

## San Tommaso sulle ragioni dello “stolto”

*Thomas Aquinas on “the fool’s” reasons*

LUCA F. TUNINETTI  
Pontificia Università Urbaniana  
l.tuninetti@urbaniana.edu

**Riassunto:** Nella sua interpretazione del primo versetto del Salmo 13 (14) san Tommaso si rifà a sant’Anselmo. Nel *Proslogion* questi aveva voluto mostrare che chi nega l’esistenza di Dio è “stolto” perché cerca di pensare l’impensabile. Alla luce della teoria aristotelica della scienza e dell’uso fatto da san Bonaventura dell’argomento anselmiano, la questione diventa per san Tommaso se l’esistenza di Dio sia conoscibile immediatamente. Per lui non è così e per conoscere l’esistenza di Dio l’uomo deve interrogarsi sulla causa delle cose. Tuttavia, chi si accontenta di usare le cose, senza neppure provare a interrogarsi sulla loro causa, è “stolto”.

**Parole chiave:** San Tommaso d’Aquino, sant’Anselmo, san Bonaventura, esistenza di Dio.

**Abstract:** *In his interpretation of the first verse of Psalm 13 (14), Saint Thomas refers to Saint Anselm who had claimed that those who deny God’s existence are “fool” because they try to think what is unthinkable. In the light of Aristotle’s theory of science and considering how Anselm’s argument had been used by Saint Bonaventure, Saint Thomas asks whether God’s existence is immediately known. He argues that this is not the case: to know God, human beings have to search for the cause of things. However, those who are content with using things without even trying to inquire about their causes are “fool”.*

**Keywords:** *Saint Thomas Aquinas, Saint Anselm, Saint Bonaventure, existence of God.*

---

Artículo recibido el día 1 de noviembre de 2020 y aceptado para su publicación el 28 de noviembre de 2020.

---

Espíritu LXX (2021) · n.º 161 · 59-85

“Dixit insipiens in corde suo: ‘Non est Deus’”. Queste parole iniziali del Salmo 13 (ripetute nel Salmo 52) mettevano il lettore medievale della Bibbia di fronte alla figura di un uomo che nega l’esistenza di Dio e lo qualificavano al tempo stesso come “stolto” (*insipiens*)<sup>1</sup>. Considerando i passi delle sue opere in cui san Tommaso ha commentato o comunque citato questo versetto, vedremo l’importanza che esso ha avuto per lui. Per comprendere il significato che le parole del Salmo hanno per san Tommaso, occorre tenere presente il riferimento ad esse che si trovava nel *Proslogion* di sant’Anselmo. Alla luce della singolare indagine su Dio proposta in quell’opera, chi nega l’esistenza di Dio è “stolto” perché prova a negare nel suo pensiero l’esistenza di quello che in realtà non può essere pensato senza essere pensato come esistente. San Tommaso non è convinto dall’argomentazione del *Proslogion*: la negazione dell’esistenza di Dio è possibile. Questo non vuol dire però che sia ragionevole. La “stoltezza” da cui tale negazione dipende consiste nella rinuncia a porre la domanda sulla causa prima delle cose. Nell’epoca in cui noi viviamo, anche di fronte all’esperienza di una pandemia che ha colpito tutto il mondo, l’indagine tecnico-scientifica sembra rendere superflua la domanda metafisica. In questa situazione pare particolarmente opportuno ricordare con san Tommaso che, sebbene sia necessario cercare di rispondere alle varie esigenze della vita umana, niente può sostituire la ricerca della sapienza.

## I. San Tommaso e la Sacra Scrittura

La Sacra Scrittura ha per san Tommaso un’importanza fondamentale. Di questo in passato gli interpreti del suo pensiero non sono forse sempre stati adeguatamente consapevoli. Oggi invece il legame della teologia di san Tommaso con la Scrittura viene giustamente sottolineato: san Tommaso concepi-

<sup>1</sup> La numerazione dei Salmi è quella della Vulgata che segue san Tommaso; i Salmi 13 e 52 della Vulgata corrispondono ai Salmi 14 e 53 nel Salterio ebraico. Per alcune indicazioni sul modo in cui l’*insipiens* è stato visto dagli autori medievali e anche, concretamente, rappresentato nelle miniature dei manoscritti, cf. L. VALENTE, “Mini-archeologia del soggetto insipiente”; S. Pietrini, “Stolti, buffoni e chierici nell’iconografia medievale”; per alcune considerazioni da un punto di vista storico sul fenomeno dell’ateismo o della non-credenza nel Medioevo, cf. D. WELTECKE, “L’athéisme et le doute au Moyen Âge: un problème controversé”; questo articolo riassume i risultati di D. WELTECKE, “*Der Narr spricht: Es ist kein Gott*”. *Studien zu Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit*.

sce il proprio compito come quello di un *magister in Sacra Pagina*, interprete dell’insegnamento rivelato trasmesso nel testo divinamente ispirato<sup>2</sup>.

Il magister della Facoltà di Teologia è tenuto innanzi tutto a commentare i libri biblici e anche san Tommaso lo ha fatto. Fra le sue opere ci sono diversi commenti biblici che negli ultimi anni hanno attirato l’attenzione degli studiosi.

Non spetta a me approfondire le caratteristiche proprie dell’esegesi biblica di san Tommaso. C’è un aspetto però che merita di essere sottolineato, a rischio di ricordare una cosa ovvia. Per san Tommaso la Sacra Scrittura non può essere separata dall’interpretazione che ne è stata data nella tradizione della Chiesa. Se diciamo che per san Tommaso il testo biblico è inserito in una tradizione che lo interpreta e che lo spiega, diciamo qualcosa che in un certo senso è vero letteralmente. Nel XIII secolo i manoscritti inseriscono i singoli versetti all’interno di una rete di note esplicative tratte dalle opere dei Padri della Chiesa. Le glosse vengono copiate fra le righe e nei margini del testo biblico.

Nel caso dei Salmi, oltre a quella che viene chiamata *Glossa ordinaria*, esisteva la *Glossa magna* di Pietro Lombardo<sup>3</sup>. Anche qui i singoli versetti erano contornati dal testo del commento. Uno studioso dei commenti ai Salmi ha fatto notare che questa modalità di presentazione portava a considerare ciascun versetto come un’unità in un certo modo a sé stante<sup>4</sup>.

Questo fenomeno contribuisce a spiegare l’uso che san Tommaso e i suoi contemporanei fanno di certi passi della Sacra Scrittura. In effetti, l’influsso della Sacra Scrittura sul pensiero di san Tommaso non si rivela soltanto e forse neppure innanzi tutto nelle sue opere esegetiche. Alcuni passi della Scrittura hanno un ruolo privilegiato nella teologia di san Tommaso e ne orientano il pensiero.

Le opere di san Tommaso sono piene di citazioni di *auctoritates*, cioè di sentenze autorevoli tratte dalla Sacra Scrittura, ma anche dai Padri della Chiesa, innanzi tutto da sant’Agostino, e anche da autori non-cristiani, fra

<sup>2</sup> Cf. P. ROSZAK - J. VIJGEN, “Towards a ‘Biblical Thomism’”; per alcune informazioni essenziali sull’attività esegetica di san Tommaso e la concezione teologica che lo ispira, cf. T. PRÜGL, “Thomas Aquinas as Interpreter of Scripture”; per considerazioni più approfondite sui criteri ermeneutici da lui adottati, cf. P. ROSZAK - J. VIJGEN (a cura di), *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas*.

<sup>3</sup> Cf. P. STOPPACCI, “Le *Glossae continuae in Psalmos* di Pietro Lombardo”.

<sup>4</sup> Cf. M. MORARD, “Le *Commentaire des Psaumes* de saint Thomas d’Aquin”.

i quali spicca, ovviamente, il Filosofo, cioè Aristotele. Le *auctoritates* non chiudono la discussione, ma non hanno neppure soltanto una funzione decorativa. Piuttosto dobbiamo dire che incoraggiano la discussione orientandola in una certa direzione.

Il versetto iniziale del Salmo 13 e il corrispondente versetto del Salmo 52 hanno avuto questo ruolo per il pensiero di san Tommaso: il teologo si è lasciato guidare dalle parole della Sacra Scrittura nel momento in cui si è chiesto come l'uomo possa conoscere Dio. In questo caso, poi, sembra che il risultato dell'indagine teologica di san Tommaso abbia influito sul suo contributo più strettamente esegetico.

## II. *Ps 13 e Ps 52 nel commento ai Salmi di san Tommaso*

Pochi mesi prima della malattia e della morte, san Tommaso ha tenuto un corso sui Salmi (arrivando fino al salmo 54) di cui ci sono rimasti gli appunti presi dal suo assistente Reginaldo da Piperno<sup>5</sup>. Non possiamo soffermarci sui caratteri specifici dell'esegesi proposta da san Tommaso e sui risultati a cui porta: se per un verso egli commenta attentamente ogni singolo versetto, per un altro propone anche una visione complessiva dei singoli salmi e dell'intero Salterio. Per san Tommaso il libro dei Salmi contiene in un certo senso tutta la teologia: “hic liber generalem [materiam] habet totius theologiae”<sup>6</sup>.

Per quanto riguarda i versetti che ci interessano, san Tommaso riconosce la ripetizione nel Salmo 52 di alcuni versetti del Salmo 13 e la giustifica, come aveva già fatto Pietro Lombardo prima di lui, affermando che il primo salmo si riferisce alla vita terrena di Gesù, mentre il secondo si riferisce al suo secondo avvento<sup>7</sup>.

La *Glossa* di Pietro Lombardo riferiva (per il Salmo 13) l'interpretazione di Cassiodoro secondo cui gli stolti sono i Giudei che non riconoscono che Gesù è Dio e, purtroppo, non solo lo dicono ma lo pensano veramente<sup>8</sup>. A proposito del Salmo 52, Pietro Lombardo suggerisce che gli stolti

<sup>5</sup> Cf. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, 330-336 e 451; Torrell si rifà alla tesi inedita di Martin Morard sul *Commento ai Salmi* di san Tommaso; cf. anche M. MORARD, “Le *Commentaire des Psaumes* de saint Thomas d'Aquin”; per un'interpretazione teologica del commento, cf. T. F. RYAN, *Thomas Aquinas as Reader of the Psalms*.

<sup>6</sup> *Super Ps.*, prooem., ed. Parm., vol. 14, 148a.

<sup>7</sup> *Super Ps.* 52, ed. Uccelli, 243; cf. PIETRO LOMBARDO, *In Ps.* 52, PL 191, 500D.

<sup>8</sup> PIETRO LOMBARDO, *In Ps.* 13, PL 191, 162D-163A; cf. anche *Glossa ordinaria in*

sono i malvagi che credono che Dio non punisca i peccatori perché negare la giustizia di Dio equivale a negarne l'esistenza<sup>9</sup>. La *Glossa* si rifà qui all'interpretazione che aveva dato di questo salmo sant'Agostino. Questi osservava che, se si intende la negazione dell'esistenza di Dio in questo senso, come negazione della sua giustizia, purtroppo sono moltissimi i malvagi che ritengono che Dio li aiuti nelle loro opere malvagie. Se invece si prende la negazione dell'esistenza alla lettera, a sant'Agostino pare che siano pochi che si trovano in quella condizione e, in ogni caso, chi lo è dice “nel suo cuore” che Dio non esiste perché non osa dirlo ad alta voce<sup>10</sup>.

San Tommaso commentando il Salmo 13 accenna a entrambe le interpretazioni proposte dalla *Glossa*, ma lo fa soltanto dopo aver affrontato la questione che gli sembra debba essere sollevata quando si afferma che lo stolto ha detto nel suo cuore che Dio non esiste. Dire nel proprio cuore significa pensare: ma è possibile pensare che Dio non esiste? Sant'Anselmo lo nega<sup>11</sup>. Anche commentando il Salmo 52, san Tommaso insiste sull'obiezione che sembra venire dall'affermazione di sant'Anselmo secondo cui nessuno può pensare che Dio non esista<sup>12</sup>. In entrambi i casi, san Tommaso risponde distinguendo ciò che non è pensabile in sé da ciò che non è pensabile per noi: in sé non è pensabile che Dio non esista, perché la sua sostanza coincide con il suo essere, ma per noi lo è.

L'interpretazione che san Tommaso dà del versetto del Salmo appare legata all'uso che ne aveva fatto sant'Anselmo nel *Proslogion* e prima di considerare gli altri passi in cui san Tommaso si confronta con la figura biblica dello “stolto” sarà bene soffermarsi brevemente sul testo di sant'Anselmo.

### III. Lo “stolto” nel *Proslogion* di sant'Anselmo

I capitoli 2-4 del *Proslogion* sono fra le pagine più discusse nell'intera storia della filosofia. Nelle righe che seguono non intendo affrontare la questione, ampiamente dibattuta, del senso che esse dovevano avere agli

*Ps.* 13, ed. Morard e Sobrets; cf. CASSIODORO, *Expositio in Ps.* XIII, 1, CCSL 97, 126, ll. 23-28

<sup>9</sup> PIETRO LOMBARDO, *In Ps.* 52, PL 191, 500D-501A; cf. anche *Glossa ordinaria in Ps.* 52, ed. Morard e Sobrets.

<sup>10</sup> AGOSTINO, *Enarr. in Ps.*, 52, 2, CCSL 39, 638-639, ll. 1-36; cf. anche *Enarr. in Ps.* 13, 2, CCSL 38, 86, ll. 1-5.

<sup>11</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Super Ps.* 13, ed. Parm., vol. 14, 183a-184b.

<sup>12</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Super Ps.* 52, ed. Uccelli, 243-244.

occhi del loro autore<sup>13</sup>. Tanto meno mi potrò interessare alle valorizzazioni e alle critiche che l'argomento proposto da sant'Anselmo ha conosciuto nel corso dei secoli<sup>14</sup>. Il cosiddetto argomento ontologico continua ancora oggi ad essere oggetto di vivaci discussioni<sup>15</sup>. Per poter inquadrare nel suo contesto il richiamo al Salmo 13, mi limiterò a richiamare schematicamente il contenuto di quei capitoli ben conosciuti.

Nel proemio Anselmo ci informa che dopo aver scritto un primo opuscolo (quello che poi intitolerà *Monologion*), egli si era sentito spinto a cercare un unico argomento ("unum argumentum") per stabilire l'esistenza di Dio e tutto quello che crediamo di lui. Dopo che un pensiero si impose alla sua mente, egli scrisse l'opuscolo poi intitolato *Proslogion*, nell'atteggiamento di uno che si sforza di elevare il suo spirito a Dio e cerca di capire ciò che crede<sup>16</sup>.

Dopo aver invocato l'aiuto di Dio nel primo capitolo, nel secondo capitolo Anselmo propone l'argomento che rimase poi legato al suo nome. Noi crediamo che Dio sia qualcosa di cui non si può pensare nulla di più grande ("aliquid quo nihil maius cogitari potest"). Pure lo stolto che dice che Dio non esiste comprende quello che viene detto usando queste parole. Anche lo stolto deve quindi ammettere che ciò di cui non si può pensare nulla di più grande esiste almeno nel suo intelletto. Ma ciò di cui non si può pensare nulla di più grande non può esistere solo nell'intelletto perché, se così fosse, si potrebbe pensare che esso esista anche nella realtà e ciò che esiste anche nella realtà è più grande di ciò che esiste soltanto nell'intelletto. Non è possibile, però, che si possa pensare qualcosa di più grande di ciò di cui non si può pensare nulla di più grande. Dunque ciò di cui non si può pensare nulla di più grande esiste sia nell'intelletto sia nella realtà<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Un aiuto a introdursi alla lettura del *Proslogion* e alla discussione fra i suoi interpreti può venire dall'edizione italiana curata da Italo Sciuto: ANSELMO, *Proslogion*; per utili riferimenti alla letteratura più recente, cf. G. R. ORTLUND, *Anselm's Pursuit of Joy*, 3-6; per una lettura attenta al contesto intellettuale, cf. T. J. HOLOPAINEN, *A Historical Study of Anselm's Proslogion*.

<sup>14</sup> Per quanto riguarda soltanto il periodo medievale, senza considerare gli studi dedicati a singoli autori, rimangono fondamentali A. DANIELS, *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert* e J. CHÂTILLON, *De Guillaume d'Auxerre à s. Thomas d'Aquin*.

<sup>15</sup> Per una utile classificazione dei diversi modi in cui l'argomento ontologico è stato proposto, attaccato e difeso, cf. G. OPPY, "Introduction: Ontological Arguments in Focus".

<sup>16</sup> ANSELMO, *Proslogion*, proem., ed. Schmitt, 93-94.

<sup>17</sup> *Ibidem*, cap. 2, ed. Schmitt, 101-102.

Nel capitolo successivo Anselmo osserva che Dio esiste tanto veramente che non si può pensare che non esista. Infatti ciò di cui non si può pensare che non esista è più grande di ciò di cui si può pensare che non esista. Tutto ciò che è altro da lui può essere pensato come non esistente, ma lui possiede l'essere più di ogni altra cosa e soltanto lo stolto può pensare che egli non esiste<sup>18</sup>.

Le parole del Salmo sembrano rappresentare un'obiezione alla conclusione raggiunta. Anselmo ammette che lo stolto non proferisce soltanto le parole con cui nega l'esistenza di Dio, ma in qualche modo pensa tale negazione. Se è impossibile pensare che Dio non esista, come è possibile invece che lo stolto abbia pensato che Dio non esiste? Anselmo osserva che una cosa è pensata in due modi diversi quando è pensata la parola che significa quella cosa e quando è inteso ciò che la cosa è. Mentre nel primo modo si può pensare che Dio non esiste, non lo si può assolutamente pensare nel secondo modo<sup>19</sup>. Lo stolto è condannato a pensare le parole che dice privandole del significato che esse propriamente hanno perché cerca di dire qualcosa che è impossibile pensare.

Il riferimento alla figura dello stolto appare per Anselmo strettamente legato alla convinzione che la non esistenza di Dio sia impensabile<sup>20</sup>. Nella critica di Gaunilone, la figura dello stolto tende forse ad assumere il volto di una persona concreta da convincere del suo errore<sup>21</sup>. Ma nei capitoli cruciali del *Proslogion*, Anselmo si rivolge a Dio e non sembra interessato a parlare allo stolto, quando piuttosto a parlare dello stolto o, per meglio dire, a evocare la figura per mostrare la necessità di pensare come esistente ciò di cui non si può pensare nulla di più grande. Prima che Anselmo si soffermi nel capitolo quarto sulle parole con cui lo stolto nega Dio, la figura del negatore di Dio presentata dal Salmo appare già nel secondo capitolo per poi dissolversi immediatamente nella sua stoltezza, cioè nel vano tentativo di pensare l'impensabile.

Il capitolo quarto si conclude con parole di ringraziamento a Dio per avere raggiunto la desiderata intelligenza della fede<sup>22</sup>. Non c'è dubbio che

<sup>18</sup> Ibidem, cap. 3, ed. Schmitt, 102-103.

<sup>19</sup> Ibidem, cap. 4, ed. Schmitt, 103-104.

<sup>20</sup> Cf. I. SCIUTO, “Introduzione”, in: ANSELMO, *Proslogion*, 32-34; per alcune opportune considerazioni sul rapporto tra la concezione anselmiana e la concezione biblica dello “stolto”, cf. O'LOUGHLIN, “Who is Anselm's Fool?”.

<sup>21</sup> Cf. GAUNILONE, *Liber pro insipiente*, 2, ed. Schmitt, 126.

<sup>22</sup> Cf. ANSELMO, *Proslogion*, cap. 4, ed. Schmitt, 104.

sant'Anselmo nel *Proslogion* sia interessato all'istruzione ed edificazione dei credenti più che alla confutazione degli atei. Questo non significa però che egli ritenga che alcuni potrebbero non essere toccati dalla sua argomentazione. La figura dello stolto ci avverte, infatti, che la negazione dell'esistenza di Dio è per sant'Anselmo, in chiunque, una radicale rinuncia alla coerenza del pensiero.

#### IV. L'argomento del *Proslogion* nella riflessione di san Tommaso sulla conoscenza di Dio

Commentando il Salmo 13 e il Salmo 52, san Tommaso si rifà evidentemente al *Proslogion*, ma quel testo di carattere esegetico è solo il punto di arrivo di un dialogo con sant'Anselmo iniziato molti anni prima.

In effetti, il nome di sant'Anselmo compare già nel passo del *Commento alle Sentenze* in cui per la prima volta san Tommaso cita il Salmo 13. Il contesto è quello di una riflessione sulla conoscenza di Dio motivata dagli argomenti presentati da Pietro Lombardo. San Tommaso affronta la questione della conoscenza di Dio che si può avere a partire dalle creature articolandola in quattro interrogativi: 1) se Dio sia conoscibile dalle creature; 2) se l'esistenza di Dio sia una verità conoscibile immediatamente ("utrum Deum esse sit per se notum"); 3) se Dio possa essere conosciuto attraverso le creature; 4) se i filosofi partendo dalle creature abbiano potuto conoscere la Trinità. Quello su cui dobbiamo soffermarci è il secondo interrogativo. L'esistenza di Dio è una verità conoscibile immediatamente? Inizialmente, sembrerebbe che si debba rispondere affermativamente. Due argomenti fanno però poi propendere per una risposta negativa. Il primo parte dalla considerazione che, come insegna Aristotele, una verità conosciuta immediatamente può essere negata a parole, ma non nel cuore: il Salmo però ci dice, come sappiamo, che si può negare nel proprio cuore che Dio esiste<sup>23</sup>. Il secondo argomento presenta una semplice alternativa: se una verità è la conclusione di una dimostrazione non è una verità conoscibile immediatamente, ma che Dio esiste è una verità che è stata dimostrata anche dai filosofi e non può essere quindi una verità consoci-

<sup>23</sup> *Super Sent.* I, d. 3, q. 1, a. 2, sc 1, ed. Mandonnet, 93 (secondo questa edizione san Tommaso si riferisce qui al quarto libro della *Metafisica*, ma più probabilmente il riferimento è ad *An. Post.* I, 10, 76b 24-27).



bile immediatamente<sup>24</sup>. Dovremo tornare più avanti su questo secondo argomento. Intanto però osserviamo che fra gli argomenti che sostenevano la posizione contraria uno si rifaceva all'argomento del *Proslogion* di sant'Anselmo<sup>25</sup>.

La questione se l'esistenza di Dio sia conoscibile immediatamente viene affrontata in modo articolato nelle *Quaestiones disputatae de veritate* q. 10<sup>26</sup>. Nella risposta dell'articolo 12 san Tommaso distingue tre posizioni. Ci sono alcuni che, stando a quanto riferisce Mosè Maimonide, ritengono che l'esistenza di Dio non sia immediatamente conoscibile e che non sia neppure dimostrabile, ma sia conoscibile soltanto per fede: san Tommaso si riferisce verosimilmente a un passo in cui Maimonide dice che i teologi musulmani (*mutakallimun*) hanno criticato coloro che affermavano che l'unicità di Dio non può essere dimostrata, ma aggiunge che questi ultimi, invece, non hanno torto perché le prove dei teologi non sono valide<sup>27</sup>. Ci sono altri (come Avicenna) che ritengono che non sia conoscibile immediatamente, ma sia dimostrabile. C'è poi la posizione di sant'Anselmo che dice che l'esistenza di Dio è immediatamente conoscibile nel senso che è impossibile pensare che non esista, anche se è possibile dirlo a parole e pensare le parole proferite. Mentre la prima posizione è totalmente sbagliata, le altre due contengono una parte di verità. Infatti, l'esistenza di Dio in sé è immediatamente conoscibile, ma non lo è per noi.

Uno degli argomenti a sostegno della conoscibilità immediata di Dio menzionava l'affermazione di sant'Anselmo per cui non è possibile pensare che Dio non esista perché è ciò di cui non si può pensare nulla di più grande<sup>28</sup>. San Tommaso replica che il fatto che Dio non sia immediatamente conoscibile da noi non significa che non sia ciò di cui non si può pensare nulla di più grande<sup>29</sup>.

Il versetto del Salmo figura anche qui come il primo degli argomenti che devono spingere a rispondere negativamente all'interrogativo posto<sup>30</sup>. Avendo presentato la sua posizione come intermedia tra quella di chi nega che l'esistenza di Dio sia conoscibile immediatamente e quella di chi inve-

<sup>24</sup> *Super Sent.* I, d. 3, q. 1, a. 2, sc 2, 93.

<sup>25</sup> *Super Sent.* I, d. 3, q. 1, a. 2, arg. 4, ed. Mandonnet, 93.

<sup>26</sup> *Q. de. ver.* q. 10, a. 12, ed. Leon., 338-342.

<sup>27</sup> MOSÈ MAIMONIDE, *Dux neutrorum*, ed. Giustiniani, I, cap. 74, f. 38r.

<sup>28</sup> *Ibidem*, arg. 2, 339.

<sup>29</sup> *Ibidem*, ad 2, 341.

<sup>30</sup> *Ibidem*, sc 1, 339.

ce lo afferma, san Tommaso ritiene di dover rispondere in qualche modo anche agli argomenti che sostenevano la risposta negativa. A proposito delle parole del Salmo, egli menziona l'interpretazione di sant'Anselmo secondo cui lo stolto può pensare le parole con cui nega l'esistenza di Dio, anche se non può pensare davvero tale negazione<sup>31</sup>. Questa interpretazione non pare però del tutto coerente con la soluzione proposta nell'articolo: per ammettere che l'esistenza di Dio sia conoscibile immediatamente in sé (come san Tommaso fa, ritenendo di dare parzialmente ragione a sant'Anselmo) non si è tenuti a sostenere che nessuno può pensare che non esista; se poi si nega che l'esistenza di Dio sia immediatamente conoscibile per noi (come san Tommaso fa, d'accordo con Avicenna e contro sant'Anselmo), non sembrerebbe logico sostenere che sia impossibile pensare che Dio non esista.

Il nome di sant'Anselmo torna ancora una volta nel commento al *De Trinitate*, in un passo in cui san Tommaso si chiede se Dio sia ciò che è conosciuto dalla mente umana prima di ogni altra cosa<sup>32</sup>.

Nei testi successivi in cui san Tommaso riflette sulla conoscenza di Dio, sant'Anselmo non viene esplicitamente menzionato. Tuttavia San Tommaso continua a proporre degli argomenti che appaiono chiaramente ispirati al *Proslogion*. Così, nel primo libro della *Summa contra Gentiles*, la questione dell'esistenza di Dio viene impostata chiaramente secondo le linee che già cominciavano ad emergere nel *Commento alle Sentenze* e nelle *Quaestiones disputatae de veritate*: prima di esaminare gli argomenti a sostegno dell'esistenza di Dio<sup>33</sup>, san Tommaso considera la posizione di coloro che sostengono che l'esistenza di Dio è una verità conoscibile immediatamente<sup>34</sup> e di coloro che invece affermano che non sia possibile dimostrare che Dio esiste e che bisogna soltanto accettarlo per fede<sup>35</sup>. Fra gli argomenti a sostegno della conoscibilità immediata di Dio ve ne sono due ispirati al *Proslogion*<sup>36</sup>.

La questione dell'esistenza di Dio viene esaminata da san Tommaso ancora una volta, in un modo che è poi stato da molti considerato paradigmatico, nella seconda questione della *Prima pars* della *Summa theologiae*.

<sup>31</sup> Ibidem, ad 1 ic, 342.

<sup>32</sup> *Super De Trin.* q. 1, a. 3, arg. 6, ed. Leon., 86; ad 6, 88.

<sup>33</sup> *CG I*, cap. 13.

<sup>34</sup> Ibidem, capp. 10 e 11.

<sup>35</sup> Ibidem, cap. 12.

<sup>36</sup> Ibidem, cap. 10, ed. Pera, nn. 60 e 61.

Anche qui gli argomenti a sostegno dell'esistenza di Dio vengono proposti soltanto dopo che si è accertato che questa non è una verità conoscibile immediatamente e che tuttavia si tratta in qualche modo di una verità dimostrabile. Ancora una volta, a sostegno della tesi della conoscibilità immediata di Dio, viene proposto un argomento ispirato al *Proslogion* di sant'Anselmo<sup>37</sup>. A sostegno della tesi contraria, però, sta la constatazione che, come insegna Aristotele, non è possibile pensare l'opposto di ciò che è conoscibile immediatamente, ma, come afferma chiaramente il Salmo, è possibile pensare che Dio non esiste<sup>38</sup>.

### V. Teoria aristotelica della scienza e argomento del *Proslogion* in san Bonaventura

La seconda questione della *Summa theologiae* è il punto di arrivo di un'indagine che san Tommaso ha iniziato fin dal *Commento alle Sentenze* e ha poi sviluppato in particolare nelle *Quaestiones disputatae de veritate* q. 10 e nella *Summa contra Gentiles*. La dimostrazione dell'esistenza di Dio presuppone da una parte che non si tratti di una verità conoscibile immediatamente e dall'altra che una dimostrazione sia in qualche modo possibile. Fra gli argomenti che dovrebbero mostrare che l'esistenza di Dio è una verità conoscibile immediatamente troviamo ogni volta degli argomenti attribuiti a sant'Anselmo o comunque riconducibili alle considerazioni sviluppate nel *Proslogion*. È chiaro che san Tommaso inserisce l'argomento di sant'Anselmo in un contesto che gli è estraneo. Quella che appariva in sant'Anselmo come una riflessione sull'esistenza di Dio diventa in san Tommaso la risposta alla domanda sulla conoscibilità immediata della sua esistenza. Come vedremo tra poco, l'interpretazione che san Tommaso dà dell'argomento di sant'Anselmo è spiegata dall'uso che ne aveva fatto poco prima di lui san Bonaventura. Per comprendere perché lo stesso Bonaventura potesse avere inteso in questo modo l'argomento del *Proslogion*, è opportuno considerare prima il senso dell'articolazione della domanda su Dio a cui san Tommaso è arrivato nella *Summa theologiae*.

Per san Tommaso che Dio esiste non è conoscibile immediatamente, ma può e deve essere dimostrato. Il presupposto ovvio di questa tesi è la

<sup>37</sup> *S. th.* I, q. 2, a. 1, arg. 2.

<sup>38</sup> *Ibidem*, sc.

teoria aristotelica della scienza, con la sua distinzione tra i principi conoscibili immediatamente e le conclusioni ottenute deduttivamente a partire dai principi. Più concretamente, l'articolazione della domanda su Dio da parte di san Tommaso è spiegata dall'applicazione che i filosofi arabo-islamici avevano fatto della teoria della scienza alla struttura della metafisica<sup>39</sup>. Il riferimento ad Avicenna nel *Commento alle Sentenze* e nelle *Quaestiones disputatae de veritate* q. 10 ci permette di dare un'indicazione ancora più precisa. San Tommaso sembra chiaramente riferirsi al capitolo iniziale della *Philosophia prima sive Scientia divina* di Avicenna, la traduzione latina della sezione dedicata alla metafisica nella vasta enciclopedia filosofica intitolata *Kitāb al-Šifā* (*Libro della Guarigione*)<sup>40</sup>.

Avicenna parte dalla constatazione che, come ha insegnato Aristotele, in tutte le scienze vi è un soggetto, qualcosa che viene cercato e dei principi<sup>41</sup>. Qual è allora il soggetto della metafisica? Dalla risposta di Avicenna a questa domanda si svilupperà una discussione che, passando da Averroè, continuerà nel mondo latino<sup>42</sup>.

In questa sede, quello che ci interessa è l'argomento con cui Avicenna rifiuta la posizione di chi pensa che il soggetto della metafisica debba essere Dio. Questo non è possibile, perché nessuna scienza dimostra l'esistenza del proprio soggetto, ma l'esistenza di Dio deve invece essere indagata proprio dalla metafisica. Altrimenti, dovrebbe accadere che la metafisica ammetta l'esistenza di Dio mentre un'altra scienza la dimostra oppure che la metafisica la ammetta senza che nessuna scienza la dimostri. L'esistenza di Dio, però, non può essere indagata da una scienza diversa dalla metafisica e non può neppure non essere indagata da nessuna scienza, perché questo vorrebbe dire che non ha bisogno di dimostrazione o che è indimostrabile, ma le cose non stanno così: "Non est autem manifestum per se, nec est desperatum posse manifestari, quia signa habemus de eo"<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Cf. A. BERTOLACCI, "Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence and the Subject-Matter of Metaphysics".

<sup>40</sup> Cf. AVICENNA, *Liber De Philosophia prima sive Scientia divina*, ed. Van Riet, tr. I, cap. 1, in particolare 4-5; un aiuto alla comprensione del testo di Avicenna viene dall'introduzione e dalle note alla traduzione italiana del testo originale curata da Amos Bertolacci: *Libro della guarigione. Le cose divine, in particolare* 43-47 e 141-145.

<sup>41</sup> Cf. ARISTOTELE, *An. Post.* I, 10, 76b 11-22.

<sup>42</sup> Per una presentazione sintetica ma accurata delle diverse posizioni, cf. J. WIPPEL, "Essence and Existence", 385-392.

<sup>43</sup> AVICENNA, *Liber De Philosophia prima sive Scientia divina*, ed. Van Riet, tr. I, cap. 1, 5, 77-79.

Con queste parole, Avicenna anticipa la tesi cui arriva san Tommaso nella sua impostazione della domanda su Dio. L’alternativa, d’altra parte, sembra imporsi a chi considera la questione dell’esistenza di Dio alla luce della teoria aristotelica della scienza. Senz’altro essa si imponeva a san Tommaso, come abbiamo visto sopra riferendo il secondo degli argomenti in contrario del *Commento alle Sentenze*<sup>44</sup>. Sant’Anselmo però non aveva conosciuto gli *Analitici Secondi* di Aristotele ed è legittimo chiedersi perché san Tommaso consideri l’argomento del *Proslogion* o un argomento che si rifà a quello quando esamina le ragioni che porterebbero a concludere che l’esistenza di Dio è conoscibile immediatamente. Per comprenderlo, come abbiamo anticipato, è opportuno soffermarsi sull’uso che aveva fatto di tale argomento san Bonaventura<sup>45</sup>.

Il modo in cui san Bonaventura tratta la questione dell’esistenza di Dio è complesso<sup>46</sup>. Egli sembra ritenere compatibili fra loro diversi approcci che in una prospettiva rigorosamente aristotelica non sembrerebbero conciliabili. La questione decisiva non è se san Bonaventura abbia davvero ritenuto che l’esistenza di Dio sia conoscibile immediatamente o se san Tommaso e i suoi interpreti abbiano visto nei testi del francescano una tesi che invece egli non avrebbe sostenuto<sup>47</sup>. Il fatto interessante dal nostro punto di vista è che Bonaventura paragona la conoscenza dell’esistenza di Dio alla conoscenza dei primi principi e in questo contesto fa ricorso a un argomento ispirato al *Proslogion*.

Nel *Commento alle Sentenze*, Bonaventura si domanda se l’essere divino sia così vero che non si possa pensare che non esista. Il primo degli argomenti a sostegno della risposta affermativa cita esplicitamente l’argomento di sant’Anselmo. Alla fine la risposta di Bonaventura al quesito posto è, sinteticamente, che la verità dell’essere divino può essere negata soltanto da chi ignora il significato della parola *Dio*. Fra l’altro, che Dio esiste è evidente in sé, perché come conosciamo i principi non appena conosciamo i termini che li costituiscono per il fatto che il predicato è compreso nel soggetto, così, dato che Dio è ciò di cui non si può pensare

<sup>44</sup> V. sopra nota 24.

<sup>45</sup> Per l’uso dell’argomento del *Proslogion* da parte di alcuni altri teologi del XIII secolo, cf. L. F. TUNINETTI, *Per se notum*, 114-115.

<sup>46</sup> Cf. É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, 101-118; R. E. HOUSER, “Bonaventure’s three-fold way to God”.

<sup>47</sup> Cf. A. C. PEGIS, “The Bonaventurian Way to God”; per una replica a Pegis, cf. L. DEWAN, “St. Thomas, St. Bonaventure, and the Need to Prove the Existence of God”.

nulla di più grande, non può non esistere e non si può pensare che non esista<sup>48</sup>.

Nelle successive *Quaestiones De mysterio Trinitatis* san Bonaventura ribadisce, con un'argomentazione analoga anche se più elaborata, che è una verità indubitabile che Dio esiste. Dal nostro punto di vista, sono interessanti gli argomenti con cui Bonaventura intende provare che è una verità indubitabile perché è una verità così certa che non si può pensare che non sia. Quattro di questi argomenti si rifanno al *Proslogion*. La conclusione di san Bonaventura è che l'intelletto che comprende pienamente il significato della parola *Dio*, pensando che Dio è ciò di cui non si può pensare nulla di più grande, non solo non può dubitare che Dio esista ma non può neppure pensare che non esista<sup>49</sup>. Che dire allora dello stolto che, come afferma il Salmo, sembra poter pensare che Dio non esiste? Chi nega che Dio esiste lo fa per un difetto della ragione che non può non essere colpevole<sup>50</sup>.

All'affermazione che è una verità indubitabile che Dio esiste era stato obiettato che è possibile sapere che Dio esiste soltanto se si conosce che cosa Dio è, ma in mancanza di una conoscenza certa dell'essenza di Dio rimane incerta la sua esistenza<sup>51</sup>. La replica di san Bonaventura consiste nell'affermare che per conoscere l'esistenza di Dio non occorre avere quella conoscenza perfetta che solo Dio ha di sé e neppure quella conoscenza chiara che hanno i beati, ma basta quella conoscenza parziale accessibile in linea di principio a tutti<sup>52</sup>. Se questa voleva essere una risposta a san Tommaso<sup>53</sup>, non pare totalmente pertinente, in quanto fa riferimento a una conoscenza mediata di Dio come principio delle cose e non alla conoscenza immediata che è propria dei principi.

In ogni caso, il fatto decisivo è che nel pensiero di san Bonaventura l'argomento del *Proslogion* si incontra con la teoria aristotelica della scienza. L'argomento di sant'Anselmo appare come una riflessione sul significato del termine *Deus* nella proposizione "Deus est". Se è vero, però, che la conoscenza dei principi dipende dalla conoscenza dei termini che li costituiscono, l'a-

<sup>48</sup> Cf. BONAVENTURA, *In I Sent.* d. 8, p. I, a. 1, q. 2, ed. Quaracchi, 153a-155b, in particolare 155a.

<sup>49</sup> Cf. BONAVENTURA, *Q. De mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 1, ed. Quaracchi, 45a-50a, in particolare 50a.

<sup>50</sup> *Ibidem*, 50a.

<sup>51</sup> *Ibidem*, arg. 13, 49a.

<sup>52</sup> *Ibidem*, ad 13, 51a-b.

<sup>53</sup> Cf. HOUSER, "Bonaventure's Three-fold Way to God", 116-117.

nalisi di sant’Anselmo poteva portare a pensare che la proposizione “Deus est” debba essere considerata alla stregua di un principio indimonstrabile.

San Bonaventura suggerisce un passo ulteriore quando dice che l’esistenza di Dio in sé è evidente perché il predicato è compreso nel soggetto. Non è forse del tutto chiaro se, dicendo questo, egli presupponga che la conoscenza del soggetto della proposizione “Deus est” sia accessibile a tutti o almeno ad alcuni. In ogni caso, san Tommaso ritenne che un chiarimento fosse necessario e lo diede nella forma di una distinzione divenuta celebre tra ciò che in sé è conoscibile immediatamente, ma non lo è per noi, e ciò che è anche per noi conoscibile immediatamente.

## VI. La non immediatezza della conoscenza di Dio secondo san Tommaso

San Tommaso ritiene che prima di considerare gli argomenti con cui si può dimostrare l’esistenza di Dio, occorra chiedersi se questa non sia invece una verità conoscibile immediatamente. Egli non pensa che l’esistenza di Dio sia conosciuta da noi così come conosciamo i principi che non hanno bisogno di dimostrazione. Tuttavia alla domanda da lui stesso sollevata non risponde con una semplice negazione. La distinzione cui abbiamo accennato era in qualche misura già presente nel *Commento alle Sentenze*, ma viene chiaramente formulata nelle *Quaestiones disputatae de veritate* e poi ripresa nelle opere successive.

Che l’esistenza di Dio non sia immediatamente conoscibile per san Tommaso è un fatto che deve essere spiegato e può essere spiegato precisando che questo non dipende dall’oggetto conosciuto, ma dipende invece dal soggetto conoscente che siamo noi. Per questo san Tommaso spiega che quando si parla di *propositio per se nota* non si può considerare soltanto il soggetto conoscente, ma bisogna anche considerare la proposizione in sé stessa. La nozione di proposizione immediatamente conoscibile ha una dimensione epistemica, ma ha anche e innanzi tutto una dimensione semantica che è data dal rapporto che ci può essere tra il significato del predicato e il significato del soggetto: “*praedicatur includitur in ratione subiecti*”. Quando c’è questo rapporto tra soggetto e predicato la proposizione è definita come immediatamente conoscibile, prima e indipendentemente dal rapporto con qualsiasi soggetto conoscente. Quando diciamo che una proposizione è immediatamente conoscibile dobbiamo tenere conto di due aspetti distinti, per cui una proposizione può essere in sé stes-

sa conoscibile immediatamente, ma non essere riconosciuta come tale da una certa categoria di soggetti (come aveva già suggerito Boezio) o da tutti i soggetti umani in genere. Che una proposizione sia non soltanto conoscibile immediatamente ma riconosciuta effettivamente come tale dipende dalla conoscenza che una persona ha del concetto che fa da soggetto della proposizione.

La distinzione tra proposizioni che sono in sé conoscibili immediatamente ma non sono da noi conosciute immediatamente e proposizioni da noi effettivamente conosciute immediatamente non serve a provare che l'esistenza di Dio non è conosciuta immediatamente ma piuttosto a spiegare perché non lo è. Dire quali sono le condizioni che una proposizione deve essere soddisfare per essere una proposizione conosciuta immediatamente per san Tommaso non significa dire che una proposizione è conosciuta da noi immediatamente quando sappiamo che soddisfa tali criteri. In particolare, anche se è vero che una proposizione può essere conosciuta immediatamente quando il predicato è contenuto nella definizione del soggetto, non è sufficiente e non è neppure necessario che noi sappiamo che questo criterio è soddisfatto nel caso di una particolare proposizione perché questa proposizione appaia a noi come immediatamente conosciuta.

Parlando dei principi, san Tommaso usa l'adagio che abbiamo già trovato in san Bonaventura e che nasce da un'interpretazione dubbia della traduzione latina di un passo degli *Analitici Secondi* di Aristotele: "principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus"<sup>54</sup>. Per san Tommaso questa frase non significa che i principi sono conosciuti attraverso un'analisi dei concetti che li costituiscono, ma che il possesso dei concetti basta per vederne la verità.

Il concetto di Dio che gli esseri umani hanno in questo mondo non è il concetto che possono avere i beati che contemplano la sua essenza in cielo. Chi conosce l'essenza di Dio non può non riconoscerne l'esistenza. Ma questa non è la condizione degli esseri umani nella vita presente. La proposizione "Dio esiste" in sé è conoscibile immediatamente, ma non lo è per noi nella vita presente.

San Bonaventura aveva osservato giustamente che nella proposizione "Deus est" il predicato è contenuto nel concetto del soggetto. In questo

<sup>54</sup> ARISTOTELE, *An. Post.*, I, 3, 72b 19-25; cf. TUNINETTI, *Per se notum*, 119-120 e 183-184.



modo, probabilmente, aveva spinto anche lo stesso san Tommaso a considerare il rapporto che c'è tra il soggetto e il predicato in una proposizione immediatamente conoscibile<sup>55</sup>. San Bonaventura, però, non aveva distinto nella nozione di *per se notum* la dimensione semantica dalla dimensione propriamente epistemica. La distinzione di dimensione semantica e dimensione epistemica permette a san Tommaso di accogliere quello che per lui vi è di vero nella posizione di san Bonaventura e anche dello stesso sant'Anselmo, senza attribuire agli esseri umani una conoscenza immediata di Dio che a suo avviso essi non hanno. Nella vita presente gli esseri umani arrivano a conoscere Dio partendo da ciò che in sé sarebbe meno conoscibile.

La distinzione tra dimensione semantica e dimensione epistemica della nozione di *per se notum* permette a san Tommaso di mettere in luce quello che lo accomuna a san Bonaventura e a sant'Anselmo. In un certo senso possiamo dire che i tre pensatori condividono una stessa concezione di Dio come Essere per essenza<sup>56</sup>. Questo è fondamentale, ma non bisogna neppure dimenticare il chiarimento, che san Tommaso pure ritiene necessario, sui limiti della nostra conoscenza di Dio.

Contrariamente a quanto è stato affermato<sup>57</sup>, distinguendo *per se notum secundum se* e *per se notum quoad nos*, san Tommaso non ritiene di stare confutando sant'Anselmo. Quella distinzione non è un argomento contro la conclusione raggiunta nel *Proslogion* se non nella misura in cui chi condivide la concezione di Dio che pure san Tommaso ritiene corretta, se non fa tale distinzione, sarà portato a pensare che l'argomento anselmiano sia concludente<sup>58</sup>.

Il rifiuto di una conoscenza immediata di Dio è legato alle decisioni fondamentali della metafisica e dell'antropologia tomiste. Ma in diverse opere, come abbiamo detto, san Tommaso esamina argomenti che attribuisce a sant'Anselmo o che ricordano in qualche misura l'argomento del *Proslogion*. Non è possibile qui analizzare le diverse interpretazioni della posizione di san Tommaso e neppure esaminare i singoli testi in cui egli affronta la questione<sup>59</sup>. Mi limiterò ad accennare alla risposta che san

<sup>55</sup> Non avevo considerato il contributo di san Bonaventura allo sviluppo di questa riflessione quando la avevo analizzata in *Per se notum*, 165-166 e 175-178.

<sup>56</sup> Cf. G. KLIMA, “The ‘Grammar’ of ‘God’ and ‘Being’”.

<sup>57</sup> Cf. per es. R. LA CROIX, “Aquinas on the Self-Evidence of God’s Existence”.

<sup>58</sup> Cf. *CG I*, cap. 11, ed. Pera, n. 66.

<sup>59</sup> Alcuni studiosi dell'argomento ontologico hanno insistito sulla necessità di distinguere l'argomento proposto nel cap. 3 del *Proslogion* da quello proposto nel cap. 2 (a

Tommaso dà nella *Summa theologiae* a un argomento ispirato al *Proslogion*<sup>60</sup>.

San Tommaso non risponde specificamente all'argomento (come forse si potrebbe pure fare), ma contesta radicalmente i presupposti che esso condivide con diverse versioni dell'argomento ontologico<sup>61</sup>. San Tommaso osserva infatti che non è vero che alla parola *Dio* corrisponda necessariamente la nozione di un essere del quale non si può pensare nulla di più grande. Ma se anche così fosse, non sarebbe vero che l'affermazione dell'ateo è autocontraddittoria perché la nozione di un essere di cui non si può pensare nulla di più grande potrebbe restare una semplice nozione nella mente di chi usa la parola *Dio*.

La comprensione del significato di un nome non comporta necessariamente la conoscenza della cosa a cui ci si riferisce con quel nome, ma soltanto il possesso del concetto corrispondente e il concetto di ciò di cui non si può pensare nulla di più grande non ha uno statuto privilegiato rispetto a qualsiasi altro concetto.

Per san Tommaso l'essere è una perfezione – e la perfezione fondamentale –, ma che uno possieda il concetto di un essere che ha tutte le perfezioni non implica che quell'essere esista. Un essere che non ha l'esistenza non sarebbe un essere che ha tutte le perfezioni, ma noi possiamo possedere il concetto di un essere che ha tutte le perfezioni, fra le quali anche l'esistenza, senza che per questo l'essere così concepito debba esistere al di fuori del nostro pensiero. Che il concetto di Dio come essere perfetto implichi tutte le perfezioni pensabili non costringe ad affermare che Dio esiste perché il

---

partire da N. MALCOLM, "Anselm's Ontological Arguments"). Di conseguenza sarebbe necessario chiedersi se san Tommaso, nei diversi testi in cui si riferisce esplicitamente o implicitamente al *Proslogion*, privilegia l'uno o l'altro argomento (cf. J. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, 391-397). A prescindere da quali fossero le intenzioni di sant'Anselmo, non mi pare che san Tommaso veda l'argomento del cap. 3 come un argomento che richieda una risposta distinta dall'argomento del cap. 2. Piuttosto direi che nella conclusione del cap. 3 san Tommaso vede espresso quello spirito dell'argomento anselmiano che lui stesso condivide e sente perciò il bisogno, mentre lo accoglie, di precisare (in *CG I*, cap. 11, ed. Pera, n. 68, ma anche in *Q. de ver.* q. 10, a. 12, ad 2) che è possibile riconoscere che qualcuno può ignorare o addirittura negare l'esistenza di Dio senza per questo misconoscere la suprema perfezione di Dio, se ci si rende conto che la negazione non dipende dall'imperfezione del conosciuto, ma dall'imperfezione del soggetto conoscente. Del resto questo è, come abbiamo visto, il senso della distinzione tra dimensione semantica e dimensione epistemica della nozione di *per se notum*.

<sup>60</sup> *S. th.* I, q. 2, a. 1, arg. 2.

<sup>61</sup> *Ibidem*, ad 2.

concetto di Dio le implica appunto in quanto pensate. Se anche fosse vero che Dio è definibile come ciò di cui non si può pensare nulla di più grande, quello che esiste nella mente di chi comprende la parola *Dio* è il concetto di ciò di cui non si può pensare nulla di più grande e la questione controversa è appunto se tale concetto è il concetto di qualcosa di reale oppure no.

In effetti, l'ateo non pensa ciò di cui non si può pensare nulla di più grande, ma riflette sul concetto di ciò di cui non si può pensare nulla di più grande. Non si può pensare a ciò di cui non si può pensare nulla di più grande senza pensare che esista, ma si può riflettere sul concetto di ciò di cui non si può pensare nulla di più grande senza pensare che esista qualcosa che corrisponde a quel concetto.

Il *Proslogion* propone di arrivare a Dio attraverso una riflessione sul nostro concetto di Dio. Ma il concetto su cui ci propone di riflettere è un concetto che può essere costruito nel nostro pensiero e non possiamo dare per scontato che ciò che il concetto rappresenta esista anche nella realtà. Il concetto di ciò di cui non si può pensare nulla di più grande può essere costruito nel pensiero che riflette su sé stesso usando gli strumenti logico-linguistici della negazione e del superlativo e in quanto tale non basta a garantire che l'oggetto definito non rimanga nell'ambito delle costruzioni mentali. San Tommaso non pensa che noi non possiamo passare dal pensiero alla realtà. Noi possiamo sempre tornare dai concetti alle cose, se dalle cose siamo partiti per arrivare ai concetti, ma non possiamo arrivare alle cose partendo semplicemente da un concetto costruito nella nostra mente.

## VII. La “stoltezza” di chi non riconosce l'esistenza di Dio secondo san Tommaso

Per san Tommaso, a differenza che per sant'Anselmo, chi nega l'esistenza di Dio non cerca illusoriamente di pensare l'impensabile. Per capire perché sia, ciò nonostante, anche per san Tommaso, uno stolto, occorre comprendere come l'uomo può invece arrivare alla conoscenza di Dio.

Abbiamo detto che dopo aver chiesto se l'esistenza di Dio è conoscibile immediatamente, nella *Summa theologiae* ma anche nella *Summa contra Gentiles*, san Tommaso si domanda se l'esistenza di Dio è dimostrabile. La ragione per cui non passa subito agli argomenti che servono a dimostrare l'esistenza di Dio sta nel bisogno di chiarire che tipo di dimostrazione sia possibile. Siccome non abbiamo una definizione dell'essenza di Dio, non si

può trattare di quel tipo di dimostrazione che serve a mostrare come certe proprietà di una cosa dipendano dalla sua essenza. In questo caso, infatti, il termine medio del sillogismo dimostrativo è la definizione della cosa a cui nella conclusione viene attribuita una certa proprietà. Nella tradizione aristotelica una dimostrazione di questo tipo, che va dalla causa all'effetto, viene chiamata dimostrazione *propter quid* (dimostrazione del perché la conclusione è vera). Ma vi è pure un altro tipo di dimostrazione che viene chiamata dimostrazione *quia* (dimostrazione che la conclusione è vera). In questo caso si arriva alla conoscenza della causa partendo dall'effetto e, in particolare, partendo da un qualsiasi effetto si arriva a conoscere l'esistenza della causa propria di tale effetto<sup>62</sup>.

Per san Tommaso è questo il modo in cui noi arriviamo a conoscere l'esistenza di Dio: noi conosciamo Dio come causa delle cose di cui è causa. Questo del resto è quello che suggerisce san Paolo quando dice: "invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur"<sup>63</sup>. Il mistero di Dio è accessibile per noi considerando le cose di cui abbiamo esperienza fino a riconoscere l'esistenza della causa da cui ultimamente dipendono.

Forse non sempre il pensiero di san Tommaso è colto in tutta la sua radicalità. San Tommaso non vuol dire soltanto che dobbiamo partire dalla considerazione delle creature per dimostrare la verità della proposizione "Dio esiste", ma vuol dire che il concetto di Dio che noi abbiamo nasce dalla considerazione del rapporto tra le creature e la loro causa prima. In questa vita, la conoscenza di Dio come causa delle creature non può essere sostituita da una conoscenza diretta che non abbiamo.

Per conoscere Dio la mente umana deve fare un certo percorso. Se non lo fa, non arriva alla conoscenza di Dio. Tuttavia, se la ragione di un uomo non fa il cammino che porta alla conoscenza di Dio, questo per san Tommaso non è semplicemente un dato di fatto di cui prendere atto ma è un difetto da deplorare. In questo senso il Salmo giustamente suggerisce che colui che nega l'esistenza di Dio è uno stolto.

Ci si potrebbe chiedere se san Tommaso non sia troppo severo nel giudicare l'ateo. Chi non capisce qualcosa non è detto che sia uno stolto. Non accuseremmo di essere stolto chi non sa risolvere un problema di fisica o

<sup>62</sup> Per alcune informazioni sulla distinzione tra questi due tipi di dimostrazione all'interno della tradizione aristotelica, cf. TUNINETTI, "Scienza aristotelica e domanda su Dio", 375-377.

<sup>63</sup> Cf. Rom 1, 20, così com'è citato in *S. th.* I, q. 2, a. 2 sc.

non capisce la filosofia di Duns Scoto. In più di un’occasione, d’altra parte, san Tommaso stesso afferma che è bene che siano state rivelate e quindi siano accolte per fede anche le verità su Dio accessibili in linea di principio alla ragione umana, perché altrimenti arriverebbero a conoscerle soltanto pochi uomini, dopo lungo tempo e non senza errori<sup>64</sup>. Se la conoscenza di Dio è così difficile, perché biasimare chi non riesce a conseguirla?

Per cercare di capire meglio quale sia la posizione di san Tommaso ci può aiutare un passo della *Summa contra Gentiles* in cui san Tommaso cita ancora una volta il Salmo 13. Si trova in una sezione del terzo libro in cui san Tommaso esamina le diverse forme di conoscenza di Dio che sono possibili in questa vita per confrontarle con quella promessa nella vita futura. Quella su cui ci soffermiamo è la prima forma di conoscenza che san Tommaso considera, la conoscenza confusa che egli afferma essere comune a quasi tutti gli uomini<sup>65</sup>. Contemplando l’ordine delle realtà naturali gli uomini arrivano infatti per lo più a riconoscere l’esistenza di un ordinatore. Questo non significa conoscere qualcosa della natura di tale ordinatore e neppure sapere se sia uno soltanto, come chi vede un uomo che si muove può chiamare “anima” la causa di tale movimento, senza sapere che cosa sia di preciso l’anima. San Tommaso osserva che chi non ha tale conoscenza generica di Dio è massimamente degno di biasimo, come uno che vedendo un uomo non comprendesse che ha un’anima. Per questo il Salmo insegna che chi nega l’esistenza di Dio è uno stolto.

In una predica sul Credo (reportatio di Reginaldo da Piperno databile forse al 1273), san Tommaso cita ancora una volta il versetto del Salmo<sup>66</sup>. Egli osserva che per negare l’esistenza di Dio bisognerebbe sostenere che tutto avviene per caso. Ma di fronte all’ordine evidente della realtà naturale, chi non credesse che Dio esiste sarebbe chiaramente uno stolto, come dice il Salmo.

Qualificando in questo modo chi nega l’esistenza di Dio, la Sacra Scrittura suggerisce un giudizio severo, ma san Tommaso vede bene che non si tratta di un giudizio genericamente negativo. L’*insipientia* per lui equivale alla *stultitia* che è il contrario della *sapientia*<sup>67</sup>. La sapienza può essere

<sup>64</sup> Cf. P. SYNAVE, “La révélation des vérités divines naturelles d’après saint Thomas d’Aquin”.

<sup>65</sup> *CG* III, cap. 38, ed. Pera, n. 2161.

<sup>66</sup> *In Symbolum Apostolorum*, a. 1, ed. Spiazzi, n. 869; per la datazione, cf. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d’Aquin*, 480-481.

<sup>67</sup> *S. th.* II-II, q. 46, a. 1, ad 1.

una virtù intellettuale acquisita con lo studio oppure un dono dello Spirito Santo<sup>68</sup>. La sapienza è conoscenza della causa più alta ovvero conoscenza di Dio e capacità di giudicare e di ordinare le altre cose alla luce di tale conoscenza<sup>69</sup>. La stoltezza per contro comporta un'ottusità (*stupor*) nel giudizio e in particolare nel giudizio rispetto alla causa suprema<sup>70</sup>. Essa può provenire da una indisposizione naturale, ma anche dal fatto che il pensiero diventa incapace di percepire le cose divine quando l'uomo spende tutte le sue energie spirituali nella realtà terrena<sup>71</sup>: "ex immersione mentis ad terrena"<sup>72</sup>.

La conoscenza di Dio richiede un percorso e tale percorso può essere difficile, ma la prima tappa del cammino sembrerebbe alla portata di chiunque e san Tommaso ritiene che chi non vi arriva possa essere giustamente biasimato. Lo stolto è identificato come tale appunto perché non fa neppure il primo passo nella ricerca della sapienza. Lo stolto guarda senza vedere, perché guarda senza interrogarsi sulla causa di quello che ha di fronte. Lo stolto non si pone la domanda sul perché ultimo delle cose che vede. Se possiamo chiamare questa domanda sul perché ultimo la domanda metafisica, diremo che lo stolto è tale perché non si pone la domanda metafisica.

Lo stolto sta di fronte alla realtà e non si chiede la ragione di quello che vede perché gli basta usare le cose per perseguire i propri interessi più o meno immediati. In un certo senso è inevitabile che noi consideriamo le cose dal punto di vista del nostro interesse. La ragione che ci caratterizza in quanto esseri umani ci porterebbe però a considerare le cose non soltanto per l'uso che ne possiamo fare, ma anche per il significato che esse hanno in sé stesse.

Per questo la stoltezza è una condizione da cui l'uomo dovrebbe essere liberato, indipendentemente dal fatto che essa possa essere più o meno consapevole e più o meno colpevole. Chi non è sapiente non è detto per ciò stesso che sia stolto. La stoltezza non è la semplice mancanza della sapienza, ma il suo opposto. Come la sapienza comporta una capacità di giudicare compiutamente sviluppata, così la stoltezza comporta una particolare ottusità<sup>73</sup>. Tuttavia anche chi non è propriamente stolto può trovarsi nella

<sup>68</sup> *S. th.* I, q. 1, a. 6, ad 1; II-II, q. 45, a. 1 resp. e ad 2.

<sup>69</sup> *Ivi.*

<sup>70</sup> *S. th.* II-II, q. 46, a. 2.

<sup>71</sup> *Ivi.*

<sup>72</sup> *Ibidem*, a. 3, ad 3; sul rapporto tra negazione di Dio e insipientia nel pensiero di san Tommaso, cf. S. L. BROCK, "Can Atheism be Rational?", in particolare 228-235.

<sup>73</sup> Cf. *S. th.* II-II, q. 46, a. 1.

posizione di chi usa le cose senza cercarne la causa e rinuncia quindi alla domanda metafisica.

Come è possibile evitare la stoltezza e sfuggire all’ottusità che la caratterizza? Questa questione sembra assumere un rilievo particolare se noi consideriamo la differenza tra l’epoca in cui viveva san Tommaso e la nostra epoca. Quella dello stolto che nega l’esistenza di Dio pareva a san Tommaso una condizione anomala, mentre oggi l’ateismo è una posizione largamente diffusa. Al di là delle possibili considerazioni di carattere sociologico, sembra che una parte significativa della cultura contemporanea sia caratterizzata proprio da quella rinuncia alla domanda metafisica che a san Tommaso poteva apparire come massima stoltezza. La conoscenza scientifica non si pone la domanda sul perché ultimo delle cose, ma, per contro, è capace di offrire risposte tecnologiche sempre più sviluppate ai nostri bisogni. In un certo senso, sembra che l’insipienza che san Tommaso denunciava caratterizzi profondamente la nostra civiltà scientifico-tecnologica.

Accusare la stoltezza della civiltà tecnologica non basta però per rimanerne liberi. La situazione che stiamo attraversando credo che ci aiuti a vederlo. La preoccupazione per la pandemia porta infatti tutti noi ad aspettare una soluzione dalla ricerca medica: diremmo forse che questa è stoltezza? Dovremmo dire che la percezione della fragilità umana dovrebbe portarci piuttosto a interrogarci sulle cause ultime?

In realtà sarebbe sbagliato contrapporre la ricerca della sapienza alla ricerca di una soluzione ai problemi che l’esistenza pone agli esseri umani. La sapienza non può essere il sostituto di qualcos’altro. I bisogni possono distrarre dalla ricerca della sapienza, ma la ricerca della sapienza non può sostituire gli sforzi tesi alla soddisfazione dei bisogni.

Se non si è consapevoli della natura peculiare della domanda metafisica si rischia, forse anche senza accorgersene, di trasformarla in qualcosa di diverso da quello che. In definitiva, si rischia di strumentalizzare il pensiero di Dio al servizio di un nostro bisogno. Se è vero però che al bisogno della guarigione ci si aspetta generalmente che risponda la scienza, il bisogno a cui si potrebbe rispondere pensando a Dio sarebbe soltanto il bisogno di trovare un qualche conforto psicologico in mezzo alle difficoltà.

La ricerca della sapienza, però, non si aggiunge alla ricerca di una risposta ad altri bisogni. La sapienza non può essere cercata perché trovarla possa servire ad ottenere qualcos’altro. Chi cerca solo ciò che gli serve dimostra

per ciò stesso di non essere sapiente. La stoltezza, d'altra parte, non sta nel cercare la risposta ai propri bisogni, ma nel permettere che l'attenzione ai propri bisogni domini la propria persona fino ad impedire la domanda che la realtà suscita in un essere razionale.

Nel tempo della pandemia la domanda metafisica non appare urgente perché questa domanda possa sostituire le domande legittime sulle soluzioni possibili, ma, piuttosto, perché la situazione ci rende più avvertiti della nostra condizione di esseri razionali finiti. Interrogarci sulla causa ultima non ci esime dal ricercare soluzioni alle tante difficoltà che gli uomini patiscono. San Tommaso tuttavia ci avverte: pure in mezzo alle difficoltà, se noi non cogliessimo nella realtà l'invito a conoscere Dio meriteremmo di essere chiamati stolti.

### Riferimenti bibliografici

AGOSTINO D'IPPONA (1956). *Enarrationes in Psalmos*. (CCSL 38-40.) Turnholti: Brepols.

ANSELMO D'AOSTA (1968). *Proslogion*. In *Opera Omnia*. Ad fidem codicum recensuit F. S. SCHMITT. Vol. 1. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fommann (Holzboog), 89-139.

ANSELMO D'AOSTA (1996). *Proslogion*. A cura di I. SCIUTO. Milano: Rusconi Libri.

ARISTOTELE (1964). *Analytica Priora et Posteriora*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.

AVICENNA (1980). *Liber De Philosophia prima sive Scientia divina*. Édition critique de la traduction latine médiévale par S. VAN RIET. Louvain: Peeters - Leiden: Brill.

AVICENNA (2007). *Libro della guarigione. Le cose divine*. A cura di A. BERTOLACCI. Torino: UTET.

BERTOLACCI, A. (2007). Avicenna and Averroes on the Proof of God's Existence and the Subject-Matter of Metaphysics. *Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia Medievale* 32, 61-98.

BONAVENTURA (1882-1889). *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*. In *Opera omnia*. [...] edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura [...]. Ad Claras Aquas (Quaracchi): Ex typographia Collegii S. Bonaventurae. Voll. 1-4.

— (1891). *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*. In *Opera Omnia*. [...] edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura [...]. Ad Claras Aquas (Quaracchi): Ex typographia Collegii S. Bonaventurae. Vol. 5, 45-115.



- BROCK, S. L. (2002). Can Atheism be Rational?. *Acta philosophica* 11, 215-238.
- CASSIODORO (1958). *Expositio Psalmodum*. (CCSL 97.) Turnholti: Brepols.
- CHÂTILLON, J. (1959). De Guillaume d'Auxerre à s. Thomas d'Aquin. L'argument de s. Anselme chez les premiers scolastiques du 13. siècle. In *Spicilegium beccense. I. Congrès international du IX<sup>e</sup> centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec*. Le Bec-Hellouin: Abbaye Notre-Dame Du Bec - Paris: Vrin, 209-231.
- DANIELS, A. (1909). *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Prosligion des hl. Anselm*. Münster: Aschendorff.
- DEWAN, L. (1988). St. Thomas, St. Bonaventure, and the Need to Prove the Existence of God. In V. CAUCHY (a cura di), *Philosophie et culture. Actes du XVII<sup>e</sup> Congrès mondial de philosophie*. Vol. 3. Montréal: Montmorency, 841-844.
- GAUNILONE (1968). *Liber pro insipiente*. In ANSELMO, *Opera Omnia*. Ad fidem codicum recensuit F. S. Schmitt. Vol. 1. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fommann (Holzboog), 125-129.
- GILSON, É. (1953). *La philosophie de saint Bonaventure*. Paris: Vrin.
- GLOSSA ORDINARIA (2019). *Psalmi*. M. MORARD laborante edidit, M.-J. SOBETS collaborante. <https://gloss-e.irht.cnrs.fr/>
- HOLOPAINEN, T. J. (2020). *A Historical Study of Anselm's Prosligion. Argument, Devotion and Rhetoric*. Leiden: Brill.
- HOUSER, R. E. (1999). Bonaventure's Three-fold Way to God. In R. E. HOUSER (a cura di), *Medieval Masters: Essays in Memory of Msgr. E. A. Synan*. Houston (TX): Center for Thomistic Studies, 91-145.
- KLIMA, G. (2008). The 'Grammar' of 'God' and 'Being': Making Sense of Talking about the One True God in Different Metaphysical Traditions. In D. Z. PHILLIPS (a cura di), *Whose God? Which tradition?. The Nature of Belief in God*. Aldershot (England): Ashgate, 53-77.
- LA CROIX, R. R. (1976). Aquinas on the Self-Evidence of God's Existence. *Canadian Journal of Philosophy* 6, 91-108.
- MORARD, M. (2002). Le *Commentaire des Psaumes* de saint Thomas d'Aquin. In ÉCOLE NATIONALE DES CHARTES, *Positions des thèses soutenues par les élèves de la promotion 2002 pour obtenir le diplôme d'archiviste paléographe*. Paris: Ecole des Chartes, 191-199.
- MALCOLM, N. (1962). Anselm's Ontological Arguments. *The Philosophical Review* 69, 41-62.
- MOSÈ MAIMONIDE (1964). *Dux seu director dubitatum aut perplexorum*. In Ed. A. Iustinianus. *Moses Maimonides. Paris 1520*. Frankfurt a. M.: Minerva.
- O'LOUGHLIN, T. (1989). Who is Anselm's Fool?. *New Scholasticism* 63, 313-325.
- OPPY, G. (2018). Introduction: Ontological Arguments in Focus. In G. OPPY (a cura di), *Ontological Arguments*. Cambridge University Press, 1-18.

ORTLUND, G. R. (2020). *Anselm's Pursuit of Joy: A Commentary on the Proslogion*. Washington (DC): The Catholic University of America Press.

PEGIS, A. C. (1967). The Bonaventuran Way to God. *Mediaeval Studies*. 29, 206-242.

PIETRINI, S. (2003). Stolti, buffoni e chierici nell'iconografia medievale. *Quaderni medievali* 56, 14-56.

PIETRO LOMBARDO (1854). *In totum Psalterium commentarii*. In *Opera omnia*. (PL 191.) Lutetiae Parisiorum: J.-P. Migne, 55-1296.

PRÜGL, T. (2005). Thomas Aquinas as Interpreter of Scripture. In R. VAN NIEUWENHOVE - J. WAWRYKOW (a cura di), *The Theology of Thomas Aquinas*. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 386-415.

ROSZAK, P. - VIJGEN, J. (a cura di) (2015). *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas: Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives*. Turnhout: Brepols.

ROSZAK, P. - VIJGEN, J. (2015). Towards a 'Biblical Thomism'. In ROSZAK, P. - VIJGEN, J. (a cura di), *Reading Sacred Scripture with Thomas Aquinas: Hermeneutical Tools, Theological Questions and New Perspectives*. Turnhout: Brepols, VII-XVI.

RYAN, T. F. (2000). *Thomas Aquinas as Reader of the Psalms*. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press.

SCIUTO, I. (1996). Introduzione. In ANSELMO, *Proslogion*, Milano: Rusconi Libri, 5-76.

STOPPACCI, P. (2007) *Le Glossae continuuae in Psalmos* di Pietro Lombardo. *Status quaestionis: studi progressi e prospettive di ricerca*. In *Pietro Lombardo. Atti del XLIII Convegno storico internazionale (Todi, 8-10 ottobre 2006)*. Spoleto: CISAM, 289-331.

SYNAVE, P. (1930). La révélation des vérités divines naturelles d'après saint Thomas d'Aquin. In *Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge*. Paris: Vrin, vol. 1, 327-365.

TOMMASO D'AQUINO (1863). *In Psalmos Davidis expositio*. In *Opera omnia*. T. 14. Parmae: Typis Petri Fiaccadori, 148-553.

— (1880). *Expositio anecdota in Psalmos LII-LIV*. In *In Isaiam Prophetam, in tres Psalmos David, in Boetium de Hebdomadibus et de Trinitate expositiones [...]* cura et studio Petri Antonii Uccellii. Romae: Typographia Polyglotta, 241-254.

— (1929). *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis*. T. 1. Editio nova cura R. P. MANDONNET. Parisiis: Lethielleux.

— (1954). In *Symbolum Apostolorum, scilicet "Credo in Deum"* expositio. In *Opuscula theologica*. T. 2. Cura et studio R. M. SPIAZZI. Taurini-Romae: Marietti, 193-217.

— (1961). *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu "Summa*

*contra Gentiles*”. Textus Leoninus diligenter recognitus cura et studio C. PERA coadiuv. P. MARC et P. CARAMELLO. Taurini - Romae: Marietti, .

— (1970-1976). *Quaestiones disputatae de veritate*. In *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*. T. 22, 1-3. Roma: Editori di san Tommaso.

— (1992). *Super Boetium De trinitate*. In *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*. T. 50. Roma: Commissio Leonina - Paris: Les Éditions du Cerf, 75-171.

— (1999). *Summa theologiae*. Cinisello Balsamo: San Paolo.

TORRELL, J.-P. (2015). *Initiation à saint Thomas d’Aquin: Sa personne et son oeuvre*. Nouvelle édition profondément remaniée et enrichie d’une bibliographie mise à jour. Paris: Cerf.

TUNINETTI, L. F. (1996). “*Per se notum*”. *Die logische Beschaffenheit des Selbstverständlichen im Denken des Thomas von Aquin*. Leiden; New York; Köln: Brill.

— (2008). Scienza aristotelica e domanda su Dio. In M. MANTOVANI - M. AMERISE (a cura di), *Scienza aristotelica e domanda su Dio in Tommaso d’Aquino (Summa Theologiae, I, q. II, a. 1 e a. 2)*. Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 367-379.

VALENTE, L. (2018). Mini-archeologia del soggetto insipiente. In J.-B. BRENET - L. CESALLI (a cura di), *Sujet libre. Pour Alain Libera*. Paris: Vrin, 327-334.

WELTECKE, D. (2010). “*Der Narr spricht: Es ist kein Gott*”. *Studien zu Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit*. Frankfurt am Main: Campus.

— (2015). L’athéisme et le doute au Moyen Âge: un problème controversé. *Revue de l’histoire des religions* 232, 339-361.

WIPPEL, J. (1982). Essence and Existence. In N. KRETZMANN - A. KENNY - J. PINBORG (a cura di), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 385-410.

— (2000). *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*. Washington (DC): The Catholic University of America Press.