

TEORIA

T

Rivista di filosofia
fondata da Vittorio Sainati
XXXVII/2017/1 (Terza serie XII/1)

Linguaggio e verità

La filosofia e il discorso religioso

Language and Truth

Philosophy and Religious Discourse

Edizioni ETS

*Volume stampato con il contributo dell'Università di Pisa,
fondi PRA (Progetti di Ricerca di Ateneo) 2016.*

Indice/Contents

Pierluigi Barrotta, Adriano Fabris

Premessa/Premise, p. 5

Anthony Kenny

The texture of religious language, p. 7

Maurice Borrmans

Ragione e fede nel dibattito dei pensatori musulmani, p. 19

Cristina D'Ancona

Lo statuto della teologia.

Prospettive storiografiche di teologia medievale cristiana e di teologia islamica (*Kalām*), p. 49

Irene Kajon

Yigdal, qinah, she'elah - Inno, lamentazione, domanda.

Tre discorsi ebraici nel pensare a Dio, p. 71

Giuseppe Lorizio

Logos, parola, parabola: un'istanza metafisica per la teologia cristiana, p. 85

Giovanni Ventimiglia

Dio non "esiste" ma "avviene".

Un punto d'incontro (medievale) fra filosofia analitica e teologia continentale, p. 121

Alfredo Rocha de la Torre

Verità e linguaggio nella filosofia di Martin Heidegger:

al di là del fondamento, p. 139

Verbena Giambastiani

Bibliographical survey on religious language, p. 157

Premio di Studio «Vittorio Sainati» 2016**Luca Gili**

L'Aristotele di Vittorio Sainati e l'Aristotele
dei contemporanei, p. 177

Giacomo Petrarca

La Legge e l'«ostinazione ebraica»:
Franz Rosenzweig interprete di Paolo.
Una prospettiva teologico-politica su *Rm* 9-11, p. 187

Enrico Moro

Agostino e Plotino sulla materia dei corpi, p. 199

T

Dio non “esiste” ma “avviene”. Un punto d’incontro (medievale) fra filosofia analitica e teologia continentale

Giovanni Ventimiglia

In questo saggio intendo tornare a riflettere sul discorso filosofico, teologico e, più in generale, religioso, che considera Dio come Essere stesso sussistente.

Dapprima espongo brevemente la concezione classica, di matrice tomistica, di Dio come *Esse ipsum subsistens*. In un secondo tempo espongo i motivi dell’insoddisfazione nei confronti di questo discorso sia da parte della filosofia continentale di matrice heideggeriana, sia da parte della filosofia analitica di matrice fregeana. Infine avanzo una proposta alternativa, tenendo conto di entrambe le tradizioni di pensiero, la quale, tuttavia, non prende congedo dalla concezione tommasiana di Dio come Essere ma, al contrario, la approfondisce e la sviluppa.

1. Dio è “*Esse ipsum subsistens*”

Com’è noto, nella teologia occidentale colui che sembra aver inaugurato il discorso su Dio come Essere stesso sussistente è stato Tommaso d’Aquino.

Che cosa significa all’interno della sua concezione che Dio è Essere stesso sussistente?

A partire da alcuni suoi testi questa affermazione sembra voler significare che Dio è “soltanto” essere, che Egli non è altro che essere, mentre gli enti finiti sono “essere” più “essenza”.

Nel *De ente et essentia*, ad esempio, leggiamo quanto segue:

Se invece si pone qualche cosa che è soltanto essere (*esse tantum*), così che l’essere stesso risulti sussistente, tale essere non potrà ricevere l’aggiunta di una

differenza, perché già così non sarebbe più soltanto essere, ma essere *più* una data forma (quia iam non esset esse tantum sed esse et praeter hoc forma aliqua)¹.

Ora, tale qualcosa che è soltanto essere (*esse tantum*) e niente altro è, secondo i testi di Tommaso che qui stiamo considerando, Dio. Questo sembra essere vero a tal punto che l'essenza di Dio non aggiunge nulla a tale "esse tantum" e, più precisamente, non esprime nulla di diverso da esso. Mentre Pietro, ad esempio, esiste *ed* è un uomo, Dio esiste e basta, non è altro che esistenza. Tutto avviene come se Dio non avesse essenza.

Lo scrive, sempre nel *De ente et essentia*, lo stesso Tommaso:

Vi è infatti qualcosa, come Dio, la cui essenza è il suo stesso essere, e perciò ci sono alcuni filosofi che affermano che Dio non ha quiddità o essenza, poiché la sua essenza non è altro che il suo essere (quia essentia sua non est aliud quam esse eius)².

Ora, non v'è bisogno di strumenti logici particolarmente sofisticati per sospettare del fatto che un tale discorso religioso sia vicino ad una concezione univocista e alla fine panteista del rapporto fra Dio e il mondo. Bastano, a tal fine, le nozioni elementari dell'addizione e della sottrazione. Se "esse" = "Dio", ed "esse" + "essenza" = ente creato, segue che "esse/essentia" - (leggi: meno) "essentia" = Dio.

Di questo genere di problema, d'altro canto, si mostrò consapevole lo stesso Tommaso, quando cercò di porvi rimedio alla maniera neoplatonica:

E quando si dice che Dio è soltanto essere (*esse tantum*), non si è costretti per questo a cadere nell'errore di coloro che sostennero che Dio è quell'essere universale in virtù di cui qualunque cosa esiste formalmente. L'essere che è Dio (*hoc enim esse quod Deus est*) è infatti tale che nulla vi si può aggiungere (*ut nulla sibi additio fieri possit*) e a motivo della sua stessa purezza (*unde per ipsam suam puritatem*) si distingue da ogni altro essere. Per questo, nel commento alla nona proposizione del libro *Sulle cause* si dice che l'individuazione della causa prima, che è soltanto essere (*esse tantum*), ha luogo per la sua pura bontà³.

¹ «Si autem ponatur aliqua res que sit esse tantum ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentie, quia iam non esset esse tantum sed esse et preter hoc forma aliqua» (*De ente*, cap. IV).

² «Aliquid enim est sicut Deus cuius essentia est ipsummet suum esse; et ideo inveniuntur aliqui dicentes quod Deus non habet quidditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse eius» (*ibidem*).

³ «Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in illorum errorem incidamus qui Deum dixerunt esse illud esse universale quo quelibet res formaliter est. Hoc enim esse quod Deus est huiusmodi condicionis est ut nulla sibi additio fieri possit, unde per ipsam suam puri-

Come si nota, Tommaso cerca di aggirare il pericolo dell'univocismo distinguendo fra l'essere di Dio, cui nulla si può aggiungere, e l'essere universale, o “essere comune”, come lo chiama altrove, che invece è suscettibile di qualsivoglia addizione. Il punto è però che l'essere universale non esiste in sé ma è una nozione, un ente di ragione. Quindi, la distinzione qui invocata da Tommaso non sembra servire al caso. Essa infatti non distingue davvero fra l'essere di Dio e l'essere delle creature, dal momento che questo ultimo non è una nozione ma una realtà.

E l'affermazione neoplatonica secondo cui l'esse di Dio si distingue dagli altri esse a motivo della sua purezza sembra piuttosto riaprire il problema invece che risolverlo: il punto non è infatti quello di stabilire quanto è puro l'essere divino e quanto è “sporco” l'essere delle creature ma quello di stabilire con argomenti se, pulitissimo o sporchissimo che sia, quell'essere è lo stesso nei due casi oppure no. E certo a tal scopo l'argomento dell'addizione e della sottrazione, che Tommaso utilizza in questo caso in abbondanza, non aiuta affatto: *quia iam non esset esse tantum sed esse et praeter hoc forma aliqua*.

Ad ogni modo, checché ne sia del problema dell'univocismo più o meno presente in questa concezione, resta il fatto che l'essenza di Dio viene qui a coincidere con l'essenza, anzi proprio a ridurvisi.

Ora, poiché l'essenza ha in qualche modo a che fare con il nome, in alcuni testi Tommaso scrive che l'“esse” è il “nome proprio” di Dio.

Nel *Commento al I libro delle Sentenze*, per esempio, Tommaso scrive:

In Dio il suo stesso essere (*esse*) è la sua quiddità: e perciò il nome che si desume dall'essere (*esse*) lo denomina in senso proprio ed è il suo proprio nome (*proprium nomen*)⁴.

tatem est esse distinctum ab omni esse: propter quod in commento nonae propositionis libri De causis dicitur quod individuatio prime cause, que est esse tantum, est per puram bonitatem eius» (*De ente*, cap. V). Come ha documentato Cristina D'Ancona, la fonte della concezione di Dio come “esse tantum” è da rinvenirsi nel *De causis*, precisamente in queste due proposizioni: «Et non est factum ita nisi propter suam propinquitatem esse puro et uni et vero in quo non est multitudo aliquorum modorum» (*Liber de causis*, prop. 4). «Et causae quidem primae non est yliathim, quoniam ipsa est esse tantum» (*Liber de causis*, prop. 9). Cfr. C. D'Ancona Costa, *L'influence du vocabulaire arabe: “Causa Prima est esse tantum”*, in J. Hamesse-C. Steel (éd.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Age*, Actes du Colloque International de Louvain-la-Neuve et Leuven, 12-14 septembre 1998 organisé par la S.I.E.P.M., Brepols, Turnhout 2000, pp. 51-97.

⁴ «In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas: et ideo nomen quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum, et est proprium nomen ejus: sicut proprium nomen hominis quod sumitur a quidditate sua» (*In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1).

Proprio a questo proposito Tommaso ritiene che la concezione di Dio come Essere sussistente sia una conseguenza teologica, uno sviluppo, della rivelazione del nome di Dio a Mosè:

Di questa sublime verità Mosè fu ammaestrato dal Signore, quando chiedendogli egli: «Se i figli d'Israele mi domanderanno: Qual è il suo nome? Che cosa risponderò?», il Signore gli disse: «Io sono colui che sono. Dirai così ai figli d'Israele: Colui che è mi ha mandato a voi» (Es. III, 14), mostrando che il suo proprio nome (*proprium nomen*) è Colui che è⁵.

Su pagine come questa si fonda il “gilsonismo”, ovvero quella interpretazione dei testi di Tommaso su Dio come Essere valorizzata da Gilson. Secondo il famoso studioso francese, la concezione dell'*Esse ipsum subsistens* rappresenterebbe un apporto originale del pensiero di Tommaso e, nello stesso tempo, il cuore di ogni filosofia cristiana e solo di essa:

L'Esodo fonda il principio al quale la filosofia cristiana intera sarà ormai sospesa. Da questo momento è inteso una volta per tutte che l'essere è il nome proprio di Dio [...]. Non c'è che un Dio e questo Dio è l'essere, tale è la pietra angolare di tutta la filosofia cristiana; e fu posta, non da Platone, e neppure da Aristotele, ma da Mosè⁶.

Prima di passare ad illustrare le perplessità sollevate sia in ambito continentale che analitico su questa concezione di Dio, sarà utile porsi due semplici domande. Anzitutto: che cosa “fa” Dio in questa visione? La risposta è una sola: “esiste”, non fa altro che esistere. Un'azione ben flebile,

⁵ «Hanc autem sublimem veritatem Moyses a domino est edoctus, qui cum quaereret a domino, Exod. 3 dicens: *si dixerint ad me filii Israel, quod nomen eius? Quid dicam eis?* Dominus respondit: *ego sum qui sum. Sic dices filiis Israel: qui est misit me ad vos*, ostendens suum proprium nomen esse qui est. Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicuius rei. Unde relinquitur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura» (*Sum. c. Gent.*, I, 22).

⁶ E. Gilson, *Lo spirito della filosofia medievale*, trad. it. di P. Sartori Treves, Morcelliana, Brescia 1983, p. 63. Come ho mostrato altrove, l'accostamento della dottrina di Dio come essere sussistente con il libro dell'Esodo (3, 14), lungi dall'essere proprio di Tommaso, come riteneva Gilson, si ritrova nel testo greco del *De divinis nominibus* (cap. V), nella traduzione latina di questo testo ad opera di Hilduinus (traduzione non riportata tuttavia nell'edizione Marietti, che riporta solo quella del Sarraceno, ma conosciuta da Tommaso e, prima ancora, da Alberto Magno). Inoltre, la concezione di Dio come Essere, presente già anche nel *Liber de causis*, risale alle dottrine non scritte di Platone: cfr. G. Ventimiglia, *Ist Gott das Sein selbst? Von Platon zu Anthony Kenny (über Thomas von Aquin und Gottlob Frege)*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 63 (2016), 2, pp. 320-346; E. Berti, *Le problème de la substantialité de l'être et de l'un dans la «Métaphysique»*, in P. Aubenque (éd.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Actes du VI^e Symposium Aristotelicum, Vrin, Paris 1979, pp. 89-129.

semberebbe, una sorta di “respirare solo più flebile”, secondo l’ironica spiegazione di Ryle.

La seconda domanda è simile: che cosa è Dio? Dio è l’esistere, niente altro che esistere, soltanto esistere, qualcosa, come ha scritto Hughes, che sembra davvero «too thin to be possible»⁷.

2. *Perplessità*

Il linguaggio e la concezione di Dio fin qui esaminata convincono la filosofia e la teologia continentale, in particolare quella di matrice heideggeriana?

Apparentemente sì ma in realtà no.

Sembra di sì, di primo acchito, perché Dio non è considerato come “ente” ma come “essere”, anzi proprio “esistere”. Lo hanno sottolineato, oltre che Gilson, autori come Lotz, nell’ambito di quello che è stato chiamato “tomismo esistenzialistico”: nella concezione in un cui Dio è l’Essere e le creature sono enti, la differenza ontologica fra l’Essere e gli enti sembra rispettata⁸.

Ad uno sguardo più attento, tuttavia, restano molte differenze tra la concezione heideggeriana e quella tomistica su punti essenziali.

Anzitutto Dio è “esse subsistens”, ossia essere sussistente. Questo significa che il verbo “essere” è sostantivato e ridotto al nome di una sostanza, precisamente al nome proprio di quella sostanza individuale, *ousia*, coincidente con il primo motore immobile, Causa sui.

In secondo luogo, proprio perché verbo “sostantivato”, l’Essere di Dio perde il grande vantaggio della coniugazione, cioè della temporalità, dell’evenemenzialità. Di conseguenza è un Dio che sì “esiste” ma non “avviene”, che sta, permane, ma non diviene. È Essere ma non “Ereignis”, Evento.

Tutto questo è evidentemente lontano da una concezione autenticamente heideggeriana⁹. «Di fronte a tale Dio – secondo la nota osservazione di

⁷ C. Hughes, *On a Complex Theory of a Single God: An Investigation on Aquinas Philosophical Theology*, Cornell University Press, Ithaca N.Y. 1989, p. 21.

⁸ Cfr. A. Keller, *Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik*, Hueber, München 1968.

⁹ M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, trad. it. di G. Masi, presentazione di G. Vattimo, Mursia, Milano 2014.

Heidegger – l'uomo non può né rivolgere preghiere, né offrire sacrifici. Davanti alla causa sui egli non può né cadere in ginocchio pieno di reverenza, né può davanti a questo dio produrre musica e danzare»¹⁰.

Sul fronte della filosofia analitica le cose non sono messe meglio.

I filosofi analitici Peter Geach, Anthony Kenny e Barry Miller hanno distinto due sensi di “esistere”¹¹.

Vi è un senso di esistenza come predicato di secondo livello, riferentesi cioè a concetti, e un altro senso di esistenza come predicato di primo livello, riferentesi cioè a individui.

La cosa apparirà più chiara se si considerano queste due proposizioni:

- (1) Gli elefanti esistono mentre le sirene non esistono;
- (2) Gli elefanti esistono mentre i dinosauri non esistono.

Sebbene il verbo sia identico – “esistono” –, il senso nei due casi è diverso, come si capisce se si prova a sostituire “esistono” con espressioni analoghe, ad esempio “esistono ancora” al posto di “esistono” e “non esistono più” al posto di “non esistono”.

Ecco il risultato della sostituzione:

- (1°) Gli elefanti esistono ancora mentre le sirene non esistono più.
- (2°) Gli elefanti esistono ancora mentre i dinosauri non esistono più.

Com'è evidente, la sostituzione rende insensata la (1°), mentre lascia perfettamente sensata la (2°).

Ora, il primo senso di “esistono” corrisponde, secondo Frege, al senso dell'espressione tedesca “Es gibt”, si riferisce a concetti o proprietà, in questo caso quella di “essere elefante” ed “essere sirena”, e risponde alla domanda “esiste?” / “esistono?”

Il secondo senso di “esistono” si riferisce, secondo Frege (interpretato da Geach e Kenny), a individui e risponde alla domanda “sono vivi?”.

¹⁰ M. Heidegger, *La costituzione onto-teo-logica della metafisica*, in *Identità e differenza*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2009.

¹¹ P.T. Geach, *Form and Existence*, in «*Proceedings of the Aristotelian Society*», 55 (1954-1955), pp. 251-272. (rist. in P.T. Geach, *God and the Soul*, Routledge-Kegan Paul, London 1969, pp. 42-64); A. Kenny, *Aquinas on Being*, Oxford University Press, Oxford 2002 (ed. it. a cura di G. Ventimiglia, trad. it. di R. Saccenti e G. Ventimiglia: *L'essere secondo Tommaso d'Aquino. Un'ontologia problematica*, Carocci, Roma 2013); B. Miller, *The Fullness of Being. A New Paradigm for Existence*, Notre Dame University Press, Notre Dame 2002; Id., *Existence*, in E.N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2002, (Fall 2009 Edition), in <http://plato.stanford.edu/entries/existence/>

Ciò premesso, è evidente che nella concezione di Dio come “soltanto essere” ci si riferisca al senso di “esistere” come risposta alla domanda “esiste”, “an sit”. Stando così le cose, tuttavia, quella concezione sembra non avere molto senso.

Ecco come ha formulato tale non senso Kenny, riferendosi a Geach:

Se esse significa esistenza, come dobbiamo intendere la nozione di esse sussistente? Sembra sia un'assurdità dire di qualcosa che la sua essenza è pura esistenza. Il problema è stato messo ben messo in luce, molti anni fa, da Peter Geach in un dialogo che egli immaginò fra un credente e un ateo:

“Credente: Dio c'è.

Ateo: questo è quello che dici tu, ma che genere di cosa è questo tuo Dio?

Credente: te l'ho appena detto: Dio c'è, questo è ciò che egli è”¹².

Ora, il non senso emerge precisamente dal fatto che le risposte alle domande “che cosa è?” (quid est) ed “esiste?” (an sit) non possono essere identiche.

Ecco come ha chiarito il problema Kenny (tra l'altro rilevando correttamente una fonte importante della concezione di Tommaso):

«È certamente nelle traduzioni latine di Avicenna che si trova la parola *anitas*: fu lui a sostenere che in Dio *anitas* e *quidditas* erano identiche. Quest'affermazione è di fatto assurda: la risposta a una domanda *quid* è una definizione, mentre la risposta a una domanda *an* è semplicemente “sì” o “no”»¹³.

Com'è evidente, l'assurdità di cui parla qui Kenny non si porrebbe se l'esistenza di Dio non fosse intesa come “esistenza” di secondo livello ma come esistenza di primo livello, ossia come quel predicato di individui, corrispondente, per i viventi, alla proprietà di “vivere”.

3. Proposta

Che fare dunque, a questo punto? Abbandonare Tommaso d'Aquino e la sua onto-teo-logia nel discorso religioso e nella filosofia della religione?

Tutti i teologi contemporanei parlano di Dio come Evento o “Avveni-

¹² A. Kenny, *L'essere secondo Tommaso d'Aquino*, 55) La citazione si riferisce a: P.T. Geach, *Aquinas*, in G.E.M. Anscombe-P.T. Geach, *Three Philosophers*, Blackwell, Oxford 1961, p. 87.

¹³ A. Kenny, *Quidditas and anitas after Frege*, in «Giornale di Metafisica», n.s. 38 (2016), 1, pp. 111-112.

mento” (Ereignis) e nessuno di Dio come Essere sussistente, nel senso di “Esse tantum”. Da Hans Urs von Balthasar a Klaus Hemmerl, da Piero Coda a Gisbert Greshake ed Eberhard Jüngel la parola chiave non è più *Sein* ma *Ereignis*¹⁴.

Bisognerà prendere dunque congedo dal discorso religioso che parla di Dio in termini di *Esse ipsum subsistens*? Non lo credo, e anzi ritengo vi sia nell’opera di Tommaso d’Aquino stesso una concezione di Dio come Essere diversa rispetto a quella di Dio come “esse tantum”, una concezione nella quale l’Essere di Dio è un evento personale.

Nelle pagine che seguono cercherò a questo punto di compiere un’operazione inedita e rocambolesca: mostrare come nel cuore della metafisica tommasiana dell’essere, ossia dell’onto-teo-logia, vi siano elementi fondamentali – di ascendenza non già neo-platonica ma propriamente aristotelico-tomistica – costitutivi di una concezione dell’essere, e di Dio, in grado di integrare precisamente la nozione di Evento, a ragione invocata nella filosofia contemporanea.

Tali elementi sono stati da me rinvenuti proprio approfondendo la nozione di essere come “atto d’essere di un’essenza” e di Dio come il suo essere (lasciando fuori quella di essere come *anitas* e di *esse tantum* pur presente nell’opera di Tommaso).

Si tratta di un’interpretazione presentata da me altrove e qui ripresa¹⁵.

3.1. “Per modum verbi”: l’essere come “atto secondo”

Il punto di partenza per esporre la scoperta che ho fatto negli ultimi

¹⁴ Cfr. H.U. v. Balthasar, *Theodramatik*, IV Band: *Das Endspiel*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1983, pp. 57-71 (*Sein - Ereignis - Werden*); K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976, p. 39 (Das neue Hauptwort: das Verb); G. Greshake, *Der Dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1997, p. 184; E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2001⁷; P. Coda, *Evento pasquale. Trinità e storia. Genesi, significato e interpretazione di una prospettiva emergente nella teologia contemporanea. Verso un progetto di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 1984; Id., *Il Logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Città Nuova, Roma 2003; Id., *Dalla Trinità. L’evento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011.

¹⁵ G. Ventimiglia, *Ist Gott das Sein selbst?...*, cit., pp. 320-345; Id., *Dio come Essere ed Essere come Evento*, in «Giornale di Metafisica», 1 (2016), pp. 188-205; Id., “Per modum verbi”: *l’Essere come Evento secondo Tommaso d’Aquino*, in P. Coda-A. Clementia-J. Tremblay (a cura di), “Un pensiero per abitare la frontiera”. *Sulle tracce dell’ontologia trinitaria di Klaus Hemmerle*, Atti del Seminario internazionale *L’ontologia trinitaria tra filosofia e teologia. Sulle orme di Klaus Hemmerle pensatore di frontiera*, organizzato dall’Istituto Universitario Sophia, Cadine, Trento, 14-16 dicembre 2014, Città Nuova, Roma 2016, pp. 91-104.

tempi può essere un passo del Commento di Tommaso al *Perì Ermenias* di Aristotele:

Perciò [Aristotele] dice che questo verbo “è” consignifica la composizione, perché non la significa in modo principale, ma in modo derivato; infatti significa anzitutto ciò che cade nell’intelletto nel modo dell’attualità assoluta: infatti ‘è’, detto semplicemente, significa essere in atto; e perciò significa (qualcosa) nella modalità del verbo. Ora, poiché l’attualità, che il verbo “è” principalmente significa, è comunemente l’attualità di ogni forma sia essa atto sostanziale che accidentale, così avviene che, quando vogliamo esprimere qualsiasi forma o atto che attualmente inerisce ad un qualche soggetto, lo esprimiamo per mezzo di questo verbo “è”, o “simpliciter” o “da un certo punto di vista”: “simpliciter” utilizzando il tempo presente; “da un certo punto di vista” utilizzando altri tempi¹⁶.

Che cosa emerge da questa ricchissima pagina? Almeno due elementi importanti. Anzitutto il fatto che vi è una relazione strettissima fra l’essere come “atto” o “attualità di ogni forma” e il suo essere espressa attraverso la forma verbale. In secondo luogo il fatto che l’essere, proprio perché espresso da un verbo, si coniuga, ed è quindi intimamente legato al “tempo”.

Ora, questo testo non è altro che il punto più alto di un’isola quasi sommersa e finora inesplorata dell’opera di Tommaso.

E per immergerci nelle acque cristalline alla scoperta dell’isola sommersa, abbiamo bisogno qui dell’aiuto di Aristotele, in particolare del suo II libro del *De anima*, dove egli distingue fra “atto primo” e “atto secondo”. Per comprendere il suo discorso ci serviamo delle stesse parole del Commento di Tommaso a quell’opera:

Atto si dice in due modi, uno come scienza e l’altro come il conoscere, come sopra si è spiegato. Ed è evidente che l’anima è atto come la scienza, poiché in quanto esiste l’anima, nell’animale vi sono sia il sonno che la veglia; e la veglia certamente somiglia alla conoscenza, poiché come il conoscere è l’uso attivo della

¹⁶ «Ideo autem dicit quod hoc verbum est consignificat compositionem, quia non eam principaliter significat, sed ex consequenti; significat enim primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolute: nam est, simpliciter dictum, significat in actu esse; et ideo significat per modum verbi. Quia vero actualitas, quam principaliter significat hoc verbum est, est communiter actualitas omnis formae, vel actus substantialis vel accidentalis, inde est quod cum volumus significare quamcumque formam vel actum actualiter inesse alicui subiecto, significamus illud per hoc verbum est, vel simpliciter vel secundum quid: simpliciter quidem secundum praesens tempus; secundum quid autem secundum alia tempora». (*In I Peryerm.*, l. 5). In proposito cfr.: A. Zimmermann, “*Ipsum enim est nihil est*” (*Aristoteles periherm.*, I, c. 5). *Thomas von Aquin über die Bedeutung der Kopula*, in A. Zimmermann (Hrsg.), *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter*, De Gruyter, Berlin-New York 1971, pp. 282-295.

scienza, così la veglia è l'uso attivo dei sensi; invece il sonno somiglia alla disposizione abituale della scienza quando non si opera in base ad essa; nel sonno infatti le potenze degli animali riposano. Ora, di questi due atti, la scienza viene prima della conoscenza in un medesimo ente dal punto di vista della generazione; infatti, la conoscenza sta alla scienza come l'atto sta alla potenza [...]. Quindi conclude che, poiché l'anima è atto come la scienza, essa è atto primo di un corpo fisico che ha la vita in potenza¹⁷.

La distinzione fra “atto primo” e “atto secondo” è chiara: l'atto primo indica le potenzialità tipiche di un ente, l'atto secondo si riferisce al loro “uso attivo”, al loro “esercizio”, cioè al loro “atto”. Si noti che la differenza fra atto primo ed atto secondo è resa dalla differenza fra un sostantivo “scienza” (ma il latino “scientia” potrebbe essere anche tradotto in questo caso con “conoscenza”) e un verbo “conoscere”.

Che cosa ha a che fare tutto questo con l'essere? Più precisamente: quando si dice che l'essere di Tommaso è “l'atto d'essere” a quale “atto” ci si riferisce, al primo o al secondo?

In proposito ho scoperto – scoperta nella scoperta – un'evoluzione nel pensiero di Tommaso. In un primo tempo, egli ha identificato l'essere con l'atto primo, in seguito tuttavia, e senza ripensamenti, lo ha identificato senz'altro con l'atto secondo.

Se consideriamo il *Commento al I libro delle Sentenze*, che è il primo testo, cronologicamente parlando, in cui Tommaso si sofferma sul significato di esse e sul suo rapporto con l'“atto”, leggiamo quanto segue:

Bisogna sapere che “esse” si dice in tre modi. In un primo modo si dice “esse” la stessa quiddità o natura della cosa, come quando si dice che la definizione è il discorso che spiega che cosa è l'“esse”; infatti la definizione significa la quiddità della cosa. In un altro modo si dice “esse” lo stesso atto dell'essenza (actus essentiae) come il vivere, che è l'essere per i viventi, è l'atto dell'anima; non l'atto secondo, che è l'operazione, ma l'atto primo. In un terzo modo si dice “esse” ciò che significa la verità della composizione del giudizio nelle proposizioni, secondo cui “è” è detta copula¹⁸.

¹⁷ «Actus dicitur dupliciter: alius, sicut scientia, et alius sicut considerare, ut supra expositum est. Et manifestum est, quod anima est actus sicut scientia, quia in hoc quod anima inest animali et somnus et vigilia. Et vigilia quidem assimilatur considerationi; quia sicut consideratio est usus scientiae, ita vigilia est usus sensuum; sed somnus assimilatur habitui scientiae, quando aliquis secundum ipsum non operatur, in somno enim quiescunt virtutes animales. Horum autem duorum actuum, scientia est prior generatione, in eodem. Comparatur enim consideratio ad scientiam, sicut actus ad potentiam [...]. Unde concludit quod cum anima sit actus sicut scientia, quod sit actus primus corporis physici potentia vitam habentis» (*In II De anima*, l. 1).

¹⁸ «Sed sciendum, quod esse dicitur tripliciter. Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel

È importante cogliere in questo testo i riferimenti proprio al *De anima* di Aristotele. L'adagio “vivere è l'essere per i viventi” (*vivere viventibus est esse*) si trova infatti nel II libro del *De anima* (*De an.* II, 4, 415 b 14) e la tesi secondo cui la vita del corpo è l'atto dell'anima (*anima est primus actus corpori phisici potentia vitam habentis*) si trova subito prima (*De an.*, II, 4, 412 a 27), collegata alla distinzione, invocata qui da Tommaso, fra atto primo e atto secondo: lo abbiamo appena visto. È evidente dalle parole stesse di Tommaso che l'“esse” sta, in questo testo, in quanto *actus essentiae*, dalla parte dell'atto primo, ossia dalla parte di ciò che determina la disposizione abituale ad una determinata attività anche in assenza dell'esercizio attuale di essa.

Equiparare l'“esse” ad un atto primo, significava, però, condannarlo ad essere da un certo punto di vista in potenza rispetto all'atto secondo, dal momento che il conoscere (atto secondo) sta alla scienza (atto primo) come l'atto sta alla potenza. Senza contare poi che non si capisce che cosa mai possa significare un'essenza che non eserciti attivamente la sua potenza di “essere”. Mentre la scienza non esercitata attivamente rimane un abito posseduto dagli uomini anche mentre dormono, come sostiene Aristotele, un'essenza che non eserciti attivamente la sua tipica attività, ossia quella di essere, da chi potrebbe essere posseduta? Dove mai potrebbe esistere un'essenza “in somnio”, cioè che non esiste attualmente? L'idea di un'essenza che in un certo senso preesista al suo essere, è rifiutata chiaramente da Tommaso, in polemica con Avicenna¹⁹.

Saranno state considerazioni di questo tipo quelle che indussero Tommaso a cambiare opinione in merito? Non è dato saperlo. Fatto sta che nel *Comento al III libro delle Sentenze* egli mostra una concezione diversa – e il

natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula» (*In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1). Non è ancora a disposizione la edizione critica del testo che abbiamo appena citato, tuttavia il Direttore della Edizione Leonina, p. Adriano Oliva, mi assicura che i manoscritti non presentano al riguardo varianti significative. Ringrazio qui p. Adriano Oliva per la disponibilità.

¹⁹ «Praeterea, omnia quae a Deo sunt facta dicuntur esse Dei creaturae. Creatio autem terminatur ad esse: prima enim rerum creaturarum est esse, ut habetur in Lib. de causis. Cum ergo quidditas rei sit praeter esse ipsius, videtur quod quidditas rei non sit a Deo [...]. Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia» (*De pot.*, q. 3, a. 5, ad 2 et arg. 2). Cfr. anche: *De pot.*, q. 3, a. 1, arg. 2 et ad 2.

cambiamento è comprensibile, di nuovo, a partire da Aristotele. Ecco il testo:

Secondo quanto dice il Filosofo nel V libro della Metafisica, l'“esse” si dice in due modi. In un primo modo in quanto significa la verità della proposizione, secondo cui è copula; e così, dice il Commentatore in proposito che l'ente è predicato accidentale; e questo “esse” non è nella realtà ma nella mente, che congiunge il predicato con il soggetto, come dice il Filosofo nel VI libro della Metafisica [...]. In un altro modo si dice “esse” ciò che pertiene alla natura della cosa, in quanto si divide secondo le dieci categorie; e questo “esse” è nella realtà, ed è l'atto dell'ente (*actus entis*) risultante dai principi della cosa, come illuminare è l'atto di ciò che luminoso. Tuttavia talvolta l'“esse” si usa al posto dell'essenza, grazie alla quale una cosa esiste: perché con “atti” è invalso l'uso di intendere i loro principi, come le potenze e gli abiti²⁰.

Come si nota, c'è qui un cambiamento di opinione riguardo al senso di “esse”, che poi rimarrà costante in Tommaso fino alle opere della maturità²¹.

Anzitutto la tripartizione dei sensi del testo precedente è divenuta una bipartizione. I due sensi dell'“esse” che facevano riferimento a ciò che esiste nella realtà, e che lì erano rispettivamente la “quiddità” o “natura”, cioè l'“essenza” e, d'altra parte, l'atto dell'essenza (*actus essentiae*), inteso come atto primo dell'essenza, qui sono diventati un unico senso, chiamato *actus entis*, che niente altro è se non l'attività tipica dell'essenza, ossia l'essere come atto, come illuminare è l'atto di ciò che è luminoso. L'esempio sposta chiaramente l'“esse” dal livello dell'atto primo a quello dell'atto secondo, cioè dell'esercizio attuale dell'attività di essere da parte di un'essenza. Tommaso si premura poi di chiarire che a volte è invalso l'uso di intendere con la parola “atto” le potenze e gli abiti (in questo caso la disposizione ad esistere o essere), che poi era l'uso fatto da lui stesso nel passo precedente.

Ora, lo slittamento del senso dell'“esse” da atto primo dell'essenza a suo atto secondo è chiaramente visibile in altri passi, cronologicamente posteriori, dell'opera di Tommaso.

²⁰ «Respondeo dicendum, quod secundum philosophum 5 Metaph., esse duobus modis dicitur. Uno modo secundum quod significat veritatem propositionis, secundum quod est copula; et sic, ut Commentator ibidem dicit, ens est praedicatum accidentale; et hoc esse non est in re, sed in mente, quae conjungit praedicatum cum subjecto, ut dicit philosophus in 6 Metaph. Unde de hoc non est hic quaestio. Alio modo dicitur esse, quod pertinet ad naturam rei, secundum quod dividitur secundum decem genera; et hoc quidem esse est in re, et est *actus entis resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucantis*. Aliquando tamen sumitur esse pro essentia, secundum quam res est: quia per actus consueverunt significari eorum principia, ut potentiae vel habitus» (*In III Sent.*, d. 6, q. 2, a. 2. Corsivo mio).

²¹ Ossia in: *Quodlibet IX*, q. 2, a. 2 (dove parla di “actus entis”); *De pot.*, q. 7, a. 2, ad 1; *Sum. Theol.*, I, q. 3, a. 4, ad 2.

Infatti, nel *De potentia* e nella *Summa Theologiae* l’“actus entis”, essendo inteso non più al modo dell’atto primo ma come atto secondo, ossia come esercizio dell’attività di “esistere” da parte di un’essenza, si trasforma chiaramente in “actus essendi”, dove non deve sfuggire il passaggio dal sostantivo “ens” al verbo “essendi”²²!

Non deve essere dimenticato, infatti, quanto abbiamo letto sopra nel *Commento al Perì Ermenias*, ovvero che l’“essere” in Tommaso è un verbo piuttosto che un sostantivo e che l’*actus essendi*, non è altro che l’atto – starei per dire l’attività – di essere di un’essenza.

3.2. Actus secundus est perfectior quam actus primus: *l’essere di Dio*

Che conseguenze ha per la concezione di Dio la nozione di essere come “atto secondo”?

In una bella pagina della *Summa contra Gentiles* leggiamo:

L’intendere sta all’intelletto come l’essere sta all’essenza. Ma l’essere in Dio, come sopra abbiamo dimostrato, si identifica con la propria essenza. Dunque l’intendere in Dio si identifica con l’intelletto [...]. L’atto secondo è più perfetto dell’atto primo, come la conoscenza è più perfetta della scienza. Ora, la scienza o l’intelletto di Dio è la sua stessa essenza, se è vero che Egli è intelligente, come è stato dimostrato: poiché nessuna perfezione gli conviene per partecipazione, ma per essenza, come è evidente da quello che si è detto sopra. Se dunque la sua conoscenza non fosse la sua essenza, vi sarebbe qualcosa di più nobile e di più perfetto. E così Egli non sarebbe al culmine della perfezione e della bontà e quindi non sarebbe il primo ente [...]. Dio non è dunque intelligente in potenza, né comincia a conoscere qualcosa come nuova, né conosce, nel suo intendere, il benché minimo cambiamento o la (tipica) attività di comporre (il predicato con il soggetto, che avviene nel giudizio)²³.

²² «Ad primum ergo dicendum, quod ens et esse dicitur dupliciter, ut patet V Metaph. Quandoque enim significat essentiam rei, sive actum essendi; quandoque vero significat veritatem propositionis, etiam in his quae esse non habent: sicut dicimus quod caecitas est, quia verum est hominem esse caecum» (*De pot.*, q. 7 a. 2 ad 1). «Ad secundum dicendum quod esse dupliciter dicitur, uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis» (*Sum. Theol.*, I, q. 3, a. 4, ad 2).

²³ «*Intelligere comparatur ad intellectum sicut esse ad essentiam*. Sed esse divinum est eius essentia, ut supra probatum est. Ergo et intelligere divinum eius intellectus [...]. *Actus secundus est perfectior quam actus primus: sicut consideratio quam scientia*. Scientia autem vel intellectus Dei est ipsa eius essentia, si est intelligens, ut ostensum est: cum nulla perfectio conveniat ei participative, sed per essentiam, ut ex superioribus patet. Si igitur sua consideratio non sit sua essentia, aliquid erit sua essentia nobilior et perfectior. Et sic non erit in fine perfectionis et bonitatis. Unde non erit primum [...]. Non est igitur Deus in potentia intelligens, aut de novo ali-

Da questo passo si evincono chiaramente almeno due aspetti importanti. Anzitutto, sul versante dell'essere, emerge chiaramente che l'essere, il quale è dalla parte dell'atto secondo, non è affatto una sorta di atto "secondario", dal momento che "l'atto secondo è più perfetto dell'atto primo, come la conoscenza è più perfetta della scienza". A ciò si aggiunga la circostanza che tale particolarissimo tipo di "atto secondo" non è qualcosa di aggiunto, dal momento che è ciò senza di cui anche l'atto primo non esisterebbe: una sorta di atto secondo che è più primo del primo.

In secondo luogo, sul versante dell'Essere, emerge in modo evidente che la famosa dottrina dell'identità in Dio fra essenza ed esistenza, che per secoli ha occupato le menti degli "ontoteologi" invisi ad Heidegger, avrebbe dovuto essere intesa piuttosto come l'identità dell'atto primo con l'atto secondo, ossia dell'essenza di Dio con le sue attività tipiche, espresse da verbi!

Nel *Compendium Theologiae*, per esempio, leggiamo:

È necessario che Dio stesso sia lo stesso intendere. Infatti, poiché l'intendere è un atto secondo, come il conoscere (infatti l'atto primo è l'intelletto o la scienza), ogni intelletto che non sia il suo intendere sta al suo intendere come la potenza all'atto [...]. Ora, in Dio, che è atto puro, non esiste qualcosa che si possa comparare ad altro come la potenza all'atto. Dunque è necessario che lo stesso Dio sia il suo intendere. Ancora, in un certo senso l'intelletto sta all'intendere come l'essenza all'essere. Ma Dio è intelligente per essenza; ora la sua essenza è il suo essere. Dunque il suo intelletto è il suo intendere²⁴.

Ora, lo stesso identico discorso fatto qui per l'intendere vale anche a proposito del volere di Dio:

La volontà di Dio è identica con il suo intelletto e la sua essenza. Ora, l'intelletto di Dio è il suo intendere e l'essenza è il suo essere. Dunque è necessario che volontà sia il suo volere²⁵.

quid intelligere incipiens, vel quamcumque mutationem aut compositionem in intelligendo habens» (*Sum. c. Gent.*, I, c. 45. Corsivo mio).

²⁴ «Oportet etiam quod ipse Deus sit suum intelligere. Cum enim intelligere sit actus secundus, ut considerare (primus enim actus est intellectus vel scientia), omnis intellectus qui non est suum intelligere, comparatur ad suum intelligere sicut potentia ad actum [...]. In Deo autem, cum sit actus purus, non est aliquid quod comparetur ad alterum sicut potentia ad actum. Oportet ergo quod ipse Deus sit suum intelligere. Item. Quodammodo *comparatur intellectus ad intelligere sicut essentia ad esse*. Sed Deus est intelligens per essentiam; essentia autem sua est suum esse. Ergo eius intellectus est suum intelligere» (*Comp. Theol.*, I, c. 31. Corsivo mio).

²⁵ «Voluntas Dei idem est quod eius intellectus et eius essentia. Intellectus autem Dei est

Anche in questo caso i testi chiariscono due aspetti: uno ontologico e l'altro teologico.

Dal primo punto di vista si comprendono due cose: anzitutto l'essere non è qualcosa come il respirare solo più tranquillo, come ha sostenuto Ryle. Non è cioè una sorta di attività basilare di ogni cosa, l'ultima che verrebbe meno quando l'ente cessa di esistere, esalando l'ultimo respiro di esistenza. Non si tratta di un'attività “too thin to be possible” come ha scritto Hughes²⁶. L'essere, al contrario, è un'attività piena, che tutto include di quello che un essere è e fa.

In secondo luogo l'essere non è un'attività diversa da tutte le altre attività e attualità dello stesso ente. Si tratta, al contrario, dell'insieme, della totalità di tutte le attualità di un ente²⁷. Da questo punto di vista l'essere non è, in un essere intelligente, “come” il suo intendere, ma “è” il suo intendere, ossia l'attualità del suo intendere, come “è” il suo volere, ossia la sua attualità, insomma è “l'attualità di tutti gli atti”. Piuttosto che una “cosa” o anche solo un “elemento” o una “parte” dell'ente, la cui altra parte o elemento sarebbe l'essenza, l'essere di Tommaso è atto nel senso aristotelico di “uso attivo”, di esercizio, di “attività” dell'essenza. L'“essentia” sarebbe dunque niente altro che la sostantivizzazione del verbo “esse”, come in effetti è, e a sua volta tale “esse” esprimerebbe l'atto inclusivo di tutti gli atti secondi di un ente.

Dal punto di vista teologico emerge dai testi che abbiamo letto che il famoso *Ipsum Esse subsistens*, con cui è stato inteso per secoli il Dio di Tommaso, poco ha a che fare, a differenza di quanto abbia fatto il tomismo di scuola, con una sostanza statica, inerte, impersonale. Al contrario, il suo Essere altro non è che l'attualità di tutte le sue attività tipiche, è il suo co-

suum intelligere, et essentia est suum esse. Ergo oportet quod voluntas sit suum velle» (*Comp. Theol.*, I, c. 34).

²⁶ C. Hughes, *On a Complex Theory of a Single God*, cit., p. 21. Cfr. la risposta di B. Miller, *The Fullness of Being*, cit., pp. 82-169.

²⁷ È questo un punto che ha ben spiegato Kenny: «La mia vita consiste di molte attività: cammino, mangio, dormo, penso. Mentre faccio queste cose sono vivo; ma vivere non è un'altra attività che sto compiendo mentre faccio queste cose, com'è il respirare: esse in sé sono parti della mia vita, è facendole che io vivo [...]. Appunto come la mia vita non è un'aggiunta, o una componente, o il massimo comune denominatore di tutte le varie cose che faccio mentre vivo, ma piuttosto è la totalità di esse, così l'esse di qualsiasi cosa non è un che di sottostante, o di costituente, o di specificante la sua caratteristica, le sue modificazioni: è piuttosto la totalità di tutti gli eventi e gli stati di cose della sua storia. Sembra che in questo senso Tommaso parli dell'“esse” come dell'“attualizzazione di tutti gli atti, e perfezione di tutte le perfezioni” (*De pot.*, q. 7, a. 2, ad 9)» (A. Kenny, *Tommaso d'Aquino*, cit., p. 88).

noscere, il suo volere, il suo amare, che sono poi le attività, espresse da verbi, tipiche di un Soggetto, di una Persona.

Sovvengono qui in proposito le parole con cui anni fa Sofia Vanni Rovighi prendeva le distanze, con la sua consueta eleganza, da Gilson e la sua metafisica dell'Esodo:

Nel concetto tomistico di creazione Gilson ha giustamente ed efficacemente sottolineato l'aspetto per cui Dio è considerato come fonte dell'essere, di tutto l'essere, mentre la filosofia greca concepisce Dio come ciò che dà forma al mondo, che foggia una materia preesistente, e quindi non dà l'essere, ma solo un certo modo di essere. Ritengo sia necessario sottolineare, e forse ancora più di quell'aspetto (poiché forse il concetto di Dio come fonte di tutto l'essere c'è anche in Plotino, come afferma K. Kremer), l'affermazione che Dio crea consapevolmente e liberamente. Questo infatti mi sembra il presupposto di una concezione religiosa della realtà²⁸.

E subito prima: «Fra gli attributi divini hanno una particolare importanza per il teologo l'intelligenza e la volontà: sono infatti i presupposti per la concezione di Dio come provvidente e redentore. E del resto sono gli attributi che distinguono una concezione teistica da una concezione deistica»²⁹.

4. Conclusioni, problemi e prospettive

È venuto il momento di tirare le fila. È noto che la filosofia medievale non ha sviluppato una filosofia dell'evento e non ha utilizzato questa parola. È altresì noto però che sia nella filosofia "continentale" contemporanea (da Bergson a Levinas passando per Heidegger), che in quella "analitica" (da Russell a Sider passando per Whitehead e Quine: i cosiddetti "quadridimensionalisti") si è sviluppata una filosofia dell'evento o degli eventi³⁰. Sebbene con diverse sfumature e non poche differenze fra loro, tuttavia la maggior parte dei filosofi che hanno rivalutato la nozione di evento conviene sul fatto che l'evento si esprime nei "verbi", ed ha a che fare con attività che accadono, invece di, semplicemente, esistere o sussistere.

Ora, sulla base dei testi che siamo andati scoprendo, leggendo e com-

²⁸ S. Vanni Rovighi, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 71.

²⁹ *Ivi*, p. 66.

³⁰ Cfr. G. Ventimiglia, *Tutto accade, persino Dio*, in «Corriere della Sera», inserto "La Lettura", 14.2.2016, p. 9. Anche on line su: http://www.isfi.ch/uploads/rassegna_Tutto%20accade%20persino%20Dio.pdf

mentando, si può dire che Tommaso, sebbene senza usare il termine “evento”, abbia di fatto sviluppato chiaramente una concezione dell’essere e dell’Essere come evento, applicando la distinzione aristotelica fra “atto primo” ed “atto secondo” rispettivamente all’essenza e all’essere.

In particolare si vede che in Dio l’“atto primo”, cioè la sua essenza, coincide con l’atto secondo, cioè il suo “essere”, dove questo verbo esprime e riassume la totalità e la pienezza di tutti i verbi, come conoscere, volere, amare, espressione delle sue attività tipiche, che poi sono quelle di un soggetto o di una persona.

Resta, però, un problema non da poco, che abbiamo lasciato volutamente per ultimo: se l’essere, essendo intimamente legato ad un verbo e quindi legato ai tempi tipici della sua coniugazione, è legato al tempo, come concepire l’Essere di Dio, dal momento che Egli è eterno?

Bisognerebbe concepire i “verbi” di Dio come dotati soltanto del tempo presente? Non si perderebbe così tutta la ricchezza e la bellezza delle coniugazioni temporali dei verbi che ne esprimono le attività? Che ne sarebbe a questo punto della perfezione divina, manchevole di tutte le meravigliose sfumature del passato, del futuro, del congiuntivo, del condizionale? Che ne sarebbe, d’altro canto, della semplicità divina, come ha mostrato Hughes, se solo si ammettesse la possibilità di una certa temporalità in Dio?

Forse, però, tutte queste domande, che pure sembrano attentare alla nozione stessa di Dio come Essere, nascondono, insieme ad un problema, un’opportunità e una nuova prospettiva di ricerca, filosofica e teologica ad un tempo: quella di ripensare a fondo le nozioni di eternità, semplicità e perfezione divina. Nascondono, in altre parole, la necessità di ripensare il rapporto tra Essere e tempo e, forse, di dichiarare la fine di un Dio senza tempo³¹.

English title: God doesn’t “exist” but “happens”. A (medieval) bridge between analytic philosophy and continental theology.

Abstract

This paper deals with the philosophical, theological and, more in general, religious issue of God as Being itself. First, I briefly explain the classical

³¹ R. Fox, *Time and Eternity in Mid-Thirteenth-Century Thought*, OUP, Oxford 2006; R.T. Mullins, *The End of the Timeless God*, Oxford University Press, Oxford 2016.

Thomistic doctrine of God as “Ipsum esse subsistens”. Then, I explain and analyse the reasons why both Heideggerian continental philosophy and Fregean analytic philosophy disagree with this classical doctrine. Finally, I put forward an alternative approach that allows us to take seriously both the Heideggerian and the Fregean philosophical traditions without dismissing, but rather by developing the Thomistic notion of existence as act of being.

Keywords: God; Being; Existence; Act; Act of Being; Event; Thomas Aquinas; Thomism; analytical Thomism.

Giovanni Ventimiglia
Theologische Fakultät
University of Lucerne
giovanni.ventimiglia@unilu.ch

Edizioni ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di maggio 2017