

LA CONOSCIBILITÀ DI DIO

NEL COMMENTO AI NOMI DIVINI

GIOACCHINO CURIELLO*

INTRODUZIONE

Gli studi moderni sull'influsso degli scritti dello Pseudo-Dionigi Areopagita¹ sul pensiero di Tommaso d'Aquino risalgono agli inizi del Novecento². Questa linea di ricerca andrà a fondersi nella più ampia tematica del Neoplatonismo in Tommaso e si dovrà aspettare la fine del secolo scorso³ per la pubblicazione di un'altra monografia sul debito di Tommaso nei confronti di Dionigi. Da allora questo aspetto sta riscontrando sempre più attenzione da parte degli studiosi⁴.

* Dottorando presso l'Università degli Studi di Salerno e l'Université catholique de Louvain.

¹ Data l'acquisizione della pseudonimia degli scritti del *Corpus Areopagiticum*, d'ora in avanti mi riferirò al loro autore come Dionigi.

² J. DURANTEL, *Saint Thomas et le Pseudo-Denys*, F. Alcan, Paris 1919.

³ F. O'ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1992.

⁴ Si pensi ai lavori di Wayne Hankey, Ysabel de Andia e Thierry-Dominique Humbrecht.

Lo scopo di questo articolo è quello di analizzare una delle acquisizioni dionisiane nella filosofia tommasiana: la definizione dei limiti della conoscibilità di Dio e l'uso della *triplex via* quale strumento di tale conoscenza. I testi presentati sono estratti sostanzialmente dal commento di Tommaso al *De divinis nominibus*⁵, ma si faranno cenni anche ad altre opere, a conferma di quanto tale strumento costituisca un pilastro fondamentale nell'economia del pensiero tommasiano. Questa scelta è inusuale nella letteratura secondaria, per quanto ciò possa apparire paradossale. La maggioranza degli studiosi, infatti, ha compiuto l'operazione opposta, ossia studiare la *triplex via* così come viene presentata nelle *Summe* e, solo marginalmente, fare riferimento al commento dionisiano⁶.

L'articolo si compone di due parti. Nella prima si affronterà la questione della datazione del *Commento*, dell'occasione di composizione ed infine se ne esporrà la struttura. Questa parte non si limita a una semplice premessa storica, ma serve a definire i margini dottrinali in cui la questione della conoscibilità di Dio è inscritta. La seconda parte si divide in una *pars destruens* (2.1) dedicata ai limiti della conoscibilità divina e una *pars construens* in cui si analizzano la *via remotiois* ed *eminentiae* (2.2) ed infine la *via causalitatis* (2.3).

1) CONTESTO E STRUTTURA DEL COMMENTO

Stabilire la data e l'occasione della composizione del *Commento* non è semplice, come ammette Jean-Pierre Torrell⁷. Grazie alla bibliografia più recente è possibile, tuttavia, avanzare delle ipotesi fondate.

5 D'ora in avanti *Commento*. Nelle note sarà indicato con la sigla *DN*. Per le citazioni e traduzioni, faccio riferimento a TOMMASO D' AQUINO, *Commento ai Nomi divini di Dionigi*, 2 voll., ESD, Bologna 2006. Si indicherà prima il libro, poi il paragrafo e infine la pagina.

6 E.g. R. TE VELDE, *Aquinas on God*, Ashgate, Aldershot 2006, p. 76.

7 Cf. J. -P. TORRELL, *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2006, p. 179 e per la *Responsio* a Giovanni da Vercelli, p. 231.

Il primo incontro di Tommaso con il *Corpus* dionisiano avvenne probabilmente a Colonia tra il 1248 e il 1252, seguendo le lezioni di Alberto Magno. Ne resta come testimonianza la *reportatio* che Tommaso avrebbe compiuto di alcuni Commenti di Alberto alle opere dionisiane⁸. Già in questo periodo, Tommaso mostra un interesse per il *Corpus* che va al di là dei suoi impegni accademici e si manifesta in interpretazioni originali sin dalle opere giovanili⁹.

Il motivo per il quale Tommaso abbia composto il *Commento* non è chiaro, come non lo è – secondo Torrell¹⁰ – per tutti i commenti di Tommaso, da quelli su Boezio a quelli su Aristotele. Dal contesto storico in cui si colloca, si è ipotizzato che vi sia stata l'esigenza di una comprensione personale, probabilmente in vista della stesura di importanti, corrispondenti sezioni delle opere teologiche maggiori. Nel corso dell'esposizione, tuttavia, si esporranno alcune tesi tommasiane che già in quest'opera trovano ampio sviluppo.

Il *Commento* si inserisce in un contesto e in un periodo in cui Tommaso ebbe a ripensare a lungo la questione dei nomi divini. Quasi certamente l'occasione per riprendere il tema dei nomi divini ed approfondirlo, dopo gli anni giovanili del *Super libros Sententiarum*, gli fu data durante il periodo romano (1265-1267/8). L'occasione, la si può ricavare dal fatto che Tommaso stese una *Responsio ad magistrum Ioannem de Vercellis de 108 articulis*. Era avvenuto che il Maestro Generale dell'Ordine, Giovanni da Vercelli, eletto nel 1267, aveva chiesto a Tommaso il parere circa 108 proposizioni ritenute sospette, tra cui alcune sugli attributi divini,

8 Accetto la datazione del commento albertino proposta da Maria Burger, cfr. *Thomas Aquinas's Glosses on the Dionysius Commentaries of Albert the Great in Codex 30 of the Cologne Cathedral Library*, in L. Honnefelder - H. Möhle - S. Bullido del Barrio (eds.), *Via Alberti. Texte - Quellen - Interpretationen*, Aschendorff, Münster 2009, pp. 243-264.

9 Cf. M. BORGO, *Tommaso d'Aquino lettore dello pseudo-Dionigi Areopagita. L'uso del corpus dionisiano nel Commento alle Sentenze*, «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale» 24 (2013), pp. 153-187.

10 J. P. TORRELL, *Amico della verità...*, cit., p. 105.

contenute nel *Super libros Sententiarum* di Pietro di Tarantasia¹¹. La *Responsio* tende ad avvalorare la nuova datazione proposta per il *Commento* tommasiano: non più il 1261, a Orvieto, ipotizzata da Angelo Walz¹² (ma già messa in dubbio da James Weisheipl¹³), ma appunto il periodo romano. Esistono altri due elementi che confermano tale datazione: il primo, più estrinseco, è che è poco probabile che un testo talmente complesso sia stato oggetto di insegnamento ad Orvieto, soprattutto se si considera il livello di formazione intellettuale dei frati ivi residenti; il secondo, di ordine filologico, è che il capitolo XIII contiene due citazioni delle *Categorie* di Aristotele secondo la traduzione di Guglielmo di Moerbeke, la quale fu terminata solo nel marzo del 1266. Se questa datazione è corretta, risulta degno di attenzione il fatto che il *Commento* sia contemporaneo alla *Prima Pars*¹⁴ e quindi alla q. 12 dedicata proprio alla conoscibilità di Dio.

Gli anni a Roma sono profondamente segnati dalla riflessione sui nomi divini e di ciò abbiamo ulteriori prove nella cosiddetta *Questio de attributis*, cioè un articolo del *Super libros Sententiarum*¹⁵ che gli studiosi hanno scoperto non fare parte della prima edizione, redatta a Parigi. Va rimarcato che negli anni del periodo romano Tommaso ha dovuto elaborare in maniera approfondita la questione degli attributi e dei nomi divini a causa della denuncia contro il suo confratello Pietro di Tarantasia.

Venendo al tema del nostro articolo, la conoscibilità divina, richiamare il contesto storico in cui si colloca tale questione è importante, dal momento che essa era così delicata da avere generato

11 Pietro di Tarantasia, domenicano, insegnò a Parigi dal 1259 al 1264, fu provinciale di Francia dal 1265 al 1267. Eletto cardinale nel 1272 e assunto al soglio pontificio nel 1276 con il nome di Innocenzo V, morì nello stesso anno.

12 Cf. A. WALZ, *St. Thomas Aquinas, A Biographical Study*, Newman, Westminster 1951.

13 Cf. J. A. WEISHEIPL, *Friar Thomas D'Aquino: His Life, Thought, and Work*, Doubleday and Co., New York 1974.

14 Per la datazione della *Summa theologiae*, si veda J. P. TORRELL, *Amico della verità...*, cit., pp. 203-207.

15 Si tratta di *Scriptum super Sententiis* I, d.2, q.1, a.3.

polemiche e condanne. L'approfondita analisi di Tommaso non fu casuale ma dettata da esigenze dottrinali stringenti. C'era stata, infatti, una condanna inflitta il 13 gennaio 1241 dal vescovo di Parigi Guglielmo d'Alvernia e in precedenza un pronunciamento di anatema formulato dal Concilio Laterano IV, svoltosi nel novembre del 1215. Guglielmo d'Alvernia, in particolare, aveva condannato dieci proposizioni estratte dal *Super libros Sententiarum* del domenicano Étienne de Vénisy riguardanti la questione della visione dell'essenza divina dei beati nella gloria. Secondo questo autore, i beati non godrebbero della visione di Dio, ma vedrebbero solo una teofania, un *medium*, creato da Dio per impedire la visione diretta della sua essenza¹⁶. Il Concilio Laterano, invece, condannando una tesi dell'abate Gioacchino da Fiore, aveva affermato che "tra Dio e la creatura non si può notare una somiglianza tanto grande, senza notare, insieme, una dissomiglianza ancor più grande"¹⁷. Tommaso sembra muoversi tra questi due poli e cercare una conciliazione.

Formalmente, il *Commento* è dello stesso genere di quelli alle opere aristoteliche: si tratta di un commento letterale e non di una parafrasi con la conseguente molteplice suddivisione del testo dionisiano al fine di cogliervi un piano logico coerente¹⁸.

Il testo dionisiano, basato sulla traduzione latina fatta da Giovanni Saraceno¹⁹, è composto di tredici capitoli, suddivisi in lezioni, ed è preceduto da un Proemio, nel quale Tommaso, presentando le opere

16 Per maggiori dettagli e una bibliografia sull'argomento rinvio a T.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2005, p. 88.

17 Cf. H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995³⁷, n. 432.

18 L'analisi di Tommaso e la sua suddivisione del testo gode anche della stima di studiosi contemporanei di Dionigi, cf. C. SHÄFER, *The Philosophy of Dionysius the Areopagite*, Brill, Leiden-Boston, 2006, p. 30.

19 Tommaso sceglie deliberatamente la versione usata anche dal suo maestro, dimostrando di essere al corrente anche di altre versioni. Si veda, ad esempio, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 12, ad 1: "Dionysius dicit [...], vel [...] secundum aliam translationem".

del *Corpus*, mostra il *De divinis nominibus* in parallelo alla *Theologia symbolica*. In entrambe si affrontano “quelle cose che nelle Scritture sono dette di Dio, e di cui nelle creature si incontra qualche somiglianza”. Se la prima opera indaga tale somiglianza come “presente in alcune cose grazie a qualche aspetto che proviene alle creature da Dio stesso”, la seconda la indaga come essa “si trova grazie a qualche cosa che viene da noi trasferito dalle creature a Dio”. Il Proemio è anche il luogo in cui Tommaso sottolinea le difficoltà incontrate dinanzi al testo dionisiano e ne elenca tre: l’uso del vocabolario ‘platonico’, poco comprensibile per i suoi contemporanei; la concisione nell’espone alcuni argomenti; l’abbondanza di parole nell’espone altri argomenti.

Tommaso ritiene che Dionigi abbia iniziato con una premessa, divisa in due parti (cap. I e II), per passare poi a trattare del tema principale, non senza aver posto un capitolo, il III, di introduzione. La premessa ha il compito di fornire gli strumenti concettuali necessari per poter affrontare il tema dei nomi divini, ed è per questo che, per quanto riguarda le lezioni del primo capitolo, la prima verte sul metodo da seguire in quest’opera; la seconda invece discute la conoscenza che possiamo ricevere da Dio mediante i nomi divini, e la terza infine risolve il dubbio su come Dio possa essere nominato. Il secondo capitolo, composto da sei lezioni, si occupa di mostrare che i nomi divini affrontati in quest’opera sono quelli comuni, cioè quei ‘nomi intelligibili’²⁰ che si riferiscono a tutta la Divinità, distinguendo pertanto il modo di parlare del mistero trinitario dal modo di parlare di Dio in generale.

Il terzo capitolo, dedicato al valore della preghiera, potrebbe passare inosservato, data la scarsa rilevanza filosofica del tema, eppure vede esplicitato il principio dell’*omne agens agit simile sibi*, che svolge un ruolo importante nell’interpretazione tommasiana, come vedremo in seguito.

20 Così Tommaso spiega questa espressione di Dionigi in *DN I*, 3, 104: “In hoc libro, ad manifestationem divinorum Nominum intelligibilium, idest quae non sumuntur a rebus sensibilibus symbolice, sed ex intelligibilibus perfectionibus procedentibus ab eo in creaturas, sicut sunt esse, vivere et huiusmodi”.

Con il quarto capitolo inizia lo svolgimento del tema principale, quello di esporre i nomi divini con cui si rendono manifeste le processioni di Dio nelle sue creature. All'inizio del capitolo, Tommaso riassume quanto finora acquisito precisando che, siccome nel capitolo III si è dimostrato che il principio universale di tutte le processioni²¹ è il Bene, adesso si deve trattare direttamente di questa nozione. Questo è il capitolo più lungo, costituisce circa un terzo dell'intera opera ed è diviso in due sezioni: una prima (lezioni 1-12) dedicata al Bene e all'amore, che è l'atto di cui il bene è oggetto; una seconda (lezioni 13-23), una sorta di teodicea, in cui si esamina l'opposto del bene, il male.

Le processioni che derivano dal bene godono di tre caratteristiche: (i) la prima, di essere di per sé sussistenti; (ii) la seconda, di essere relazionate vicendevolmente; (iii) la terza, di essere ordinate a un fine. Specificando tali caratteristiche, Tommaso spiega l'ordine dei nomi divini.

(i) È un fatto non ulteriormente analizzabile per Tommaso che le cose, intese come il termine del movimento di processione che ha la sua origine in Dio, siano enti sussistenti. Se le cose sono considerate in se stesse, la prima forma e la più comune che si trova in esse è l'essere (capitolo V); la seconda, il vivere (capitolo VI); la terza, il conoscere (capitolo VII); la quarta, l'essere giusto e virtuoso (capitolo VIII). È evidente da questo schema il proposito di dare un significato cristiano a questi nomi. Così la vita viene identificata con la vita eterna e l'intelligenza (il *nous* della tradizione neoplatonica) con la Sapienza divina. In ciascun capitolo, Tommaso adotta uno schema di spiegazione che va da Dio alle creature: dopo aver trattato di come ciascuno di quei nomi si riferisca a Dio, passa poi all'analisi di come quei nomi si possano riferire agli angeli e, a seguire, alle anime razionali e infine alle sostanze corporee²².

21 In teologia trinitaria, il termine 'processione' assume un significato tecnico e sta a indicare l'origine di una Persona divina da un'altra. Nel *DN*, invece, il termine assume un senso più lato e si riferisce all'origine di un essere da un soggetto in cui si trova in qualche modo contenuto.

22 Cf. *DN* V, 2, 655 per il nome 'Essere'; cap. 6, lec. 1, nn. 679,686,691 per 'Vita'; VII, 2, 712-714 per il nome 'Sapienza'.

(ii) Il rapporto delle cose tra loro viene esaminato da due punti di vista: in primo luogo, rispetto a qualcosa di intrinseco, a seconda cioè che una cosa si dica simile o eguale a un'altra, identica oppure diversa, grazie alla sua corrispondenza nella quantità o nella qualità (capitolo IX); in secondo luogo, in base a qualcosa di estrinseco, a seconda cioè che una cosa sia parte oppure misura di un'altra cosa (capitolo X). Dall'ordine fra misurante e misurato scaturisce la pace (capitolo XI). Questo capitolo è anche l'occasione, per Tommaso, per puntualizzare la posizione di Dionigi rispetto ai platonici. Sono presi in esame i nomi 'Essere-in-sé', 'Vita-in-sé' e 'Potenza-in-sé' e ci si domanda come Dio possa distinguersi ed identificarsi con le realtà indicate da tali nomi, ossia come Dio possa essere la causa dell'essere, della vita e via dicendo, e allo stesso tempo identificarsi con essi. La risposta di Tommaso è che Dio si dice causa in quanto precede tali realtà e si identifica con esse nella misura in cui le comunica realmente agli esseri da Lui creati.

(iii) Riguardo all'ordine delle cose al fine ci sono due considerazioni da fare: una riguarda la provvidenza di chi governa e ordina verso il fine, e di questo Tommaso si occupa trattando del Re dei Re e Signore dei Signori (capitolo XII); la seconda riguarda il fine a cui arrivano le cose mediante la provvidenza e il governo, cioè il perfetto e l'uno (capitolo XIII). Il tutto si chiude con una lezione di sintesi, con le scuse di rito per l'imperfezione del lavoro, con l'annuncio della composizione di un'altra opera, la *Theologia symbolica*, e con un inno di lode a Dio.

2) LA CONOSCIBILITÀ DI DIO

Illustrati il contesto e la struttura del *Commento*, veniamo ora all'esposizione dell'influenza esercitata da questo testo dionisiano su Tommaso circa la conoscibilità di Dio. Di fronte alla questione del tipo di conoscenza che l'uomo può avere di Dio, Tommaso innanzitutto mostra i limiti del conoscere umano e in un secondo momento espone quanto vi è di conoscibile secondo una triplice modalità (*triplex via*).

2.1) I limiti della conoscibilità di Dio

Quando nella prima lezione del *Commento ai Nomi divini* Tommaso parla di metodo, si riferisce al metodo per cui in quest'opera ci si deve basare unicamente sull'autorità della Scrittura²³, poiché "a Dio solo spetta conoscere perfettamente secondo ciò che è in se stesso. Pertanto nessuno può parlare o pensare in modo verace di Dio se non nella maniera in cui è da lui rivelato"²⁴. Data tale premessa, affinché nessuno abbia la presunzione di conoscere Dio in se stesso, in base al principio per cui l'oggetto deve essere proporzionato alla facoltà conoscitiva²⁵, Tommaso sottolinea che "Dio è sia incomprendibile per ogni intelletto, sia incomprensibile da noi nella sua essenza, finché la nostra conoscenza è legata alle realtà create, in quanto a noi connaturali: e ciò accade nello «stato di via»"²⁶. Questi passi mostrano sin da subito quale sia la difficoltà in questione: il fatto che Dio è al di là di ogni proporzione rispetto all'intelletto creato, sia umano sia angelico²⁷. Come vedremo, questa difficoltà non impedirà a Tommaso, seguendo Dionigi, di affermare una certa conoscibilità umana di Dio perché appartiene alla Bontà divina il comunicarsi agli altri²⁸, non per una necessità, ma per Grazia²⁹. Rispettando il principio di proporzione, Dio non si rivela totalmente, nel modo in cui Egli si conosce, ma illumina ogni essere secondo la propria natura

23 Va precisato che l'autorità della Scrittura non vincola Tommaso alla *lettera*, "[...]quia quaecumque ex his quae continentur in Sacra Scriptura elici possunt, non sunt aliena ab hac doctrina, licet ipsa etiam in Sacra non contineatur Scriptura" (*DN I*, 1, 11).

24 Cf. *DN I*, 1, 13.

25 *Ibid.*, 14.

26 *Ibid.*, 27. Un parallelo si trova in *DN V*, 1, 609.

27 Cf. *DN I*, 1, 19.

28 Cf. *DN I*, 1, 36: "Esset enim contra rationem bonitatis divinae, si cognitionem suam sic sibi retineret quod nulli alteri penitus communicaret, cum de ratione boni sit quod se aliis communicet".

29 Cf. *DN I*, 1, 37.

garantendo un ordine gerarchico fra gli esseri secondo giustizia³⁰. Se un soggetto ha una capacità superiore ad un altro, ciò è dovuto innanzitutto all'agire di Dio, che pone gli esseri su una scala ontologica. Questa, però, non è la sola condizione. La facoltà conoscitiva, infatti, è determinata anche dalla risposta del soggetto conoscente all'illuminazione divina e tale risposta si può sintetizzare nell'amore verso quanto viene divinamente rivelato³¹.

Fatta salva la dimensione etica della conoscenza divina, quando Tommaso cerca di spiegare in che modo è possibile conoscere Dio, che è al di là del nostro modo proprio di conoscere, ricorre al concetto di *partecipazione*. Questo tema importantissimo e molto discusso della metafisica tommasiana, è introdotto da Tommaso fuggacemente, solo per distinguere il modo di conoscere gli enti dal modo di conoscere il Creatore. Non è questa, infatti, l'opera in cui Tommaso sviluppa l'argomento, limitandosi a utilizzare le conclusioni raggiunte altrove³². La nostra conoscenza delle realtà divine, secondo Tommaso, non può avvenire per astrazione, come nel caso degli oggetti sensibili – i quali possiedono un modo d'esistenza meno semplice dell'intelletto – ma, come dicevamo, per partecipazione³³.

30 Cf. *DN I*, 1, 22: "In hoc enim ratio distributivae iutitiae consistit quod detur unicuique secundum suam conditionem".

31 Cf. *DN I*, 1, 39: "Consequenter autem ostendit conditiones sanctarum mentium quae in Deum extenditur: quarum prima est quod, secundum quod est eis licitum ex concessione divina et secundum quod decet eas ex conditione propria, se ad Ipsum ingerunt. [...] Secunda conditio sanctarum mentium est quod «firme et indeclinabiliter extenduntur ad radium Ipsius supersplendentem», idest ad veritatem eis desuper manifestatam. [...]. Tertia conditio est quod affectum amoris, divinis manifestatis exhibeant". Cf. *DN III*, 233; *Summa Theologiae I*, q. 12, a. 6, resp.

32 In particolar modo nel commento al boeziano *De Hebdomadibus*.

33 Cf. *DN II*, 4, 176: "Sunt autem quaedam cognoscibilia, quae sunt infra intellectum nostrum, quae quidem habent simplicius esse in intellectu nostro, quam in seipsis, sicut sunt omnes res corporales, unde huiusmodi res dicuntur cognosci a nobis per abstractionem. Divina autem simplicia et perfectiora sunt in seipsis quam in intellectu intellectu nostro vel in quibuscumque aliis rebus

Tommaso, riprende a questo proposito il principio aristotelico secondo il quale l'intelletto in atto è in un certo senso identico all'oggetto conosciuto in quanto conosciuto³⁴.

Per conciliare i due poli cui accennavamo a inizio paragrafo – l'incommensurabilità tra Dio e l'uomo, e la possibilità per l'uomo di vedere l'essenza di Dio – Tommaso presenta anzitutto la diversità tra la conoscenza di Dio che abbiamo nella vita presente mediante i nomi divini e la conoscenza che hanno i beati nella vita futura³⁵. Tommaso afferma che nello *stato di via* siamo iniziati alla conoscenza di Dio in modo proporzionato alla nostra intelligenza, attraverso i sacri veli della benevolenza delle Sacre Scritture e degli altri articoli di fede che sono stati tramandati dagli Apostoli. I veli di cui parla Tommaso, esponendo il testo dionisiano, sono di due tipi: il primo è costituito dalle cose sensibili, che 'velano' quelle intelligibili, come quando le Scritture parlano di Dio e degli angeli mediante similitudini, ad esempio affermando che è seduto o adirato; il secondo è costituito dalle perfezioni intelligibili, che 'velano' la realtà divina, come quando attribuiamo a Dio l'intelligenza o la vita. Il fatto che la conoscenza di Dio avvenga attraverso i 'sacri veli', per Tommaso, è a vantaggio dell'uomo, perché la Scrittura ci ha trasmesso le verità che sono inaccessibili per noi abbassandosi fino a noi, cioè seguendo il nostro *modus cognoscendi*, che è quello con cui possiamo conoscere Dio nella vita presente.

Diversa è la posizione dei beati, i quali saranno riempiti dalla divina presenza, ossia dalla manifestazione sensibile e corporea di Dio stesso, nell'umanità di Cristo. Tommaso scrive sulla visione dell'essenza di Dio concisamente nel primo capitolo³⁶ dove sostiene la tesi, senza giustificarla, per cui i beati raggiungono l'essenza divina

nobis notis, unde divinatorum cognitio dicitur fieri non per abstractionem, sed per participationem”.

34 Cf. *DN I*, 1, 38: “Et quia qui contemplantur Ipsum quodammodo unum cum Ipso efficiuntur (secundum quod intellectus in actu est quodammodo intellectum esse in actu) et per consequens Ei assimilantur utpote ab Ipso informati, subdit: «et communionem et assimilationem»”.

35 Cf. *DN I*, 2, 64-67.

36 Cf. *DN I*, 1, 22.

senza comprenderla. La comprensione dell'essenza divina non è concessa ad alcun intelletto creato, compresi gli angeli³⁷, dal momento che un grado superiore degli enti non può essere compreso dal grado inferiore, e Dio, che è al di sopra di tutti gli enti esistenti, non può essere compreso da nessuno degli esistenti³⁸.

Aver stabilito che i beati vedono l'essenza di Dio quale oggetto intelligibile non sembra comunque sufficiente a Tommaso; vi è bisogno di un'ulteriore precisazione per marcare la propria distanza dalle tesi condannate da Guglielmo d'Alvernia. Uno dei motivi per cui non è possibile che l'essenza divina sia veicolata nell'anima dei beati tramite una immagine creata è tratto dal *De divinis nominibus* ed è riportato anche nella *Summa Theologiae*: non è possibile conoscere cose superiori con immagini di cose di ordine inferiore³⁹.

Ritengo che ci sono due elementi che Tommaso utilizza per spiegare la possibilità della conoscenza dell'essenza divina: uno spiega il *motivo* per cui i beati vedono l'essenza di Dio, l'altro il *mezzo* del quale si servono per vederla; il primo è il *desiderio naturale*, che giustifica la visione beatifica, il secondo è il *lume della gloria*⁴⁰, che è il mezzo che rende possibile la visione beatifica. Tali elementi li ritroviamo in molte altre opere tommasiane, ma qui sembrano trovare il loro fondamento metafisico. Nel *Commento* Tommaso

37 Cf. *DN I*, 3, 82.

38 Cf. *DN I*, 1, 23.

39 Cf. *Summa Theologiae I*, q. 12, a. 2: "Sicut dicit Dionysius, 1 cap. *De Div. Nom.* [lec. 1], per similitudines inferioris ordinis rerum nullo modo superiora possunt cognosci".

40 Il *lumen gloriae* è l'intervento di Dio che potenzia le facoltà naturali dell'intelletto finito così da permettergli di unirsi direttamente con Dio. Tommaso, dunque, riconosce al beato la possibilità di unirsi direttamente con Dio, rispettando, tuttavia, il criterio di proporzionalità. Come ricorda Emanuela Scribano, "il *lumen gloriae* è pur sempre qualcosa di creato, dunque, finito, e perciò non può essere un mezzo rappresentativo dell'essenza infinita di Dio [...] non è il mezzo nel quale si vede Dio, ma un mezzo sotto l'azione del quale si vede Dio [...] per questo la visione di Dio, anche sotto l'azione del *lumen gloriae* rimane immediata" (E. SCRIBANO, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 66).

sostiene la dottrina, di origine neoplatonica, secondo la quale tutte le creature tendono a Dio e lo desiderano come fine⁴¹. Come tutte le cose derivano da Dio, in quanto effetti dalla Causa Prima, così si dirigono a Lui perché portano in sé una qualche somiglianza di Dio⁴². Tommaso specifica che solo le anime di natura spirituale – angeli e uomini – lo desiderano tramite la loro facoltà conoscitiva, perché solo queste anime possono conoscere il Bene stesso che è Dio⁴³. Dio poi, non solo garantisce la conoscenza naturale che le anime hanno di Lui, ma anche rinnova le loro facoltà, effondendo su di loro un nuovo lume di grazia e di gloria⁴⁴.

Concludendo, Tommaso rispetta le tesi condannate dal vescovo Guglielmo d'Alvernia, sostenendo che i beati vedranno l'essenza di Dio nella vita futura e lo dimostra facendo appello al 'desiderio naturale'; allo stesso tempo, mantiene la distanza fra Dio e le creature, come aveva ribadito il Concilio Laterano IV, affermando che, seppur conosciamo Dio attraverso le creature, tuttavia la sua essenza è aldilà di ogni intelligenza, al punto che, senza l'ausilio del *lumen gloriae*, l'intelletto creato non è in grado di vederlo.

2.2) La *triplex via*. La *via remotiois* e la *via eminentiae*

Nel precedente paragrafo si è visto che, per Tommaso, Dio è sì conoscibile nella sua essenza, ma solo nella vita futura. Si pone ora la

41 Cf. DN IV, 3, 317: "omnia desiderant Ipsum triplici ratione, scilicet: ut principum activum; et ut continentiam [...]; et ut finem; ista est triplex ratio desiderii".

42 *Ibid.* IX, 3, 832: "Omnia quae proveniunt a Deo, sicut effectus a causa, convertuntur per desiderium ad Ipsum, sicut ad propriam causam; quod non esset, nisi omnia haberent aliquam similitudinem ad Deum".

43 *Ibid.* V, 3, 318: "intellectualia quidem, ut Angeli et rationalia, ut homines, [desiderant] cognitive; haec enim solum cognoscere possunt Ipsum Bonum quod est Deus".

44 *Ibid.* IV, 4, 331: "Non solum a principio illuminat mentes, naturalem cognitionem eis praebendo, sed etiam renovat omnes intellectuales virtutes ipsarum, novum lumen superefundendo gratiae et gloriae".

questione di determinare quale tipo di conoscenza sia concessa all'uomo in stato di via. Quando affronta questo tema, Tommaso parla di una triplice via, un'immagine che ricorre spesso nei suoi scritti. L'occasione è data, nel VII capitolo, dal nome divino 'Sapienza'⁴⁵. Il problema è il seguente: dal momento che Dio non è né sensibile né intelligibile – dato che è al di là di ogni cosa – e noi conosciamo solo attraverso i sensi e l'intelletto, come è possibile conoscere Dio⁴⁶?

Nel *Commento* la *triplex via* è presentata come un percorso compiuto dall'intelletto, che dall'ordine del creato giunge a Dio secondo tre modalità, senza l'ausilio della Rivelazione⁴⁷. La prima modalità (*via remotiois*) consiste nel negare di Dio tutte le perfezioni create, in quanto nulla di ciò che vediamo nell'ordine creaturale lo stimiamo degno di Dio. La seconda è la modalità dell'eccellenza (*via eminentiae*), perché la rimozione delle perfezioni da Dio non avviene a causa di un'assenza di queste in Dio, ma perché Dio le supera tutte. La terza modalità, infine, è la causalità (*via causalitatis*), quando riflettiamo che tutto ciò che è nelle creature è causato da Dio. Secondo alcuni interpreti, la *triplex via* non è da intendere come tre vie distinte, ma letteralmente come un'unica via declinata in tre modalità, rispetto alle quali la via della causalità gioca un ruolo preponderante. Tommaso ritiene che Dio stesso abbia posto questo sentiero innanzi al nostro intelletto affinché noi potessimo ascendere a Lui, il quale, creando le cose, non solo concede loro l'essere, ma anche l'ordine.

45 Cf. DN VII, 4, 729-731.

46 Cf. F. O'ROURKE, *Pseudo-Dionysius...*, op. cit., p. 32.

47 Cf. DN VII, 4, 729: "Sic ergo ex ordine universi, sicut quadam *via et ordine*, *ascendimus* per intellectum, *secundum* nostram *virtutem* ad Deum, qui est *super omnia*; et hoc tribus modis: primo quidem et principaliter *in omnium ablatione*, inquantum scilicet nihil horum quae in creaturarum ordine inspicimus, Deum aestimamus aut Deo conveniens; secundario vero per excessum: non enim creaturarum perfectiones ut vitam, sapientiam et huiusmodi, Deo auferimus propter defectum Dei, sed propter hoc quod omnem perfectionem creaturae excedit [...]; tertio, secundum causalitatem omnium dum consideramus quod quidquid est in creaturis a Deo procedit sicut a causa".

È stato notato da alcuni interpreti che Dionigi aveva preso in considerazione, in realtà, solo due modalità di conoscenza⁴⁸: la rimozione di ogni proprietà da Dio in quanto trascendente e l'attribuzione di ogni proprietà in quanto causa. Tommaso compie un'opera di chiarificazione profonda e significativa del testo dionisiano. Egli scinde la *via remotionis* in due: la *via remotionis* vera e propria e quella *eminentiae*. Questa operazione gli permette di distinguere da un lato le perfezioni presenti nelle creature che connotano una limitazione, dall'altro le perfezioni libere da restrizioni che possono essere attribuite a Dio secondo una gradazione infinita. Le prime saranno rimosse da Dio in senso assoluto, mentre le seconde si negheranno di Dio riguardo solo al loro modo creaturale di esistere.

Nel *Commento* Tommaso si limita a seguire Dionigi, cercando di essere fedele allo spirito del testo e dunque accorda la priorità alla via negativa. Per chiarire la posizione di Tommaso, tuttavia, risulta utile analizzare l'ordine in cui la *triplex via* viene presentata in altre opere⁴⁹. Per i nostri fini, è sufficiente notare come Tommaso sviluppi la propria analisi tenendo conto del contesto: se vuole porre in evidenza il contrasto tra la conoscenza umana e la trascendenza di Dio, allora tende a sottolineare la via della rimozione o dell'eminenzia; quando, invece, esamina la modalità di approccio dell'uomo a Dio, la via della causalità risulta prioritaria. Un esempio di quest'ultima tendenza si ha nel *Commento alla Lettera ai Romani*⁵⁰.

48 Cf. J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Areopagite*, Desclée de Brouwer, Bruges 1959, p. 113; V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Vrin, Paris 1972², pp. 21-22.

49 Sulle occorrenze della *triplex via* nel *Corpus Thomisticum* cf. M. B. EWBANK, *Diverse Orderings of Dionysius's Triplex Via by St Thomas Aquinas*, «Medieval Studies» 52 (1990), 82-109; G. ROCCA, *Speaking the Incomprehensible God*, The Catholic University of America Press, Washington 2004, pp. 50 ss.

50 A differenza di O'Rourke (*Pseudo-Dionysius...*, *op. cit.*, p. 38), secondo il quale, in quest'opera, l'enfasi è sulla via negativa, ritengo invece che il contesto ci mostri come Tommaso prediliga la *via causalitatis*, perché è grazie ad essa che anche i pagani possono giungere ad una qualche conoscenza di Dio.

Commentando questo testo, Tommaso deve giustificare il fatto che i pagani sono colpevoli perché, pur potendo conoscere Dio tramite la ragione naturale, non lo hanno fatto. Ricorre, dunque, a Dionigi e alla sua *triplex via*, secondo un ordine appositamente cambiato, per dimostrare la sua tesi⁵¹.

Non si può negare, tuttavia, che in generale, la *via remotionis* sia l'aspetto che Tommaso sembra prediligere. In ciò che segue cercheremo di definire meglio cosa Tommaso intenda per conoscenza negativa di Dio per poter apprezzare, successivamente, il suo sforzo di elaborare una teoria della conoscenza (e della nominabilità) divina.

Tommaso ripete costantemente che ciò che Dio è in se stesso rimane a noi sconosciuto e che il modo migliore per nominarlo è quello di negare ogni cosa sul suo conto⁵². Questa dottrina non è certo originale del *Commento* ma è sostenuta sin dal *Commento alle Sentenze*, pur subendo un'evoluzione nel tempo. Come ha fatto notare Ysabelle de Andia⁵³, Tommaso è passato dal termine *remotio* a quello di *negatio* per indicare la via negativa dionisiana. Riguardo a questo, de Andia divide la produzione tommasiana in due gruppi:

51 *Super Romanos*, c. 1, l. VI: "Uno quidem modo per causalitatem. Quia enim huiusmodi creaturae sunt defectibiles et mutabiles, necesse est eas reducere ad aliquod principium immobile et perfectum. Et secundum hoc cognoscitur de Deo an est. Secundo per viam excellentiae. Non enim reducuntur omnia in primum principium, sicut in propriam causam et univocam, prout homo hominem generat, sed sicut in causam communem et excedentem. Et ex hoc cognoscitur quod est super omnia. tertio per viam negationis. Quia si est causa excedens, nihil eorum quae sunt in creaturis potest ei competere [...]. Et secundum hoc dicimus Deum immobilem et infinitum et si quid aliud huiusmodi dicitur".

52 *DN I*, 3, 83-84: "Hoc enim est ultimum ad quod pertingere possumus circa cognitionem divinam in hac vita, quod Deus est supra omne id quod a nobis cogitari potest et ideo nominatio Dei quae est per remotionem est maxime propria [...]. Hic igitur est primus modus Dei nominationum per abnegationem omnium, ea ratione quod Ipse est super omnia et quidquid est quocumque nomine signatum, est minus eo quod est Deus, quia excedit nostram cognitionem, quam, per nomina a nobis imposita, exprimimus".

53 Y. DE ANDIA, *Denys l'Areopagite. Traditions et metamorphoses*, Vrin, Paris 2007.

un primo – nel quale rientra anche il nostro *Commento* – in cui prevale il termine *remotio*, e l'altro in cui Tommaso predilige il termine *negatio*. Nel primo gruppo il processo di rimozione è delineato come un processo complesso e progressivo, in cui vengono eliminate delle realtà espresse sempre al plurale⁵⁴ o presentate secondo la loro universalità⁵⁵. È un processo che si perfeziona mano a mano secondo uno schema ascensionale stabilito da un ordine gerarchico, come gerarchicamente sono ordinate le creature. Il termine *negatio* invece è usato per indicare un atto isolato, semplice e immediato⁵⁶.

Dalla *Questio de attributis* in poi, la problematica cambia. Tommaso non sembra più interessato a discutere la possibilità di conoscere o meno l'essenza divina, ma a stabilire se la pluralità dei nomi divini sia presente solo nell'intelletto umano o abbia anche una corrispondenza ontologica in Dio stesso. Per risolvere questo problema, lo stesso su cui vertevano le accuse contro Pietro di Tarantasia – difeso dallo stesso Tommaso –, Tommaso studia il parere di un altro autore accanto a Dionigi: Maimonide. In questi testi la *remotio* risulta insufficiente a mostrare che ciò che si nomina è effettivamente la sostanza divina. Tommaso predilige in questo caso il termine *negatio* secondo questa accezione: negare qualcosa di Dio non avviene a causa di una mancanza in Dio, ma per la sua eminenza. Tommaso abbandona la *remotio* perché non è più questione di progredire: nella via negativa tutte le realtà sono ugualmente scartate da Dio, tanto quelle più vili quanto quelle più nobili. Tommaso accoglie quindi le obiezioni radicali di Maimonide⁵⁷, fa suo un certo apofatismo ma, allo stesso tempo, reinterpreta la sua via negativa per mostrare che nulla è degno di Dio perché tutto

54 E.g. *Scriptum super Sententiis* III, d. 35, q. 2, a. 2; I SS, d. 4, q. 2, a. 1, ad 2.

55 E.g. *Scriptum super Sententiis* I, d. 35, q. 1, a. 1.

56 E. g. *Scriptum super Sententiis* I, d. 22, q. 1, a. 3.

57 Mosè Maimonide si fa promotore di un radicale apofatismo riguardo la divinità, perché ritiene che qualunque cosa venga attribuita a Dio, proprio perché proveniente dalle creature, risulta una forma di antropomorfismo. Gli attributi divini andrebbero ad inficiare, inoltre, l'assoluta semplicità di Dio. Cf. MAIMONIDE, *Dux Neutorum*, c. LI-LX.

appartiene a Lui in grado sommo⁵⁸. Scrive De Andia che questa innovazione nel vocabolario tommasiano non è certo frutto della scoperta di una nuova traduzione di Dionigi, ma una scelta filosofica: ormai la via dell'eminenza risulta preponderante rispetto alla via negativa⁵⁹.

Dalla precedente analisi si devono ritenere due cose. Innanzitutto la libertà che Tommaso aveva davanti all'autorità dionisiana, che si mostra sia nel cambiare l'ordine della *triplex via*, sia nella vera e propria 'invenzione' di una *triplex via*, a differenza di Dionigi che aveva presentato semplicemente un duplice modo di conoscere Dio. Ciò permette a Tommaso di dare un'interpretazione di Dionigi ben distante dall'apofatismo di Eriugena e della tradizione greca⁶⁰. Se è vero, infatti, che Tommaso sostiene in più occasioni di privilegiare la via della negazione, va ricordato anche che egli non ha mai commentato il *De mystica theologia*, il quale viene menzionato raramente nell'intero *Corpus thomisticum*, tanto da far pensare che le poche citazioni siano quasi tutte reminiscenze delle lezioni giovanili presso il suo maestro Alberto. In secondo luogo, la via della negazione viene intesa, almeno fino al *Commento*, come un processo che purifica la nostra conoscenza e la nostra nominazione di Dio, secondo una scala gerarchica stabilita in base al grado di

58 Il contributo più recente sul rapporto fra Tommaso e Maimonide sulla conoscibilità e nominabilità divina è M. RUBIO, *Aquinas and Maimonides on the Possibility of the Knowledge of God*, Springer, Dordrecht 2006.

59 Y. DE ANDIA, *Denys l'Areopagite...*, op. cit., p. 209.

60 "Contrariamente a ciò che trovava nelle traduzioni a sua disposizione, Tommaso non riprende Dionigi, che dice che Dio resta totalmente (*omnino*) sconosciuto, ma si limita a dire che noi lo raggiungiamo come (*quasi*) sconosciuto. D'altronde, mentre Dionigi situava Dio aldilà dell'essere e concludeva alla sua inconoscibilità assoluta, Tommaso situa Dio al di sopra di questo essere quale si trova nelle creature" (J. -P. TORRELL 1996, *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2006, p. 50). La libertà di Tommaso si rivela anche nella variegata terminologia usata per indicare i vari momenti della *triplex via*: *causa*, *causalitas* e *habitus* per la via della causalità; *excessus*, *eminentia* ed *excellencia* per l'eminenza; *ablatio*, *privatio*, *segregatio*, *abnegatio*, oltre ai due più noti *remotio* e *negatio* per la via della negazione.

partecipazione al Sommo Bene. Se c'è una progressività, ci sarà dunque la possibilità che alcune cose siano più appropriate a Dio e altre meno. Stabilire questo è compito di un altro cammino che va intrapreso: la via della causalità.

2.3) La *via causalitatis*

In questo paragrafo ci soffermeremo sul principio *omne agens simile sibi agit* che è il fondamento metafisico della *via causalitatis*, la quale, ritengo, sia quella che più chiaramente permette a Tommaso di mantenere una corrispondenza fra la conoscibilità di Dio e la sua nominabilità⁶¹. Vedremo dapprima le condizioni di validità di questo principio e quali accorgimenti Tommaso assume per applicare tale principio alla causalità divina. Un secondo passo consisterà nel presentare alcuni testi tommasiani che riportano tale principio al fine di chiarire il ruolo che esso svolge nell'economia del suo pensiero. Per Tommaso il principio *omne agens simile sibi agit* è così basilare nel proprio piano speculativo che – ripete in diversi luoghi – non lo ritiene soggetto a dimostrazione⁶².

Il principio di somiglianza tra causa ed effetto è tuttavia valido solo in un senso molto ristretto. Innanzitutto, la causa per cui vale è la causa *per se* e non la causa *per accidens*. Ad esempio, rispetto alla generazione, il fatto che un uomo sia musicista è solo una causa *per accidens*, perché un uomo non genera in quanto musicista, ma in quanto uomo. Per questa ragione non è necessario che un musicista generi un musicista⁶³.

In secondo luogo, la causa intesa dal principio è quella *principale* e non quella *strumentale*. La causa principale è quella che agisce per virtù propria, mentre la causa strumentale agisce in forza

61 Per approfondimenti, cf. B. MONDIN, *Il principio "omne agens agit simile sibi" e l'analogia dei nomi divini nel pensiero di s. Tommaso d'Aquino*, «Divus Thomas» 63 (1960), pp. 335-348.

62 Cf. J. DE FINANCE, *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Roma 1960², p. 72.

63 Cf. *Quaestiones disputatae de malo*, q. 1, a. 3, ad 2.

dell'influsso della causa principale. Ad esempio, quando un falegname adopera una sega per costruire una sedia, il falegname è la causa principale, mentre la sega è la causa strumentale.

In terzo luogo, la causa produce un effetto che le rassomiglia solo nel grado in cui essa è causa dell'effetto, e non in quanto l'effetto è prodotto da altre cause. Ad esempio il fango, sotto l'azione del sole, diviene caldo e asciutto, ma il sole è causa solo del caldo, mentre l'asciutto dipende dalla materia di cui è fatto il fango⁶⁴. In definitiva, la somiglianza tra l'effetto e la causa è legata tanto al grado di influsso esercitato dalla causa sull'effetto quanto al grado di ricettività dell'effetto.

Dio, in quanto causa del creato, non solo rispetta queste tre condizioni, ma è l'unico a cui tali condizioni competono in maniera propria: Egli non è semplicemente la causa per sé e principale, ma è la causa prima. In quanto causa prima, il modo di causare divino è diverso rispetto a quello degli agenti creati, come Tommaso asserisce nel *Commento*. Questo luogo del *Commento* è molto importante, perché qui Tommaso, facendo notare come il paragone con il mondo creato sia incapace di rappresentare precisamente la realtà divina, pone sei limiti al principio *omne agens simile sibi agit*, quando viene applicato a Dio. Queste limitazioni sono rilevanti per comprendere il modo in cui avviene, secondo Tommaso, la trasmissione dell'essere da Dio alle creature. Esse ci permettono, inoltre, di sottolineare che Dio è sì causa, ma in modo diverso rispetto alle cause create. (i) In primo luogo, Tommaso ritiene che il paragone sia carente perché le cose che nel mondo generano qualcosa simile ad esse non restano sempre le stesse, perciò generano cose simili nella specie, al fine di conservare se stesse. Dio invece è fisso nella propria identità. (ii) In secondo luogo, l'azione dell'agente che produce qualcosa che gli rassomiglia fuoriesce dall'agente verso il paziente, il che non avviene in Dio, perché in Dio l'azione si identifica con la sua sostanza. (iii) In terzo luogo, la similitudine non è del tutto appropriata perché l'agente creato esplica la sua azione tramite varie operazioni, mentre in Dio ogni operazione avviene tramite un'unica azione. (iv) In quarto luogo, perché l'azione dell'agente creato non è continua ed

64 Cf. *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 7, a. 5, ad 8.

eterna come quella di Dio. (v) In quinto luogo, perché l'agente creato contemporaneamente subisce e si muove, mentre Dio è immobile. (vi) Infine, perché il potere dell'agente creato nella sua azione si indebolisce per il fatto che contemporaneamente subisce⁶⁵.

Introdotta questo principio, esaminiamo ora quando Tommaso lo utilizza e per quale ragione. Come si è detto, il principio *omne agens simile sibi agit* è enunciato nel capitolo III, dove si afferma che ciò che ha ragione di causa, per primo e in modo universale, è il bene, per un duplice motivo: "In primo luogo, perché il bene ha ragione di fine e il fine possiede anzitutto ragione di causa; [...] in secondo luogo, perché l'agente produce qualcosa che gli rassomiglia, non in quanto è un ente in qualsiasi modo, ma in quanto è un ente perfetto [...]. Perciò il perfetto ha la ragione di bene"⁶⁶. La nozione portante in questo passo è quella di 'bene', da cui si ricava che il principio *omne agens simile sibi agit* è utilizzato da Tommaso per stabilire essenzialmente due cose, che riguardano il movimento di *exitus-reditus*: quanto al movimento di uscita, questo principio permette a Tommaso di affermare che Dio in quanto Bene è il fattore primario della creazione e di questa stessa Bontà partecipano le creature che divengono perciò simili al Creatore; quanto al movimento di ritorno, esso esplicita che il fine delle creature è quello di tornare al Bene che le ha originate. Il passo del capitolo IX che abbiamo citato nel paragrafo precedente⁶⁷, a proposito del desiderio della creatura per il Creatore, conferma che per Tommaso l'origine e il fine della creazione sono identici: Dio ha creato la sua creatura per sé, e l'ha costituita in modo tale che essa non troverà il proprio compimento se non nella misura in cui sarà più profondamente somigliante a Dio, nella gloria.

La portata del principio *omne agens simile sibi agit* non si esaurisce nel rapporto tra il Creatore e la creatura in quanto regolato dal Bene, ma permette anche di asserire una qualche continuità formale tra la causa e i suoi effetti, a qualunque livello. Nel caso di Dio, va sottolineato che l'effetto non corrisponde mai pienamente alla causa,

65 Cf. DN IX, 2, 824.

66 Cf. DN III, 227.

67 DN IX, 3, 832, cf. nota 43.

perché la causa eccede in maniera infinita i suoi effetti. Non esiste, infatti, nessuna creatura che sia immagine perfetta di Dio e che permetta di conoscerlo così come Egli è. Il problema è che l'uomo conosce solo forme che vengono determinate da un soggetto in cui si realizzano, per cui un corpo bianco non possiede tutta la bianchezza possibile, ma solo quella che può recepire. Mentre tutte le creature partecipano dell'essere, solo Dio possiede l'essere⁶⁸. Per questo l'essenza di Dio non può essere rappresentata perfettamente da alcuna specie creata, che è l'oggetto proprio della conoscenza intellettuale⁶⁹.

La conseguenza è che, se possiamo conoscere la causa dagli effetti che essa produce, allora, in virtù del fatto che "noi nominiamo tutte le cose nel modo in cui le conosciamo"⁷⁰, siamo in grado anche di nominarla⁷¹, fatto salvo che il limite della nominazione coincide con il limite della conoscenza di Dio. Questo limite, come si è avuto modo più volte di notare, è che non si può conoscere Dio in se stesso⁷².

CONCLUSIONE

Tommaso scrive il *Commento* dopo il 1241, ossia dopo la condanna della tesi secondo la quale è impossibile, per i beati, vedere l'essenza di Dio. Egli è chiamato a commentare Dionigi tenendo presente questo dato dottrinale che attenua fortemente il radicale agnosticismo dionisiano. Per rispettare questo dato, Tommaso distingue il contenuto della conoscenza teologica per l'uomo in patria e per l'uomo in stato di via. Per l'uomo sulla terra è impossibile arrivare a vedere direttamente l'essenza di Dio, e tutto ciò che può

68 DN V, 1, 629.

69 Cf. *Summa Theologiae* I, q. 12, a. 2, resp.

70 *Summa Theologiae* I, q. 13, prol.

71 DN I, 3, 89: "Omnis autem causa intantum potest nominari ex nomine sui effectus, inquantum habet in se similitudinem eius".

72 DN II, 3, 135: "Intantum Deus potest a nobis cognosci, inquantum participationes suae bonitatis cognoscimus; secundum autem quod est in se, est nobis occultus".

fare è conoscere Dio mediatamente, tramite i suoi effetti. Egli ritiene impossibile che l'uomo conosca il *quid est* di Dio a causa della sproporzione tra l'infinità dell'essenza divina e la finitezza del nostro intelletto. Filosoficamente, infatti, accetta la dottrina neoplatonica dei tre momenti del Primo Principio: la manenza, la processione e il ritorno. Il Primo Principio in sé resta inconoscibile, mentre si manifesta attraverso i suoi effetti e tramite questi si può risalire ad esso.

In conclusione, questo articolo ha mostrato che il *Commento* non è un semplice banco di lavoro, dal quale Tommaso estrae gli strumenti che gli serviranno per lavorare sulle *Summe*. Il rispetto per l'autorità di Dionigi non impedisce a Tommaso di sviluppare e avanzare interpretazioni originali della sua fonte, e ciò accade in particolare per la *triplex via*. Letto nella sua interezza, il *Commento* contiene già una complessa elaborazione di alcuni principi metafisici – come il rapporto di proporzionalità fra la causa e l'effetto – che si ritroverà anche nelle opere più tarde.

ABSTRACT

The paper is divided into two parts. First, the author describes the historical context in which Aquinas drafted his commentary on pseudo-Dionysius. The author suggests that the commentary may have been written during Aquinas's stay in Rome (1265-1267/8), i.e. when Aquinas was writing *Summa Theol.* I^a, qu. 12, a question on divine names. The second section of the paper focuses on Aquinas's claims concerning one's capacity of knowing God. After having expounded the limits of the human capacity of knowing God, the author expounds on the *via remotionis* and *eminentiae*, and on the *via causalitatis* – the three methods for grasping something of God. The author observes that Aquinas was not eager to agree with pseudo-Dionysius's agnosticism – and this may be a consequence of the 1241 condemnation of the thesis, according to which the blessed in heaven do not see God's essence.

RIASSUNTO

L'articolo si divide in due parti. Nella prima si discute il contesto storico che fa da sfondo alla stesura del commento tommasiano. L'autore suggerisce che il commento sia databile al periodo romano (1265-1267/8), cioè agli stessi anni in cui Tommaso scriveva *Summa Theol.* I^a, qu. 12, questione dedicata ai nomi divini. La seconda parte del saggio si concentra sulla conoscibilità di Dio, quale emerge dal commento allo pseudo-Dionigi. Dopo essersi soffermato sui limiti della conoscenza umana di Dio, l'autore analizza la *via remotiois* ed *eminentiae* e la *via causalitatis* per conoscere Dio. L'autore osserva che Tommaso si distacca dall'agnosticismo dionisiano (forse perché nel 1241 era stata condannata la tesi secondo cui è impossibile per i beati vedere l'essenza di Dio).