse si dà *una distanza determinata* oppure un'altra relazione reciproca – e così il due si riferisce all'unità in quanto è il suo doppio –

[*Analogia di proporzionalità*] A volte invece non si può anche considerare la convenienza vicendevole non tra due cose che sono tra loro proporzionate, quanto piuttosto tra due proporzioni – e così il sei conviene con il quattro per il fatto che come il sei è il doppio di tre, così il quattro è il doppio di due. La prima comunità è una comunità di relazione, la seconda di proporzionalità : dunque la prima convenienza è di proporzione, la seconda invece è di proporzionalità.

[*Esempio di analogia di proporzione* : l'analogia predicamentale] Quindi secondo il modo della prima convenienza troviamo qualcosa che è predicato analogicamente di due soggetti dei quali uno è in relazione all'altro, come per esempio, quando ente (*ens*) si dice della sostanza e dell'accidente per la relazione che l'accidente ha con la sostanza, e sano si dice dell'urina e dell'animale per il fatto che l'urina ha una certa relazione con la salute dell'animale.

[*Esempio di analogia di proporzioni*] A volte invece qualcosa si predica analogicamente nel secondo modo di convenienza, così come il termine vista si dice della vista corporea

e dell'intelletto per il fatto che come la vista è nell'occhio, così l'intelletto è nella mente.”

San Tommaso prosegue suggerendo che il primo tipo di analogia (quello che difendeva nello *Scriptum*) porta all'univocità. In effetti, esso suppone un rapporto diretto, vicendevole, determinato tra Dio e le creature che lo imitano. Se la saggezza nelle creature è un'imitazione mille volte inferiore della saggezza di Dio..., allora sembra che sia possibile definire con precisazione, in modo determinato, la saggezza di Dio : esse è mille volte superiore alla saggezza delle creature ! Si arriva quindi ad una forma di univocità, come se l'intelligenza creata avesse una presa diretta sull'essenza di Dio.

“Poiché dunque in quelle cose che si predicano in modo analogico secondo il primo modo occorre che vi sia una relazione determinata tra i soggetti che hanno qualcosa di comune per analogia, è impossibile che in questo modo qualcosa si dica analogicamente di Dio e della creatura, perché nessuna creatura possiede una relazione tale con Dio per la quale si possa determinare la perfezione divina.”

Per evitare questa conseguenza, san Tommaso non vede altra possibilità che ripiegarsi su una forma del tutto diversa d'analogia : l'analogia di proporzionalità, cioè l'analogia fondata sulla somiglianza dei rapporti. Per esempio, la somiglianza dei rapporti fra gli atti conoscitivi (vedere, pensare) e le facoltà che li attuano (senso della visione, intelletto). In quel caso, non c'è nessun rapporto *diretto* tra visione e intellesione. In quel tipo di analogia, non c'è alcun riferimento ad un primo e la *ratio* di visione, in quanto analogicamente comune alla sensazione visiva ed all'intellessione intuitiva non si coglie attraverso un rapporto determinato ad un primo. Quel tipo d'analogia sembra più rispettoso della trascendenza di Dio. Per esempio, si può usare analogicamente la stessa parola “conoscenza” per Dio e per l'uomo perché la conoscenza di Dio è rispetto a l'essere di Dio in un rapporto simile al rapporto della conoscenza dell'uomo rispetto all'uomo. Ciò non implica nessuno rapporto diretto tra la conoscenza umana e la conoscenza divina.

Però, secondo Montagnes, la soluzione del *De veritate* è stata provvisoria e san Tommaso non ne parlerà più in seguito (oppure non darà più il primo posto all'analogia di proporzionalità). Di fatto, essa non è per niente soddisfacente poiché si avvicina pericolosamente all'agnosticismo. Per mezzo dell'analogia di proporzionalità non posso imparare qualcosa se non nella misura in cui conosco già tre dei quattro termini dell'analogia. Per esempio, per farmi capire il valore di un libretto teologico che non ho ancora letto, mio

amico mi dice : “Questo libretto è rispetto alla *Somma di teologia*, come la musica di Michael Jackson rispetto a quella di Mozart”. Ha detto tutto ! Ora, nell’analogia trascendentale, non si conosce né Dio né la perfezione divina (la vita, per esempio). Dire che si può attribuire analogicamente la vita a Dio perché questa perfezione è rispetto a Dio ciò che la vita dell’uomo è rispetto all’uomo non ci dice niente sulla vita di Dio.

Nella *Somma di teologia*, Ia, q. 13, a. 5 (1265-1267), san Tommaso non fa più menzione dell’analogia di proporzionalità a proposito dei nomi divini. Egli torna all’analogia di attribuzione ossia di rapporto. Egli ne distingue due tipi. Il primo è l’analogia *duorum ad tertium* : il rimedio e l’urina sono ambedue detti “sani” perché intrattengono un rapporto, diverso, con il punto di riferimento, vale a dire la salute posseduta dall’animale. Questo modello non si applica ai nomi divini. Non attribuiamo un nome a Dio e alla creatura perché ambedue sarebbero in relazione a qualcosa altro che sarebbe anteriore a Dio. Il secondo tipo è l’analogia *unius ad alterum* : il rimedio e l’animale sono detti “sani” perché il rimedio è la causa della salute dell’animale. In questo uso dell’esempio classico, l’attenzione è rivolta al rapporto causale tra i due analogati : l’uno è causa dell’altro. Quel modello sembra a san Tommaso il modello giusto per pensare l’analogia dei nomi divini. Difatti, “qualunque termine si dica di Dio e delle creature, si dice per il rapporto (*ordo*) che le creature hanno con Dio, come a principio o causa, nella quale preesistono in modo eccellente tutte le perfezioni delle cose”. Come si capisce, la dottrina dell’analogia dipende della dottrina metafisica della partecipazione : Dio in quanto Causa prima possiede in un modo perfetto e eminente tutte le perfezioni che Egli per la sua causalità diffonde nelle creature in cui sono in un modo limitato. San Tommaso conclude l’a. 5 :

« Questo modo di comunanza sta in mezzo tra la pura equivocità e la semplice univocità, perché nei nomi detti per analogia non vi è una nozione unica come negli univoci, né totalmente diversa, come negli equivoci ; ma il nome che analogicamente si applica a più soggetti significa diverse proporzioni rispetto alla medesima cosa ; così sano detto dell’urina, indica il segno della sanità ; detto della medicina invece significa la causa della stessa sanità. »

Dallo *Scriptum* alla *Summa*, passando dal *De veritate*, c’è la medesima preoccupazione : “Rimane la preoccupazione centrale per la trascendenza delle perfezioni divine, che supera sempre il modo in cui vengono realizzate nelle creature ; e rimane pure l’ambizione non meno centrale di predicare affermativamente di Dio perfezioni che gli appartengono



sostanzialmente, e non solo causalmente” (A. Contat). Però, cambia “la formalizzazione logica che rende criticamente conto delle attribuzioni di questo tipo”. Da questo punto di vista, sembra che san Tommaso sia tornato alla posizione dello *Scriptum* ? Sì e no. Sì, perché il modello formale d’analogia ormai ritenuto da san Tommaso per pensare i nomi divini è, come era già nello *Scriptum*, quello dell’analogia di rapporto binario, *unius ad alterum*. Però, no, perché, secondo Montagnes, nel frattempo, san Tommaso ha approfondito la sua metafisica dell’essere e della partecipazione e, per tanto, la sua comprensione dei rapporti tra le creature e Dio. È proprio questo approfondimento metafisico che spiega le fluttuazioni del Dottore comune rispetto al tipo di analogia da ritenere. In un primo tempo, fino alle *Quaestiones disputatae de veritate* comprese, san Tommaso pensava, secondo B. Montagnes, nella cornice della rappresentazione formalista dell’essere, d’indole piuttosto « platonico ». Egli concepiva l’essere come forma, struttura, e per tanto pensava i rapporti tra Dio e le creature soprattutto in chiave di esemplarità e di imitazione formale : le creature assomigliano a Dio come la copia (ossia l’immagine) assomiglia al modello. Ma poi, san Tommaso ha capito meglio che l’essere è *atto* prima di essere *forma*. La causalità efficiente, quella che dà l’essere, che fa passare dalla potenza all’atto, è più fondamentale della causalità formale ed esemplare, che ne dipende. In quel contesto, il rapporto tra le creature e Dio non viene più pensato « come la somiglianza della copia rispetto al modello ma come la dipendenza di un essere rispetto ad un altro essere che lo produce » (B. Montagnes). Questo cambiamento di prospettiva metafisica ha avuto un impatto diretto sul modo di concepire il tipo di analogia che esiste tra i nomi delle perfezioni delle creature e i nomi divini. Infatti, nella prospettiva « formalista », un rapporto diretto tra Dio e la creatura è pericoloso e minaccia la trascendenza di Dio perché sembra consentire la conoscenza precisa del modello a partire dalla copia. Per tanto, nelle *Quaestiones disputatae de veritate*, san Tommaso evita l’analogia di attribuzione. Ma egli la può riprendere senza pericolo dal momento che concepisce metafisicamente l’essere come atto e che la causalità efficiente prende il sopravvento sulla causalità esemplare. La causalità efficiente, in quanto causalità esistenziale, procede da atto ad atto, più che da forma a forma. Un atto fa emergere un altro atto. Nel caso della causalità divina, Dio, in quanto Atto sussistente (*Ipsum Esse subsistens*), fa esistere, in una certa essenza, un atto d’essere partecipato. Essendo ricevuto in una potenza passiva, cioè l’essenza, quest’atto d’essere, co-creato, viene limitato e non può mai trovarsi sullo stesso livello ontologico della sua Causa. Non c’è più rischio, neanche nel caso di un rapporto binario causa-effetto, di mettere Dio, Essere sussistente in cui essenza ed essere sono identici, e la creatura, essere partecipato, sullo stesso piano ontologico.

### 6.2.3. Divergenze tra tomisti sulla nostra conoscenza analogica di Dio

Il significato dell'(eventuale) evoluzione di san Tommaso rispetto al modello da applicare all'analogia trascendentale è soltanto un aspetto del conflitto delle interpretazioni che divide la « grande famiglia dei tomisti » rispetto alla natura esatta ed al valore della nostra conoscenza analogica di Dio. Ci sono due tendenze principali che si oppongono, tra altre cose, sul modo d'intendere il ruolo rispettivo del concetto e del giudizio nella conoscenza analogica di Dio. Il concetto è il frutto della prima operazione della mente e ci permette di cogliere l'essenza della cosa, mentre il giudizio, seconda operazione della mente, confrontando il concetto con la realtà fuori della mente, coglie l'essere. Per tanto, le posizioni nel dibattito dipendono dal modo d'intendere i rapporti tra essere ed essenza nella creatura e in Dio. Da una parte, ci sono quelli che sostengono l'esistenza di concetti analogici « aperti », vale a dire di concetti ricavati dalle creature ma che, in certe condizioni, possono, per mezzo del giudizio, essere attribuiti a Dio per descriverne imperfettamente l'essenza. Dall'altra parte, ci sono quelli che ritengono una contaminazione scotista del tomismo l'idea di un "concetto analogo trascendentale". Questi ultimi affermano che i nostri concetti, ricavati dalle creature, sono validi solo per pensare le creature. Non esistono concetti analogici (per esempio, un concetto d'essere oppure un concetto di bontà che si applicherebbe analogicamente tanto alle creature quanto a Dio). Ci sono soltanto giudizi analogici veri ("Dio è buono") che, certo si appoggiano su dei concetti ma appunto per superarli giacché il campo di validità dei concetti resti strettamente limitato alle creature. Si può raggruppare queste tendenze, di cui le varianti sono infinite, intorno ai due grandi nomi del tomismo del Novecento : Gilson e Maritain.

Secondo E. Gilson, dato che tutti concetti che usiamo in teologia sono tratti dalla nostra esperienza delle creature, essi non possono significare più che le perfezioni tali quali si attuano nelle creature. Fino alla fine, i nostri concetti restano "concetti di creature". Vale a dire : esprimono la perfezione in quanto è intrinsecamente legata ai limiti della sua attuazione creata. Tuttavia, il legame di causalità tra l'*Esse subsistens* e l'*esse* delle creature ci permette di fare un vero atto giudicativo ("Dio è buono"), il quale si appoggia ai concetti ma va più avanti. Il concetto è come un trampolino per il giudizio. Per mezzo di questo giudizio, io affermo che le perfezioni che si trovano nelle creature *esistono* in Dio sotto la forma divina dell'Atto puro di esistere. In effetti, secondo Gilson, « nel caso di Dio, ogni giudizio, quand'anche presenti la forma di un giudizio di attribuzione [S è P], è in realtà un giudizio di esistenza [S è]. Sia che si parli a suo proposito di essenza, o di sostanza, o di bontà, o di sapienza, non si fa comunque altro se non ripetere riguardo a lui : è l'*esse* » (*Il tomismo*, p.

162). I nostri giudizi sono senz'altro veri (corrispondo alla realtà), ma si accontentano di ripetere : “Dio è” senza procurarci nessuna conoscenza del contenuto dell'essenza divina. Sembra che, da Gilson, sia sottostante l'idea secondo cui l'essenza, che viene espressa nel concetto, non sia niente di positivo nell'ente ma esprima soltanto la pura limitazione dell'*esse* delle creature, così che in Dio, *Ipsum Esse*, non c'è più niente che corrisponda ad un'essenza e possa essere avvicinato per mezzo di un concetto.

J. Maritain, quanto a lui, assume, cercando a perfezionarla, la dottrina « classica », almeno da Gaetano, dell'analogato trascendentale. Il concetto analogico d'essere e gli altri concetti delle perfezioni pure ci permettono di raggiungere una certa conoscenza, certo imperfettissima, però vera e positiva, dell'essenza divina. Al punto di partenza della mia conoscenza, c'è la molteplicità differenziata degli enti incontrati nella mia esperienza. Questi enti mi impongono la loro presenza e io capisco che non sono niente e che questa proprietà di non essere niente, l'hanno in comune. Questa proprietà viene espressa in un primo concetto di essere, chiamato da Maritain « l'essere vago del senso comune ». Tuttavia, il metafisico comincia a destarsi in me quando mi accorgo di una proprietà del tutto speciale dell'essere : l'essere non è soltanto la “qualità” più comune, ma anche – e paradossalmente – ciò che c'è di più ricco quanto all'intelligibilità. Al solito, il rapporto tra universalità in estensione e intensità in comprensione è inverso. Più un concetto è universale (animale), meno ricco è il suo contenuto intelligibile (il concetto generico d'animale contiene meno determinazioni intelligibili che il concetto specifico di cane). Non succede così per l'essere. L'essere contiene in sé stesso tutte le ricchezze intelligibili che si attuano nei diversi soggetti a cui l'essere viene attribuito : essere un cavallo, essere un uomo, essere un angelo, sono sempre forme di essere, modi di essere. Per esprimerlo, io formo in me il concetto metafisico dell'essere (analogico), molto più ricco del concetto dell'essere vago.

Ma ciò fa problema. Difatti, il concetto è il frutto della prima operazione della mente e mira ad esprimere una essenza, vale a dire un tipo determinato d'essere. Ora, appunto, l'*esse* non è riducibile ad un'essenza. L'*esse* non viene direttamente raggiunto dalla prima operazione della mente, cioè dal cogliere astratto delle essenze, ma soltanto dalla seconda operazione, cioè dal giudizio : « Ciò è », « Ciò [= questa perfezione intelligibile, quest'essenza che afferra la mia intelligenza] esiste nella realtà ». Però, secondo Maritain :

« [L'intelligenza] si impadronisce del tesoro che è proprio del giudizio, per invilupparlo nella pura apprensione stessa, lo visualizza in un'idea prima e assolutamente originale,

in un'idea privilegiata che non risulta dal solo processo della semplice apprensione, ma dalla presa di possesso di ciò – l'atto di esistere – che l'intelligenza afferma nel momento stesso in cui giudica ; se ne impadronisce per farne un oggetto di pensiero dell'intelligibilità eminente o della sovraintelligibilità sulla quale verte il giudizio, e che è quella dell'esistenza. » (J. MARITAIN, *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, p. 24)

Questo concetto d'essere è secondo Maritain un concetto analogico di cui l'unità si fonda su un'analogia di proporzionalità. Per capire bene la natura di quel concetto, bisogna mettere in contrasto il concetto analogico e il concetto univoco. Quando formo, per mezzo dell'astrazione, il concetto generico di « animale », il quale viene definito per mezzo di alcune note o proprietà intelligibili (la sensibilità, l'auto-movimento...), questo concetto si applica in modo univoco tanto agli uomini quanto alle zanzare. Il concetto « animale » significa ciò che l'uomo e la zanzara hanno in comune : ambedue provano sensazioni e si muovono. Il concetto univoco definisce una comunità d'essenza ma lascia totalmente da parte la diversità tra i soggetti che condividono questa essenza. Ciò per cui l'uomo differisce dalla zanzara non entra nel concetto di animalità. Invece, il concetto analogico, come quello d'essere, esprime contemporaneamente ciò che è comune a tutti gli analogati e ciò che li differenzia tra di loro. L'uomo e la zanzara hanno in comune di essere (attuano "in atto" una essenza) ma ciò per cui si distinguono è ancora dell'essere : la razionalità è una perfezione dell'essere, così come la capacità di volare, di pungere e di succhiare il sangue innocente. L'essere ed i trascendentali sono presenti e « inzuppano » tutte le perfezioni che li determinano oppure li modalizzano. Il concetto analogico d'essere significa dunque qualcosa che non è realmente separabile da ciò che appartiene in modo proprio a ciascuno dei analogati. Il concetto analogo, a differenza del concetto univoco, non può fare totalmente astrazione degli analogati.

Per tanto, quando attribuisco l'essere all'uomo poi alla zanzara, il significato del concetto d'essere è contemporaneamente uno e diverso. È diverso ossia molteplice, poiché per l'uomo essere significa "essere uomo", mentre, per la zanzara, essere significa "essere zanzara", ciò che non è esattamente la stessa cosa. Quando penso l'essere (non dico l'essere vago, il semplice fatto di non essere niente), non posso non pensare, implicitamente, ai modi essenzialmente diversi secondo cui il significato del concetto, la perfezione da lui rappresentata, vale a dire l'essere, si attua nella realtà. Però, contemporaneamente, c'è una certa unità nel significato. Non quella del concetto univoco (la quale deriva dall'unità dell'unica perfezione intelligibile attuata identicamente in tutti i termini ai quali attribuisco

il concetto). Si tratta di una forma di unità più sottile : quella che risulta della similitudine dei rapporti. L'essere dell'uomo è rispetto all'essenza dell'uomo come l'essere della zanzara rispetto all'essenza della zanzara. L'atto d'essere dell'uomo attua l'essenza dell'uomo in un modo proporzionalmente simile al modo in cui l'atto d'essere della zanzara attua l'essenza della zanzara. L'analogia del concetto d'essere è dunque a quel livello un'analogia di proporzionalità.

A quel livello, il concetto d'essere non include in nessun modo Dio, l'*Ipsum Esse*. Esso significa in maniera unifica soltanto l'*esse comune*, vale a dire l'essere che viene attribuito alle creature : l'essere dell'uomo e quello della zanzara. Come è possibile unificare il reale prescindendo dalla Causa prima della sua unità : Dio ? È senz'altro vero che l'unità profonda dell'Universo sia l'unità ontologica, la quale risulta dal rapporto che qualsiasi creatura intrattiene con Dio. Tutti gli esseri formano Universo perché tutti sono riferiti a Dio. Però, non abbiamo subito questa visione sintetica del reale, non abbiamo, soggettivamente, *quoad nos*, la conoscenza immediata di quell'unità di cui Dio è la chiave. Questo è il termine dello studio metafisico. Invece, in un primo tempo, c'è una percezione confusa dell'unità del reale che si esprime nel concetto analogo d'essere. Solo in un secondo tempo la nostra intelligenza precisa quale è la fonte ultima di questa unità. Prendiamo un paragone. La ragione ultima della somiglianza tra Pietro e Paolo è che tutti i due hanno lo stesso padre, Giacomo. Però, anche se non conosco Giacomo, anzi, anche se non so che Pietro e Paolo sono due fratelli, posso comunque formare un concetto in cui esprimo la somiglianza tra Pietro e Paolo, concetto che comporta l'elenco dei loro tratti comuni (stesso colore degli occhi, stesso modo di ridere...). Questa unità di somiglianza verrà poi spiegata più perfettamente dal riferimento a Giacomo.

Nello stesso modo, la *resolutio* ossia l'analisi metafisica dell'*esse comune* ci porta ad affermare l'esistenza di una Causa prima trascendente in cui preesistono, in modo eminente, le perfezioni significate dal concetto d'essere così come dai concetti delle altre perfezioni pure. Ora, quando, basandomi sulla causalità, pongo un giudizio e affermo a proposito di Dio una di queste perfezioni (per esempio, Dio è buono), applico analogicamente a Dio il concetto di questa perfezione (bontà). Allora, questo concetto ingloba tanto il creato quanto l'Increato. Attenti che l'unità noetica, attuata sul piano del concetto, non implica in alcun modo, sul piano ontologico, una comunità reale fondata sull'unità di una perfezione che sarebbe condivisa come tale da Dio e dalle creature. Secondo J.-H. Nicolas (*Synthèse dogmatique. Complément...*, p. 169-173), l'atto di giudicare, quando porta su Dio, porta il concetto

analogico d'essere a superarsi, a sublimarsi, per significare in verità, benché imperfettamente, la perfezione divina. Così, il concetto che all'inizio valeva soltanto per le creature viene portato dal giudizio a dire qualcosa di Dio.

Ma, se il giudizio fondato sulla causalità conferisce al concetto la capacità di significare analogicamente la perfezione divina, ciò è perché, in qualche modo, il concetto possedeva già virtualmente, in potenza, questa capacità. Il giudizio non fa altro che attualizzare questa capacità. Il concetto « terrestre », vale a dire formato per esprimere una perfezione delle creature, aveva già in lui la capacità di dire qualcosa di Dio. Questa capacità deriva dal fatto che il concetto significa una perfezione creata – l'essere – che è l'imitazione deficiente della Perfezione increata. La *natura essendi* (livello ontologico), espressa dalla *ratio essendi* (livello noetico), è il riflesso creato e deficiente dell'*Ipsum Esse subsistens*. Ma, per quanto deficiente sia, la somiglianza tra le perfezioni create e Dio, è una vera somiglianza, visto che si fonda sulla realtà della causalità. Il concetto che significa la *natura essendi* è quindi un concetto aperto (in ragione della realtà che significa) e disponibile per quel sorpasso di sé, coinvolto nel suo uso trascendentale in direzione di Dio.

## 7. Un linguaggio plurale e complesso per dire l'Unico

Tutti i nomi che significano delle perfezioni pure e che vengono attribuiti analogicamente a Dio significano l'unica e medesima Realtà, vale a dire l'essenza divina nel mistero della sua assoluta semplicità. Per tanto, tutti questi nomi significano proprio la stessa Cosa. Ora, diversi nomi significanti la stessa cosa sono chiamati « sinonimi », come per esempio « automobile » e « macchina », “ira” et “collera”...

### 7.1. I nomi divini non sono sinonimi [q. 13, a. 4]

Ora, se i nomi divini fossero proprio sinonimi, la loro pluralità sarebbe inutile, superflua, e inoltre essi sarebbero intercambiabili. In questo caso, non ci sarebbe nessuna differenza tra dire : « Dio è vivente » e dire « Dio è saggio », come non c'è differenza tra “Pietro è adirato” e “Pietro è in collera”. Ora, ciò rovinerebbe la coerenza del discorso teologico, portandolo all'inconsistenza. Se tutto vuol dire tutto, niente ha significazione.

San Tommaso affronta il problema nell'articolo 4 della q. 13. Nella determinazione, egli confessa che la sua dottrina dell'attribuzione sostanziale (i nomi significano la sostanza divina in sé stessa) lo pone nell'ipotesi più difficile che sia. Difatti, se i nomi attribuiti a Dio significassero soltanto ciò che Dio è rispetto alle creature, sia per negazione sia per causalità, sarebbe facile spiegare la differenza tra i diversi nomi. Questa risulterebbe dalla diversità reale tra le creature a partire dalle quali Dio viene nominato. Le cose viventi essendo diversi dalle cose sagge, Dio sarebbe chiamato vivente in quanto causa delle cose viventi e saggio per un altro motivo, in quanto causa delle cose sagge.

« I nomi che si danno a Dio non sono sinonimi. Asserzione, questa, facile a provarsi se dicessimo che questi nomi sono stati introdotti per escludere qualche cosa da Dio, o per designare il suo rapporto di causa verso le creature : ché allora sotto questi nomi vi sarebbero diverse nozioni secondo le varie cose negate, o secondo i diversi effetti che si hanno di mira » (*Sum. theol., Ia, q. 13, a. 4*)

Ora, la teoria tomista della predicazione sostanziale non permette questa soluzione di comodo. Bisogna cercare altrove quale è la ragione della diversità dei nomi divini. Occorre perciò ricordarci che i nomi sono i segni, non direttamente della realtà, ma dei concetti per mezzo di cui la nostra mente pensa la realtà. Ora, come l'abbiamo già spiegato, la nostra intelligenza quaggiù non ha nessuna intuizione o visione diretta di Dio. Quindi, « il nostro intelletto, siccome conosce Dio per mezzo delle creature, per conoscere Dio forma dei

concetti proporzionali alle perfezioni derivanti da Dio nelle creature » (*ibid.*). I nostri concetti rappresentano ed esprimono in modo intelligibile le perfezioni pure così come si attuano nelle creature. Ora, queste perfezioni esistono nelle creature sul modo della divisione e della molteplicità, vale a dire che la perfezione della vita è distinta rispetto alla perfezione della sapienza. Per tanto, queste perfezioni sono significate per mezzo di concetti distinti tra di loro. Il concetto di « vita » non coincide con il concetto di « saggezza », perché, da noi, la vita è una cosa e la saggezza un'altra cosa.

Invece, tutte queste perfezioni, distinte tra di esse nelle creature, esistono in Dio, nell'eminenza della Deità, sul modo della più perfetta unità che sia. Come san Tommaso l'ha spiegato nella q. 4 della *Prima parte*, dedicata alla perfezione divina, tutte le perfezioni pure esistono in Dio in un modo divino : tutto ciò che è in Dio è Dio. Questo modo divino "eminente" delle perfezioni ci è assolutamente sconosciuto poiché il costitutivo formale ossia la "definizione" della Deità in sé stessa ci sfugge senz'altro. Sappiamo soltanto che le perfezioni che esistono nelle creature in modo partecipato e quindi escludendosi reciprocamente, esistono in Dio sul modo dell'unità più perfetta che sia, senza tuttavia perdere la loro "specificità" formale. Gli scolastici dicono che le perfezioni pure (la bontà, la vita, la saggezza...) esistono in Dio *eminenter formaliter* (formula che si oppone a *eminenter virtualiter* : il colore verde è contenuto *eminenter virtualiter* nella luce bianca poiché la luce bianca, passando attraverso un prisma si decompone e produce luce verde. In questo caso, non è legittimo attribuire alla causa il concetto formale che significa la perfezione nell'effetto. Non posso dire che la luce bianca sia verde). Pertanto, i nomi che significano queste perfezioni vengono usati in senso proprio quando sono applicati a Dio. Affermare che Dio è saggio oppure che Dio è vivente non è un modo improprio di parlare. Però, bisogna tenere presente che l'esistenza formale in Dio di tutte queste perfezioni pure che, da noi, sono perfezioni distinte tra di esse (la conoscenza non è la stessa cosa che l'amore), non introduce in Dio nessuna molteplicità reale, la quale contraddirebbe la sua assoluta semplicità. In Dio dunque queste perfezioni si identificano realmente alla *Deitas* e, per transitività, si identificano anche realmente tra di esse, cioè l'una con l'altra (l'amore non è in Dio una « parte » diversa della conoscenza). La conciliazione tra queste due tesi : a/le perfezioni pure, distinte tra di esse, si attuano formalmente in Dio e b/ le perfezioni pure sono in Dio realmente identiche all'essenza divina assolutamente semplice e dunque identiche tra di esse, è una delle croci dei teologi.



Secondo Gaetano e la scuola tomista, la realtà (*res*) così come la nozione (*ratio*) di saggezza e la realtà così come la nozione di giustizia, considerate in sé stesse, non possono mai identificarsi tra di esse senza contraddizione. Però, possono, in qualche modo, riconciliarsi in una terza realtà, appartenente a un ordine superiore. Di fatto, la realtà della saggezza e la realtà della giustizia si identificano alla perfezione eminente, di ordine superiore, della Deità, la quale le contiene eminentemente l'una e l'altra perché ne è la fonte prima. Parimenti, « la nozione formale di saggezza in Dio non è quella propria della saggezza ma è quella propria di una realtà superiore, la Deità, ed è comune, in virtù dell'eminenza formale, alla giustizia, la bontà, la potenza, eccetera » (Gaetano). È chiaro che, in questo caso, la nozione (*ratio*) della saggezza in Dio non può essere identica alla nozione della saggezza nella creatura : tra queste due nozioni (*rationes*) c'è soltanto una somiglianza analogica.

Quindi, i concetti che esprimono queste perfezioni e vengono analogicamente attribuiti a Dio significano in ogni verità, ciascuno per conto suo e tutti insieme, la perfezione divina, la quale contiene in un modo eminente e sintetico tutte le perfezioni create.

« Come dunque alle diverse perfezioni delle creature corrisponde [in Dio] un unico principio semplice, rappresentato in maniera varia e multipla dalle diverse perfezioni delle creature ; così alle concezioni molteplici e varie del nostro intelletto corrisponde un unico oggetto assolutamente semplice, conosciuto imperfettamente secondo tali concezioni. E perciò i nomi attribuiti a Dio, sebbene significhino realmente una sola cosa, tuttavia, siccome la significano in concetti molteplici e diversi, non sono sinonimi » (*Sum. theol., Ia, q. 13, a. 4*)

Benché rinviiino tutti ad un'unica Realtà, i nomi che attribuiamo a Dio non sono per niente sinonimi. Difatti, « si chiamano sinonimi i nomi che significano una sola cosa secondo una unica nozione (*ratio*) » (*ibid.*, ad 1). Ora, i nomi divini significano un'unica Realtà unica ma secondo diverse nozioni (*rationes*). L'unicità dell'oggetto nell'ordine ontologico viene accompagnata da una pluralità di concetti nell'ordine noetico. Certo, la distinzione tra queste *rationes* (aspetti intelligibili) in Dio non è una distinzione reale : è una distinzione di ragione. Tuttavia, si tratta di una distinzione di ragione *ragionata*, vale a dire una distinzione operata dalla nostra mente (quindi una distinzione di ragione), però basata su un fondamento nella realtà. Quale fondamento ? Da una parte, c'è la diversità reale delle perfezioni create che rappresentano la perfezione divina e, d'altra parte, c'è la trascendenza di Dio rispetto alla nostra intelligenza che non le consente di esprimere tutto in un unico concetto.

I nomi diversi che usiamo per parlare di Dio dicono realmente qualcosa su Dio e, di conseguenza, non è falso attribuirli a Dio. Però sarebbe un errore credere che questi nomi, (che siano presi ciascuno individualmente oppure tutti insieme) esprimono adeguatamente l'essenza divina. Del resto, è proprio l'imperfezione di ciascuno dei concetti che spiega la necessità di moltiplicarli per raggiungere una conoscenza meno imperfetta.

« Questi concetti [attribuiti a Dio : vita, pensiero...] non sono falsi.

[*Verità e falsità*] infatti il nostro modo di concepire la realtà è vero, nella misura in cui rappresenta per una certa assimilazione la cosa conosciuta ; sarebbe falso se ad esso non corrispondesse nulla nella realtà.

[*Applicazione differenziate a Dio e alle creature*] Ora il nostro intelletto non può rappresentare allo stesso modo, per assimilazione, Dio e le creature. Infatti, quando esso conosce una creatura, concepisce una forma che è una certa somiglianza della cosa secondo tutta la sua perfezione : in questo modo ne dà la definizione. Ma poiché Dio supera infinitamente le capacità del nostro intelletto, nessuna forma concepita da noi intellettualmente può rappresentare completamente l'essenza divina ; può rappresentarla solo per una modica imitazione.

[*Imitazione ontologica imperfetta di Dio dalle creature*] Similmente vediamo che le realtà che esistono fuori del nostro pensiero imitano Dio in qualche modo, cioè imperfettamente. Così realtà diverse imitano diversamente Dio e secondo forme diverse rappresentano la sua unica e semplice forma, perché in essa è raccolto in unità tutto ciò che di perfetto si trova, diverso e moltiplicato, nelle creature ; proprio come tutte le proprietà dei numeri preesistono in qualche modo nell'unità e tutti i poteri ministeriali si trovano uniti nel potere regale.

[*Unicità della rappresentazione perfetta*] Se ci fosse una cosa che rappresentasse perfettamente Dio, essa non potrebbe essere che unica perché lo rappresenterebbe in un solo modo e secondo un'unica forma. Per questo motivo, non v'è che un solo Figlio che è la perfetta immagine del Padre.

[*Espressione noetica della perfezione divina*] Così dunque il nostro intelletto rappresenta la perfezione divina con diversi concetti perché ognuno di essi è imperfetto ; se fosse perfetto, sarebbe soltanto uno, così come soltanto uno è il Verbo nell'intelletto divino. Perciò nel nostro intelletto vi sono più concetti che rappresentano

l'essenza divina, la quale corrisponde a ciascuno di essi come una cosa corrisponde alla sua immagine imperfetta.

[*Conclusionem*] In questo senso tutti questi nostri concetti sono veri anche se sono molteplici mentre la realtà che esprimono è unica » (*Q. de ver.*, q. 2, a. 1).

Benché significhino la medesima Realtà, i nomi attribuiti da noi a Dio non sono sinonimi per i motivi già spiegati. Per tanto, non sono intercambiabili. Anche se la Realtà che intendono significare è unica, bisogna rispettare la logica del pensiero e del linguaggio, che dipende dal nostro modo di pensare ed esprimere il Mistero. Così, non sarebbe giusto dire che Dio conosca per mezzo della sua volontà o che Egli punisca per virtù della sua misericordia. Questa necessità di rispettare la logica del linguaggio vale soprattutto in teologia trinitaria :

« Siccome soltanto l'opposizione delle relazioni produce pluralità reale in Dio [=due relazioni opposte, come paternità e filiazione, non possono trovarsi in una unica persona], più proprietà di una stessa persona [per esempio, la paternità e la spirazione nella persona del Padre] non si distinguono realmente perché tra loro non esiste opposizione di relazioni.

Tuttavia, non si predicano l'una dell'altra [=non si dice che la paternità è la spirazione o che il Padre genera il Figlio per virtù della spirazione], perché stanno a indicare formalità diverse della stessa persona ; come anche non diciamo che l'attributo di potenza è l'attributo della scienza, sebbene diciamo che la scienza è la potenza » (*Sum. theol.*, Ia, q. 32, a. 3, ad 3).

Ciò detto, a causa dell'assoluta semplicità di Dio, esiste una misteriosa compenetrazione o circumincessione dei nomi divini, che ci fa pensare alla *coincidentia oppositorum* dei filosofi dell'Uno. Come dice Journet : « Ciascuno di essi viene colorato dalla prossimità con tutti gli altri, i quali lo rivestono l'uno dopo l'altro del loro sfavillio particolare, in modo che non dobbiamo pronunciare un nome senza illuminarlo dalla luce di tutti gli altri e più precisamente di quelli che sembrano più opposti ».

La pluralità dei nomi divini verrà tuttavia superata nella prospettiva escatologica della visione beatifica. In effetti, nella visione, Dio è più contemplato indirettamente e imperfettamente a partire dalle creature ma l'essenza stessa di Dio informa l'intelletto del beato in tal modo che Dio sia visto direttamente e la sua essenza conosciuta in sé stessa per virtù del dono della gloria :

« Se potessimo intuire l'essenza divina così come è, e applicarle il suo nome proprio, potremmo esprimerla con un nome soltanto. Ciò è stato promesso dal Profeta a coloro che lo vedranno per essenza : 'In quel giorno, essi non avranno che un solo Signore e unico sarà il suo nome' (Za 14, 9) » (CG, I, c. 31).

## 7.2. L'uso del linguaggio proposizionale in teologia

I principi usati da san Tommaso per rifiutare la sinonimia dei nomi divini – una sola cosa dalla parte della Realtà significata, però una pluralità di concetti da parte nostra – servono anche per rispondere all'ultima domanda sollevata nella q. 13 : Se si possano formare delle proposizioni affermative rispetto a Dio ? La domanda comporta due aspetti : a/ Si possono formare delle proposizioni ossia degli enunciati a proposito di Dio ? b/ Queste proposizioni possono essere affermative oppure sono sempre negative ? Abbiamo già trattato il secondo problema (b). Invece il primo richiama qualche chiarimento. La possibilità di formare proposizioni a proposito di Dio è fondamentale in teologia giacché l'oggetto della fede ci viene appunto proposto in modo proposizionale (tipo : “Il Figlio è generato, non creato”). Il credente aderisce mediante la fede a dei enunciati per mezzo dei quali egli raggiunge la Verità prima, vale a dire Dio stesso. Per san Tommaso, non occorre opporre la conoscenza della *Res* (Dio) e la conoscenza degli enunciati : raggiungiamo la *Res* per mezzo degli enunciati che sono dei “sacramenti” anziché degli ostacoli ! Secondo la formula famosa di san Tommaso : “Actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem” (ciò vale già per la conoscenza naturale). Nella rivelazione, la Verità prima si infila nelle strutture della conoscenza umana e si dà ai credenti negli enunciati.

“Le cose conosciute sono in chi le conosce secondo la natura del conoscente. Ora, è proprio nella natura dell'intelletto umano conoscere la verità componendo e dividendo [=affermando o negando l'unione del predicato e del soggetto della proposizione], come abbiamo spiegato nella *Prima Parte*. Perciò l'intelletto umano conosce le cose che sono semplici in sé stesse in una certa composizione, come, al contrario, l'intelletto divino conosce in maniera semplice anche le cose che di per sé sono composte [=Dio conosce per mezzo di una unica idea tutte le cose].

Dunque, l'oggetto della fede si può considerare sotto due aspetti. Primo, dal lato delle cose credute : e allora l'oggetto della fede è una realtà semplice [=Dio quale Verità prima]. Secondo, dal lato di chi crede : e allora l'oggetto della fede è qualche cosa di composto, come lo sono gli enunciati” (*Sum. theol., IIa-IIae, q. 1, a. 2*).

Del resto, nel *sed contra* del nostro a. 12, san Tommaso si riferisce a questo punto :

« La fede non contiene niente di falso. Ora nella fede vi sono alcune proposizioni affermative, p. es., che Dio è uno e trino, e che è onnipotente. Dunque, su Dio si possono formulare delle proposizioni affermative vere.»

Ecco la spiegazione di questa possibilità trovata nel corpo dell'a. 12 :

“Si possono con verità formulare intorno a Dio proposizioni affermative.

[*Che cos'è la verità di una proposizione*] Per dimostrarlo si consideri che in ogni proposizione affermativa vera il soggetto ed il predicato devono significare realmente, sotto un certo aspetto, l'identica cosa e concettualmente cose diverse. Ciò è evidente tanto nelle proposizioni nelle quali il predicato è una qualità accidentale, quanto in quelle nelle quali il predicato è sostanziale.

[*Quando il predicato è un accidente*] Nella proposizione ‘l'uomo è bianco’ evidentemente uomo e bianco sono una sola e identica realtà in concreto, ma concettualmente differiscono, perché altra è l'idea di uomo e altra quella di bianco.

[*Quando il predicato è essenziale*] Parimente quando dico ‘l'uomo è un animale’, poiché quella realtà medesima che è uomo, è in verità animale ; e infatti, nello stesso soggetto concreto c'è e la natura sensibile, per la quale si chiama animale, e quella ragionevole, per la quale è detto uomo.

Quindi anche qui abbiamo che predicato e soggetto sono in concreto l'identica cosa, ma differiscono nozionalmente.

[*Il caso delle proposizioni 'tautologiche'*] Ma ciò, in qualche modo, si ritrova persino nelle proposizioni nelle quali un'identica cosa si afferma di se medesima ; perché l'intelletto a ciò che prende come soggetto fa fare la parte del supposito, e a ciò che prende come predicato fa fare la parte della forma esistente nel supposito, verificandosi in tal modo quanto si dice che ‘i predicati si presentano sotto l'aspetto di forma, ed i soggetti sotto quello di materia’. A questa diversità concettuale corrisponde la pluralità del predicato e del soggetto : mentre l'identità reale è espressa dall'intelligenza per mezzo del loro stesso congiungimento.

[*Applicazione a Dio*] Ora, Dio, considerato in sé medesimo, è assolutamente uno e semplice ; ma tuttavia il nostro intelletto lo conosce attraverso diversi concetti, non potendolo vedere come è in sé stesso. Ma, sebbene lo conosca sotto diversi concetti, sa tuttavia che a tutti i suoi concetti corrisponde semplicemente una sola e identica sostanza. Ebbene, questa pluralità di concetti la nostra mente la rappresenta mediante la pluralità del predicato e del soggetto; ne rappresenta invece l'unità per mezzo del loro congiungimento.”

Alla luce di questa dottrina, san Tommaso risponde alla terza obiezione secondo cui l'intelletto si sbaglierebbe nel formare proposizioni (complesse) rispetto a Dio, dato che Dio è semplice : “L'intelletto che intende una cosa diversamente da come è, è falso” :

“La proposizione ‘l'intelletto che intende una cosa diversamente da come è, è falso’, ha un doppio senso ; perché l'avverbio ‘diversamente’ può determinare il verbo ‘intende’ rispetto all'oggetto inteso, ovvero relativamente allo stesso intelletto che percepisce.

[*‘Diversamente’ riguarda l'oggetto*] Nel primo caso, la proposizione è vera, e questo ne è il senso: quell'intelletto che intende una cosa altrimenti da quello che la cosa è, è falso. Ma questo non si verifica nel caso nostro : perché la nostra mente formulando su Dio proposizioni affermative non dice che egli è composto, ma che è semplice.

[*‘Diversamente’ riguarda il soggetto*] Ma se il ‘diversamente’ si riferisce all'intelletto che intende [=nel senso che il modo d'essere e d'operare dell'intelletto è diverso del modo d'essere della cosa conosciuta], allora la proposizione è falsa.

[*Distinzione tra il modo d'essere della cosa e il modo d'intendere dell'intelletto*] Difatti il modo dell'intelletto nell'apprendere è diverso dal modo di essere della cosa [Alius est enim modus intellectus *in intelligendo*, quam rei *in essendo*]. È evidente, infatti, che il nostro intelletto concepisce immaterialmente le cose materiali che sono al di sotto di esso, non perché le consideri immateriali, ma perché nell'intendere ha un modo che è immateriale. Parimente, quando la nostra intelligenza concepisce cose semplici che sono al di sopra di essa, le intende alla sua maniera, cioè sotto forma di cose composte ; non già che le consideri composte. E così il nostro intelletto non è falso quando forma nei riguardi di Dio complesse formulazioni concettuali.”

## 8. I nomi propri di Dio

Nell'attesa del Nome unico profetizzato da Zaccaria, ci sono già, quaggiù, alcuni nomi privilegiati che vengono attribuiti a Dio dalla tradizione filosofica e/o dalla rivelazione giudeocristiana per significare Dio in quanto Realtà distinta da tutto il resto, nomi propri quindi. Negli articoli 8 a 11 della q. 13, san Tommaso riflette sul valore e sulla portata di questi nomi. Egli ne ritiene tre : « Dio », « Colui che è » e il Tetragramma, YHWH, di cui san Tommaso non sa che ha a che fare con la rivelazione di « Chi è ».

#### 8.1. « Colui che è »

San Tommaso non è certo il primo a riconoscere nel « Chi è » il nome privilegiato di Dio. Si tratta, secondo Gilson, del bene più comune che sia nella filosofia cristiana, qualunque sia la concezione dell'essere che venga presupposta. Nell'articolo 11, l'Aquinate presenta tre motivi in favore del primato di questo nome per designare Dio in proprio.

*Primo*, l'espressione « Chi è » non significa una determinazione formale, un'essenza, ma l'essere stesso. Non si dice che Dio sia Colui che è... questo o quello, ma Colui che è senz'altro, assolutamente. Il nome « Chi è » suggerisce che l'essenza di Dio sia essere. Ora, l'identità dell'essere e dell'essenza è, secondo san Tommaso, assolutamente propria a Dio (cf. *Ia*, q. 3, a. 4). Essa distingue Dio da tutto il resto e costituisce per noi il segno della sua trascendenza, così che il nome « Chi è » sembra davvero il più idoneo per designare Dio in quanto è diverso da tutto il resto.

*Secundo*, più abbiamo la pretesa di essere precisi nella nostra nominazione di Dio, più ci allontaniamo da Lui. Difatti, ogni nome positivo esprime una determinazione (e dunque una limitazione). Chi dice “cane”, dice “animale + una determinazione”, la quale (differenza specifica) differenzia il cane dagli altri animali. Però, la differenza specifica limitando (essere un cane significa non avere le qualità per le quali il gatto si distingue dal cane). Quindi, più il nome è determinato, vale a dire più esso esclude perfezioni per concentrarsi sulla perfezione specifica della realtà significata, meno è idoneo per significare l'essenza divina. Quando vedo in lontananza e in modo confuso una forma che si muove, è più sicuro, più vero, dichiarare : « Qualcosa si muove » che azzardare : « Un animale s'avvicina » o, più rischioso ancora : « Un cinghiale sta puntando su di noi » (ciò che potrebbe essere teoricamente falso, benché sia forse più prudente praticamente fare come se fosse vero). Così, quanto meno il nome è determinato, tanto meglio è atto a designare Colui che è la fonte di tutte le perfezioni e le possiede tutte sinteticamente. Ora, il nome 'Chi è' non specifica il tipo d'essere. Nel trattato sulla *Fede ortodossa*, san Giovanni di Damasco, dopo aver affermato che il nostro discorso

non raggiunge mai l'essenza divina ma si limita ad esprimere ciò che Dio è rispetto alle creature (brano che san Tommaso si è guardato bene dal riportare !), prosegue (testo citato questa volta da san Tommaso) :

« Di tutti i nomi che si dicono di Dio quello che meglio lo esprime è 'Colui che è' : poiché Dio l'ha usato dichiarando a Mosè sulla montagna : 'Ho detto ai figli d'Israele : Colui che è mi ha mandato'. E poiché Dio possiede l'essere medesimo come una specie d'oceano (*pelagus*) di sostanza infinito e senza rive. »

“Oceano in-finito” intende significare l'indeterminatezza che si trova soprattutto al termine del processo negativo : quando abbiamo respinto da Dio tutte le determinazione-limitazioni, ci troviamo di fronte non alla definizione di Dio ma a quel oceano senza limiti. Ora, secondo san Tommaso, l'espressione « Chi è » è la più indeterminata che sia, tanto dal lato del soggetto (« Colui che... » anziché la sostanza che... » o « il vivente che... ») quanto dal lato del predicato (« è », senz'altro). Tutti gli altri nomi che usiamo sono per così dire delle determinazioni di questo nome, sia che precisino il tipo d'essere (determinando il genere e la specie), sia che dispieghino un aspetto della perfezione dell'essere (aggiungendo un punto di vista di ragione : i trascendentali). Per tanto, l'espressione « Chi è » è la più conveniente per designare Dio rispettando pure il suo mistero. Certo, il *modus significandi* rimane irrimediabilmente difettoso, perché l'espressione significa una Realtà semplice sul modo di una composizione (“Colui che” + “è”), ma è meno difettoso degli altri nomi.

*Tertio*, secondo un'idea cara a sant'Agostino, l'espressione « Colui che è » significa l'esistenza attuale, nel presente. Le creature, perché sono mutabili, non si possiedono mai pienamente loro stesse tutte intere, ma si dispiegano nel tempo : esistono « pezzo dopo pezzo ». Invece, Dio, e Dio solo, esiste in un presente eterno, senza passato né futuro. Quest'immutabilità è, da sant'Agostino, la marca dell'essere per eccellenza. Perciò, la formula « Chi è » è il nome più adeguato a designare il Dio immutabile ed eterno.

« Colui che è » gode dunque, tra i nomi divini, di uno statuto privilegiato poiché si prende dal costitutivo formale della natura divina secondo il nostro modo di concepirla, l'*Ipsum Esse subsistens*. Sono tuttavia due altre espressioni che intendono significare Dio in proprio non rispetto alla perfezione a partire dalla quale lo nominiamo ma rispetto alla stessa Realtà significata stesso. Si tratta del nome “Dio” e del Tetragramma.

## 8. 2. Dio



San Tommaso dedica non meno di tre articoli al nome “Dio”. Nel primo (articolo 8), egli stabilisce che il significato della parola “Dio” è una natura ossia una essenza. Certo, secondo lui, la parola “Dio” (*Theos*) rimanda etimologicamente ad un’azione ossia operazione. In effetti, secondo san Giovanni di Damasco, *Theos* deriverebbe sia da *théein* che significa « prendersi cura di qualcosa », sia da *aithein*, che significa « bruciare » (Dio è un fuoco ardente che distrugge il male), sia infine da *theasthai*, che significa « vedere, contemplare », « perché nulla gli sfugge e Egli veglia su tutte le cose ». In tutti questi tre casi, Dio viene designato a partire dalla sua azione provvidente. San Tommaso è effettivamente convinto che la prima esperienza che l’uomo faccia di Dio è quella della provvidenza che prende cura di lui. Però, una cosa è l’etimologia, un’altra è il significato del nome nell’uso attuale della lingua. Ora, nel suo significato attuale, la parola ‘Dio’ non intende designare un’azione ma una natura, principio e fonte di questa azione. Dio è quindi un nome di natura (*nomen naturae*).

Ma qualcuno potrebbe obiettare : non sappiamo che cosa sia questa natura ! Certo, ignoriamo il *quid est* divino e non possiamo in alcun modo definire che cosa significa “avere la natura divina”. Però, abbiamo una certa nozione di Dio formata a partire dai suoi effetti attraverso la triplice via della causalità, della negazione e dell’eminenza. Dio è “un essere che è al di sopra di tutto [*eminenza*], che è il principio di tutto [*causalità*] e che è diverso da tutto [*negazione*]”. È appunto questa ‘natura’ che intendono significare, per mezzo di una definizione nominale, coloro che usano la parola ‘Dio’, che siano cristiani o meno. La definizione nominale è una *ratio* che dice « ciò che il nome significa (*quid significat nomen*) » ossia, in linguaggio scolastico, il *quid nominis*. Non so affatto che cosa è X, ma gli do un nome che permette di designarlo. Questo nome ovviamente non viene scelto per caso. Si prende al solito dagli effetti. X viene definito nominalmente in funzione dei suoi effetti supposti. Prendiamo un esempio. Passeggiando nel bosco, osservo un gruppo di rami recisi disposti in modo originale sul cammino. Sono incuriosito dalla loro disposizione. Potrebbe essere l’effetto del caso, oppure essere intenzionale, contenere un messaggio ? Comunque, per andare avanti nella mia indagine, comincio a formare una definizione nominale di X : « la causa della disposizione dei rami recisi ».

Poiché una natura è solitamente universale e si attua in diversi soggetti, spunta la domanda : il nome Dio quale nome di natura è comunicabile o meno ? Può essere attribuito a più soggetti o meno ? Per rispondere, nell’articolo 9, san Tommaso distingue l’attribuzione comune del nome a due soggetti sia in senso proprio sia in senso metaforico. C’è comunità di

nome in senso proprio quando le due realtà in questione realizzano l'una e l'altra la perfezione formale significata dal nome. Così, ad esempio, Pietro e Paolo ricevono in comune il nome d'uomo. C'è comunità di nome in senso metaforico quando una delle realtà realizza pienamente la perfezione formale significata dal nome, mentre l'altra si limita a partecipare a questa perfezione, cioè ne realizza solo un aspetto limitato. Ad esempio, la parola "aquila" è comune all'uccello, a Bossuet, l'Aquila di Meaux, ed a Maimonide, l'Aquila della Sinagoga : all'uccello perché ne realizza la perfezione formale, a Bossuet e Maimonide perché sono intelligenti e vedono cose lontane e profonde.

San Tommaso distingue allora tre casi.

a/ i nomi che significano una forma la cui natura è di attuarsi nella materia (ad esempio, il nome 'cane' che significa la natura canina) possono essere comuni a più soggetti nel senso proprio.

b/ i nomi che significano l'individuo sono così incomunicabili come l'individuo che designano nella sua individualità. Non possono quindi essere attribuiti ad un altro soggetto, se non in senso metaforico, come quando dico, un po' lusinghiero, che questo uomo è un Ercole o che il mio professore di filosofia un Socrate.

c/ i nomi che significano una forma sussistente, la quale è, per definizione, uno soggetto individuale (l'angelo Gabriele), sono di per sé incomunicabili (salvo, eventualmente, in senso metaforico : "Tu sei il mio Raffaele", posso dire a chi mi aiuta). Ma, di fatto, dato che non abbiamo accesso diretto al mondo degli spiriti puri, siamo condannati a pensare le sostanze spirituali sul modo delle realtà materiali. Così la gabrielità viene significata come se fosse una natura, una forma in un soggetto. Di conseguenza, le stesse regole si applicano a questi nomi che per i nomi che significano la perfezione di una forma nella materia.

Che ne è della parola 'Dio' ? Essa viene usata per significare direttamente non un individuo ma una natura. 'Dio' non è un nome proprio ma un *nomen appellativum*, cioè un nome comune, applicabile ad uno o più individui. Però, se si tiene presente non la natura del nome ma la natura significata dal nome, questa ha come proprietà di potersi attuare in un unico soggetto. È quindi possibile, dal punto di vista della logica del linguaggio, attribuire a più soggetti il nome 'Dio' in senso proprio. Lo fanno i politeisti, e san Pier Damiano non mancava di far osservare a un monaco, che si lamentava di non aver avuto l'opportunità di studiare, che il primo professore di grammatica fu il diavolo, il quale insegnò ai nostri primi

parenti a declinare ‘Dio’ al plurale : «Eritis sicut dii» (Gen 3,5). Non si tratta di un errore grammaticale ma di un errore metafisico. Il nome di Dio è attribuito a più ‘in funzione di un’opinione falsa (*secundum opinionem*)’. Inoltre, osserva san Tommaso, la parola ‘Dio’ può essere comunicata a molti soggetti in senso metaforico, in virtù di qualche partecipazione. Ad esempio, la sacra Scrittura chiama ‘dei’ i giudici (Sal 82 [81], 6), come del resto l’ha ricordato nel Vangelo il Signore Gesù per rendere più facile il riconoscimento della propria natura divina (Gv 10, 34-35). Nello stesso modo, pure in un senso infinitamente più profondo, il cristiano è reso partecipe della natura divina (2 Pt 1,4), figlio di Dio et Dio per adozione.

In breve, vi sono tre attribuzioni possibili della parola ‘Dio’ :

1/ attribuzione a l’unico vero Dio in senso vero e proprio

2/ attribuzione a diversi soggetti in senso metaforico (o per partecipazione)

3/ attribuzione a diversi soggetti in funzione di una [falsa] opinione.

Nell’articolo 10, san Tommaso spiega che tra i tre sensi della parola ‘Dio’ c’è un’analogia di relazione, il primo senso essendo l’analogato principale di riferimento.

### 8. 3. Il Tetragramma

C’è, al di là della parola ‘Dio’, che significa una natura, la quale pure si attua in un unico ‘esemplare’, un nome che designerebbe Dio nel suo mistero personale, cioè in quanto è assolutamente unico ed incomunicabile *ad extra* ? Quindi, un nome che non significherebbe più Dio quale natura ma quale soggetto individuale ? San Tommaso lo crede. Si tratta del Tetragramma sacro (YOD - HE - VAV - HE) :

« Nome poi anche più proprio [del nome ‘Dio’] è il Tetragramma, il quale è destinato a significare la stessa natura divina incomunicabile e, se così è lecito esprimersi, singolare” (a. 11, ad 1)

“Ma se ci fosse un nome posto a significare Dio non sotto l'aspetto di natura, ma sotto quello di supposito, allora un tal nome sarebbe del tutto incomunicabile: tale è forse presso gli Ebrei il Tetragramma” (a. 9, co.).

Il carattere privilegiato del Tetragramma è stato suggerito all’Aquate dalla lettura di Maimonide. Per quest’ultimo, infatti, a differenza degli esegeti contemporanei che vedono

nell'espressione *Ehyé Ascher Ehyé* una spiegazione del Tetragramma, occorre distinguere accuratamente il Tetragramma rivelato in *Es 3, 15* dal nome 'Chi è' di *Es 3, 14*.

“Tutti i nomi di Dio che si trovano in tutti i libri sacri sono derivati da azioni : e questo non ha nulla di segreto. solo un nome, ossia YHWH, è un nome primitivo, è per questo si chiama 'nome esplicito' (*shem-meforash*), vale a dire che designa l'essenza di Dio in modo chiaro, senza alcun equivoco. Il resto dei nomi magnificenti di Dio Lo designano in modo equivoco, perché sono derivati da azioni della quali si trova il corrispondente in noi ...] al punto che il nome con cui Egli è chiamato al posto di YHWH (=Signore : Adonay) è anch'esso derivato da signoria” (*Guida*, I, 61).

Quanto al Tetragramma, spiega Maimonide, “non si conosce una derivazione comunemente nota, né vi è qualcun altro che lo condivide”. In breve, “l'importanza di questo nome e il divieto di pronunciarlo nascono dal fatto che esso designa l'essenza di Dio, in quanto nessuna delle creature condivide questa designazione, come dicono i sapienti del Talmud : ‘Il Mio Nome, che Mi è specifico’” (*ibid.*).

Sono probabilmente piaciuti a san Tommaso questi sviluppi di Maimonide sul Tetragramma. Nonostante le divergenze sulla teologia dei nomi divini, egli vi ha visto la conferma del suo senso dell'assoluta trascendenza dell'Ineffabile rispetto a tutti i nomi che possiamo, pure legittimamente, attribuire a Dio. Così si rispetta il segreto del Re.