



Letture del trattato trinitario del "De potentia" di san Tommaso d'Aquino

Author(s): Giovanni Vezzosi

Source: *Angelicum*, Vol. 86, No. 2 (2009), pp. 343-374

Published by: Pontificia Studiorum Universitas a Sancto Thomas Aquinate in Urbe

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/44616537>

Accessed: 08-01-2020 15:08 UTC

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Pontificia Studiorum Universitas a Sancto Thomas Aquinate in Urbe is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Angelicum*

Lettura del trattato trinitario del *De potentia* di san Tommaso d'Aquino

GIOVANNI VEZZOSI
Facoltà Teologica dell'Italia centrale, Firenze

Introduzione

Il trattato trinitario nel *De potentia* si caratterizza in maniera evidente per la sua profondità ed organicità. Considerando il parallelo trattato nella *Summa*, notiamo subito un diverso ordine degli elementi strutturanti, la speculazione trinitaria. Nella *Summa* la questione 27 tratta delle processioni, la 28 le relazioni, le questioni da 29 a 43 riguardano le persone in tutte le loro valenze. L'ordine che compare nel *De potentia* è diverso: la questione 8 tratta delle relazioni, la 9 delle persone e la 10 delle processioni. Da questo già si nota il diverso accento e la diversa importanza delle relazioni nel *De potentia*¹; non si capirebbe la questione 9, ma direi non potremmo leggere la 10 e quindi intendere il senso delle processioni se prima non si riflette sulle relazioni. Se è vero che le processioni costituiscono il fondamento delle relazioni, è anche vero che per interpretarle in maniera piena prima si deve cogliere la dinamica relazionale nel suo insieme. È interessante notare che la premessa per pensare la relazioni non sono le processioni ma la semplicità divina di cui si parla nella questione 7. Relazione e semplicità sono questi i termini su cui s'articola tutta la trattazione trinitaria nel *De potentia*; prova ne sia che proprio nella questione 7, sulla semplicità, si pongono le basi per inquadrare lo statuto relazionale.

Alla struttura fondata su queste quattro questioni sembra debba essere aggiunta anche la 2; tale questione è dedicata alla potenza generativa e quindi allo studio della dinamica del Verbo; il che implica evidenti affinità con i fondamentali q. 8 a.1 e q. 9 a.5.

Temi in evidenza

La chiave di lettura dell'intero trattato è la relazione intesa sia come relazione reale che logica. Comunque sia affrontata la tematica trinitaria, costantemente si ricorre alla struttura relazionale sottolineando i vari elementi che la costituiscono: i due estremi relazionali, il fondamento e la relazione stessa intesa globalmente².

¹ SCHMIDBAUR HANS CHRISTIAN, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, Eos, Verlag, St. Ottilien, 1995, 336-337.

² Per la comprensione della struttura della relazione non si può non citare KREMPPEL, A. *La doctrine de la relation chez Saint Thomas. Exposé historique et systématique*, Vrin, Paris 1952.

Il tema del Verbo è certamente centrale per questo trattato e la motivazione è piuttosto chiara: l'essere del Verbo dimostra come la realtà relazionale sia perfettamente comprensibile come realtà personale. Se le persone sono relazioni e questo è più immediatamente capibile per quanto riguarda la prima e la seconda, sempre attraverso lo statuto relazionale, s'inquadra la presenza della terza persona trinitaria. Infatti, la distinzione tra le due processioni d'intelletto e di volontà è, in ultima analisi, espressione di un ordine relazionale che esiste fra quelle; non c'è fra processioni una differenza d'essenza ma una distinzione dovuta all'ordine delle processioni così come è espresso nella questione 10 a. 2.

È importante notare la trattazione dell'opposizione relativa come criterio per determinare la reale distinzione nell'ambito relazionale che trova esemplificazione in tutto il trattato e che ha negli articoli 4 e 5 della questione 10 un'applicazione fortemente significativa.

Si deve accennare anche al contenuto dell'articolo 11 della questione 7 che stabilendo i criteri positivi per l'esistenza della relazione reale conclude l'intera questione 7, riassumendo un'elaborazione che si sviluppa gradualmente dall'articolo 1 sulla semplicità divina.

All'interno della questione 9 dedicata allo studio della persona è di importanza decisiva l'articolo 4 quando ci si interroga sul significato della persona e se questa debba intendersi come un assoluto o relativo e il successivo articolo 5 con una descrizione riguardante il metodo conoscitivo e la sua interazione con la problematica trinitaria³.

Q. 2 a. 1: Come intendere la potenza generativa

Agire è comunicare ciò che è in atto nei limiti del possibile; se questo vale in generale, deve esser precisata la differenza tra comunicazione umana e divina. In Dio la natura è sussistente e coincide col suo essere. Come ulteriore effetto di questa realtà, la natura divina è unica sia nel comunicante sia in colui a cui è comunicata; l'esempio può esser fatto prendendo in esame l'intelletto umano. L'intelletto riceve la sua forma dalla cosa esterna da conoscere come forma intelligibile. È anche vero però che c'è una natura diversa tra intelletto ed essere della cosa; ne segue che l'essere della forma compreso dall'intelletto è diverso da quello esistente nella cosa. Diverso è il caso quando l'intelletto creato pensa la sua essenza; infatti, naturalmente la forma pensata è unita all'intelletto e altrettanto naturalmente c'è unità anche tra forma pensata che precede e cosa da cui procede. Anche in tale situazione, comunque, si deve mettere in evidenza la differenza tra realtà divina e quella umana: il verbo umano rimane sempre diverso dall'essere dell'intelletto e quindi la processione dell'intelletto umano non può

³ PAISSAC P., *Théologie du verbe. Saint Augustin et Saint Thomas*, Les Éditions du Cerf 1951; si può vedere anche RICHARD ROBERT, *The problem of an apologetical perspectives in the trinitarian theology of St. Thomas Aquinas*, Gregorian university press, Roma 1963.

comunque esser detta generazione; invece in Dio tra colui che riceve la natura divina e colui che la dona c'è una relazione distinguente ma la natura divina è trasmessa integralmente (De pot. q. 2 a. 1 ad 3 e ad 11) La natura che il Figlio riceve dal Padre costituisce il Figlio stesso perché la distinzione relativa coincide con l'essenza divina (De pot. q. 2 a 1 ad 12) e ciò garantisce che, pure nella distinzione dei modi, ci sia un'uguale natura (De pot q. 2 a.1 ad 13), perfetta in tutte le persone (De pot. q. 2 a. 1 ad 14).

Q. 2 a. 2: La potenza è nozionale ed essenziale

La potenza generativa secondo alcuni è solo relativa ma il principio dell'*actio-passio* non è relativo ma una forma assoluta tanto è vero che la potenza è posta da Aristotele nel genere della qualità; un altro motivo per non accettare la potenza generativa nel genere della relazione è ancora più precisa: la *potentia generandi* indica relazione rispetto ad un'operazione e non rispetto a un termine sussistente. Per altri invece la *potentia generandi* riguarderebbe solo l'essenza; anche quest'ipotesi sembra insufficiente. Infatti se come potenza potrebbe essere riferibile alla sola essenza, in quanto capacità generativa è relativa al solo Padre. Quindi nella *potentia generandi* confluiscono sia elementi dell'essenza sia dell'atto nozionale⁴; d'altronde la generazione, come gli altri atti nozionali, non può avere per termine finale che un'altra persona anche se nella comunicazione della natura ciò che viene comunicato è la natura comune (De pot. q. 2 a. 2 ad 3). Se per assurdo venisse comunicato anche l'aspetto personale, scomparirebbe la distinzione fra le persone (De pot q. 2 a. 2 ad 5); da ciò risulta che la potenza di generare si identifica con la natura divina ma non con la paternità (De pot. q.2 a. 2 ad 6).

Q. 2 a. 3: Rapporto tra potenza generativa e volontà

La generazione del Figlio è oggetto della volontà del Padre dall'eternità ma la volontà non è principio della generazione. Per spiegare questo si considerano intelletto e volontà nella loro dinamica naturale: l'intelletto naturalmente conosce i suoi primi principi, la volontà, da parte sua, tende al fine ultimo. In tutte e due i casi ci troviamo davanti a processi necessari che visti all'interno della realtà divina fondano reali processioni che si distinguono per l'ordine esistente tra le due modalità conservando la consostanzialità col loro principio. Una tale consostanzialità delle due processioni si può vedere dal fatto che, data l'analogia tra intelletto e volontà, nella generazione si parla di volontà concomitante cioè nel momento in cui Dio si conosce attraverso il Figlio, vuole la sua generazione (De pot. q.2 a. 3 ad 2). Il fatto che l'atto di volontà che caratterizza la dinamica divina debba esser inteso procedere *naturaliter*, significa che quell'atto termina in Dio stesso ed ha la medesima perfezione dell'atto dell'intelletto (De pot.

⁴ Per una valutazione complessiva del concetto di *potentia generandi* ed uno studio della sua evoluzione cfr. BOYLE JOHN F., *ST. Thomas and the analogy of potentia generandi*, *The Thomist* 64 (2000) 581-592.

q.2 a.3 ad 4). Lo Spirito Santo procede come volontà ed è il reciproco amore di Padre e Figlio avendo la stessa natura del verbo con cui il Padre si dice (De pot.q. 2 a.3 ad 11).

Q. 2 a. 4: Se ci possano essere in Dio più figli

Le persone divine hanno le medesime perfezioni e non differiscono se non secondo relazioni d'origine, infatti ogni altra relazione presuppone una distinzione o implica disuguaglianza; invece il precedente secondo la relazione d'origine è conforme al suo principio. In Dio, il Figlio non si distingue se non per la filiazione che è proprietà personale. Se per assurdo si ammettesse la presenza di più figli, si andrebbe contro il concetto stesso di proprietà personale; risulterebbe infatti la proprietà personale essere comunicabile. Proprio tenendo presente le prerogative della proprietà personale si può dire che tra Padre e Figlio è comune la natura ma non, ad esempio, la paternità (De pot. q. 2 a.4 ad 2); di conseguenza il Figlio è immagine del Padre nella natura ma non nella generazione che è un atto proprio del Padre (De pot. q. 2 a.4 ad 4). Se sono confrontate le due processioni si nota come nella processione del verbo una tale somiglianza sia intrinseca; nella processione al modo di volontà, la conformità tra principio e termine della processione si mette in evidenza sottolineando come tutto ciò che è nella essenza divina abbia pari dignità perciò anche lo Spirito che è amore divino (De pot. q. 2 a.4 ad 7).

Se all'atto di dire è associata la processione del verbo ha un valore nozionale (il procedere del verbo dal Padre), se invece è congiunta l'idea di conoscere ha un valore essenziale (De pot.q. 2 a.4 ad 8); comunque la processione divina è spirituale conseguentemente non ci può essere un'altra processione oltre quella d'intelletto e di volontà (De pot. q. 2 a. 4 ad 11)⁵.

Q. 2 a. 5: Generazione e suo senso relazionale

C'è un'importante definizione di cosa sia la relazione cioè azione con riferimento *ad aliud*. In base a tale definizione la *potentia generandi* non rientra nella onnipotenza intesa genericamente come capacità di compiere azioni anche se tutto ciò che c'è in Dio è la sua essenza; ciò si può cercare di intendere in base all'opposizione relativa: la paternità è essenza anche se è proprietà personale del Padre; ciò si verifica dal fatto che la medesima essenza si trova nel Padre in maniera distinta rispetto a come si trova nel Figlio⁶ Un modo diverso di avere l'essenza divina da parte delle persone non implica una diminuzione o carenza in nessuna persona divina proprio per la specificità della *ratio relationis* per cui si caratterizza come riferimento *ad aliud*. Il fatto che

⁵ Un argomento parallelo si trova in De pot. q. 9 a. 9 per quanto riguarda l'impossibilità di esistenza di più di tre persone.

⁶ FOLCH GOMES CIRILO, *La réciprocity psychologique des personnes divines selon la théologie de St. Thomas d'Aquin*, Studi Tomistici 13 (1981), 153-171, in particolare 162.

si possa parlare di relazione reale in Dio dipende dalla capacità della relazione di identificarsi con l'essenza divina. In tal contesto le proprietà sono da vedersi come relazioni che hanno come unico fondamento l'essenza comune e quindi hanno uguale dignità; perciò si può considerare la specificità di ogni persona benché la divina essenza sia comune (De pot.q. 2 a.5 ad 4) e la stessa cosa la possiamo dire della onnipotenza: la potenza è la medesima ma vista secondo relazioni diverse (De pot. q. 2 a. 5 ad 5). La generazione del Figlio comporta due possibili letture in chiave relazionale: come azione riferita al Figlio e quindi intesa come semplice rapporto o anche come finalizzata al Figlio che è relazione sussistente (De pot.q. 2 a.5 ad 8).

Q. 2 a. 6: La potenza che genera e che crea

In Dio le relazioni reali si distinguono fra di loro per opposizione relativa ma sono tutte essenza divina e quindi fra essenza e relazioni esiste una relazione logica. Quando si va a considerare le varie potenze connesse ai vari atti, dobbiamo anche qui fare una distinzione: in quanto potenza divina coincidono, in quanto relative a diversi atti si diversificano. Di conseguenza si potrà interpretarla come potenza per atti comuni alle tre persone e per atti nozionali. La distinzione è legata strettamente alla dimensione relazionale sottesa (De pot. q. 2 a. 6 ad 1); ciò lo si può immaginare dal fatto che è la medesima potenza infinita di Dio che permette di operare a tutti i livelli (De pot. q. 2 a. 6 ad 2) perciò l'ordine tra le varie potenze connesse ai diversi atti nozionali ha senso solo se letto relativamente (De pot. q. 2 a.6 ad 4).

Q. 7 a. 1: Dio e semplicità

Dio è semplice per diverse motivazioni: a) non vi può essere in Lui atto e potenza; infatti ci deve essere un ente che pone in atto ogni ente senza che a sua volta sia messo in atto b) l'esser composto presuppone una dipendenza dalle parti e da un agente esterno che lo possa unificare; c) nei composti la positività che è nelle parti costituenti non è mai pari a quella del tutto; di conseguenza Dio non può essere composto. In Dio c'è soltanto differenza di ragione tra proprietà ed essenza (De pot. q. 7 a. 1 ad 4) proprio perché le proprietà non sono parti del tutto dell'essenza ma sono la medesima essenza. Pur essendoci un'identità *in re* tra essenza e proprietà, c'è una *differentia rationis* e questo motiva il particolare senso della proprietà come aspetto incomunicabile dell'essenza. Il problema allora è quello di evidenziare la possibilità d'esistenza di una differenza logica dove esista una identità sul piano reale; si riporta l'esempio del punto geometrico che può essere inizio o fine di una linea geometrica, ma non contemporaneamente inizio o fine di un medesimo ente (De pot q.7 a.1 ad 5)⁷. Come chiarimento del precedente passaggio si osserva come in Dio, i termini assoluti e relativi siano distinti secondo ragione (De pot. q. 7 a. 1 ad 6).

⁷ In parallelo a questa problematica complessa si può vedere anche De pot. q. 8 a. 2 ad 10.

Per pensare un'azione si devono studiare l'agente e gli effetti (De pot. q. 7 a. 1 ad 7); ma se si considera l'azione divina nei confronti del creato⁸, la pluralità degli effetti nel mondo, comunque non pone in discussione la semplicità di Dio (De pot. q. 7 a. 1 ad 8). Per chiarire ciò si afferma che c'è relazione reale quando una cosa dipende realmente da un'altra o totalmente o sotto un certo aspetto⁹. La relazione per essere reale deve essere reciproca; di conseguenza dal punto di vista di Dio, la relazione al mondo è di ragione, siccome Dio non dipende dal mondo (De pot. q. 7 a. 1 ad 9)¹⁰. Come siano compatibili in Dio relazione e semplicità si vede anche riflettendo sull'essere delle persone divine; infatti la pluralità delle persone in Dio non introduce nessuna composizione perché confrontate con l'essenza sono la medesima cosa, distinguendosi secondo una relazione di ragione, confrontate fra di sé sono distinte realmente, per opposizione relativa (De pot. q. 7 a. 1 ad 10).

Q. 7 a. 2: Essenza ed essere divini

Ogni effetto è proporzionato alla causa; allora bisogna che causa di tutto ciò che ha l'essere, sia l'essere; infatti prerogativa di ogni ente è quella di avere l'essere e ciò va ricondotto ad una causa comune a tutti gli enti che vada oltre le singole cause, intesa come causa dell'atto d'essere (De pot. q. 7 a. 2 ad 1) ma come la causa differisce dall'effetto, così l'essere divino differisce dagli altri enti; quando si parla di essere divino non ci riferiamo all'essere in generale ma ad uno specifico modo d'essere (De pot. q. 7 a. 2 ad 4); infatti l'essere divino sussiste in se stesso (De pot. q. 7 a. 2 ad 5).

Le osservazioni fatte rispetto all'essere, valgono anche per il concetto di ente. Il concetto di ente comune non è proprio di Dio perché nell'idea di ente non si comprendono aggiunte ma non si esclude che ve ne possano fare; invece a Dio come ente perfetto non può esser fatto nessun tipo di aggiunta (De pot. q. 7 a. 2 ad 6). Davanti alla perfezione dell'essere divino, consapevoli del nostro modo di conoscere limitato, noi attribuiamo a Dio ciò che è significato e non il nostro modo di significare poiché il modo di significare della mente deriva necessariamente dalle realtà inferiori (De pot. q. 7 a. 2 ad 7) perciò a Dio si attribuisce l'essere come attualità di ogni atto; di conseguenza non gli si può aggiungere nessuna ulteriore formalità (De pot. q. 7 a. 2 ad 9).

Q. 7 a. 3: Dio non appartiene a nessun genere

Dio non è contenuto in nessun genere: a) perché Dio è il suo stesso essere, b) perché la nozione di genere deriva in qualche maniera dalla materia di conseguenza non può appartenere a nessun genere c) si deve dire che Dio abbraccia le perfezioni

⁸ Vedi anche De pot. q. 7 a. 10.

⁹ SMITH THIMOTHY L., *Thomas Aquinas' trinitarian theology. A Study in theological method*, The Catholic University of America press, Washington D.C. 2003, 92.

¹⁰ Tale questione è il contenuto di De pot. q. 7 a. 11.

di ogni genere perciò non può essere limitato da specifiche perfezioni. In tal senso Dio è diverso da tutti i generi concernenti le creature, essendo al di là di ogni genere (De pot. q. 7 a. 3 ad 3) anche a quello di sostanza (De pot. q. 7 a.3 ad 4). Dio oltre che al di là di ogni genere è anche al di là di ogni definizione e perciò Dio non può essere definito atto puro perché se si dà la definizione di una cosa significa che si comprende quella cosa, ma Dio non è definibile (De pot. q. 7 a. 3 ad 5).

Sebbene Dio non appartenga a nessun genere, per riduzione¹¹, si può intendere che appartenga a quello di sostanza e che in tal senso sia la misura di ogni ente. (De pot. q.7 a. 3 ad 7).

Q. 7 a. 4: Gli attributi divini non sono accidenti

Per spiegare la negazione della presenza di accidenti in Dio, si ricorre a diverse argomentazioni: a) a nessuna essenza si può aggiungere qualche accidente, se non snaturandola, perché contiene in sé ciò che le è proprio b) l'accidente dipende sempre da una causa esterna all'essenza, ma per quanto riguarda Dio, questo vorrebbe dire ammettere una causa anteriore; infatti, l'accidente non si addice a Dio perché come tale è una specie di forma ma a Dio non può esser aggiunta alcuna forma estrinseca c) l'accidente può essere interpretato nel suo rapporto al soggetto come l'atto sta alla potenza ma in tal caso si negherebbe la semplicità divina.

Quando si usano degli accidenti per parlare di Dio noi li adoperiamo per ciò che significano nel mondo creaturale non pretendendo di descrivere l'essere divino (De pot. q. 7 a.4 ad 1); perciò li intendiamo non quali accidenti ma espressioni qualche perfezione divina (De pot. q. 7 a.4 ad 2); di conseguenza appare evidente che gli accidenti non sono predicati univocamente (De pot. q. 7 a.4 ad 3) Talvolta ci riferiamo a Dio significandolo attraverso la qualità o la quantità anche se realmente l'accidente non può sussistere in Dio (De pot q. 7 a. 4 ad 6). Per questo motivo si deve ammettere che gli accidenti non debbano essere misurati da un accidente primo proprio perché Dio come tale è identico alla sua sostanza e in Lui non c'è nessun accidente (De pot. q. 7 a. 4 ad 7); risulta infatti che ciò che per l'uomo è un accidente, per esempio, la sapienza, per Dio, non lo è (De pot. q. 7 a.4 ad 9).

Q.7 a. 5: Gli attributi divini e il loro rapporto con la sostanza

I nomi che si riferiscono a Dio non possono essere intesi come riferiti alla causa di cui conosciamo gli effetti oppure per via di negazione perché, nel primo caso, gli appellativi dipenderebbero dalla modalità presente negli effetti, nel secondo caso, vorrebbe dire che un'affermazione negativa precede una positiva. Escludendo le due possibilità, viene proposta una terza soluzione; il nostro intelletto conosce mediante spe-

¹¹ Si adotta il senso di riduzione così come per qualificare l'innascibilità del Padre nell'ambito delle nozioni trinitarie; nel quadro relazionale l'innascibilità è relazione per riduzione (ST I q. 32 a.3).

cie intelligibili per le quali si rende simile alla cosa da conoscere. È necessario allora che ciò che l'intelletto comprende di Dio, esista veramente in Lui ma la specie intelligibile dell'intelletto umano non è capace di rapportarsi a Lui in maniera perfetta; di conseguenza gli attributi con cui ci riferiamo a Dio esistono veramente in Lui ma noi li cogliamo in maniera imperfetta. Un esempio del limite della mente si dimostra quando nominiamo Dio con l'appellativo di "Colui che è" perché è impossibile esprimere in maniera esatta la sua essenza (così anche in De pot q. 7 a. 5 ad 1). Il limite degli appellativi non riguarda la realtà significata quanto il modo di significare (De pot. q. 7 a. 5 ad 2) perciò si attribuisce a Dio la sapienza non tanto perché Dio causa la sapienza, quanto per riferirla a Dio in modo eminente (De pot. q. 7 a. 5 ad 4) di conseguenza non la possiamo riferire in maniera determinata (De pot. q. 7 a. 5 ad 5) proprio perché la nostra conoscenza è sempre infinitamente deficitaria (De pot q. 7 a. 5 ad 6). In questo contesto si pensa che Dio trascende tutto ciò che la nostra mente può pensare di Lui ma non fino al punto che la nostra mente non abbia qualcosa di simile a Lui (De pot q. 7 a. 5 ad 13). Paradossalmente il massimo della riflessione umana si esprime quando si riconosce di non conoscerlo (De pot. q. 7 a. 5 ad 14).

Q. 7 a. 6: Gli attributi divini non sono sinonimi

Tutti i nomi riferiti a Dio non sono sinonimi anche se concernono l'unità divina questo perché non sono frutto di un diretto riferimento a Dio in quanto sono mediati attraverso l'intelletto; certo è che le attribuzioni che l'intelletto riferisce a Dio esistono realmente in Lui; d'altronde non è possibile attribuire a Dio nozioni che dipendano dal nostro modo di conoscere come genere e specie, né attributi interpretati come effetti della causa che è Dio perché la causa precede sempre l'effetto. Se noi conoscessimo gli attributi divini dagli effetti, invertiremmo realmente la priorità della causa con quella dell'effetto. Allora si deve dire che i concetti sono nell'intelletto umano ma la loro verità è in Dio; gli attributi divini non sono sinonimi perché, pur significando la medesima realtà, cioè la sostanza divina, derivano da nozioni diverse (De pot. q. 7 a. 6 ad 1). Nonostante esistano realmente in Dio distinzioni in base alle relazioni reali, questo non implica che non ci siano delle differenze logiche come quelle fra attributi (De pot. q. 7 a. 6 ad 2); d'altronde tali attribuzioni non sono false radicandosi nell'essenza divina (De pot. q. 7 a. 6 ad 4). Il modo di quella corrispondenza si mostra da parte di Dio, nell'unità d'essenza e nelle conseguenti infinite relazioni stabilite con il creato; da parte delle creature si compie il processo inverso: la relationalità si fonda sulla molteplicità del mondo creato per tendere alla unità dell'essenza divina (De pot. q. 7 a. 6 ad 5). Da ciò deriva che Dio sia conosciuto attraverso una pluralità di nozioni che non negano la semplicità divina (De pot q. 7 a. 6 ad 6); a Dio possono essere attribuite, oltre a relazioni opposte e quindi realmente distinte, diverse nozioni che non sono fra loro opposte e quindi sono intese distinte logicamente (De pot. q. 7 a. 6 ad 7).

Q. 7 a. 7: La via analogica tra Dio e creature

I nomi predicati di Dio rispetto alle creature non possono essere intesi in maniera univoca perché equivarrebbe a considerare l'effetto della stessa natura della causa; d'altronde, anche il modo di essere nella causa e nell'effetto di un certo carattere non è detto che sia di uguale grado. Se si parla di analogia tra Dio e mondo, si deve distinguere tra un'analogia i cui membri richiedono un terzo elemento antecedente ai due presi in considerazione, e questo non sembra essere il caso, oppure un'analogia in cui uno dei membri sopravanza l'altro, e questo sembra più proprio. È anche vero che ciò che la creatura rappresenta della natura divina non può essere inteso in maniera univoca perché la creatura non è pienamente partecipe della natura divina (De pot. q. 7 a. 7 ad 2)¹². Si può dire che dal grado di perfezione della specie intelligibile con cui si conosce una certa cosa, deriva una più adeguata concezione di quella; così Dio conosce al grado supremo le cose (De pot. q. 7 a. 7 ad 5). Il carattere analogico tra Dio e creatura si fonda su due principi, infatti, tra Dio e le creature c'è una doppia somiglianza: una per cui la forma della cosa conosciuta è nell'intelletto divino e la forma della creatura è nella cosa, l'altra nell'idea di eminenza che spetta a Dio per cui le forme delle cose appartengono all'essenza divina senza che le siano omogenee (De pot. q. 7 a. 7 ad 6).

Q. 7 a. 8: Il rapporto tra Dio e creature

La relazione a differenza degli altri accidenti non si riferisce al soggetto a cui inerte ma a qualcosa di esterno al soggetto stesso; come conseguenza di questa fondamentale caratteristica si nota che quando una cosa procede da un'altra non si compone con quella avendo la medesima natura. Per verificare questo fatto si considerano relazione ed azione ed il rapporto tra azione e conseguente cambiamento: può darsi il caso in cui l'azione non comporti un effettivo cambiamento nel soggetto considerato quanto un cambiamento nel riferimento esterno al soggetto; questo risulta essere perfettamente coerente quando si considera l'azione nell'ambito relazionale¹³ in cui si sottolinea l'essere della relazione come vincolo tra i due estremi costituenti la relazione medesima¹⁴.

Questo articolo connette direttamente due affermazioni che sembrerebbero contraddittorie cioè la semplicità con la relazionalità. In Dio si assiste in maniera chiara a questo fatto: un ente quanto più è semplice tanto più è relazionale.

Relazioni simultanee sono quelle in cui i relativi hanno una relazione reciproca secondo un comune aspetto (De pot. q. 7 a. 8 ad 1); un tale argomento è importante quando è collegato a ciò che viene detto in De pot. q. 7 a. 11 riguardo ai criteri sulle relazioni reali.

¹² PENIDO M. T.-L., *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Vrin, Paris 1931, 52.

¹³ Il tema verrà sviluppato in De pot. q. 8 a. 2.

¹⁴ In particolare De pot. q. 7 a. 8 ad 5.

All'interno delle relazioni è da sottolineare il ruolo dell'opposizione relativa per gli aspetti trinitari che ne conseguono; infatti l'opposizione relativa si distingue dagli altri tipi di opposizione perché un termine non esclude l'opposto e perché ogni relativo richiama ed include il reciproco (De pot. q. 7 a. 8 ad 4). Anche da quest'osservazione si nota come la causalità della relazione dipenda dai due estremi: soggetto e secondo termine relazionale. Allora per verificare un cambiamento relazionale in un estremo non necessariamente deve mutare qualcosa in quell'estremo ma è sufficiente che muti il riferimento all'altro (De pot. q. 7 a. 8 ad 5)¹⁵. Si deduce allora che nella relazione il secondo termine relazionale determina l'esistenza della relazione quanto il soggetto di quella; in tal maniera si denota chiaramente la dinamica della *ratio relations* come riferimento *ad aliud*. Tutto il valore dell'essere soggetto della relazione viene in qualche maniera rimodulato attraverso il secondo termine relazionale; di conseguenza il secondo termine non ha soltanto un valore logico ma condizionante l'esistenza della relazione; la presenza del secondo termine o un suo mutamento caratterizza l'essere della relazione stessa¹⁶.

Q. 7 a. 9: Relazioni reali e non

La relazione è tra i predicamenti quello che ha il minor "essere" proprio per la sua particolare struttura; Infatti nelle altre categorie, l'*esse accidentis* si riferisce logicamente al soggetto a cui la categoria inerisce ma anche la *ratio accidentis* è propria del soggetto o substrato.

Nella relazione invece pur essendo accidente si verifica un andamento diverso: l'*esse accidentis* inerisce al soggetto ma la *ratio* si riferisce *ad aliud*. Questa particolare dinamica motiva un corollario assai importante: che ci possano essere relazioni in cui l'*esse* non esista e rimanga la sola *ratio*: in questo caso non si potrà parlare di relazione come predicamento ma di relazione logica o di ragione.

Dato questo particolare statuto della relazione, l'essere reale della relazione comporta necessariamente delle condizioni che, a differenza delle altre categorie, non sono incluse nella definizione di accidente. Per considerare una relazione reale dobbiamo trovare un fondamento, cioè una categoria che abbia la funzione di causa nei confronti della relazione, e queste sono l'*actio-passio* e la quantità¹⁷ e più precisamente va trovato nei termini considerati qualcosa che consenta di confrontarli. La misura della quantità infatti può mettere in relazione più enti, potendoli comparare a prescindere dalla loro vicinanza spaziale o temporale. Si può quindi parlare di una misura interna di un ente che riguarda la quantità propria del singolo come anche di una

¹⁵ Cfr. HENNINGER MARK G., *Relations. Medieval theories 1250-1325*, Clarendon press Oxford, 1989, 13-39.

¹⁶ Considerando il testo di Krempel si vede come il secondo estremo relazionale sia condizione necessaria per l'esistenza della relazione, 285-289.

¹⁷ Si veda anche De pot. q. 7 a 10 ad 7.

esterna attraverso cui si può fare un confronto con più enti e quindi dare origine ad una relazione reale; la relazione reale quindi dipende dal fondamento nelle cose (la quantità interna ad ogni ente) e dal rapporto tra più quantità come indicato dalla misura esterna cioè dal confronto. Estendendo questo concetto di misura si può parlare di un ordine globale che necessariamente sottende un ordine locale; se tutte le cose sono ordinate a Dio come fine ultimo necessariamente ci deve essere anche un ordine locale tra le cose e quest'ordine è reale.

Fondamento della relazione reale, almeno nel mondo creaturale, non può essere la sostanza, perché il riferimento di questa categoria è sempre al soggetto sussistente, quanto un confronto tra enti.

In *De pot.* q.7 a. 9 ad 7 si vede chiaramente la dinamica relazionale: il fatto di inire in un soggetto qualifica la relazione reale quale accidente. Il fatto di riferirsi ad un termine esterno inquadra invece la *ratio* della relazione. L'analisi va oltre mettendo in evidenza l'essere della relazione come interazione di questi due aspetti¹⁸: la *ratio* come riferimento *ad aliud* incide sull'aspetto "attuale" della relazione. Infatti, si può notare come l'attualità relazionale venga meno nel momento in cui si perda questo riferimento *ad extra*; si nota infatti la diversità tra causa della relazione e attualità relazionale. Quando venga meno il riferirsi *ad aliud*, il fondamento della relazione rimane ma la sua attualità no; da questo si deduce come una relazione possa essere diversamente studiata in base ai suoi elementi costituenti: soggetto, fondamento, secondo termine relazionale, dinamica globale¹⁹.

Q. 7 a. 10: La dinamica relazionale

Le relazioni reali si qualificano per la loro reciprocità: quindi il rapporto tra due enti deve essere basato sulla stessa logica; questo facilmente si verifica nelle relazioni derivanti dalla quantità attraverso il concetto di misura. Secondo il concetto di misura, infatti, la quantità viene separata dall'essere materiale a cui si riferisce per essere compresa nel suo significato assoluto ed in questo modo ogni ente misurato può essere confrontato con un altro, come già visto nell'articolo precedente. Si ha quindi una possibilità infinita di misure che connettono infiniti enti Il discorso è diverso per quelle relazioni che hanno come fondamento l'*actio-passio*. Tra i termini relazionali (soggetto- secondo termine relazionale) non è scontato che ci sia uno stesso ordine di reciprocità. Si dà il caso che tra agente e termine dell'azione ci sia una funzionalità di quest'ultimo rispetto al principio oppure, all'opposto, che l'agente sia in funzione del secondo termine.

¹⁸ Su questo si deve confrontare anche *de pot.* q. 8 a. 2.

¹⁹ Cfr. PANGALLO MARIO, *La dimensione metafisica dell'alterità: la relazione nell'ontologia e nella teologia filosofica di S. Tommaso*, *Divus Thomas* 21 (1998) 36-54, in particolare 40.

Ci può essere un'altra situazione in cui il soggetto sia in funzione del secondo termine senza che questo a sua volta sia relazionato al primo; il caso è quello conoscitivo in cui il soggetto conoscente si relaziona all'oggetto esterno per conoscerlo senza che questo, a sua volta, si relazioni al conoscente, rimanendo estraneo alla logica relazionale sottesa; di fatto la cosa esterna non è raggiunta dall'atto conoscente; perciò è interessante notare che si giunge ad avere una relazione mista in cui da parte del soggetto agente c'è una polarità autenticamente reale, mentre da parte della cosa da conoscere non c'è reciprocità.

Q. 7 a. 11: Lo statuto delle relazioni reali

In quest'articolo sono descritte in forma positiva le condizioni affinché si possa parlare di relazione reale: i due termini devono essere enti, distinti ed ordinabili. Qui naturalmente si parla di una terza condizione importante per stabilire la realtà relazionale nella sua apparente semplicità; significa scoprire tra termini relazionali un effettivo fondamento che mostri questa relazionalità.

La relazione logica può avere diverse cause: l'ordine può dipendere esclusivamente dal modo di conoscere e quindi non avere un riscontro oggettivo oppure avere una motivazione di carattere temporale si può ad esempio immaginare una relazione tra un termine attuale ed uno futuro.

In ogni caso per cogliere una relazione reale bisogna che i termini siano in atto siano distinti e siano collegati da una stessa *ratio*²⁰; questa affermazione apre in fondo una questione sul rapporto esistente tra le due dimensioni della relazione reale, *ratio* e *esse relationis* e alla loro interazione con la relazione logica²¹.

Q. 8 a. 1: Relazione reale e modello conoscitivo

L'argomentazione si sviluppa partendo dal concetto di distinzione; è dal dato della fede trinitaria che sorge la necessità di sviluppare il discorso sulla relazione reale. È chiaro che l'analisi non si possa elaborare sul versante dell'essere assoluto di Dio, altrimenti è inevitabile andare verso l'eresia ariana con una distinzione legata ad una differenza di natura tra soggetti divini, ma d'altra parte le relazioni devono essere reali altrimenti si andrebbe verso la teoria sabelliana e l'indistinzione fra persone.

Gli unici possibili fondamenti della relazione reale sono la quantità e l'*actio-passio*. La quantità è esclusa, essendo la natura divina spirituale; rimane quindi soltanto possibile porre attenzione all'*actio-passio* facendo le dovute precisazioni. L'azione deve essere immanente perché in Dio non c'è passività, non essendoci materia; ma anco-

²⁰ Sul criterio di ordinabilità si veda ISABEL IRIBARREN, *The scotist background in Hervaeus Natali's interpretation of thomism*, *The Thomist* 66 (2002) 607-627.

²¹ LISKE MICHAEL –THOMAS, *Kann Gott reale Beziehungen zu den Geschöpfen haben?. Logisch-theologische Betrachtungen in Anschluss an Thomas von Aquin*, *Theologie und Philosophie* 68 (1993) 208-228.

ra, l'azione deve essere immanente e quindi non avere esiti esterni perché Dio non ha relazione reale con nessun ente esterno a Sé. Le uniche azioni immanenti sono l'intendere e il volere.

È interessante l'analisi del processo conoscitivo che viene approfondita per motivare l'essere della relazione reale. Nella conoscenza entrano in gioco quattro elementi; viene fatta quindi un'analisi differenziale tra realtà da conoscere, specie intelligibile, l'atto di conoscere, e verbo dell'intelletto. Prendendo in considerazione il verbo si paragona agli altri tre elementi per metterne in evidenza le prerogative qualificanti.

Rispetto alla realtà da conoscere si sottolinea che il verbo intellettuale è interno all'intelletto, ma nello stesso tempo si osserva come la stessa realtà da conoscere sia forma del verbo. Si ricordano qui le condizioni positive che definiscono la relazione reale in *De pot.* q. 7 a. 11: che gli estremi siano enti come manifestato dalla differenza tra intelletto e cosa da conoscere, come prima condizione; che siano distinti, come seconda condizione; come terza condizione che il verbo sia ordinato alla realtà esterna; ciò è compreso in certo senso nella definizione di verbo poiché l'intelletto forma il verbo per conoscere la realtà esterna. Il verbo è diverso dalla specie intelligibile perché questa si riferisce esclusivamente alla sola disposizione del principio dell'atto non c'è in questo caso la necessaria presenza di due polarità distinte e separate, né tanto meno un'ordinabilità esplicita della specie intelligibile alla cosa da conoscere. Il verbo è diverso anche dall'atto di conoscere; l'atto come tale non può essere considerato ente ma eventualmente come propedeutico alla formazione di un ente distinto e quindi l'azione va sempre distinta dalla finalità stessa dell'atto.

Distinzione e finalità che sono proprie del verbo e che devono essere necessariamente connesse alla referenzialità della cosa da conoscere.

La realtà relazionale del verbo risulta allora descritta in maniera precisa nel momento in cui il verbo, pur interno all'intelletto, rappresenta una cosa distinta da quello²². La realtà relazionale si mostra in questo caso nella sua pienezza. Attualità, distinzione ed ordinabilità che costituiscono le condizioni necessarie e sufficienti per parlare di relazione reale sono tutte soddisfatte. Per provare ciò si osserva ciò che il verbo rappresenta; da un lato, il verbo è espressione della realtà esterna, *similitudo rei*, che l'intelletto conosce attraverso il suo atto ma d'altra parte è anche, *similitudo intellectus*, dal momento che il verbo procede dall'intelletto. A questo punto deve esser fatto un distinguo: il verbo umano è estrinseco rispetto all'essere dell'intelletto ma non al conoscere, ma in Dio non c'è questo estrinsecismo poiché, in virtù della semplicità divina, intelletto ed essere coincidono. In generale non possiamo parlare di conoscenza senza il verbo; a maggior ragione in Dio si sottolinea la realtà relazionale del

²² LEE SANG-SUP, *Wirklichkeit und Gedachtsein. Die Theorie vom Sein Gedacht bei Thomas von Aquin unter besonderer Berücksichtigung seiner Verbum-Lehre*, Verlag Knigshausen e Neumann GmbH, Wrzburg 2006.

verbo dalla coesistenzialità tra verbo e principio del verbo e dalla loro sussistenza personale. Quali siano le dimensioni di un tale rapporto si può precisare: la relazione tra essenza e persone è di ragione ed è simile a quella d'identità ma quelle tra le persone è reale in virtù dell'opposizione relativa (De pot. q.8 a. 1 ad 2) altrimenti non è pensabile la distinzione personale (De pot. q.8 a.1 ad 6). Infatti, gli attributi quali la bontà, sapienza etc., pur trovandosi realmente in Dio non fondano nessuna distinzione reale (De pot. q.8 a.1 ad 7) non esistendo tra questi opposizione relativa. Per la medesima dinamica oppositiva, la relazione reale nell'intelletto scaturisce dall'azione non nei confronti della cosa conosciuta quanto nei confronti del verbo che procede (De pot. q. 8 a.1 ad 11) e questa è l'unico tipo di opposizione possibile in Dio (De pot. q. 8 a. 1 ad 13).

Se si confronta De pot 8 a.1 con ST I q. 28 a.1 si osserva il diverso inquadramento della dinamica del *verbum*; tutto ciò che viene detto del *verbum* in De pot. q. 8 a. 1, viene accennato in ST I q. 28 a. 1 e non compare nel *corpus* dell'articolo della Summa ma in ST I q. 28 a. 1 ad 4. Nell'articolo della Summa, il tema della processione del Figlio quindi dell'intelletto viene recuperato tramite il concetto di azione immanente con l'identità di natura tra principio e precedente in termini più generici. Un'altra differenza ancora si vede nella comparazione dei due articoli: in De pot. 8 a.1 manca l'esemplificazione osservativa circa l'attrazione dei corpi come prova della relazione reale. Nella Summa, San Tommaso per cercare di inquadrare meglio il discorso sulle relazioni reali divine, in maniera chiara ricorre alla descrizione di una relazionalità, diremmo, di natura.; sotto questo aspetto, ST I q. 28 a. 1 pare piuttosto da mettersi in parallelo con De pot. q. 7 a. 9.

Q. 8 a. 2: Relazione ed azione

Amnesso che ci siano delle relazioni reali in Dio, come visto nel precedente articolo, si deve vedere come queste si rapportino all'essenza di Dio, tenendo presente che Dio è semplice e quindi non ci può essere composizione; d'altra parte, pensare che in Dio ci sia composizione, vorrebbe dire ammettere l'esistenza di realtà eterne che non sono Dio; c'è allora la necessità di discutere lo statuto delle relazioni reali divine. Certamente non possono essere accidenti distinti dalla sostanza divina per le ragioni già dette, né le relazioni che costituiscono le persone possono essere soltanto secondo ragione; in tal caso si andrebbe verso una posizione sabelliana. Si tratta quindi di riconoscere alle relazioni reali una loro particolare dimensione che coniughi aspetto referenziale esterno al soggetto con quello necessario dell'inerenza. La descrizione proposta è quella dell'azione in cui s'incrociano inerenza e dimensione dinamica di origine (l'azione è nell'agente e al tempo stesso proviene dall'agente); l'*ad aliud* che di per sé significa solo riferimento esterno, deve essere unito all'inerenza che caratterizza gli accidenti. In Dio il primo aspetto relazionale è individuato tramite l'opposizione relativa, il secondo consiste nella coincidenza dell'es-

sere della relazione con quello dell'essenza. Tenendo unite queste due dimensioni si può comprendere la relazione sussistente²³.

Il ragionamento va approfondito riguardo alla questione del significare e dell'essere: di per sé la relazione significa riferimento *ad aliud* ma se si vuole parlare di relazioni reali, la *res significata* deve coincidere, in virtù della semplicità divina, con l'essenza.

In De pot q. 8 a. 2 ad 1 si mette in evidenza come la relazione divina non possa essere limitata dal genere di sostanza; di conseguenza si addice alla relazione divina di andare al di là del predicamento di sostanza pur coincidendo con quello perché l'essenza divina è la perfezione di ogni categoria. Anche se sostanza e relazione sono due accidenti diversi in generale, (comunque tutti gli accidenti inerendo in un soggetto per forza di cose debbono inerire nella sostanza) in Dio in particolare, proprio per la caratteristica della relazione del riferirsi ad altro da sé, c'è una perfetta coincidenza tra sostanza e relazione. Si può allora pensare che niente vieti che qualcosa sia inerente, seppur per sua definizione non lo è. Per spiegare questa dinamica viene fatto un parallelismo con l'azione rispetto al soggetto per cui l'azione è esterna al soggetto e contemporaneamente inerente al soggetto; quindi le dimensioni della relazione reale sono quelle dell'azione immanente (De pot. q. 8 a. 2 ad 2).

Alla terza argomentazione si risponde in maniera complementare che le relazioni reali come tali sono distinte solo logicamente dall'essenza; ne segue che come si parla di bontà e sapienza in Dio, pur essendo Dio semplice, così si può parlare di una stessa realtà divina che comprenda anche distinzione ed opposizione (De pot. q. 8 a. 2 ad 3). Infatti, l'opposizione relativa non pone una diversità d'essenza ma un'opposizione che riguarda solo la modalità della relazione (De pot. q. 8 a. 2 ad 4) e il suo modo di significare va inteso sempre nella dimensione relazionale (De pot. q. 8 a.2 ad 5); è chiaro che l'identità tra essenza e relazioni non è predicata per l'identità *secundum rationem* ma per l'identità *secundum rem* (De pot.q.8 a. 2 ad 6).

È ragionevole perciò che pur essendo coincidenti realmente essenza e relazioni reali nel momento in cui si arriva a esprimere i vari concetti, si dovrà tener conto delle diverse definizioni(De pot. q. 8 a. 2 ad 7); ne segue che pur essendo la medesima essenza nel Padre e nel Figlio non si può dire che nel Figlio c'è la paternità (De pot.q. 8 a. 2 ad 10) proprio perché l'esistenza di due definizioni non dimostra che ci siano due modi di essere ma due modi di definire un'unica cosa. (De pot.q. 8 a.2 ad 11). Questo fatto lo vediamo studiando la relazione reale nel duplice aspetto del riferimento ad altro e dell'inerenza (De pot. q.8 a. 2 ad 13) o anche quando si prenda in esame la sostanza divina o l'aspetto relazionale; perciò dire che Dio è Dio o è Padre appartiene a un modo diverso di significare (De pot q. 8 a. 2 ad 14).

²³ GILLES EMERY, *Le mode personnel de l'agir trinitaire suivant Thomas d'Aquin*, Freiburg Zeitschrift von Theologie und Philosophie, 334-353.

Secondo Vanier, l'equivoco possibile che ancora si trova nel *De potentia* è determinato da una valutazione ancora approssimativa circa la differenza tra l'essere dell'essenza divina e l'inesse che la relazione possiede come accidente. Questo non precisione circa il valore dell'essere dell'essenza crea come conseguenza, l'incapacità di comprendere l'identità tra relazione divina ed essenza in tutta la sua portata²⁴.

Q. 8 a. 3: Rapporto tra relazioni reali divine e persone

Una volta stabilita l'esistenza di relazioni reali in Dio ci si chiede quale sia la loro funzione rispetto all'esistenza di più persone divine. Dobbiamo ricordare qui il significato di ipostasi come realtà sussistente, distinta da altri sussistenti, indivisa in sé. In Dio si deve ammettere che non può esistere un'altra sussistenza diversa dalla sua essenza (ricordiamo il fondamentale assioma che Dio è semplice) ma la fede ci pone nella condizione di aderire alla distinzione trinitaria. È necessario allora che ciò che caratterizza le ipostasi divine sia collegato alle origini e alle relazioni che sono elementi distinguenti la comune essenza.

La dinamica delle origini e relazioni è quella descritta da *qui est ab alio* e *a quo alius*. Il Padre è *a quo alius*; Il Figlio è *qui est ab alio* e *a quo alius*, lo Spirito Santo è *qui est ab alio*.

Se questa è la dinamica sia delle origini sia delle relazioni va precisato ancora quale sia la differenza tra questi due aspetti. Le origini descrivono questa dinamica nei termini dell'azione ma sono le relazioni con la loro formalità che determinano l'essere delle persone.

San Tommaso fa un'ulteriore precisazione distinguendo tra relazioni, origini e relazioni nelle origini. Sono le relazioni soltanto che nella loro formalità contengono espressamente la referenza ai due poli opposti (soggetto –secondo termine relazionale). Le relazioni incluse nelle origini non esprimono completamente la loro doppia referenzialità ma indicano una tendenza verso il secondo termine relazionale.

Dato il diverso modo di significare, la relazione non può essere predicata come forma dell'essenza tuttavia si può considerare l'effettiva identità quindi si può dire che l'essenza è generazione e relazione. (*De pot.* q.8 a.3 ad 4). Se come assoluto, l'essenza è pensabile prima della relazione, proprio per questo motivo, l'ipostasi come sostanza individuale e quindi distinta non deve esser pensata prima della relazione perché senza la relazione, l'ipostasi non è comprensibile nella sua specificità (*De pot.* q. 8 a.3 ad 5) infatti l'essenza è comune perciò non può essere principio di distinzione (*De pot.* 8 a.3 ad 6). Le condizioni per parlare di ipostasi è che sia sussistente, indivisa in

²⁴ VANIER PAUL, *La relation trinitaire dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, Sciences ecclésiastiques 1 (1948) 143-159, 154.

Sé e distinta dalle altre; il Padre come sussistente precede la generazione; in quanto distingue, la generazione precede la paternità perché senza la generazione non si può concepire l'esistenza di altre ipostasi divine (De pot. 8 a.3 ad 7)²⁵.

Lo sviluppo della teologia trinitaria in San Tommaso, secondo l'ipotesi di Vanier, si nota nell'evoluzione del trattato trinitario rappresentato dalla Summa rispetto al De potentia. Per provare una tale tesi, quest'autore si avvale anche di un testo quale De pot. 8 a. 3 ad 7 in cui sembra prevalere l'idea di atto nozionale su quella di relazione. In De pot q. 8 a. 3 l'atto nozionale è il dato principale per il quale si parla di distinzione invece nella Summa è una determinazione ultima che ha una rilevanza relativa. Nel De potentia l'atto nozionale ha anche una valenza emanante che, secondo Vanier, scompare all'interno della Summa²⁶.

Si può dire che la relazione divina costituisce l'ipostasi in quanto essenza divina, distingue in quanto relazione (De pot. q. 8 a. 3. ad 8 e ad 9). Data una tale virtualità della relazione, si dice che astratto e concreto nella divinità sono la stessa cosa anche se significano in modo diverso: è il caso, per esempio, di Padre e paternità (De pot. q.8 a.3 ad 10). Un'osservazione interessante viene fatta su come cogliere la distinzione personale: quando si cerchi di individuare la distinzione tra le persone non si deve tener presente quelle cose realmente comuni (essenza) ma quelle cose concettualmente comuni (il concetto di persona); infatti tutte e tre le ipostasi divine sono persona ma ognuna con le sue proprietà (De pot.q. 8 a.3 ad 11).

In De pot q. 8 a.3 ad 12 si descrive quale sia lo spazio della causalità della relazione e a quale livello si collochi: la relazione si fonda necessariamente sulla differenza all'interno delle altre categorie che costituiscono il suo fondamento ma, a sua volta, costituisce la distinzione stabilita in rapporto a qualcos'altro: la relazione è questo riferirsi ad altro che in Dio è l'unica radice possibile di distinzione. Il fatto allora che si possa parlare di uguaglianza di essenza delle persone divine segue dall'aver necessariamente presupposto distinzione relative (De pot. q. 8 a. 3 ad 15).

Q. 8 a. 4: Ipostasi e sua valenza logica

Se le relazioni costituiscono le persone ne deriva che se togliamo le relazioni scompaiono anche l'ipostasi cioè il sussistere individuale; questo perché dobbiamo sottolineare la differenza con ciò che accade nella natura umana dove le relazioni non sussistono (De pot.q 8 a. 4 ad 1) quindi le persone divine sono qualcuno per il fatto di essere relazioni sussistenti, ma sono un'ipostasi precisa in base a proprietà distinte (De pot q. 8 a.4 ad 2). Questo non può essere inteso se non tramite relazio-

²⁵ DURAND EMMANUEL, *Le Père en sa relation constitutive au Fils selon saint Thomas d'Aquin*, Revue thomiste 75 (2007) 47-71.

²⁶ VANIER PAUL, *Théologie trinitaire chez Saint thomas d'Aquin. Evolution du concept d'action notionnelle*, Paris- Montréal 1953, 83-84.

ni opposte (De pot. q. 8 a.4 ad 7); infatti può esser lecito separare e distinguere la proprietà di non generato da quella di paternità ma in tal caso il fatto di non esser generato può essere attribuito solo alla natura divina in assoluto (De pot.q. 8 a. 4 ad 9). Più in generale ogni persona divina nella sua peculiarità costituisce una specie; pensando di rimuovere una proprietà rimane l'essenza divina intesa come genere (De pot. q.8 a. 4 ad 5).

Q. 9 a. 1: Il rapporto ipostasi, sostanza

La sostanza può avere due significati: o di soggetto (sostanza prima) o di forma e natura del soggetto (sostanza seconda); ciò che è comune può essere indicato anche come natura od essenza. Tutto quello che c'è nella natura comune è nell'essenza ma non tutto quello che si trova nel soggetto, altrimenti non ci potrebbe essere nessuna distinzione tra più soggetti di una stessa natura. La sostanza semplice che si identifica col soggetto non ha bisogno di nessun elemento estrinseco per essere individuata. In quanto sussiste, una sostanza è detta sussistenza, in quanto gli ineriscono gli accidenti è detta ipostasi; è proprio della sostanza prima avere contemporaneamente queste due caratteristiche(De pot.q. 9 a.1 ad 4).

Una sostanza che s'identifica col soggetto non ha bisogno di qualcosa di esterno per sussistere, può invece sottostare a sua volta agli accidenti. La persona di fatto è un'ipostasi o sostanza prima di natura razionale.

Q. 9 a. 2: Su come intendere il significato di persona

Il nome ipostasi, secondo i Greci, indica un sussistere proprio, la sostanza prima per il Latini indica la medesima cosa. Il nome persona comprende quindi il concetto comune alle due tradizioni mostrando che non è possibile ammettere nella persona, determinazioni che siano estranee alla sua definizione; in tal caso, infatti, la persona apparirebbe all'ambito accidentale; ulteriormente, la parola persona indica anche la natura razionale. Per il fatto che si parla di sostanza si escludono gli accidenti, per il fatto che si parla di individua si escludono specie e genere.

Nella sostanza particolare si considera la natura e genere che esiste in quella, il modo di esistere di quella natura, il principio che determina quella natura (De pot. q. 9 a. 2 ad 1); d'altra parte l'ipostasi e la persona non denominano il concetto di singolarità comune a tutti gli individui ma la cosa considerata (De pot. q. 9 a.2 ad 2); o meglio ancora il suo particolare modo di sussistenza (De pot. q. 9 a. 2 ad 5). Questo tipo di approccio si può vedere anche nello studio del rapporto tra sostanza prima e seconda: una tale relazione non è da leggersi come quella fra genere e specie quanto quella tra un modo assoluto di essere e un modo esistente individualmente e perciò relativo (De pot. q. 9 a. 2 ad 6) ne segue che nella definizione di persona rientrano sostanza prima e seconda (De pot. q. 9 a. 2 ad 7); infatti ciò che è comune alla natura nei singoli (sostanza prima) è l'ipostasi ma al solito concetto si può arrivare

affermando che l'ipostasi è sostanza individua, intendendo in questo caso restringere il significato di sostanza seconda. È anche vero che i latini riferiscono il significato di sostanza ad essenza e quindi parlano di tre sussistenze, mentre i greci distinguono tra *ousia* ed ipostasi ed affermano l'esistenza di tre ipostasi (De pot. q. 9 a. 2 ad 8) si può anche dire che ci sono tre sostanze individuali ma una sola sostanza intesa come essenza (De pot. q. 9 a. 2 ad 9) anche se sarebbe meglio parlare di natura piuttosto che di essenza siccome ci riferiamo ad una particolare sostanza (De pot. q. 9 a. 2 ad 11). Riguardo alla persona divina si parla di essenza incomunicabile per affermare che l'essenza non è una persona (De pot. q. 9 a. 2 ad 12).

Q. 9 a. 3: Se si possa riferire a Dio il termine persona

A Dio compete propriamente il nome persona perché questo indica una sussistenza di natura intellettuale; a Dio in forma massima si può attribuire questa caratterizzazione (De pot. q. 9 a. 3 ad 1) Anche se il termine persona fa riferimento alla natura intellettuale, definire Dio come persona è sempre insufficiente perché in Dio bisogna considerare l'ulteriorità della sua natura rispetto al nostro modo di pensare (De pot. q. 9 a. 3 ad 2). Data questa specificità la persona divina è semplice (De pot. q. 9 a. 3 ad 4) e principio distintivo (De pot. 9 a. 3 ad 5); al tempo stesso le ipostasi sono il soggetto delle proprietà personali (De pot. q. 9 a. 3 ad 7).

Q. 9 a. 4: La persona esprime qualcosa di relativo e di assoluto

La domanda posta in quest'articolo riguarda lo statuto del nome persona; se la persona è qualcosa di relativo o di assoluto. Davanti a possibili interpretazioni in cui i due aspetti compaiono confusamente uniti, San Tommaso osserva come formalmente il nome persona indichi una sostanza individuale di natura razionale. Sostanza individuale significa ciò che sussiste per sé, distinto da altri, indiviso in sé; questo varrà anche nel caso si stia parlando di persona divina. Nel mondo creato questa individuazione dipende dalla natura materiale dell'individuo, nella realtà divina questa individualità, la incomunicabilità della persona divina, sarà espressione del carattere relazionale poiché ciò che è comune è indistinto. Per l'assioma di semplicità, l'essenza e la relazione divine s'identificano *secundum rem*; ne deriva che l'essere distinto e il sussistente coincidono. Di conseguenza, se nella natura umana la persona significa sostanza individua di natura razionale, la persona divina è sostanza distinta di natura divina. Il concetto di relazioni divine è incluso in quello di persona obliquamente, nel senso che la persona sussiste come essenza divina ed è distinta mediante relazioni. Come aspetto complementare si afferma che nella divinità, il relativo non esclude un assoluto che dipende da altri ma esclude l'assoluto che non si riferisce ad altri. (De pot. 9 a. 4 ad 10) In Dio proprio perché al di là di ogni categoria, la relazione può essere sostanza (De pot. q. 9 a. 4 ad 11) e conseguentemente ciò che esiste per se stesso si oppone a ciò che non esiste per sé e non a ciò che esiste in riferimento

ad altri (De pot. q. 9 a.4 ad 12)²⁷. Il fatto che esistano una processione per volontà ed una per intelletto non distingue le persone; ciò vale soltanto se se si premette l'idea di relazione (De pot. q. 9 a 4 ad 15)²⁸.

In Dio, per l'assioma di semplicità, la relazione è uguale al relazionale e la relazione distingue ed è il distinto (De pot. q. 9 a. 4 ad 16); al tempo stesso per comprendere il valore delle proprietà nello studio delle persone trinitarie si deve considerare che la relazione non deve essere intesa come proprietà soltanto ma come l'essenza che soggiace alla proprietà²⁹ (De pot. q. 9 a 4 ad 17).

Una riflessione va fatta sulle affermazioni di Vanier che vede in De pot. q. 9 a 4 uno stretto rapporto di San Tommaso con la posizione neoplatonica; in pratica a parere di Vanier, San Tommaso ancora non avrebbe elaborato un approccio relazionale per comprendere il significato di persona divina³⁰. Secondo Schmidbaur un tale giudizio è parziale come conferma l'articolo 4 della quaestio 9 e prima ancora De pot. q. 8 a.3. Si può osservare che in De pot. q. 9 a. 4 c'è già il collegamento tra persona e relazione dal momento che si parla di sussistenza distinta di natura divina collegandola all'espressione di De pot. q.8 a.3 in cui si sostiene che soltanto le relazioni possono distinguere le persone divine³¹.

Una critica a Vanier viene fatta anche da Malet; secondo questo autore, Vanier sbaglia quando identifica l'aspetto assoluto della persona con l'essenza; si deve invece considerare piuttosto l'identità logica tra sostanza intesa come supposito e persona, cosa che appare in maniera evidente nel corpus dell'articolo 4³².

Q. 9 a. 5: Persone divine e conoscenza

C'è una grande affermazione di consapevole umiltà di San Tommaso nel porsi il problema di come pensare la distinzione in Dio; questo non toglie che non si debba riflettere su tale realtà, perlomeno per evitare gli errori più eclatanti.

Partendo dalla realtà umana si può osservare come il conoscere sia l'aspetto più proprio dell'uomo e quindi più nobile; diremmo allora che per induzione, possiamo riferire anche a Dio la natura intellettuale. Nel conoscere sono necessarie due polarità: un conoscente e una cosa conosciuta; c'è chiaramente una caratterizzazione relazionale.

²⁷ VENTIMIGLIA GIOVANNI, *Le relazioni divine secondo S. Tommaso d'Aquino. Riproposizione di un problema e prospettive d'indagine*, *Divinitas* 36 (1992) 119-135, spec. 134.

²⁸ Su questo punto si può veder anche De pot. q. 10 a. 2.

²⁹ BELLOY CAMILLE DE, *Personne divine, personne humaine selon Thomas d'Aquin: l'irréductible analogie*, *Les Études philosophiques* Avril 2007, 163-181.

³⁰ VANIER, *Théologie trinitaire chez Saint thomas d'Aquin*, 70.

³¹ SCHMIDBAUR, *Personarum trinitas*, 426.

³² MALET A., *Personne et amour dans la theologie trinitaire de saint thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1956, 103.

Posta questa prima relazione, conoscente-cosa conosciuta, si deve analizzare in che modo intendere questi due estremi. L'atto di conoscere infatti richiede una unità tra conoscente e cosa conosciuta. D'altra parte va anche escluso che la cosa conosciuta sia identica all'immagine che l'intelletto al suo interno elabora in riferimento alla cosa esterna. Certo è che l'intelletto per conoscere deve essere in atto e quindi l'immagine della realtà esterna rappresenta il principio dell'atto di conoscere ma non il suo termine. La formazione del verbo è sempre necessaria al conoscere³³. In base alla nostra realtà possiamo pensare che il conoscere divino sia determinato dal concepimento di questo verbo, in analogia a ciò che accade alla mente umana, anche se necessariamente dobbiamo sottolineare delle differenze. In Dio questa parola è unica, invece nel conoscere umano sono necessarie molte parole; infatti, Dio conosce perfettamente. In particolare va sottolineata la diversa modalità di intendere il verbo intellettuale³⁴. Infatti, in Dio, intelletto ed essere sono identici; ciò significa che il verbo concepito ha la solita natura del suo principio, perchè c'è unità di essere tra ciò che procede e ciò da cui procede e quindi si può parlare nel caso divino di generazione.

Nel conoscere umano, il verbo intellettuale è diverso dall'intelletto; in Dio questa diversità non esiste; esiste invece la distinzione determinata soltanto dalla relazione tra colui che procede e colui da cui procede ma in Dio, come detto, le relazioni sono la sua essenza sussistente. Nelle realtà create i principi di individuazione materiale sono elementi di sussistenza e di distinzione fra soggetti di comune natura ma in Dio le proprietà personali distinguono l'uno dall'altro fondandosi sulla sussistenza dall'essenza ma non dividendola (De pot. q. 9 a.5 ad 13).

Secondo Obenauer non è tanto la relazione, né l'essenza quanto la loro identità che qualifica l'essere divino. Di conseguenza assume particolare importanza la sussistenza assoluta; questa idea di sussistenza assoluta eviterebbe di porre la questione di come intendere il rapporto tra essenza comunicabile e incomunicabile³⁵.

Pensare le persone come relazioni divine significa poter riflettere sulla pluralità in Dio, avendo presente come la relazione costituisca la minima distinzione pensabile dal momento che è l'accidente che ha il minimo essere (De pot. q. 9 a. 5 ad 2). In conformità con questo si può dire che è compatibile con la realtà divina poter considerare pluralità ed unità siccome queste affermazioni dipendono da punti di vista diversi che riguardano la comune natura o la pluralità personale contemporaneamente (De pot. q. 9 a. 5 ad 3); là dove ci deve essere l'unità dell'essenza è chiaro che le relazioni devono essere relative per non negare l'unità stessa (De pot. q. 9 a. 5 ad 4). La

³³ A questo proposito è interessante lo studio che viene fatto di questo aspetto nel già citato libro di RICHARD ROBERT, *The problem of an apologetical*, 224-231.

³⁴ YVES FLOUCAT, *L'intellection et son verbe selon saint Thomas d'Aquin*, II, Revue thomiste 97 (1997) 640-693.

³⁵ Cfr. KLAUS OBENAUER, *Zur Subsistentia absoluta in der Trinitätstheologie*, Theologie und Philosophie 72 (1997) 188-215 .

pluralità in Dio quindi non deriva da una somma di parti siccome le persone non sono essenzialmente diverse (De pot. q. 9 a. 5 ad 6); infatti la distinzione reale è data dall'opposizione relativa poiché tra essenza e relazioni c'è solo una distinzione logica (De pot. q. 9 a. 5 ad 14). Gli opposti relativi non si sommano (De pot. q. 9 a. 5 ad 15) perché si includono reciprocamente³⁶ mentre gli attributi essenziali, benché sussistano, non distinguono perché non sono opposti (De pot. q. 9 a. 5 ad 16). Le relazioni non specificano le persone divine (la specie è determinata dalla stessa natura divina) ma le costituiscono e le distinguono; in base alla natura divina sono simili: il Padre genera il Figlio della medesima natura divina ma il Figlio non ha le prerogative personali del Padre (De pot. q. 9 a. 5 ad 18); di conseguenza, in ogni persona divina c'è la pienezza della perfezione ed è in virtù della perfezione divina che in Dio ci siano molti modi di esistere (De pot. q. 9 a. 5 ad 23)³⁷.

Q. 9 a. 6: Il senso della pluralità personale divina

Persona significa sussistenza individua quindi incomunicabile, ma abbiamo visto che in Dio dire sussistenza significa dire anche sostanza data la natura immateriale. Persona è ciò che caratterizza la sostanza, mentre gli attributi in genere sono di natura accidentale quindi suppongono un soggetto a cui inerire e dipendono da quello.

Nella persona divina troviamo questa peculiarità: che il nome persona pur essendo di per sé un assoluto nel modo di significare, risulta di fatto essere un relativo³⁸, in quanto in Dio i sussistenti sono relazioni sussistenti (De pot. q. 9 a. 6 ad 2).

Infatti il nome persona non indica solo sussistenza ma anche distinzione e incomunicabilità che sono proprietà relative in Dio (De pot. q. 9 a. 6 ad 3). Quello che la persona significa non è l'essenza come assoluto ma è l'essenza vista relativamente negli elementi distintivi perciò è predicabile al plurale (De pot. q. 9 a. 6 ad 4).

Se il nome persona indica un sussistente incomunicabile e distinto, invece il nome Dio indica un sussistente senza questi riferimenti (De pot. q. 9 a. 6 ad 6). In Dio dire relazione sussistente significa che la distinzione non è qualcosa che sta tra due persone, ma appartiene alla distinzione stessa (De pot. q. 9 a. 6 ad 7); questo risulta immediatamente dall'aver considerato relazioni opposte all'origine della distinzione personale.

Q. 9 a. 7: Quale tipo di predicazione dei numeri è adatta alla realtà divina

Sono presentate varie posizioni su come si possa predicare Dio secondo termini numerici: l'uno principio dei numeri è all'origine di ogni cosa; altri ancora sostengono che l'uno e il molteplice sono soltanto affermazioni funzionali di ordine pratico

³⁶ Si veda De pot. q. 7 a. 10 ad 4

³⁷ GREGORY MARTIN REICHBERG, *La communication de la nature divine en Dieu selon thomas d'Aquin*, *Revue thomiste* 93 (1993) 50-65.

³⁸ De pot. q. 9 a. 4:

a cui non corrisponde niente in Dio. Per risolvere questa questione si afferma che il concetto di uno riferibile a Dio è quello trascendentale non inteso nei termini aritmetici dell'inizio dei numeri; è l'uno che coincide con l'ente. Sorge allora il problema di come concepire la molteplicità; se si esclude che l'un riferito a Dio sia l'inizio dei numeri, la molteplicità non ha fondamento. La risposta può esser data ricordando che l'un riferito a Dio come sommo ente non può essere contraddittorio. La molteplicità nasce all'interno dell'ente-uno come sua distinzione più propria; in questo senso si può parlare di una molteplicità trascendentale come opposizione formale all'uno³⁹. L'opposizione formale supera tutti i concetti quantitativi trascendendo quindi ogni categoria e genere. L'uno che si converte con l'ente non aggiunge nessun accidente all'ente stesso, negando la divisione; pertanto l'ente e l'uno si corrispondono e da questo rapporto nasce il molteplice come opposizione formale all'uno. Il molteplice in Dio rappresenta lo statuto della distinzione all'interno dell'uno senza comprendere la categoria di quantità.

C'è un bene legato strettamente all'essere dell'ente, ma c'è anche un bene legato alla qualità; questi due sensi dell'attributo di bene possono essere predicati di Dio ma non dell'ente in quanto tale. In fondo questa distinzione dà il senso della differenza tra concetto di ente in generale e quello di Dio (De pot. q. 9 a. 7 ad 5). L'ente come tale è la realtà che si pone per prima davanti alla comprensione dell'intelletto; infatti, la mente non può concepire qualcosa di negativo per primo siccome la negazione ha bisogno sempre di un termine positivo precedente (De pot. q. 9 a. 7 ad 6). La quantità come accidente nella sua forma assoluta non è predicabile di Dio, invece è predicabile in senso comparativo in forza del suo senso di eminenza o infinito (De pot. q. 9 a. 7 ad 7). Più in particolare, il senso dell'uno quando si riferisce ad una persona divina ha un valore sempre relativo; infatti quando si dice uno è il Padre si dice che c'è un solo padre ma non che non ci siano altre persone (De pot. q. 9 a. 7 ad 9) perciò i termini non aggiungono niente alla realtà divina che è plurale in base alle relazioni, è unitaria in base all'essenza (De pot. q. 9 a. 7 ad 12).

Uno ed ente sono convertibili riguardo al supposito ma non sono sinonimi perché l'uno aggiunge logicamente l'indivisione (De pot. q. 9 a. 7 ad 13). La molteplicità invece è legata all'ente; infatti l'ente è ciò che è in sé indiviso quindi la divisione è incompatibile con l'ente ma non la molteplicità nel senso della presenza di più enti. Da un punto di vista logico, c'è una precedenza per cui l'intelletto prima apprende l'ente, la negazione di quello e di conseguenza la divisione, quindi l'idea di unità per il fatto che rimuove la divisione dall'essere di un ente. La molteplicità nasce quando si apprende che un ente è diviso da un altro ma non diviso in sé (De pot. q. 9 a. 7 ad 15).

³⁹ GILLES EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Les Éditions du Cerf, Paris 2004, 170.

Q. 9 a. 8: La diversità in Dio

La critica di San Tommaso è rivolta alla posizione di Ario che nega l'unica natura tra Padre e Figlio e alla posizione di Sabellio che sottolinea la unità divina negando reali distinzioni nella divinità.

L'analisi di San Tommaso è svolta in termini molto precisi.

Per quanto riguarda Ario si mette in luce che:

- a) la diversità tra Padre e Figlio nega l'unità d'essenza;
- b) la divisione nega la semplicità;
- c) la disparità nega l'uguaglianza tra le persone;
- d) l'ipotizzata diversa natura del Figlio rispetto a quella del Padre nega la somiglianza.

Per quanto riguarda Sabellio:

a) si mette in evidenza la singolarità divina ma in questo senso si nega la comunicazione dell'essenza; infatti soltanto ponendo la distinzione personale ci può essere comunicazione;

b) se si sottolinea il nome unico, ne segue che ci sia la negazione della distinzione personale;

c) si concepisce Dio in maniera confusa mettendo in discussione quindi le reali relazioni come termini distintivi necessari;

d) Sabellio sottolinea in fondo la solitudine divina, non concependo la realtà propria divina come comunione personale.

Si deve dire invece che la distinzione divina può essere data solo dalle relazioni; dobbiamo perciò escludere il termine differenza che implica una distinzione della forma e in maniera più ferma la diversità che include una distinzione sostanziale. (De pot. q. 9 a.8 ad 2), è allora necessario richiamare il punto centrale di tutta la teologia trinitaria: l'opposizione relativa origina la distinzione trinitaria ma non la diversità (De pot. q. 9 a. 8 ad 3) il numero delle persone è infatti strettamente collegato alle distinzioni (De pot. q. 9 a. 8 ad 4). Come corollario delle precedenti risposte si ha l'affermazione in De pot. q. 9 a. 8 ad 5: Il Padre generando non genera un altro padre ma genera il Figlio. L'accento non va posto né sull'identica natura né sull'identità personale, quanto sulla dinamica dell'opposizione relativa.

Q. 9 a. 9: In Dio ci sono tre persone

La questione è come intendere l'unità-trinità divina in rapporto alla realtà creata.

Partendo dagli errori di Ario e Sabellio, si cerca di dare un quadro coerente. Se si accettasse l'errore di Ario, la seconda persona divina sarebbe soltanto una creatura cui potrebbero essere associate creature della medesima importanza; se fosse ammessa l'eresia sabelliana non si distinguerebbe nessuna prerogativa personale delle persone trinitarie e quindi nessuna distinzione.

Bisogna allora esprimere la distinzione personale caratterizzante la specificità di ognuna tramite operazioni; viceversa solo dove si ammetta una distinzione si può concepire una uguaglianza tra principio e ciò che procede. A sua volta questa distinzione si esprime tramite atti che non possono richiedere un fattore esterno alla realtà di Dio, pena la messa in discussione della realtà stessa dell'essenza divina come distinta dalla realtà creata. In tal senso c'è la necessità di un'identificazione della distinzione personale con quella operativa che riguardi azioni che rimangano all'interno della realtà essenziale. Le uniche due azioni immanenti sono quelle dell'intelletto e della volontà; è fondamentale sottolineare che si distinguono fra loro in forza del loro principio o ancor meglio in base alla relazione esistente fra i loro principi; l'intelletto procede da una sola persona, la volontà procede da un principio unico costituito da una mutua reciprocità⁴⁰.

La modalità dell'azione dell'intelletto è quella di richiedere una similitudine della cosa da conoscere e di provenire dal principio. Qui si parla di una *conceptio stabilitur in mente nostra* (la dinamica del verbo vista in De pot. q.8 a. 1); la modalità della volontà è quella di rivolgersi verso la cosa esterna per uno *stabilimentum voluntatis in bono voluto*.

Lo schema della conoscenza è, in generale, inteso da San Tommaso come un circolo però in Dio il carattere accidentale tipico della mente umana non esiste. La prerogativa del *circulus* divino è quella di essere in sé perfetto; a differenza delle creature, Dio finalizza e perfeziona tutto in Sé stesso, ha in sé come una forza centripeta per cui conoscendo e volendo Sé, conosce tutte le cose e vuole tutte le cose che vuole. Nella realtà umana, invece, si trova una tendenza centrifuga per cui il conoscere umano conosce le cose esterne e il volere tende alle cose esterne come suo fine.

La realtà creaturale rispetto alla perfezione divina si colloca sull'impossibilità di pensare ad un'ulteriore processione all'interno della realtà divina. Non esiste una terza processione che possa essere distinta dalle due precedenti e quindi, il circolo divino apparentemente chiuso in sé, si apre alla creazione. Per esplicitare una tale conclusione si può vedere la prima risposta in cui San Tommaso motiva il perché non possa esistere una terza processione negando una pluralità di persone generate: a) in Dio non ci possono essere più figli perché significherebbe che un verbo procede da un altro verbo ma questo può accadere solo in un intelletto che ragiona discorsivamente; b) le proprietà del Verbo sarebbe comuni a più persone e non si parlerebbe più di proprietà incomunicabili c) le distinzioni all'interno di una specie si danno soltanto a causa della materia ma questo contrasta con la semplicità della natura divina d) il procedere naturalmente è legato ad un solo effetto e quindi non si può ammettere una pluralità (De pot. q. 9 a.9 ad 1). Sempre guardando la relazione Padre-Figlio

⁴⁰ Su questo punto si può vedere anche De pot. q. 9 a. 9 ad 25: in Dio l'intelletto e la volontà sono realmente la stessa cosa ma sono distinte le due processioni secondo il modo d'intelletto e quello della volontà.

si deve osservare che il fatto che il Padre generi e il Figlio no, non significa una diminuzione di dignità quanto una distinzione personale per cui pur avendo uguale dignità uno abbia proprietà comunicabili diverse da un altro (De pot. q.9 a. 9 ad 2).

Per confermare l'uguale dignità tra le persone si può vedere come in effetti generare ed essere generato fanno riferimento alla solita potenza assoluta senza dividerla (De pot.q. 9 a. 9 ad 3).

Nelle azioni transeunti è necessario distinguere principi separati tra chi subisce l'azione e chi la compie ma in Dio considerando le azioni immanenti non è necessario pensare la potenza di generare del Padre separata da quella di esser generato del Figlio.(De pot. q. 9 a. 9 ad 4 ed ad 6). La medesima virtualità relazionale può esser vista sotto l'aspetto dell'esemplarità e della causalità efficiente (De pot. q.9 a.9 ad 9). Data questa relazionalità che costituisce le persone, è evidente che in Dio ci può essere una sola filiazione e quindi un unico Figlio; non ci possono essere due filiazioni formalmente diverse né tanto meno materialmente diverse(De pot. q. 9 a. 9 ad 11). Nell'amore costituito dallo Spirito, Dio ama tutto, così come conosce tutto nel Figlio (De pot.q.9 a.9 ad 13); come conseguente alle processioni trinitarie si pone la realtà creaturale (De pot q. 9 a.9 ad 14), all'interno invece delle relazioni trinitarie non ci può essere che una comunicazione della natura che si riceve o che si dà (De pot q. 9 a. 9 ad 16)⁴¹ conformemente alle relazioni (De pot. q.9 a.9 ad 17). Al contrario gli attributi divini non hanno una processione che abbia riferimento a quegli così come accade alla volontà e all'intelletto (De pot. q. 9 a. 9 ad 19) All'interno del contesto relazionale si osserva la coincidenza tra processione di natura e d'intelletto nel momento in cui ambedue hanno come loro caratteristica la somiglianza del secondo termine relazionale rispetto al principio e che secondo l'essere divino principio e precedente sono sussistenti (De pot. q.9 a. 9 ad 20).

Q. 10 a. 1: Il significato della processione

Il modo di ragionare delle creature è legato ai sensi; ciò non toglie che il significato di alcuni vocaboli inizialmente riferiti all'ambito della comune esperienza sensoriale possa essere riferito a concetti astratti: è il caso del concetto di processione; inteso inizialmente come moto locale cioè come spostamento da un punto dello spazio ad un altro e successivamente interpretato come origine di una cosa da un'altra. Studiando questi due esiti si possono osservare principi diversi per cui da un'azione materiale finalizzata al cambiamento esterno e quindi sperimentabile materialmente, si può passare ad un'idea molto più astratta in cui ci serviamo del termine processione per indicare le azioni immanenti come conoscere e volere. Come abbiamo visto in De pot. 9 a. 9, il rapporto tra *intellectus* e *verbum* e *voluntas* e *volitum* esige operazioni immanenti che hanno come loro forma le relazioni tra estremi distinti.

⁴¹ Si veda De pot q.10 a. 2.

A Dio possono essere attribuiti due generi di azioni: esterne ed immanenti, seppur in ambiti diversi. Per quanto riguarda la realtà creaturale possiamo parlare di azione estrinseca divina che ha le caratteristiche spaziali e temporali nelle quali il fine dell'azione è al di fuori della realtà divina; nell'ambito divino invece le azioni immanenti sono le uniche che abbiano un significato adeguato per abbozzare una dinamica conforme al suo essere (De pot. q. 10 a. 1 ad 1); infatti in esse quello che procede non è separato da ciò da cui procede, pur essendone distinto. La processione intradivina vuole indicare principalmente un certo ordine di emanazione (De pot. q. 10 a. 1 ad 2) per cui chi procede non viene mai pensato prima della processione (De pot. q. 10 a. 1 ad 3). Nelle creature intellettuali l'intelletto e l'amore non sono persone sussistenti (De pot. 10 a.1 ad 5), conformemente a ciò che è stato detto in De pot. q. 8 a. 1 e q. 9 a. 5, ma in Dio le azioni immanenti vanno comprese come origini delle persone; in tal senso è difficile usare il vocabolo causa per indicare l'origine delle persone perché, generalmente, l'effetto è diverso dalla causa e perciò tale denominazione si addice di più a Dio nel suo rapporto nei confronti delle creature che non alla dinamica intratrinitaria (De pot. q. 10 a. 1 ad 8); allora conviene parlare del Padre nei confronti del Figlio con un vocabolo più indefinito, come per esempio principio (De pot. q. 10 a. 1 ad 9). Se si guarda ancora al rapporto tra Padre e Figlio si deve dire che hanno in comune l'essenza, hanno di distinto la relazione, però non c'è composizione perché la relazione stessa è essenza (De pot. q. 10 a. 1 ad 12); di conseguenza, anche l'azione immanente del Figlio, di ricevere l'essenza dal Padre, esclude la diversità di natura tra Padre e Figlio in forza della identità essenziale (De pot. q. 10 a. 1 ad 13).

Q. 10 a. 2: Il numero delle processioni

La processione trinitaria si basa su una verità di fondo: che è possibile considerando un principio ed un procedente che entrambi abbiano un'unica natura; questo fatto non fu compreso da Ario che pensò il Figlio essere una creatura.

L'errore di Macedonio fu invece di non concepire altro che un'unica processione e quindi di considerare lo Spirito come creatura, valutando che soltanto il Figlio, attraverso la generazione, potesse provenire dal Padre e avere la medesima natura.

Lo sforzo sta allora nel concepire due processioni che si distinguano. Se si ammette che le relazioni divine manifestano soltanto la distinzione ma non la causano ne segue che le ipostasi divine si distinguano solo per l'origine e quindi le processioni si distinguerebbero per se stesse. Questa affermazione San Tommaso la contesta dimostrando come la relazione sia l'aspetto formale strutturante le processioni. Dunque per distinguere le due processioni non ci si può limitare ad indicarne l'origine ma deve esser qualificato il modo diverso delle due processioni. D'altronde la diversa modalità dell'intelletto e della volontà va spiegata non nei termini dei diversi attributi essenziali a cui intelletto e volontà si possono riferire, quanto all'ordine (relazione) che esiste tra le due processioni. La dinamica divina è determinata dalla

comunicazione dell'unica natura tra le persone trinitarie e la distinzione tra le processioni deriva quindi dalle relazioni. Parlare di processione secondo intelletto e secondo volontà non è sufficiente per sottolinearne la distinzione; bisogna invece indicare l'ordine fra queste processioni che esige una precedenza della processione d'intelletto rispetto a quella di volontà, precedenza che è di tipo relativo e che esclude qualsiasi altra differenza. Qui San Tommaso in maniera chiara mostra la connessione tra relazioni e processioni tra aspetto formale delle processioni e processioni stesse, dando un quadro fortemente unitario e coerente della sua teologia trinitaria. La relazione trinitaria come analizzata in precedenza considera i due termini (soggetto e secondo estremo) come elementi dinamici determinanti al fine di comprendere la distinzione relazionale e di conseguenza anche riguardante le processioni.

Come complementi a questo soluzione si pongono alcune sottolineature interessanti; per esempio, la differenza tra procedere *naturaliter* e *secundum naturam* (De pot. q. 10 a. 2 ad 4) La processione secondo la volontà è una processione naturale nel senso che è riferibile a Dio così come all'uomo così come la generazione. S'indica invece come processione secondo natura, solo la prima processione per cui il procedente è prodotto come la natura produce; la prima processione coincide poi con la processione secondo intelletto perché non preesige alcuna processione, perché come già detto, comporta una somiglianza: infatti l'intelletto produce il verbo somigliante alla cosa esterna e al tempo stesso realizza una somiglianza tra intelletto e verbo concepito; la terza condizione per stabilire l'identità tra processione secondo natura ed intelletto è quella di derivare da un solo agente se questo è perfetto (De pot. q. 10 a. 2 ad 11).

Rispetto al procedente secondo volontà, quello secondo intelletto si distingue realmente anche se tra intelletto e volontà esiste in Dio una distinzione *secundum ratione* (De pot. 10 q. 2 ad 7). Anche da questa osservazione si può vedere come la dinamica relazionale distingua compiutamente le due processioni e non l'origine, né tanto meno gli attributi essenziali; perciò in Dio le processioni sono distinte in base alla specie grazie alla diversità delle proprietà personali benché siano di natura comune (De pot. q. 10 a. 2 ad 12).

La processione dello Spirito si caratterizza per il fatto che sono due gli spiranti costituente un unico principio ma una sola realtà è spirata (De pot. q. 10 a. 2 ad 15)⁴². Per questa sua prerogativa la proprietà personale dello Spirito, non si esprime nella forma relazionale perché non c'è in natura un suo corrispondente. E quindi questa relazione non ha un nome specifico suo ma quello generico di processione (De pot. q. 10 a.2 ad 16); comunque la mancanza di un termine specifico per la relazione riguardante lo Spirito, non esclude affatto che la Terza Persona riceva dal Padre la sua medesima essenza anche se non nella forma della generazione (De pot. q. 10 a. 2 ad 23).

⁴² Cfr. DURAND EMMANUEL, *La périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle, reciprocité et communion.* (Cogitatio fidei 243), Les Éditions du Cerf, Paris 2005, 266.

Q. 10 a. 3: Rapporto tra relazioni e processioni

In Dio l'unica distinzione reale è quella tra persone tramite relazioni opposte; invece tra relazioni e processioni c'è una distinzione logica, essendo la relazione forma della processione. È interessante notare come per introdurre l'idea di una doppia valenza della relazione, ci si riallacci al rapporto tra processioni e relazioni: così come esiste una identità reale tra processioni e relazioni pur essendo in presenza di una distinzione logica, nella stessa maniera c'è una reale identità quando si considera una relazione divina come relazione sussistente e come semplice relazione, benché ci sia una distinzione logica. Infatti, la sussistenza non deriva alla relazione dal fatto di essere relazione ma dal fatto di essere divina. È dalla semplicità divina che deriviamo la coincidenza tra relazione ed essenza⁴³. Non è concepibile in Dio una relazione come accidente, di conseguenza la relazione divina si costituisce come soggetto divino sussistente non componendosi con la natura divina ma identificandosi con quella. Quindi parlando di Dio, la relazione ha due significati differenti: come sussistente e quindi soggetto divino distinto e come *ad aliud*, cioè come riferimento altro da sé.

In base al diverso punto di vista da cui si guardano le relazioni, si osserva anche il rapporto tra relazioni e processioni. Se si considera la relazione sussistente, si possono dare due casi: la relazione quale soggetto di un'azione e in tal caso precede la processione. Se la relazione sussistente si riferisce alla persona procedente, questa segue logicamente la processione stessa.

Nel caso in cui si studi il rapporto tra processione e semplice relazione è chiaro che necessariamente la processione precede la relazione essendone suo fondamento.

Il dato importante è che c'è un'identità reale tra relazioni e processioni, però le processioni non distinguono le persone mentre le relazioni, sì. E questo medesimo argomento si deve vedere assieme a ciò che è affermato in *De pot.* q. 8 a. 3 in cui si sostiene che la formalità relazionale determina la distinzione fra le persone divine; cosa che non avviene quando si consideri le processioni o anche le relazioni incluse nell'origine.

Q. 10 a. 4: Lo Spirito procede dal Figlio

L'inversione dell'ordine con cui viene trattato il tema delle processioni rispetto a quello delle relazioni nel *De potentia* rispetto alla *Summa* ha naturalmente delle ripercussioni nel modo di trattare questi due argomenti. Andando ad analizzare il tema delle processioni nel *De potentia*, si dà già per acquisito la conoscenza delle relazioni, almeno nella loro forma generale.

Riconoscere che ci debba essere un ordine fra le processioni significa aver posto necessariamente prima l'idea di relazione come di fatto si vede all'articolo 2 della *quaestio* 10; di conseguenza lo Spirito procede anche dal Figlio, quindi procede anche

⁴³ Cfr. *De pot.* q. 7 a.1.

da chi procede perché nella semplicità divina la distinzione di processione deve derivare coerentemente dalla diversità d'origine anche se soltanto nell'opposizione relativa c'è la forma più propria per la distinzione personale. La diversità d'origine è il fondamento delle distinzioni delle relazioni personali: quindi avere relazioni distinte significa avere fondamenti diversi per cui il procedere da una persona soltanto o procedere da due dà origine a relazioni distinte.

Anche la riflessione successiva su chi possa essere soggetto della spirazione, si basa sull'aver assunto come elemento di partenza il valore della relazione Padre-Figlio. Infatti, la distinzione Padre- Figlio sta soltanto nell'opposizione tra paternità e filiazione, a prescindere quindi da ogni successiva considerazione. Allora l'esser soggetto della spirazione attiva non è proprio del Padre in quanto tale, né del Figlio. Ne segue che la differenza tra Padre e Figlio non può scaturire dall'esser spiratore o meno: da qui si deduce che la spirazione attiva è comune alle due persone. Se per assurdo, si supponesse che lo Spirito procede dal solo Padre, significherebbe identificare il Figlio con lo Spirito; infatti la paternità in quanto tale dice soltanto relazione al Figlio; d'altra parte, al Figlio è proprio solo il rapporto col Padre, di conseguenza non ci può essere un'altra causa di distinzione tra Padre e Figlio.

Lo Spirito procede *secundum voluntatem* ma *naturaliter*, così come il Figlio procede *naturaliter* ma *secundum naturam* o *intellectum*. Il fatto che ambedue i procedenti procedano *naturaliter* significa che la processione divina non intacca la profonda unità essenziale in nessuno dei casi.

Esser relazionato in modo diverso al Padre per i procedenti è una condizione necessaria ma non sufficiente per giungere alla distinzione personale. In effetti se le distinzioni personali avvengono tramite relazioni, queste suppongono sempre l'articolazione tra due estremi relazionali. Motivare la distinzione personale in base al rapporto che ognuno ha col Padre, significherebbe far riferimento ad un solo estremo per determinare pienamente la distinzione e questo vorrebbe dire contraddire tutta la precedente argomentazione sulla necessità della distinzione in base alle relazioni e non alle processioni.

Per comprendere meglio le prerogative dello Spirito rispetto al Padre e Figlio si può precisare il senso delle proprietà all'interno delle persone divine: si può parlare di proprietà in senso assoluto nel qual caso è riferibile ad una persona soltanto, ma si può anche parlare di proprietà in riferimento ad altri; allora lo spirare del Padre e del Figlio nei confronti dello Spirito può essere inteso in questo senso (De pot. q. 10 a. 4 ad 7) senza che ciò pregiudichi la semplicità divina (De pot. q. 10 a 4 ad 19) e la perfezione dello Spirito (De pot. q. 10 a. 4 ad 20)

La presenza dello Spirito nel rapporto Padre-Figlio si può intendere come un'asimmetria all'interno della reciprocità: lo Spirito procede dal Padre verso il Figlio, a sua volta, lo Spirito non può essere inteso procedere dal Figlio verso il Padre, perché il Padre è fonte della natura che il Figlio riceve. (De pot. q. 10 a. 4 ad 10).

Q. 10 a. 5: Il rapporto tra processione dello Spirito e distinzione dal Figlio

L'affermazione che San Tommaso approfondisce in questo articolo si può porre così: se lo Spirito non è dal Figlio è impossibile che lo Spirito sia distinto dal Figlio ed è impossibile che la processione dello Spirito sia diversa dalla generazione. Le vie per cercare di dimostrare questo sono le relazioni, i modi d'origine, gli attributi essenziali.

Se si guarda all'ambito relazionale, l'unica distinzione in Dio può essere quella dedotta da relazioni opposte; infatti, nozioni non opposte appartengono ad una sola persona e dove non c'è opposizione relativa non c'è distinzione personale e quindi relazione reale; ma se lo Spirito non procede anche dal Figlio non c'è opposizione relativa tra Seconda e Terza Persona. Per esplicitare l'opposizione relativa nei termini delle persone trinitarie si può anche riflettere sull'articolazione relazionale delle persone nei termini di *a quo alius* e *qui ab alio*. È necessario però distinguere la dinamica *qui ab alio* ulteriormente, per evitare un'identificazione dei procedenti e questa non può avvenire se non in base ad una diversa origine dello Spirito rispetto al Figlio, cioè dal procedere dal Padre e Figlio o dal solo Padre.

Nel Padre la proprietà personale è la paternità; la spirazione è una relazione della persona ma non personale proprio perché comune anche al Figlio; di conseguenza la paternità è presupposta alla spirazione attiva. Se per assurdo, si pensasse ad una corrispondenza tra le proprietà del Padre e del Figlio e cioè: come al Padre appartengono paternità e spirazione attiva così al Figlio appartenessero filiazione e spirazione passiva, si arriverebbe all'assurdo che il Figlio sarebbe contemporaneamente generato e spirato; di conseguenza si deve concludere che la spirazione passiva deve essere attribuita ad un'altra persona. Come già detto, però, l'unica distinzione dipende dalla opposizione relativa e quindi è necessario che lo Spirito sia spirato anche dal Figlio.

Se sono considerate le relazioni d'origine anche qui vale un ordine che deve essere legato sempre al medesimo grado di perfezione ma l'unica distinzione nell'origine può avvenire in forza di un distinto principio nella medesima natura; se lo Spirito non fosse anche dal Figlio, lo Spirito e il Figlio, procedendo alla stessa maniera dal Padre, coinciderebbero.

Se il Figlio e lo Spirito procedono *naturaliter* anche se uno *secundum naturam* o *intellectum*, l'altro *secundum voluntatem* in tutte e due i casi la natura si lega ad un solo effetto; di conseguenza considerando la sola origine, questa deve essere distinta così come sono distinte le corrispondenti processioni e quindi il Figlio procede dal Padre soltanto e lo Spirito necessariamente dovrà procedere da un'origine distinta che non può essere che l'unità tra Padre e Figlio.

Come terza motivazione secondo le origini, si osserva come nell'ipotesi in cui il Figlio non spirasse lo Spirito necessariamente esisterebbe una processione mediata; perciò lo Spirito e il Figlio non sarebbe uniti direttamente ma soltanto attraverso il Padre.

Si fa riferimento anche agli attributi essenziali; si esamina la questione già vista in precedenza⁴⁴ sul modo di concepire le due processioni come distinte in base al *secundum naturam* e *secundum voluntatem* e ricordando la precedenza in base alla relazione di quella secondo natura.

Il secondo aspetto circa gli attributi essenziali si basa sulla considerazione riguardo al procedente; nella processione *secundum naturam* ciò che procede è il Figlio cioè il verbo, in quella secondo volontà è lo Spirito cioè l'amore. Nella natura intellettuale ciò che si ama è preceduto da ciò che si comprende; di conseguenza non solo in base alla modalità ma anche secondo i procedenti esiste un ordine tra le due processioni. La terza motivazione si fonda sull'affermazione per cui il soffio vitale dipende sempre in qualche modo dall'intelletto.

Le risposte in De pot. q.10 a. 5 ad 1, ad 2, ad 3, ad 8 devono esser tutte lette in riferimento all'opposizione relativa come unica chiave ermeneutica della dinamica trinitaria⁴⁵; infatti la sola differenza d'origine non dà distinzione.

In Dio le persone sussistenti non sono quante le relazioni; si deve perciò distinguere tra proprietà personali cioè che costituiscono la persona e proprietà della persona. L'esistenza di proprietà della persona risulta necessaria dal momento che trattandosi della comprensione di rapporti reciproci tra tre persone, entrano in gioco relazioni che non sono sussistenti (De pot. q.10 a. 5 ad 5). Anche a tal proposito un'analisi sul rapporto tra nozioni, proprietà e relazioni è sviluppato in De pot. q. 10 a. 5 ad 12. A livello conoscitivo, in generale, le nozioni precedono le relazioni e proprietà; da un punto logico, nell'ambito divino, le relazioni precedono le proprietà perché ciò che è proprio di ogni persona suppone una distinzione che solo le relazioni assicurano anche se né le relazioni né le proprietà costituiscono di per sé le persone; infatti, è l'identità tra essenza divina e relazione che fa sì che si possa parlare d'ipostasi sussistente. Di conseguenza, in Dio, risulta prima l'essenza divina ma in quanto è supposito e quindi immediatamente collegata alla relazione⁴⁶ quindi la proprietà e la nozione.

⁴⁴ De pot. q. 10 a. 2:

⁴⁵ Per approfondire il tema EMERY GILLES, *La procession du Saint-Esprit a Filio chez S. Thomas d'Aquin* Revue thomiste 96 (1996) 531-574, anche in traduzione inglese *The procession of the Holy Spirit a Filio according to St. Thomas Aquinas* in ID., *Trinity in Aquinas*, Sapientia Press, Ypsilanti (Michigan) 2003, 209-269.

⁴⁶ De pot. q. 9 a. 4.