

Nicolò Basile

La nozione di partecipazione nel *Commento* di Tommaso d'Aquino al libro Λ della *Metafisica* di Aristotele

Introduzione¹

Il *Commento* di Tommaso alla *Metafisica* di Aristotele costituisce un'importante testimonianza della riflessione squisitamente *filosofica* del teologo medievale ed inoltre possiede un valore ineludibile per la storia della metafisica in quanto tale. I commentari sono sempre un'occasione di riflessione alla duplice potenza; quando poi i due filosofi in gioco – l'esegeta e l'autore del testo interpretato – sono entrambi pensatori dotati di robusto e autonomo pensiero, allora tale riflessione diventa quanto mai feconda e altresì capace di verificare, ad alti livelli, il carattere intrinsecamente dialogico del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$.

Nella fattispecie, il *Commento* di Tommaso rappresenta una testimonianza della capacità di dialogare propria della ragione.² Tommaso, infatti, commenta il testo del filosofo greco lavorando sulla traduzione latina fatta da Guglielmo di Moerbeke.³

¹ Farò uso delle seguenti sigle: *In Metaph.*: TOMMASO D'AQUINO, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Marietti, Roma-Torino 1964; *Metafisica della sostanza*: TH. TYN, *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, ESD, Bologna 1991; *Metafisica*: ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1993.

Tutte le traduzioni dal testo latino del *Commento* di Tommaso d'Aquino sono mie.

² La missione della ragione può e sa esplicarsi anche quando le religioni (non dimentichiamo che l'approccio ad Aristotele del cristiano Tommaso viene infatti mediato dai commenti effettuati da filosofi ebrei, quali Mosè Maimonide, e musulmani, quali Averroè) stentano a comprendersi.

³ Guglielmo di Moerbeke, nato nel 1215 circa probabilmente a Lovanio, fece parte dell'ordine dei predicatori. Visse per un certo periodo di tempo in Grecia ma ben presto si trasferì a Roma – su richiesta dei pontefici Urbano IV, Clemente IV e Gregorio X – come penitenziario e cappellano papale. Nel 1278 fu creato arcivescovo di Corinto. Morì intorno al 1286. In un periodo – come quello in cui fu composto il commentario (1268-72) – in cui la dottrina aristotelica non era ben vista dalla Chiesa e dagli studiosi di quel tempo (come sottolinea p. Raimondo Spiazzi nell'introduzione al *Commento*, è del 1263, per esempio, il divieto dello studio e finanche della lettura delle opere aristoteliche nelle scuole di teologia), in quanto reputata fuorviante per la teologia cristiana, Guglielmo – molto vicino ai papi di quel tempo – fu di grande aiuto a Tommaso, spianandogli per certi versi la strada allo studio di questo nuovo Aristotele (ricordiamo che Tommaso non conosceva il greco e quindi i testi originali aristotelici) grazie alle sue traduzioni latine. Alla fine però, come ci dice Spiazzi nell'introduzione al

Tommaso ricostruisce, con un'attenzione che si può definire moderna, la lettera del testo, individuandone le strutture formali, discorsive e logiche, effettuando indagini testuali e confronti con testi paralleli, e questo perché la movenza tipicamente tommasiana del lavoro di esegesi è la passione per la verità: Tommaso è mosso non solo dal rispetto nei confronti di quanto Aristotele ha *veramente* scritto – e pensato – ma anche e soprattutto dall'amore per la verità in quanto tale.

Ed è proprio grazie a questo modo di condurre il suo lavoro che Tommaso riesce a far dire ad Aristotele cose che, in realtà, quest'ultimo non ha detto ma che avrebbe potuto dire: non si tratta, però, di un tradimento o di un parricidio, piuttosto dell'esito di un autentico dialogo a più voci (Tommaso, Aristotele, i suoi commentatori di varie scuole di pensiero e di fede): il Dottore Angelico comprende Aristotele e, proprio perché riconosce in lui il movimento complessivo del suo pensiero, si sente autorizzato a prolungarlo; facendo quasi apparire – per certi aspetti – il pensiero aristotelico quasi una premessa del suo, e quello suo quasi uno sviluppo naturale e logico della dottrina dello Stagirita.

Il *Commento* di Tommaso non ha avuto soltanto un limitato numero di traduzioni ma anche un altrettanto ristretto numero di studi interpretativi. La letteratura secondaria, infatti, benché sterminata per quel che riguarda il tema della partecipazione in Tommaso, si fa esigua se si restringe questa tematica al *Commento* e quasi del tutto assente se si prende in considerazione il libro XII. Perfino i più grandi studiosi al riguardo⁴ non hanno mai trattato esplicitamente e diffusamente di questo tema che, in un libro della *Metafisica* – il XII, appunto – in cui si dimostra l'esistenza di un principio primo e se ne rivela la sua natura, mi è sembrato inverosimile potesse essere assente: ed infatti, ad un attento studio è possibile scorgere come la nozione di partecipazione sia invece presente e sia quella nozione a partire dalla quale Tommaso prende inevitabilmente, e definitivamente, le distanze da Aristotele, dando vita a quell'originale metafisica intensiva dell'*esse* che è il fulcro dell'intera sua filosofia.

A partire da quest'ultimo assunto, in questo articolo cercherò inizialmente di introdurre le varie tematiche attraverso una prima esposizione contenutistico-strutturale del commentario tomista e di quelle parti della *Metafisica* di Aristotele che l'opera di Tommaso prende in considerazione; quindi procederò ad un confronto filologico dei due testi di riferimento, per poi tentare una teorizzazione del concetto di partecipazione alla luce dei testi presi in considerazione.

Scopo del presente articolo sarà, dunque, quello di mostrare la presenza del concetto di partecipazione all'interno del commentario tomista, come principio di causalità e fondamento del nostro stesso essere ed esistere; concetto, quello di partecipazione, che non avrebbe potuto dunque essere assente in un testo come questo che, analizzando la *Metafisica* di Aristotele, tenta una dimostrazione dell'esistenza di

commentario: *Magna equidem laus illis habenda est eo quod in certamine fortiter resisterunt illudque superaverunt* (In *Metaph.* pp. XVI-XVII: «Senza dubbio grande lode bisogna dare a loro per il fatto che nella lotta resisterono con forza e la vinsero»).

⁴ Da Cornelio Fabro a Thomas Tyn a Battista Mondin, solo per citarne alcuni. A questi e ad altri autori farò riferimento nel presente articolo per una maggiore comprensione del tema trattato.

Dio ed una esplicitazione del suo rapporto con le realtà create. Mi sembra, dunque, che risieda qui l'originalità più significativa del pensiero tomista rispetto a quello aristotelico.

Struttura e analisi filologica dell'opera

Il libro del commentario che prenderò ora in esame è il dodicesimo: esso tratta della sostanza sensibile, di quella immobile e della bontà dell'universo. In particolare mi occuperò delle *Lectiones* V, VI, VII e VIII relative ai capitoli VI e VII del libro *Λ* della *Metafisica* di Aristotele, vertenti proprio sulla dimostrazione dell'esistenza di Dio.⁵

⁵ In particolar modo, questo capitolo mostra come a questa scienza convenga considerare precipuamente la sostanza (2416); quindi determina la sostanza (2424), dividendola (2424) in sensibile (2428) ed immobile (2488); della sostanza sensibile, poi, stabilisce i principi (2428) di materia (2428) e forma (2441) e si pone il quesito se i principi della sostanza e degli altri generi siano o meno gli stessi (2455); circa la sostanza immobile, invece, mostra innanzitutto che esiste (2488) e quindi ne ricerca le condizioni (2519) di perfezione (2519), unità e pluralità (2553), operazione (2600), bontà (2627). A questo proposito credo sia particolarmente utile riportare il piano sinottico che lo stesso Tommaso ci fornisce ad inizio del suo lavoro:

LECTIONES V-VII (nn. 2488-2552)

SYNOPSIS

I. Substantiam esse sempiternam 2488-2518

A) Hoc ostendit 2488-2499

1) Necessesse est ponere substantiam sempiternam 2488-2491

2) Qualem oportet esse illam 2492-2499

a) Sempiterna 2492-2493

b) Quae sit actus tantum 2494

c) Immaterialis 2495-2499

B) Dubitatio 2500-2507

1) Rationem in falsum 2500

2) Rationem in contrarium 2501-2505

3) Solutio 2506-2507

C) Procedit ad veritatem manifestandam 2508-2518

1) Perpetuitas generationis 2508-2509

2) Ex hac perpetuitas motus 2510-2516

3) Ex hac perpetuitas motoris 2517-2518

II. Inquirat de perfectione 2519-2552

A) Ostendit perfectionem 2519-2547

1) Ostendit perfectionem 2519-2544

a) Secundum quem modum movens immobile moveat 2519-2522

b) Ostendit ex hoc ea quae ad perfectionem eius pertinent 2523-2544

a') Ex ratione intelligibilis et appetibilis perfectionem ipsius secundum se 2523-2528

j) Ex eo quod est intelligibile 2523-2525

jj) Ex eo quod est appetibile 2526-2528

b') Per comparisonem ad primum mobile 2529-2535

c') Per comparisonem ad id quod appetit et intelligit ipsum 2536-2544

j) Delectationem sequi ex primo movente intellecto et appetito 2536-2538

Innanzitutto è molto interessante – nonché proficuo – procedere con un confronto fra i tre testi di riferimento: quello greco di Aristotele, e quelli latini di Guglielmo di Moerbeke – da un lato – e Tommaso d'Aquino – dall'altro. Tale confronto è, a mio parere, fondamentale per rilevare chiaramente come il testo di Guglielmo risulti molto fedele a quello greco di Aristotele: il traduttore latino, infatti, si attiene molto alla lettera del testo aristotelico, sia nell'utilizzo dei vocaboli latini corrispondenti sia per quanto riguarda il significato degli stessi (e il senso che ne viene fuori da una lettura d'insieme) sia, addirittura, riguardo all'ordine stesso in cui sono disposti i termini (in certe occasioni la corrispondenza è impressionante).⁶

Completamente diversa è la situazione se si confronta il *Commento* di Tommaso con i testi di riferimento (greco, ma soprattutto latino, considerando che è il testo su cui l'Aquinate lavora). Ovviamente, essendo un commento e non una semplice parafrasi del testo aristotelico, i punti dove Tommaso si allontana dal testo stesso sono molti (chiosando, esemplificando, approfondendo il testo della *Metafisica*); ma più che sottolineare questi aspetti, ovvi – a mio avviso – in un commento, mi preme evidenziarne altri.⁷

Prima di trattare due delle maggiori differenze che è possibile riscontrare fra i tre testi di riferimento (il termine *primum* e il passaggio dall'*aliter se habere* al *non potest non esse*), è bene porre a confronto, in maniera filologicamente più attenta, i

jj) *Primo intelligibili adhuc perfectio intelligentia et delectatio* 2539-2543

jjj) *Quomodo in Deo consideratio se habeat ad ipsum* 2544

2) *Excludit opinionem attribuentem Deo imperfectionem* 2545-2547

B) *Prosequitur quaedam adhuc manifestando* 2548-2552

1) *Hanc substantiam esse incorpoream* 2548-2550

2) *Quod nullo moto moveatur* 2551-2552

⁶ Solo due esempi: il primo relativo al cap. VI/*Lectio* V, il secondo al cap. VII/*Lectio* VII: Ἄλλὰ μὴν εἰ ἔστι κινητικὸν ἢ ποιητικόν, μὴ ἐνεργεῖν δέ τι, οὐκ ἔσται κίνεσις: ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύναμιν ἔχον μὴ ἐνεργεῖν – «Se, poi, esistesse un principio motore ed efficiente, ma che non fosse in atto, non ci sarebbe movimento; infatti è possibile che ciò che ha potenza non passi all'atto» (ARISTOTELE, *Metafisica*, Λ 6, 1071b 11-14, traduzione, introduzione, commento di Giovanni Reale, volume II (H-N), Luigi Loffredo Editore, Napoli 1968, p. 240), «At vero si fuerit motivum aut effectivum, non operans autem aliquid, non erit motus. Contigit enim potentiam, non agere» (traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke, in *In Metaph.* XII, l. v. 1056); Ἐπεὶ δέ ἐστι τι κινεῖν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνεργεῖα ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς – «Ma, poiché esiste qualcosa che muove essendo, esso medesimo, immobile ed in atto, non può essere in modo diverso da com'è in nessun senso» (*Metafisica* Λ 7, 1072b 7-8, tr. cit., p. 243), *Quondam autem est quidam movens ipsum immobile ens, actu ens, hoc non contigit aliter se habere nullatenus* (traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke, in *In Metaph.* XII, l. vii, 1070).

⁷ Oltre ai due aspetti innovativi che propongo qui di seguito – quello relativo al concetto di *primum* e quello relativo al passaggio dall'*aliter se habere* al *non potest non esse* – e ad altri tre rintracciabili nel corso della trattazione – e cioè il concetto di *singulare*, quello di volontà, nonché quello fondamentale di *productus in esse* –, vorrei sottolineare la presenza innovativa, rispetto al testo aristotelico, dei paragrafi 2541-2542 (che io non analizzo diffusamente perché mi allontanerebbero dal tema trattato in questa sede), relativi all'intelligenza di Dio e alla distinzione tra intelletto agente e possibile: tali concetti, propri della filosofia tomista (nonché scolastica), sono del tutto assenti nel Dio aristotelico.

testi in questione: il testo greco di Aristotele, la traduzione latina di Moerbeke e il *Commento* di Tommaso.

Il capitolo VI del libro Λ⁸ è quello in cui Aristotele tenta la dimostrazione dell'esistenza di Dio a partire dalla considerazione dell'eternità del moto e del tempo: è proprio in questo capitolo che ritroviamo i termini (e i corrispettivi concetti che significano) più rilevanti all'interno del pensiero metafisico di Aristotele.

Questi termini si trovano tutti concentrati nella prima parte del capitolo (nella misura in cui la seconda parte è occupata per intero dalla posizione di un problema, di un dubbio – ἀπορία/*dubitatio* – circa la priorità della potenza sull'atto, poi risolto invece a favore della priorità dell'atto sulla potenza). Si è dunque constatato innanzitutto che esistono tre tipi di sostanze (οὐσία/*substantiae*) di cui due fisiche e una immobile (ἀκίνητος/*immobilis*) che risulta essere necessariamente (ἀνάγκη/*nesesse*) eterna (αἰδίων/*sempiternam*). Le sostanze infatti, prime fra tutti gli enti (ὄντα/*entium*), non sono tutte corruttibili (φθαρτά/*corruptibiles*); è impossibile (ἀδύνατον/*impossibilis*), infatti, che il moto (κίνησις/*motum*) e il tempo (χρόνος/*tempus*) non lo siano: il tempo perché altrimenti sarebbero possibili (οἶον/*possibile*) un prima (πρότερον/*prius*) e un poi (ὕστερον/*posterius*) del tempo, il moto perché continuo (συνεχής/*continuus*) in quanto affezione del tempo. L'eternità di alcune sostanze implica l'eternità di un principio che deve, di conseguenza, essere atto (ἐνεργεῖον/*actus*) privo di potenza (δύναμις/*potentiam*) e materia (ὕλη/*materia*), perché ciò che è in potenza potrebbe non passare all'atto.

La corrispondenza tra il testo greco di Aristotele e quello latino di Moerbeke è sorprendente⁹ (a differenza di quanto si vedrà per alcuni termini del capitolo VII), e le cose non cambiano di molto se si passa al *Commento* di Tommaso¹⁰ eccetto per il fatto (non di poco conto) che i paragrafi che analizzano questa parte del capitolo VI portano ai paragrafi 2496-2499 che, da un lato, rappresentano una novità rispetto al testo aristotelico e, dall'altro, culminano nella nozione di *productus in esse* che, come si sa, rappresenta la novità principale della Metafisica intensiva dell'*esse* di Tommaso.

Il capitolo VII, invece, analizza il Primo Principio nelle sue caratteristiche intrinseche fondamentali: l'essere *fine*, la sua capacità di *cogliere sé stessa*, ed il suo essere *senza parti, indivisibile, impassibile e inalterabile*.

Il termine che Aristotele utilizza per indicare il concetto di fine è ἔνεκα.¹¹ Tale termine è composto dalla particella ἓν (che indica l'uno, l'unità) e dall'aggettivo ἐκόν (che indica qualcosa che si compie volontariamente, spontaneamente attraverso un moto): il Primo Principio aristotelico è dunque fine nel senso di un'unità alla quale gli enti tutti, per moto spontaneo, tendono. È proprio a partire dall'etimologia e dal

⁸ Cfr. *Metafisica* Λ 6, 1071b, 3-23, pp. 556-559.

⁹ Cfr. *In Metaph.* XII, l. v, nn. 1055-1059, p. 582.

¹⁰ *Ibid.*, nn. 2488-2495, p. 584.

¹¹ Cfr. *Metafisica* Λ 6, 1072b, 1, pp. 560-561: ὅτι δ'ἔστι τὸ οὐ ἔνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἢ διαίρεσις δηλοῦ («Che, poi, il fine si trovi fra gli esseri immobili, lo dimostra la distinzione dei suoi significati»).

significato di questo particolare concetto di fine che viene attribuito al Motore immobile che, secondo me, è possibile dedurre l'impassibilità: il Primo principio, infatti, pur non muovendosi ma restando fisso nella sua unità, attira a sé tutti in maniera "spontanea": ancora una volta, in Aristotele, a predominare è il concetto di moto. Se andiamo, invece, alla traduzione latina che Moerbeke fa di questo termine, troviamo (*cuius gratia*).¹² La traduzione risulta di particolare interesse filologico, se non altro per i concetti che questo termine racchiude: *gratia*, infatti, oltre a significare qualcosa in vista di cui – in grazia di, a cagione di, per – significa, ringraziamento, perdono, ricompensa (nonché grazia e leggiadria), ma soprattutto favore di altri verso di noi: il cristiano Moerbeke già informa quello che era una semplice tensione (quasi fisico-motoria, si potrebbe dire) di qualcosa di divino: la finalità, per come la ritroviamo nella traduzione latina con *gratia*, indica un fine – Dio – che si china su di noi donandoci i suoi favori, il suo perdono, la sua grazia.

Passando, poi, a Tommaso si può notare come sia scomparso il termine *gratia* e sia invece ritornata la parola *finis* (fine) che avevamo in Aristotele,¹³ ma con una – a mio avviso importante – novità: il concetto di *finis* è associato a quello di causa e partecipazione. Dopo aver precisato che il fine, se inteso come qualcosa in vista di cui, può trovarsi anche negli immobili, Tommaso sottolinea il carattere causale di questo fine: *Quod cuius causa, idest finis, aliquo modo potest esse in immobilibus*.¹⁴

Certo, anche per Aristotele il fine era una delle quattro cause, ma in Tommaso l'accostamento fine-causa assume una valenza del tutto nuova e particolare dal momento che sappiamo bene quanto innovativo sia il concetto di causalità in Tommaso: causalità, nel senso più radicale e principale, è creazione, è tirare fuori le cose dal nulla, è – in ultimo – partecipare. E a conferma di ciò poco dopo nel testo tommasiano troviamo l'altra associazione: il fine, oltre ad essere causa – anzi in virtù di ciò –, si lega alla nozione di partecipazione. *Potest enim aliquid tendere per suum motum ad participandum aequaliter aliquo immobili*.¹⁵ L'unica accezione di fine che possiamo ritrovare negli immobili è quella che si esprime attraverso una tensione motrice, sì, ma altresì partecipativa della natura dell'immobile stesso.

E così, se in Aristotele la finalità del primo principio era una semplice tensione degli enti alla Sostanza immobile; e se per Moerbeke era la benevolenza di Dio nei nostri confronti; per Tommaso finalità è causalità delle creature da parte del Creatore, da un lato, ma soprattutto partecipazione degli enti a Dio, dall'altro.

¹² Cfr. *In Metaph.* XII, l. vii, n. 1069, p. 590: *Quod autem est quod cuius gratia in immobilibus, divisio ostendit*.

¹³ Quasi come se Tommaso, come precisavo ad inizio trattazione, sia più fedele ad Aristotele di quanto non lo sia stato Moerbeke.

¹⁴ *In Metaph.* XII, l. vii, n. 2528, p. 591: «Ciò che è ciò a causa del quale, cioè il fine, in qualche modo può essere tra gli immobili».

¹⁵ *Ibid.*: «Infatti qualcosa può tendere per suo moto a partecipare in qualche modo a qualche immobile».

Quanto al termine *θυγγάνων*,¹⁶ invece, sia Moerbeke che Tommaso si mantengono molto fedeli allo spirito aristotelico. *Θυγγάνων* significa, infatti, toccare ma anche raggiungere, conseguire, afferrare, impadronirsi, che in latino solitamente è reso con *finco* (immaginare, rappresentare, meditare). Tale termine ci dà, quindi, da un lato la sensazione di sfiorare (toccare, appunto) qualcosa e, dall'altro, di prenderla a piene mani e impadronirsene, raggiungendola però dopo un lungo e faticoso percorso: il Motore immobile di Aristotele, cogliendosi e pensandosi, è padrone di sé.

Moerbeke, lungi da utilizzare il termine corrispettivo comune, rende tale concetto con *attingens*¹⁷ che rende perfettamente l'idea aristotelica del toccare con mano, essere in rapporto con, confinare con qualcosa o qualcuno; allo stesso modo anche Tommaso riporta il termine *attingens* con la stessa accezione, ma con l'aggiunta del termine *substantia*.

Tommaso, infatti, non perde occasione di ribadire più volte come questo primo principio, che è pensiero di pensiero, agente e operante – intelligente e intelligibile – primo movente, sia anche e soprattutto sostanza: *Oportet enim esse primum movens substantiam intelligentem et intelligibilem*,¹⁸ e ancora: *Intelligibile autem proprie substantia; nam obiectum intellectum est quod quid est*.¹⁹

Infine, gli altri quattro termini di questo VII capitolo, citati poco prima (*senza parti, indivisibile, impassibile e inalterabile*), sono tutti concentrati in un unico capoverso che descrive quelle che sono le caratteristiche fondamentali di questa sostanza di cui si è appena dimostrata l'esistenza: essa è, appunto, senza parti (*ἀμερῆς/sine parte*) e dunque indivisibile (*ἀδιαιρέτος/indivisibilis*), perché soprasensibile; risulta inoltre impassibile (*ἀπαθές/impassibilis*) e inalterabile (*ἀναλλοίωτον/inalterabilis*), perché immobile.²⁰ Anche qui, come per il capitolo VI, è possibile notare un'impressionante corrispondenza fra i tre testi di riferimento, derivante, presumibilmente, dal fatto che qui non sono in gioco questioni metafisiche fondamentali, quanto piuttosto dirette conseguenze di quanto era stato fin lì dimostrato.²¹

¹⁶ Cfr. *Metafisica* Λ 7, 1072b, 20-21, pp. 564-565: Νοητὸς γὰρ γίγνεται θυγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε τὰ τούτων νοῦς καὶ νοητὸν («Infatti, essa diventa intelligibile intuendo e pensando sé, cosicché intelligenza e intelligibile coincidono»).

¹⁷ Cfr. *In Metaph.* XII, l. viii, n. 1073, p.593: *Intelligibilis autem fit attingens et intelligens; quare idem intellectus et intelligibile*.

¹⁸ *In Metaph.* XII, l. viii, n. 2540, p. 594: «È opportuno infatti che il primo movente sia una sostanza intelligente e intelligibile».

¹⁹ *Ibid.*, n. 2542, p. 594: «L'intelligibile invece è propriamente una sostanza; infatti l'oggetto intelletto è ciò che è».

²⁰ Cfr. *Metafisica* Λ 7, 1073a, 6-11, pp. 566-567. Cfr. *In Metaph.* XII, l. viii, nn. 1076-1077, p. 593. *Ibid.*, nn. 2548-2551, p. 595.

²¹ Riporto qui di seguito uno schema che riassume, brevemente, quanto detto finora:

<i>Aristotele</i>	<i>Moerbeke</i>	<i>Traduzione italiana</i>
Libro L- cap. VI	[1055-1065]	
οὐσίαι	Substantiae	Sostanze
ἀκίνητος	Immobilis	Immobile
ἀνάγκη	Necesse	Necessario
ἀίδιον	Sempiternam	Eterna

Alcuni concetti importanti: *primum*, *non potest non esse*; ordine, proporzione

Due sono le espressioni in particolare che hanno fatto emergere, ancor più manifestamente, la differenza qualitativa tra il pensiero aristotelico e quello tomista: *primum* e il passaggio dall'*aliter se habere* di Aristotele al *non potest non esse* di Tommaso.

Il termine *primum* ricorre per quattro volte nel testo tomista pur essendo assente in quello aristotelico:²² a me sembra che questo mostri una particolare intenzione di Tommaso a sottolineare la necessità, quasi, che questo principio – questa sostanza movente ma immobile, atto privo di potenza (e quindi di materia), separata dalle cose sensibili – sia primo. Non che Aristotele non concepisse il suo motore immobile come primo, ma da Tommaso è data maggiore importanza a questo aspetto del principio: se per Aristotele, infatti, il motore immobile rimaneva comunque una sostanza (οὐσία) sia pur con le dovute – e fondamentali – differenze rispetto alle altre, per Tommaso – in coerenza con la sua nuova nozione intensiva di *Esse* – la connotazione

ὄντα	Entium	Enti
φθαρτά	Corruptibiles	Corruttibili
ἀδύνατον	Impossibile	Impossibile
κίνησιν	Motum	Moto
χρόνον	Tempus	Tempo
οἶόν	Possibile	Possibile
πρότερον	Prius	Prima
ὑστερον	Posterius	Dopo
συνεχῆς	Continuus	Continuo
δύναμιν	Potentiam	Potenza
ἐνεργούν	Actus	Atto
ῦλη	Materia	Materia
ἀπορία	Dubitatio	Dubbio
Libro A -cap. VII	[1066-1077]	
ἕνεκα	Gratia	Fine
θιγγάνων	Attingens	Attingente
ἀμερῆς	Sine parte	Senza parti
ἀδιαίρετος	Indivisibilis	Indivisibile
ἀπαθές	Impassibilis	Impassibile
ἀναλλοίωτον	Inalterabilis	Inalterabile

²² Cfr. *In Metaph.* XII, l. v, n. 2494, p. 584: *Quod oportet esse aliquod primum principium motus tale cuius substantia non sit in potentia, sed sit actus tantum* («È opportuno che ci sia un tale principio del moto, di cui la sostanza non sia in potenza ma soltanto in atto»). *Ibid.*, XII, l. vi, n. 2500, p. 585: *Ut possit poni primum principium rerum esse tale, cuius substantia sit actu* («Perché possa esser posto un primo principio delle cose esser tale, la cui sostanza sia atto»). *Ibid.*, XII, l. vi, n. 2512, p. 587: *Id enim, scilicet primum quod semper similiter agit, est causa ipsi, quod aliter et aliter agit* («Ciò infatti, cioè il primo che sempre similmente agisce, è causa per lo stesso, che agisce ora in un modo ora in un altro»). *Ibid.*, XII, l. vi, n. 2517, p. 588: *Oportet divenire primum movens immobile* («È opportuno giungere ad un primo movente immobile»).

primo del principio evidenzia la completa alterità ontologica (oltre che usiologica) rispetto agli enti inferiori.²³

In Aristotele, perciò, il principio era primo fra le altre sostanze (primo fra tutti gli altri motori immobili), in Tommaso il principio è primo fra tutti quanti gli esseri: nel primo caso è solo una questione di ordine gerarchico (non dimentichiamo che nell'universo metafisico di Aristotele i motori immobili erano ben cinquantacinque, tutti identici nella sostanza e diversi solo nell'operazione: ognuno muoveva, infatti, un proprio cielo; nonostante, dunque, il monoteismo esigenziale – come lo chiama il Reale –,²⁴ la divinità aristotelica è molteplice numericamente, pur essendo identica nella sostanza di atto puro scevro da materialità potenziali), nel secondo è una questione di differenza qualitativa²⁵ (basti ricordare, riferendoci al concetto di partecipazione, che l'*Esse Ipsum Subsistens* è il suo stesso essere – è *Esse per essentiam* – mentre invece tutto il resto *ha* il suo essere *per participationem* – secondo un proprio ordine ontologico di perfezione – al primo principio).²⁶

L'altra differenza che emerge si trova al n. 2531 (L. XII, l. vii) del *Commento*: laddove, infatti, nella traduzione latina di Moerbeke troviamo al n. 1070: *Hoc non contigit aliter se habere nullatenus*.²⁷ Nel *Commento* leggiamo invece: *Hoc enim est necessarium, quod non potest non esse*.²⁸

²³ Interessante, a questo proposito, è quanto afferma J. Owens nella sua opera *The doctrine of Being in the aristotelian Metaphysics*. La discussione parte da una duplice domanda che Owens si pone, e cioè se l'espressione primo principio si applica al primo degli Enti immobili o a tutti – da un lato – e se può esserci soltanto un *primo* motore immobile o se può esserci soltanto *un* motore immobile in assoluto – dall'altro. In altre parole: l'appellativo di primo principio spetta al primo degli immobili o a tutti? Ed ancora: ci può essere un primo motore immobile di una più o meno lunga serie o deve esserci solo un motore immobile? La risposta che Owens dà a questi due interrogativi è quanto mai chiara: se tutti i motori immobili sono chiamati primi principi è *solo* in relazione ai loro rispettivi movimenti a differenza del primo principio che è tale in rapporto a tutto l'universo. Il primo motore immobile deve essere unico (questo ci ricorda quanto Reale dice a proposito del cosiddetto monoteismo esigenziale, vedi nota successiva): nessuno, infatti, degli altri motori immobili è 'primo principio' dell'universo, essi sono motori immobili secondi, in rapporto solo ed esclusivamente ai movimenti da loro causati (cfr. J. OWENS, *The doctrine of Being in the aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1978, pp. 448-450).

²⁴ Cfr. G. REALE, *Introduzione*, in ARISTOTELE, *Metafisica*, cit., p. XXIX: «In Aristotele c'è, dunque, un tentativo di guadagnare una visione monoteistica, ma molto incompleto, parziale, esigenziale più che effettivo. Esigenziale, perché egli ha cercato di staccare nettamente il Primo Motore dagli altri ponendolo su un piano tutto diverso, in maniera da poterlo legittimamente chiamare unico, e da questa unicità dedurre la unicità del mondo».

²⁵ Cfr. *In Metaph.* XII, l. ix, n. 2556, p. 597: *Secundo ostendit, quod post primum principium necesse est ponere plures substantias immateriales sempiternas; dicens, quod praeter simplicem motum localem universi...* («Poi mostra che dopo il primo principio è necessario porre più sostanze immateriali eterne, dicendo che accanto al semplice moto locale dell'universo...»).

²⁶ Cfr. O. N. DERISI, *Participación, acto y potencia y analogía en Santo Tomás*, in «Rivista di filosofia Neo-scolastica» 66 (1974), p. 420: «Dios es el *Esse*, la creatura es una esencia que *no es el esse*» – «Dio è l'*Esse*, la creatura è un'essenza che *non è l'esse*».

²⁷ *In Metaph.* XII, l. vii, n. 1070, p. 590: «Questo non accade che stia altrimenti in nessun modo».

²⁸ *Ibid.*, n. 2531, p. 592: «Questo infatti è necessario, che cioè non può non essere».

Mentre Aristotele (e il fedele Guglielmo di Moerbeke) sottolinea semplicemente il fatto che il principio non può essere diversamente da com'è, Tommaso va oltre – ancora più a fondo – precisando come non basta che il principio sia immutabile: esso ha una caratteristica ancora più importante (che fonda, tra l'altro la prima), e cioè che non può non essere; la sua è dunque una necessaria esistenza, *tout court*.

Questa differenza è secondo me dovuta al fatto che, mentre per Aristotele l'assenza del primo motore – la cui esistenza rimane comunque, beninteso, necessaria – renderebbe l'intero universo statico ma non inesistente (dal momento che, almeno in modo ciclico, quest'ultimo è eterno tanto quanto il principio),²⁹ per Tommaso l'inesistenza dell'*Esse Ipsum Subsistens* implicherebbe *eo ipso* l'inesistenza di tutti gli esseri creati, appunto, da Dio stesso.

Tommaso non si può dunque limitare ad un principio che non possa esser diverso da com'è: esso prima di tutto deve essere, non potendo non essere.³⁰

All'interno del *Commento*, poi, altri emergono due concetti, quelli di ordine e proporzione:³¹ tutte le cose sono, infatti, ordinate secondo una serie che dal *primum movens quod est substantia simplex et actus*³² si va determinando nei vari esseri disposti secondo quanto, proporzionalmente al proprio essere, partecipino all'essere del principio. E così tra gli esseri emergono gli intelligibili, tra questi le sostanze, di queste vengono prima quelle semplici che non quelle composte, e tra le sostanze semplici hanno la priorità quelle in atto rispetto a quelle in potenza.

Ed è proprio attraverso i concetti di *prius* e *melius*³³ che si giunge dagli esseri inferiori fino al primo intelligibile. L'insieme di tutte le cose, sottolinea in ultimo

²⁹ Cfr. A.-D. SERTILLANGES, *La filosofia di Tommaso d'Aquino*, tr. it. C. Miggianno Di Scipio, Paoline, Roma 1957, p. 250: «Aristotele [...] non aveva ricercato il cominciamento dell'universo [...] Un cominciamento si concepisce solo di un relativo rispetto a un altro relativo: è un avvenimento intracosmico. Ma il cosmo, nel suo tutto, non può cominciare: è, e la sua evoluzione non ha il carattere di un passaggio lineare da un punto all'altro, ma piuttosto quello di una rivoluzione o circolazione permanente».

³⁰ Questo passaggio, secondo Louis Millet segna un'importante tappa nel superamento di Aristotele da parte di Tommaso; secondo lui, infatti, in questo modo – e cioè con il concetto di partecipazione e conseguentemente con quello di analogia (*secundum analogiam id est proportionem*) non siamo più nel *πρὸς ἓν λέγεται* di Aristotele, bensì nell'ambito di una relazione interiormente fondata (cioè che riposa su una causa) del tipo *unum ad alterum*. Inoltre, sempre secondo Millet, *Deus est suum esse*, Lui solo è assolutamente identico a sé stesso: «Nous ne sommes plus dans le *πρὸς ἓν λέγεται* d'Aristotele; la distinction de ces deux formes d'analogie apportée par Saint Thomas qui l'applique à l'exemple classique de la santé, met en lumière une relation intérieurement fondée (celle qui repose sur la cause). Ce n'est pas le *πρὸς ὅν*. Non pas *ad unum*, mais *unum ad alterum* [...] Lui seul absolument et identiquement à Lui-même» – «Non siamo più nel *πρὸς ἓν λέγεται* di Aristotele; la distinzione di queste due forme d'analogia apportata da Tommaso che la applica all'esempio classico della salute, mette in luce una relazione interiormente fondata (quella che riposa sulla causa). Non è il *πρὸς ὅν*. Non *ad unum* ma *unum ad alterum* [...]. Lui solo assolutamente e identicamente a sé stesso» (L. MILLET, *Analogie et participation chez Saint Thomas d'Aquin*, in «Études Philosophiques» 4/4 [1989], pp. 373-374).

³¹ Cfr. *In Metaph.* XII, l. v, n. 2526, p. 591.

³² *In Metaph.* XII, l. vii, n. 2524, p. 524: «Primo movente che è sostanza semplice e atto».

³³ Cfr. *Ibid.*, XII, l. vii, n. 2526, p. 591.

Tommaso, mira a raggiungere un fine che è uguale per ogni cosa: anche se *non similiter* le cose, infatti, tendono a questo stesso fine.³⁴ Ogni cosa, infatti, ha *proprias operationes* in base alla propria sostanza.³⁵ È interessante come nel testo di Tommaso ricorra spesso la parola *debitum* associata all'ordine, proprio per sottolineare come ogni cosa abbia un proprio posto (e solo quello) che deriva alle cose dal proprio grado di partecipazione all'*esse*.³⁶

Tommaso conclude dicendo come, dunque, l'ordine richiede l'*ordinatorum distinctio* e la *communicantia distinctorum ad totum*: più ci si avvicina al primo principio e maggiore è la *communicantia distinctorum ad totum* (per esempio tra le sostanze separate e i corpi celesti); al contrario, più ci si allontana dal primo principio maggiore sarà l'*ordinatorum distinctio* (per esempio le cose sensibili).³⁷

Anche per Aristotele tutte le cose sono ordinate secondo gradi differenti (*diversi gradus*, dice Tommaso),³⁸ in modo che le cose abbiano tra di loro qualcosa in comune. Tutto, infatti, è ordinato ad un fine unico: *Istum fine [...], idest sunt ordinata ad bonum commune totius*.³⁹

Tuttavia Aristotele resta comunque ingabbiato nella rete del movimento, nella misura in cui, che il primo movente sia sostanza semplice e in atto, è mostrato *ex ordinatione moventis et moti*:⁴⁰ ancora una volta, mentre Tommaso parla di causa, ordine, partecipazione, Aristotele lega l'ordine dell'universo al movimento dello stesso.

Questo legame tra causalità e moto lo ritroviamo anche più avanti nello stesso passo in cui emerge invece la causalità per partecipazione, come concepita da Tom-

³⁴ *Ibid.*, XII, l. xii, n. 2635, p. 613: *Sed tamen non similiter omnia ista se habent ad istum finem* («Ma tuttavia anche se non allo stesso modo, tutte queste cose sono orientate a quello stesso fine»).

³⁵ *Ibid.*: *Est enim aliquid commune omnibus; quia necesse est quod omnia ad hoc perveniant quod discernantur, idest quod habeant discretas et proprias operationes, et quod etiam secundum substantiam adinvicem discernantur; et quantum ad hoc in nullo deficit ordo* («Infatti c'è qualcosa di comune a tutte le cose; poiché è necessario che tutte le cose pervengano a ciò, e cioè che vengano distinte, cioè che abbiano distinte e proprie operazioni, e che anche secondo sostanza vengano reciprocamente distinte; e quanto a ciò in nessun modo manca l'ordine»).

³⁶ *Ibid.*, nn. 2634-2636, p. 613: *Et ipsa natura uniuscuiusque est quaedam inclinatio indita ei a primo movente, ordinans ipsam in debitum finem [...]. Hoc autem invenitur in illis, in quibus nihil est praeter naturam neque causaliter, sed omnia secundum debitum ordinem praecedunt. [...] Manifestum est enim, quod unaquaeque res naturalis, ut dictum est, ordinatur ad bonum commune, secundum suam actionem debitam naturalem* («E questa natura di ogni cosa è un'inclinazione a quello data dal primo movente, che la ordina al proprio fine. [...] Ciò lo si ritrova in quelle cose in cui nulla è al di fuori della natura o non casualmente, ma tutte le cose procedono secondo un proprio ordine. [...] È manifesto infatti che una cosa naturale, come è detto, sia ordinata al bene comune, secondo la sua propria azione naturale»).

³⁷ *Ibid.*, XII, l. xii, n. 2637, p. 613: *Est ergo summa solutionis, quod ordo duo requirit, scilicet ordinatorum distinctionem et communicantiam distinctorum ad totum* («C'è dunque un apice della soluzione, che cerca nei due ordini, e cioè la distinzione degli ordinati e la partecipazione dei distinti al tutto»).

³⁸ *Ibid.*, XII, l. xii, n. 2633, p. 612.

³⁹ *In Metaph.* n. 2635, p. 613: «Lo stesso fine [...] cioè sono ordinati al bene comune di tutto».

⁴⁰ *In Metaph.* XII, l. VII, n. 2524, p. 591.

maso; l'unico modo in cui il primo principio può esser considerato come fine è questo: *Potest enim aliquid tendere per suum motum ad participandum aliquo modo ad immobile: et sic primum movens immobile potest esse finis.*⁴¹

Anche qui, da un lato si nota l'intervento di Tommaso che sottolinea che qualcosa può tendere *ad participandum* ad un qualcosa di immobile (il mobile, cioè, tende all'immobile, sua causa, attraverso una partecipazione del primo al secondo); dall'altro emerge il pensiero motocentrico (se così possiamo definirlo) di Aristotele, che sottolinea come questa partecipazione avvenga *per motum*.⁴²

Contenuto dell'opera

Al fine di comprendere meglio l'essenza del *Commento* stesso, dopo questo primo confronto filologico, è necessario procedere ora ad un confronto più contenutistico: credo, infatti, che solo dall'insieme di questi due confronti possa emergere in pieno, al di là della matrice aristotelica (comunque ineliminabile), l'originalità del pensiero di Tommaso.

A partire da questo duplice confronto, la prima palese distinzione fra Aristotele e Tommaso, che è necessario evidenziare, è che quest'ultimo, benché fedele al testo aristotelico nel suo commento, sottolinea come, dal suo punto di vista, le prove addotte da Aristotele circa l'eternità del moto e del tempo non siano dimostrative ma probabili e quindi non *ex necessitate concludentes*.⁴³ Nonostante ciò, l'eternità e l'immaterialità della prima sostanza seguono ugualmente *ex necessitate*.⁴⁴

⁴¹ *Ibid.*, n. 2528, p. 591: «Qualcosa può infatti tendere per suo moto a partecipare in qualche modo ad un qualcosa di immobile; e così il primo movente immobile può essere fine».

⁴² A mio avviso questo non è che un esempio della distinzione tra la concezione *necessaristica* di Aristotele e quella *volitiva* di Tommaso. Dio assimila a sé le cose come l'artefice fa coi suoi *artefatti*, che trovano, fra l'altro, il loro adempimento (il loro atto, potremmo dire) nella volontà dell'artefice. Dunque, il primo moto, se per Aristotele è sottomesso al moto causato da Dio, per Tommaso è soggetto alla volontà di quest'ultimo. Nell'atto creativo è dunque bandita la necessità: l'unica necessità che può esserci costringe non già Dio a creare, ma la creatura stessa, se c'è, a essere sé stessa. Tra l'altro la volontà di Dio non è nemmeno influenzata, nell'atto creatore, dal suo Intelletto il quale produce solo le idee delle cose, il loro essere è causato dalla libera azione della volontà divina. È delineato un Dio, quello tomista, intelligente e, sicuramente, volente rispetto a quello aristotelico che pensa (o, come dice Tommaso, *atingit*) sé stesso ed in sé stesso rimane chiuso! E questo viene ancor più evidenziato se consideriamo che il paragrafo 2535 del Commento di Tommaso, in cui emerge quest'azione libera della volontà di Dio, non ha nessun riscontro nel testo aristotelico che ne risulta perciò privo: non è questo un caso, ovviamente, dal momento che il Primo Motore immobile di Aristotele soggiaceva alla rigida necessità del moto e alla sua inflessibile struttura intrinseca.

⁴³ Cfr. *In Metaph.* XII, l. v, n. 2497, p. 584: *Sed tamen sciendum quod rationes ab eo inductae in octavo Physicorum, ex quarum suppositione hic procedit, non sunt demonstrationes simpliciter, sed probabiles rationes* («Ma tuttavia si deve sapere che le ragioni da lui addotte in Fisica VIII, dalla supposizione delle quali procede, non sono semplicemente dimostrazioni, ma ragioni probabili»).

⁴⁴ *Ibid.*, n. 2499, p. 584: *Sed quamvis rationes probantes sempiternitatem motus et temporis non sint demonstrativae et ex necessitate concludentes, tamen ea quae hic probantur de sempiternitate et immaterialitate primae substantiae, ex necessitate sequuntur* («Ma benché le ragioni provanti

Infatti, se poniamo il mondo (moto-temporalmente considerato) non eterno, esso dovrebbe essere creato (*productus in esse*, dice Tommaso)⁴⁵ da qualcos'altro preesistente. Quest'ultimo, a sua volta, se non fosse eterno, sarebbe creato da qualcos'altro ancora e così via. Dal momento che non è possibile procedere *in infinitum*,⁴⁶ il Dottore Angelico conclude che è necessario porre una sostanza eterna, la cui sostanza non sia (in) potenza, e per conseguenza immateriale.⁴⁷ Ma, come ci suggerisce Cornelio Fabro,

anche se il mondo fosse «*ab aeterno*», e non vi fosse stato un «prima» reale della sua esistenza, andrebbe sempre riconosciuto come creato da Dio, perché presenterebbe ugualmente i caratteri di ente per partecipazione.⁴⁸

E del resto, poco importa se il mondo sia eterno o meno: esso non perde comunque il suo carattere di realtà creata (nel tempo o nell'eternità), cioè di qualcosa che per esistere ha bisogno di un principio primo che sia sostanza eterna (questo sì), atto puro scevro da materia, e quindi immateriale.

Una seconda distinzione da sottolineare è come Tommaso (nello stesso paragrafo in cui ritroviamo il *productus in esse*)⁴⁹ proprio nel momento in cui parla del primo motore immobile di Aristotele, criticandolo, utilizzi una terminologia altra che si riferisce – più che ai termini primo, motore, immobile... – ai concetti di sostanza eterna, immateriale ed in atto: il concetto di sostanza prevale, insomma, su quello di motore. Il paragrafo 2499 (L. XII, l. v) del *Commento* si chiude infatti con la frase *Necesse est ponere aliquam substantiam sempiternam, in cuius substantia non sit potentia, et per consequens immaterialem*,⁵⁰ in cui i termini che emergono sono, appunto, *substantiam, sempiternam, non potentia* (dunque atto) e, come conseguenza, *immaterialem*.

All'inizio del capitolo VII della *Metafisica*, poi, Aristotele sottolinea la congruenza del motore immobile con l'oggetto del desiderio e dell'intelligenza, perché solo questi oggetti hanno quel particolare tipo di moto – l'unico – che si addice al

l'eternità del moto e del tempo non siano dimostrative e concludenti di necessità, tuttavia le cose che sono provate dell'eternità e immaterialità della sostanza prima, seguono di necessità»).

⁴⁵ *Ibid.*: *Quia si non fuerit mundus aeternus, necesse est quod fuerit productus in esse ab aliquo preesistente* («Perché se il mondo non sarà eterno, è necessario che fu prodotto in essere da qualcos'altro preesistente»).

⁴⁶ *Ibid.*: *Et cum hoc non possit procedere in infinitum* («E dal momento che non è possibile procedere all'infinito»).

⁴⁷ *Ibid.*: *Necesse est ponere aliquam substantiam sempiternam, in cuius substantia non sit potentia, et per consequens immaterialem* («È necessario porre una sostanza eterna, la cui sostanza non sia in potenza, e per conseguenza che sia immateriale»).

⁴⁸ C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1963, p. 277.

⁴⁹ Cfr. *In Metaph.* XII, l. v, n. 2499, p. 584.

⁵⁰ *In Metaph.* XII, l. v, n. 2499, p. 584.

primo principio, in considerazione della sua natura: essi, infatti, muovono senza esser mossi.⁵¹

Nel suo commento a questa espressione,⁵² Tommaso non perde l'occasione per far emergere – sia pur fra le righe – il tipo di causalità che caratterizza il rapporto fra il primo motore immobile e, via via, tutta la serie di esseri che dagli altri motori immobili porta fino alle cose sensibili. Il primo motore immobile, infatti, muovendo come appetibile – cioè come fine –, nel processo di causazione assimila a sé ciò di cui è causa, esplicitando *in actum* ciò che è *virtute* negli inferiori. Da ciò emerge come Tommaso, nel chiarire in che modo il primo movente muove come appetibile, faccia ricorso alla nozione di partecipazione (qui espressa dal termine *assimilet*): la causalità del primo principio, e di conseguenza la dipendenza⁵³ (causale, appunto) che questa stabilisce tra causa e causato, rientra perfettamente nell'ambito del partecipare, ancor più considerando il fatto che qui la causa viene menzionata come fine.⁵⁴ Attraverso tale partecipazione il *causatus* – partecipando appunto all'essere della causa – viene assimilato alla causa stessa. Certo, qui l'assimilazione è ancora concepita come attualizzazione della forma attraverso il moto, ma Tommaso riesce ad informare questo processo della sua visione intensiva dell'*Esse*.

Infine, una terza distinzione che emerge è relativa al concetto di causalità: una distinzione fondamentale, questa, tra Aristotele e Tommaso (e forse in assoluto tra la filosofia aristotelica e quella tomista) che ruota, a mio parere, attorno al concetto di *productus in esse*⁵⁵ del Dottore Angelico.

Bisogna innanzitutto dire che questo concetto lo si è ritrovato poi anche al paragrafo 2499 che, insieme ai paragrafi 2496-2498, non hanno un riscontro nel testo

⁵¹ Cfr. *Metafisica* Λ 7, 1072a 25, p. 242.

⁵² Cfr. *In Metaph.* XII, l. vii, n. 2521, p. 590: *Dicitur autem primum movens movere sicut appetibile, quia motus caeli est propter ipsum, sicut propter finem, causatus ab aliquo proximo movente quod movet propter primum movens immobile, ut assimilet se ei in causando, et explicet in actum id quod est virtute in primo movente. Non enim est motus caeli propter generationem et corruptionem inferiorum sicut propter finem, cum finis sit nobilior eo quod est ad finem. Sic igitur primum movens movet sicut appetibile* («Si dice invece che il primo movente muove come appetibile, perché il moto del cielo è per sé stesso, così come per il fine, causato da un prossimo movente che muove per il primo movente immobile, come se si assimilasse a quello nella causazione ed esplicitasse in atto ciò che è in virtù nel primo movente. Infatti non è il moto del cielo per generazione e corruzione degli inferiori come per un fine, poiché il fine è più nobile di ciò che è in relazione al fine. Così dunque il primo movente muove come appetibile»).

⁵³ TH. A. FAY, *Participation: the transformation of platonic and neoplatonic thought in the Metaphysics of Thomas Aquin*, in «Divus Thomas» 76 (1973), p. 62: «Looking from the One toward many, there is causality and emanation. Looking from the many toward the One there is participation and dependence of effect on the cause, insofar as the effect receives the influx of cause power. Since in the cause of creatures this causal influx goes to the very root of their being, esse itself, there is a complete and absolute dependence» («Guardando dall'Uno verso i tanti, c'è causalità ed emanazione. Guardando dai tanti verso l'Uno c'è partecipazione e dipendenza dell'effetto sulla causa nella misura in cui l'effetto riceve l'influsso del potere causale. Siccome nella causa delle creature quest'influsso causale va alla radice del loro essere, esse stesso, c'è una dipendenza completa e assoluta»).

⁵⁴ Cfr. *In Metaph.* XII, l. vii, n. 2521, p. 590.

⁵⁵ *In Metaph.* XII, l. v, n. 2499, p. 584.

aristotelico. Tali paragrafi, infatti, se da un lato rappresentano una critica ad Aristotele e alle sue supposizioni relative alla dimostrazione dell'immaterialità ed eternità della prima sostanza che – lungi dall'essere *ex necessitate* – sono in realtà solo probabili,⁵⁶ dall'altro lato sono un'autentica novità rispetto al testo aristotelico in cui Tommaso concentra ciò che di nuovo è presente nel suo pensiero, rispetto a quello del Filosofo, relativamente alla dimostrazione dell'eternità e immaterialità della sostanza prima. Non a caso, dunque, in un contesto del genere, Tommaso introduce il dirimente concetto di *productus in esse* che tanta parte ha nel determinare l'originalità del suo pensiero e che, dunque, non avrebbe potuto esser presente nella concezione filosofica di Aristotele.⁵⁷

Mentre, infatti, per lo Stagirita causalità è moto, è passaggio dalla potenza all'atto (attualizzazione di una potenza che comunque è eterna quanto il mondo, almeno ciclicamente), per l'Aquinate causalità è creazione (*ex nihilo*), è produrre⁵⁸ nell'essere e, quindi, atto d'essere. La distinzione aristotelica tra materia e forma/potenza e atto, che ancora restava in un campo usiologico-predicamentale,⁵⁹ non basta dunque più a Tommaso che utilizza la contrapposizione essenza-atto d'essere per fondare ontologicamente la vecchia coppia materia-forma (potenza-atto).

⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, n. 2497, p. 584: *Sed tamen sciendum quod rationes ab eo inductae in octavo Physicorum, ex quarum suppositione hic procedit non sunt demonstrationes simpliciter, sed probabiles rationes. Nisi forte sint demonstrationes contra positiones antiquorum naturalium de inceptioe motus, quas destruere intendit* («Ma tuttavia si sa che le ragioni indotte da quello nell'ottavo della Fisica, dalle supposizioni dalle quali procede, non sono semplicemente dimostrazioni, ma probabili ragioni. A meno che siano dimostrazioni contro le posizioni degli antichi Naturalisti sull'inizio del moto, posizioni che intende distruggere»).

⁵⁷ *Ibid.*: *Sed quamvis rationes probantes sempiternitatem motus et temporis non sint demonstrativae et ex necessitate concludentes, tamen ea quae hic probantur de sempiternitate et immaterialitate primae substantiae ex necessitate sequuntur. Quia si non fuerit mundus aeternus, necesse est quod fuerit productus in esse ab aliquo praeexistente. Et si hoc non sit aeternum, oportet iterum quod sit productum ab aliquo. Et cum hoc non possit procedere in infinitum, ut supra in secundo probatum est, necesse est ponere aliquam substantiam sempiternam; in cuius substantia non sit potentia et per consequens immaterialem* («Ma per quanto le ragioni probanti l'eternità del moto e del tempo non siano dimostrative e concludenti da necessità, tuttavia le cose che prova sull'eternità e immaterialità della prima sostanza, conseguono dalla necessità. Perché non sarà stato eterno il mondo, è necessario che sarà prodotto in essere da altro preesistente. E se ciò non è eterno, è opportuno di nuovo che sia prodotto da altro. E poiché ciò non può procedere all'infinito, come pure nel secondo è mostrato, è necessario porre una sostanza eterna, nella cui sostanza non ci sia potenza, e per conseguenza immateriale»).

⁵⁸ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica*, tr. it. I. Paci, Queriniana, Brescia 1953, p. 132: «Tutto l'essere delle cose create è stato prodotto da Dio [...] *In solo Deo essentia et esse sunt idem*; Dio solo che è l'Essere per essenza, l'essere puro, può produrre *ex nihilo* l'essere per partecipazione (composto di essenza e di esistenza) per quanto povero questo sia, anche se si tratta solo d'un granello di polvere. Dio solo può crearle dal niente, Dio solo può produrre tutto il suo essere».

⁵⁹ Aristotele non utilizza quasi mai l'astratto τὸ εἶναι, bensì il concreto τὸ ὄν. In corrispondenza, ed anzi proprio alla luce, di questa nuova concezione ontologica, anche l'ente viene rivalutato, divenendo così – come partecipazione dell'essere – portatore della perfezione dell'essere stesso (cfr. B. MONDIN, *I concetti di ente, essenza, essere secondo S. Tommaso*, in «Doctor Communis» 44, n. 3 [1991], pp. 209-229).

Il *productus in esse* all'opera: creazione dell'ente dell'essenza

A questo punto, però, credo sia utile, ancorché importante, tentare un'analisi più approfondita dei due livelli d'essere in cui *productus in esse* è maggiormente rintracciabile: la creazione dell'essenza e la creazione *tout court*.

Quanto a quest'ultima, non è possibile non rilevare il fatto che essa si presenta dunque come produzione⁶⁰ della cosa secondo tutto il suo proprio essere:⁶¹ la creazione include, infatti, anche il sostrato materiale-potenziale dell'ente (quantomeno considerato nella sua staticità ed in riferimento ad una forma attualizzante).

Non stupisce quindi l'accostamento che fa Tyn tra "nulla di creato" e "nulla di increato" (ovviamente solo in relazione al soggetto e non a Dio) e ciò che possa eventualmente (in un'ipotesi per assurdo) precedere la creazione stessa. Nulla può dunque preesistere all'essere perché per *preesistere* dovrebbe trovarsi fuori dall'essere, ma per *preesistere* dovrebbe già esser collocato all'interno dell'essere: la preesistenza all'essere risulta dunque una *contradictio in terminis*. Tutto è invece creato da Dio⁶² che, dando l'essere, dà, tramite l'essere, l'esistere: l'essere viene, infatti, ad attualizzare un'essenza (intrinsecità) che altrimenti non avrebbe in sé la ragione del suo esistere (estrinsecità).⁶³ La creazione si pone quindi nei termini di una

⁶⁰ A tal proposito Mario Pangallo sottolinea l'importanza, nel rapporto tra il Creatore-Causa e la creatura-causata, di questa produzione all'essere: «L'influsso della causa prima sull'effetto è il più intenso, il più profondo e il più universale, perché produce l'essere *sic et simpliciter*: ed è questa produzione assoluta dell'essere che fa della Causa prima una causa personale creativa, cioè un Dio Creatore» (M. PANGALLO, *Il principio di causalità nella metafisica di Tommaso. Saggio di ontologia tomista alla luce dell'interpretazione di Cornelio Fabro*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, p. 90).

⁶¹ Cfr. *Metafisica della sostanza*, p. 906: *Productio rei secundum totam suam substantiam* («Produzione della cosa secondo tutta la sua sostanza»). Cfr. A.-D. SERTILLANGES, *La filosofia di Tommaso d'Aquino*, cit., p. 259: «L'idea di creazione richiama un'azione concernente tutto l'essere».

⁶² Cfr. M. F. SCIACCA, *Prospettive sulla Metafisica di San Tommaso*, Città Nuova Editrice, Roma 1975, p. 100: «Solo Dio è creatore; gli enti finiti sono cause che non producono nell'ordine dell'essere bensì in quello del divenire, nel passaggio dalla potenza all'atto; perciò Tommaso li dice «cause seconde», ma, dentro questi limiti, quel che ogni ente produce è reale ed efficace».

⁶³ Di particolare rilievo è quanto scrive Salvatore Venturella (uno studioso della scuola monrealese) in un saggio di fine Ottocento: «Ciò che conviene ad alcuno per partecipazione non è la di lui sostanza; impossibile è adunque che la sostanza di altro ente fuori del primo agente sia lo stesso essere [...]. Di conseguenza che l'essere e l'esistenza si identificano in Dio lo concediamo volentieri; non così però parlando delle creature, le quali sono da noi pensate senza anche la loro esistenza; la quale dovendola ricevere da Dio, ammettiamo perciò una reale distinzione tra l'essenza e l'esistenza. E ciò avviene perché la creatura da sé stessa non ha l'esistenza, ma è soltanto un ente potenziale che può ricevere l'esistenza da un altro; giacché questa è la ragione, per cui noi concepiamo l'essenza delle creature come un potenziale, e l'esistenza come il modo per cui una tale essenza viene costituita in atto» (Cfr. S. VENTURELLA, *La filosofia dell'Assoluto in Sicilia*, Palermo 1887, p. 69).

creatio ex-nihilo,⁶⁴ in cui Dio, ponendo in essere un'essenza la cui esistenza (al di là del suo proprio contenuto quidditativo) aveva fino ad allora preso la forma dell'essere divino, crea l'ente finito rapportandolo a sé in maniera analogico-partecipativa e – lungi dallo scadere in qualsivoglia forma di panteismo⁶⁵ – si fa *praesentia per essentiam* alle cose.⁶⁶ È interessante leggere cosa a proposito scrive Salvatore Venturella:

E perciò non impresta l'essere suo alle creature, ma dà loro un nuovo essere, il quale è il primo effetto dell'azione creatrice «oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius».⁶⁷ E altrove dice [Tommaso], che la creazione termina all'Essere come al proprio effetto «Creatio terminatur ad esse tamquam ad proprium effectus».⁶⁸ Chiaramente poi dice, che creare è propriamente causare, o produrre l'essere⁶⁹ delle cose «Creare est causare sive producere esse rerum».⁷⁰ Anzi dice, che né la cosa si aggiunge all'essere, né l'essere alla cosa, ma che l'essere stesso comincia «In ipsa creatione non importatur aliquis accessus ad esse, sed solummodo inceptio essendi».⁷¹

E così, si giunge all'altra creazione: quella dell'essenza. Si potrebbe pensare, dal momento che la creazione divina è un produrre all'essere,⁷² che l'essenza, che è

⁶⁴ Dice a tal proposito Louis Millet in *Analogie et participation chez Saint Thomas d'Aquin*, in «Études Philosophiques» 4/4 (1989), p. 377: «Reconnaissons donc qu'il donne d'être au créatures, qui sont ainsi tirées du néant – c'est-à-dire que leur origine absolue est ce don d'être» («Riconosciamo quindi che dona l'essere alle creature, che sono così tratte dal nulla – cioè che la loro origine assoluta è questo dono d'essere»).

⁶⁵ Già il Venturella sottolinea come antica è la questione della distinzione tra l'essenza e l'esistenza. I tomisti l'ammisero sempre e per questo vennero criticati di panteismo, in realtà essi sottolineano semplicemente come la cose, prima di esistere, si trovino nell'essenza di Dio (come essenze, appunto) come nel loro principio (cfr. S. VENTURELLA, *La filosofia dell'Assoluto in Sicilia*, cit., pp. 67-68).

⁶⁶ Cfr. *Metafisica della sostanza*, p. 900.

⁶⁷ TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, ESD, Bologna 1987, q. 8, a. 1: «È opportuno che l'essere creato sia l'effetto proprio di quello».

⁶⁸ TOMMASO D'AQUINO, *De Potentia*, q. 3, a. 191, in TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones Disputatae*, vol. II, Marietti, Torino-Roma 1965: «La creazione ha come termine l'essere come effetto proprio».

⁶⁹ Dice a tal proposito Vicente Cruz Amoròs in *El fundamento metafísico de la relación entre las analogías de atribución y de proporcionalidad*, Pontificia Universitas Sancte Crucis Facultates Philosophiae, Romae 1999 (Thesis ad doctoratum in philosophia), p. 176: «Ante todo la causalidad como participación supone la producción del esse de las criaturas» («Anzitutto la causalità come partecipazione supone la produzione dell'essere delle creature»).

⁷⁰ TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, ESD, Bologna 1987, q. 1, a. 45, 6: «Creare è causare o produrre l'essere delle cose».

⁷¹ TOMMASO D'AQUINO, *De Potentia*, cit., q. 3, a. 3: «Nella creazione non è introdotto un qualche accesso all'essere ma solo l'inizio dell'essere». Citazioni dalla 68 alla 72 in S. VENTURELLA, *La filosofia dell'Assoluto in Sicilia*, cit., p. 101.

⁷² Cfr. *In Metaph.* XII, l. v, n. 2499, p. 584. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In I Sententiarum*, 65, 3c, in *Opera Omnia*, frommann-holzboog 1980: *Creatio autem est productio alicuius rei secundum suam totam substantiam, nullo praesupposito quod sit vel increatum vel ab aliquo creatum. Unde relinquitur quod nihil potest aliquid creare nisi solus deus, qui est causa prima* («La creazione è invece

estranea in qualche modo all'essere (in quanto è altro dall'essere, almeno nelle creature), non sia creata ma eterna.⁷³ Invece, proprio ricevendo l'essere, l'essenza è ed è anch'essa, in quanto è posta in essere da un essere ricevuto, creata.⁷⁴ Certo, benché prima di ricevere l'essere l'essenza sia un nulla di essere, tuttavia essa, come contenuto quidditativo svincolato dall'esistenza donata dall'essere, preesiste *in mente Dei* ma – e qui sta la potenza del discorso tomista – non con un essere proprio bensì con quello di Dio, a tal punto da identificarsi (quanto all'essere e solo quanto a questo!) con la Somma Essenza.⁷⁵

Exemplata oportet conformari exemplari secundum rationem formae, non autem secundum modum essendi [...]. Unde et rationes rerum quae in seipsis non vivant, in mente divina sunt vita, quia in mente divina habent esse divinum.⁷⁶

Nel *De Potentia* Tommaso esplicita maggiormente questo concetto, sottolineando come un'essenza, prima di venire creata, esiste solo in virtù del suo essere in Dio:

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.⁷⁷

Così può concludere Tyn al proposito: «Prima ancora di esistere l'essenza non era altro che una differenza di essere».⁷⁸

L'essenza è sempre una potenzialità (finita o infinita, a seconda di quale atto è potenza) che riceve l'essere e, ricevendolo, si attualizza – cioè esiste. Tuttavia Tommaso, nell'economia del suo pensiero, non intende affatto eliminare il valore dell'essenza; come ci dice Tyn, l'interpretazione tomista della partecipazione che

produzione di qualcosa secondo tutta la sua sostanza, senza presupporre che ci sia qualcosa di increato o creato da qualcos'altro. Da ciò rimane che nulla può creare qualcosa se non Dio solo, che è causa prima»).

⁷³ Cfr. A. CAMPODONICO, *Alla scoperta dell'essere*, Jaka Book, Milano 1986, p. 102: «Invero nell'ente l'essenza è creata insieme con l'atto d'essere e i singoli atti d'essere, che sono partecipazioni del primo atto infinito, sono creati in modo che siano proporzionati alle potenze che ricevono».

⁷⁴ Le essenze sono come dei recipienti che, secondo la loro capacità, ricevono l'essere che si trova, quindi, negli esseri in base alla capacità delle essenze; in tal modo, dunque, l'essenza è potenza rispetto all'essere: è chiara, infine, la reale distinzione tra essenza ed essere nelle creature (cfr. B. MONDIN, *I concetti di ente, essenza, essere...*, cit.).

⁷⁵ Cfr. *Metafisica della sostanza*, pp. 871-872, 911.

⁷⁶ TOMMASO D'AQUINO, *In I Sententiarum*, cit., 18, 4, 2m: «È opportuno che gli esemplati si conformino all'esemplato secondo la ragione della forma, non invece secondo il modo d'essere... Da ciò anche le ragioni delle cose che in sé stesse non vivono, nella mente divina sono vita, perché nella mente divina hanno l'essere divino».

⁷⁷ TOMMASO D'AQUINO, *De Potentia*, cit., 3, 5, 2m: «Dal fatto stesso che l'essere è attribuito alla quiddità, non solo l'essere, ma la stessa quiddità si dice che è creata; perché prima di avere l'essere, nulla è se non forse nell'intelletto creante, dove non c'è creatura ma essenza creatrice».

⁷⁸ *Metafisica della sostanza*, p. 901.

troviamo in questo testo, «mentre sottolinea vigorosamente il primato dell'esse, non cede tuttavia mai ad un affetto antiessenzialistico fino a dire che l'essere potrebbe al limite fare a meno dell'essenza».⁷⁹

La presenza delle essenze nella mente di Dio non implica per quest'ultimo molteplicità nella misura in cui tali essenze, pur essendo molte e distinte tra loro quanto al loro contenuto quidditativo, quanto al loro essere formano un tutt'uno con l'essere di Dio; il loro essere sarà altresì molteplice nel momento in cui esisterà nella concretezza reale di un ente finito.⁸⁰ In altre parole, prima di produrre in essere le cose, Dio ne preconosce (definendola, cioè creandola!) l'essenza che ancora non è nella cosa ma è nella mente creatrice e con essa, quanto all'essere, si identifica. Tuttavia, la presenza delle idee in Dio (*ante rem*) non implica necessariamente la loro esistenza fuori dalla sua mente perché, prima di esistere, le idee – pur avendo già un loro proprio contenuto quidditativo – sono un nulla di essere ovvero non hanno un loro essere ma possiedono solo quello di Dio. Sarà la sola volontà divina a decidere, conoscendole, di porle in essere al di fuori di sé o meno.⁸¹

Creazione e partecipazione, causalità e analogia

Da quanto detto finora circa la creazione, segue che il rapporto che si viene a creare tra Dio e le creature è quello di una causalità-proporzionalità analogica⁸² (dal momento che la perfezione viene comunicata all'analogato inferiore, causalmente, efficientemente), nella misura in cui si ha una diminuzione di perfezione nell'effetto rispetto alla causa:⁸³ la donazione d'essere che Dio fa non è, infatti, univoca ma proporzionale⁸⁴ (dunque analoga) alla potenza coartante e restringente che riceverà tale attualità (*effectus non adaequans virtutem agentis*); inoltre Dio non dona il suo essere

⁷⁹ *Ibid.*, p. 839.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 538: «Divise dall'essere, le perfezioni si possono moltiplicare nel soggetto; divisa dal soggetto, ogni perfezione può verificarsi in soggetti diversi [...]. Il distinguersi della perfezione dal soggetto permette il moltiplicarsi delle perfezioni nel soggetto».

⁸¹ *Ibid.*, p. 822: «L'istituzione delle essenze avviene secondo conoscenza (esemplarità) e non secondo l'essere reale (agire efficiente)».

⁸² Cfr. *In Metaph.* XII, l. iv, n. 2468, p. 579: *Secundum analogiam, idest proportionem*.

⁸³ Cfr. TH. A. FAY, *Participation...*, cit., pp. 58-59: «If the source of the participated perfection is unlimited, pure and subsistent perfection, the contrari is true of the participator. The subject receiving the perfections is limited and finite. The totality of perfection is incommunicable. The participator does not possess the perfection subsistently, does not haust the plenitude of the perfection, nor is it totally and purely perfection. It has perfection, but is not that perfection» («Se la fonte della perfezione partecipata è illimitata, perfezione pura ed sussistente, il contrario è vero del partecipante. Il soggetto che riceve le perfezioni è limitato e finito. La totalità della perfezione è incommunicabile. Il partecipante non possiede la perfezione sostanzialmente, non esaurisce la pienezza della perfezione, né è puramente e totalmente perfezione. Esso ha perfezione, ma non è quella perfezione»).

⁸⁴ Cfr. *In Metaph.* XII, l. iv, n. 2455, p. 578: *Secundum proportionem*.

(*eiusdem rationis*), ma sue similitudini parziali⁸⁵ – come diceva, appunto, il Venturella – e limitate (*similitudo*).⁸⁶

Al riguardo Michele Federico Sciacca è estremamente chiaro: «L'essere di Dio non è l'essere degli enti: la nozione di essere si applica a Dio e al mondo in modo analogico».⁸⁷

A tal proposito, è l'analogia completa⁸⁸ a descrivere perfettamente questo rapporto tra Dio e le creature di cui abbiamo finora parlato: un'analogia formalmente proporzionale e virtualmente attributiva, un'analogia dinamica⁸⁹ (efficiente, in quanto comunicazione dell'atto d'essere) e statica (esemplare, in quanto rapporto di essenza ad essenza e di essere ad essere) al contempo.⁹⁰

Questa comunanza tra Dio e le creature autorizza una loro comune *reductio ad unum*,⁹¹ non ovviamente in maniera univoca bensì analoga e proporzionale.

L'essere creato è un che di reale nell'ente finito, dunque, in cui confluiscono le due linee causali di partecipazione (corrispondenti alle due dimensioni fondanti dell'ente – l'essenza e l'essere) e di analogia (attributivo-essenziale e proporzionale-esistenziale).⁹² La relazione di creazione è legata al soggetto quanto alla creazione ma non quanto alla causalità: essa è nel soggetto ma non procede da esso bensì giunge a questo dalla Causa creatrice.

La contrapposizione tra il moto di Aristotele e la partecipazione di Tommaso è possibile, altresì, riscontrarla nel brano del *Commento* in cui il Dottore Angelico lega l'assimilazione al primo principio non secondo il movimento, come invece fa Aristotele, bensì *secundum voluntatem et intelligentiam*:⁹³ Dio, cioè, assimila a sé le cose

⁸⁵ *Ibid.*, XII, l. vii, n. 2526, p. 591: «*Aliquid ei proportionaliter respondens*» («Qualcosa rispondente proporzionalmente a quello»).

⁸⁶ Cfr. *Metafisica della sostanza...*, p. 536-537.

⁸⁷ M. F. SCIACCA, *Prospettiva sulla Metafisica di San Tommaso*, Città Nuova Editrice, Roma 1975, p. 101.

⁸⁸ Cfr. *Metafisica della sostanza*, p. 553. È detta così perché la similitudine non riguarda i soggetti stessi ma le loro relazioni (proporzionalità), ma al contempo tali soggetti sono comunque ordinati tra loro in base alla perfezione di ciascuno di essi (attribuzione).

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 577-835.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 865: «Nel primo caso [quello limitativo-attributivo], vi è semplice similitudine, nell'altro [quello compositivo-di proporzionalità] vi è comunanza formale. Le creature sono soltanto simili a Dio in quanto è Dio, ma sono intrinsecamente accomunate a Dio nel comune possesso dell'essere – non certo dell'essere per essenza, bensì dell'essere comune che come conviene finitamente alla creatura, così finitamente spetta all'Ente per sé sussistente».

⁹¹ Secondo Fabro, è possibile pensare la partecipazione delle creature al Creatore come una *reductio ad unum secundum prius et posterius* (cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1950, p. 491).

⁹² Cfr. *Metafisica della sostanza*, p. 556: «Per rendere l'infinito proporzionato al finito, occorre relativizzare la stessa proporzione» e p. 936: «Ricezione di essere nell'essenza e costituzione dell'essenza come esistente tramite l'essere ricevuto – ecco di nuovo l'intersecarsi delle due linee partecipative che garantisce la consistenza propria dell'ente finito e per conseguenza l'accidentalità della sua relazione di essere creato all'origine del suo essere».

⁹³ Cfr. *In Metaph.*, XII, l. iv, n. 2535, p. 592.

come l'artefice⁹⁴ fa coi suoi *artefatti*,⁹⁵ che trovano, fra l'altro, il loro adempimento (il loro atto, potremmo dire) nella volontà dell'artefice.⁹⁶

Dunque, il primo moto, se per Aristotele è inevitabile conseguenza della finalità del Motore Immobile, per Tommaso è soggetto alla volontà di Dio; ed è proprio per questo che Tommaso può così concludere: *Sequitur quod tota necessitas primi motus subiaceat voluntati Dei*.⁹⁷ Nell'atto creativo è quindi bandita la necessità.⁹⁸ L'unica necessità che può esserci «costringe non già Dio a creare, ma la creatura stessa, se c'è, a essere sé stessa».⁹⁹ Come sottolinea Tyn:

Dio è [...] libero di creare o di non creare (*libertas quoad exercitium*), di creare un mondo tale o tal altro (*libertas quoad specificationem*)¹⁰⁰ [...]. Sicché la differenza tra le creature non derivano da fattori esterni alla Volontà divina, bensì dalla divina Volontà stessa che è perfettamente libera di determinare l'effetto a tale o tal'altro grado di distanza da Sé, dato che nell'effetto non v'è nulla di reale prima che esso esista, così che tutto ciò che vi è di reale in esso [...] segue la scelta della Volontà creatrice.¹⁰¹

È lo stesso Tommaso, infatti, che sostiene:

Creatura vero, quae est inaequalis, non naturaliter, sed per voluntatem procedit; sunt enim multi gradus inaequalitatis. Nec potes dici quod divina virtus ad unum determinatur tantum, cum sit infinita. Unde cum divina virtus se extendat ad diversos gradus inaequalitatis in creaturis constituendos; quod in hoc grado determinato creaturam constituit, ex arbitrio voluntatis fuit, non ex naturali necessitate.¹⁰²

⁹⁴ Cfr. A. CAMPODONICO, *Alla scoperta dell'essere*, cit., p. 177: «Dio è come l'artigiano che foggia un oggetto». Di Dio si parla anche di una causalità sapiente, come quella dell'artigiano («La causalità servente dell'artisan», dice D. DUBARLE, *L'ontologie de Thomas d'Aquin*, Les éditions du Cerf, Paris 1996, p. 215).

⁹⁵ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, cit., q. 1, a. 45, 46: *Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem, sicut artifex rerum artificiarum* («Dio è causa delle cose per suo intelletto e volontà, come l'artefice delle cose artefatte»).

⁹⁶ Cfr. *In Metaph.* XII l. vi, n. 2535, p. 592: «*In quantum in eis voluntas artificis adimpletur*» («In quanto nella volontà di quell'artefice sono adempiuti»).

⁹⁷ *In Metaph.* XII l. vi, n. 2535, p. 592: «Ne segue che tutta la necessità del primo moto soggiace alla volontà di Dio».

⁹⁸ Dice Sciacca a tal proposito: «Dio non è necessitato dal mondo» (M. F. SCIACCA, *Prospettive sulla Metafisica di San Tommaso*, cit., p. 101).

⁹⁹ *Metafisica della sostanza*, p. 922.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 916.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 921.

¹⁰² TOMMASO D'AQUINO, *De Potentia*, cit., 3, 15 c: «La creatura, in realtà, che è ineguale, procede non naturalmente, ma per volontà; sono infatti molti i gradi dell'ineguaglianza. Né si può dire che la virtù divina sia determinata ad uno soltanto, dal momento che è infinita. Perciò, dal momento che la virtù divina si estende ai diversi gradi di disuguaglianza nel costituire le cose; che in questo grado determinato costituisce la creatura, avvenne secondo l'arbitrio della volontà, non secondo la necessità naturale» (chiaro, a tal proposito, è il legame tra questo brano e quello del *Commento*, XII, l. vi, n. 2535, p. 592: *Secundum voluntatem et intelligentiam*, perché in questo modo avviene la creazione da parte di Dio).

Il Dio delineato da Tommaso è, dunque, intelligente e volente¹⁰³, laddove quello aristotelico pensa (o, come dice l'Aquinate, *attingit*)¹⁰⁴ se medesimo ed in se stesso rimane chiuso! E questo viene ancor più evidenziato se consideriamo che il paragrafo 2535 del Commento di Tommaso, in cui emerge quest'azione libera della volontà di Dio, non ha nessun riscontro nel testo aristotelico che ne risulta perciò privo: non è questo un caso, ovviamente, dal momento che il Primo Motore immobile di Aristotele soggiaceva alla rigida necessità del moto e alla sua inflessibile struttura intrinseca.

Tale concetto – quello, cioè, della volontà di Dio – è mirabilmente sintetizzato in un'espressione dello Sciacca che, giustamente, dice:

Essere non è fatto ma atto; Dio non è il Motore immobile nel senso aristotelico, è l'Atto puro ma non chiuso nella sua perfezione assoluta; è l'Atto puro e libero dell'esistere di ogni cosa.¹⁰⁵

Partecipazione e legame tra atto d'essere ed essenza

Attraverso la nozione di partecipazione, nell'ente, essenza e atto d'essere sono strettamente collegati (anche da un punto di vista gnoseologico, oltre che ontologico): se da un lato l'essenza, che è ciò che fa sì che una cosa sia ciò che è (esprime cioè il *quid* della cosa, la sua definizione), è intellettivamente conoscibile in quanto formalità (sia pur reale) ma non dice nulla sulla realtà della cosa previa attualizzazione da parte dell'essere; dall'altro lato l'essere, che è ciò che attualizzando l'essenza (*actus essentiae*) ci ridà la reale esistenza delle cose, non è altrettanto conoscibile come l'essenza ma, pur essendo evidente ai sensi, è misterioso all'intelletto. Da qui l'interdipendenza (nonostante la distinzione reale) tra essenza ed atto d'essere.¹⁰⁶

Questa differenziazione¹⁰⁷ tra essenza ed atto d'essere sta alla base della distinzione che lega e, al tempo stesso, distingue i due tipi di partecipazione transcendentale-

¹⁰³ È questa in realtà una delle note che distingue nettamente il Dio di Tommaso da quello di Aristotele, più dell'intelligenza: come infatti sottolinea Owens, ma come del resto è chiaro dagli stessi testi aristotelici, anche il Dio dello Stagirita è intelligente nella misura in cui coglie sé stesso come intelligibile (non dimentichiamo, infatti, che il primo motore immobile è pensiero di pensiero).

¹⁰⁴ *In Metaph.* XII, l. vii, n. 2539, p. 594.

¹⁰⁵ M. F. SCIACCA, *Prospettiva sulla Metafisica di San Tommaso*, cit., p. 98.

¹⁰⁶ Cfr. E. GILSON, *L'essere e l'essenza*, cit., p. 338: «Prima di tutto, Tommaso parla ordinariamente di composizione più che di distinzione. [...] D'altra parte, lungi dall'implicare la nozione di distinzione, quella di composizione implica quella di unione: *omnis compositio est unio*. San Tommaso non dice dunque, o comunque non è sua abitudine dire, che l'essere della creatura è distinto dalla sua essenza, bensì che l'essere della creatura lo è inoltre della sua essenza [...]. Tommaso non ha mai concepito l'essenza e l'esistenza come due cose separabili o riunibili nella realtà».

¹⁰⁷ Distinzione criticata, tra gli altri, da Duns Scoto che, in una sua opera dice espressamente: *Simpliciter falsum est quod sit aliud ab essentia* – «È semplicemente falso che qualcosa sia altro dall'essenza» (*Op. Ox.* IV 13, 1, 38).

le: quella di limitazione e quella di composizione. Laddove, infatti, la partecipazione di gerarchia formale pone l'ordine delle essenze, quella di composizione pone le essenze realmente esistenti: la partecipazione entitativa, dunque, risulta incomprendibile senza l'essenziale ed intrinseca appartenenza di entrambi i tipi di partecipazione.¹⁰⁸

Ed è proprio questa distinzione che spiega la relativa autonomia della creatura da Dio pur se nella sua più totale dipendenza.¹⁰⁹ A tal proposito parla di dipendente indipendenza, nella misura in cui la distinzione fonda l'autonomia e il legame la dipendenza:¹¹⁰

Solo l'*analogia entis* riesce ad intravedere da lontano quella meravigliosa indipendenza resa possibile dalla più completa dipendenza ontologica – verità della creatura dinanzi al Creatore che regola di riflesso anche i rapporti etici della creatura razionale e libera con il λόγος creatore e Signore.¹¹¹

In particolare è l'aspetto *compositivo* – o, come Tyn lo definisce, *statico*, quell'aspetto tanto deprecato dal *dinamismo ossessivo del pensiero moderno*, – dell'ente che garantisce la parziale autonomia delle creature dal Creatore.¹¹²

La nuova concezione intensiva dell'essere: l'*Ipsum Esse*

Questa nuova apertura dell'*esse*, a cui mi ha condotto la nozione di partecipazione, ha posto in evidenza altresì una concezione intensiva dell'essere che, come atto di essere, non è soltanto il fatto di esistere (ciò legherebbe il discorso ancora all'ambito predicamentale), ma è altresì ciò per cui ogni formalità può essere indicata come realmente separata: l'*esse*, così inteso, è ciò che ogni cosa ha di più intimo, è il completamento di ogni forma, forma di tutte le forme, primo bene e perfezione.¹¹³ È

¹⁰⁸ Cfr. *Metafisica della sostanza*, pp. 823-824.

¹⁰⁹ M. F. SCIACCA, *Riflessioni sui principi della metafisica tomista...*, cit., p. 20: «Nell'ente finito l'essenza non è causa dell'esistenza [...] è una sufficienza non autosufficiente... dunque la sostanza è un essere insieme per sé e per l'Essere che le dà l'essere». Giustamente quindi sottolinea Rudi Te Velde: «All other beings as distinguished from and related to God who alone is subsisting being itself» – «Tutti gli altri esser come distinti da e relati a Dio che è il solo sussistente da sé stesso, mettendo così in evidenza come le creature pur essendo inevitabilmente legate a Dio ne sono comunque distinte e, quindi, per certi versi indipendenti» (R. A. TE VELDE, *Participation and substantiality in Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Leiden-New York-Köln 1995, p. 128).

¹¹⁰ *Metafisica della sostanza*, p. 835.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 905. Mi si permetta di sottolineare la bellezza, la profondità – non solo filosofica – nonché la poeticità di queste espressioni.

¹¹² Cfr. *Ibid.*, p. 926.

¹¹³ Cfr. *In Metaph.* XII, l. viii, nn. 2536-2551, pp. 593-595.

per questa concezione intensiva dell'essere che Tommaso può concepire una reale distinzione tra essenza e atto d'essere negli enti (creati).¹¹⁴

L'essere, dunque, viene dato all'essenza non certo per distruggerla ma per attuarla e realizzarla nel più profondo rispetto degli enti stessi!¹¹⁵ Inoltre, «è per la distinzione reale fra essenza e atto d'essere che vengono alle creature le altre distinzioni reali».¹¹⁶

Di partecipazione in partecipazione e di perfezione in perfezione, la riflessione metafisico-intensiva sull'esse ci ha quindi portati all'*Ipsum Esse*: è, infatti, attraverso queste due linee partecipativo-causali (limitazione e composizione, cioè) che Tommaso si eleva dall'essere limitato e potenziale a quello essenziale che esclude ogni potenzialità.

L'*Ipsum Esse*, invero, lungi dall'essere una pura astrazione, è invece un universale intensivo che contiene in atto le differenze: è un astratto, sì, ma l'unico a non essere un astratto mentale ma il $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ reale per eccellenza e, come dice Tommaso, un singolare.¹¹⁷ Astrattezza e singolarità si compenetrano nel Principio tomista, e questo perché è ciò che è massimamente reale (*maxime ens*, dirà Sciacca)¹¹⁸ e concreto (da qui la sua singolarità: solo il singolo è reale), ma al tempo stesso ciò che è completamente altro rispetto a noi (da qui la sua astrattezza, data la sua alterità e lontananza da ciò di cui è causa).

L'*Esse Subsistens*, che è sintesi eminente di tutte le forme e perfezioni, è l'esse come tale, atto puro sussistente, capace di causare efficientemente tutte le perfezioni essenziali dell'essere che possiede *per se*¹¹⁹ laddove i partecipanti le possiedono *per accidens*.¹²⁰ Tutto ciò altro non è che un «passaggio al limite», come lo chiama il Fabro: «Non si può andare più in là, perché un al di là che sia oltre l'essere, non c'è».¹²¹

Conclusione

Il concetto tomista di partecipazione, al di là delle sue implicazioni metafisiche, o forse proprio in virtù di queste, è qualcosa che appartiene profondamente a tutti gli esseri.

¹¹⁴ Cfr. M. PANGALLO, *Il principio di causalità nella metafisica di Tommaso. Saggio di ontologia tomista alla luce dell'interpretazione di Cornelio Fabro*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, p. 94: «Ma tutto ciò che è per partecipazione si divide in partecipante e partecipato; dunque ogni ente finito si compone di partecipante e partecipato: ogni ente (finito) si compone di essenza e atto d'essere».

¹¹⁵ Cfr. *ibid.*, p. 540: «L'essere si distingue dall'essenza, perché l'essere rispetta l'essenza».

¹¹⁶ *Metafisica della sostanza*, p. 832.

¹¹⁷ Cfr. *In Metaph.*, XII, l. v, n. 2493, pp. 583-584: *Nam omne principium activum vel motivum est aliquod singulare* («Infatti ogni principio attivo o motore è un qualcosa di singolare»).

¹¹⁸ Cfr. M. F. SCIACCA, *Riflessioni sui principi della metafisica tomista...*, cit., p. 23.

¹¹⁹ Cfr. *Metafisica della sostanza*, p. 579: «L'unico per essenza è Dio».

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 841-842.

¹²¹ C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo Tommaso d'Aquino*, cit., p. 198.

Dio ci è più intimo di quanto noi non lo siamo a noi stessi, e questo perché di Dio noi non partecipiamo una qualsiasi caratteristica, seppur magari importante, ma l'essere stesso. Quando nella *Genesi* si precisa che l'uomo è stato creato ad immagine e somiglianza di Dio¹²² non si vuol dire altro che questo: la creatura è *capace* di Dio, capace cioè di accogliere l'essere donatogli dal creatore nella creazione; e questo è possibile – e ormai ci è abbastanza chiaro – attraverso il processo causale-creativo dell'essere, processo che si fonda proprio sul concetto di partecipazione.

Il partecipare dell'essere di Dio, seppur *più o meno* secondo il nostro grado di perfezione ontologica (ovvero secondo la nostra collocazione nella scala gerarchica degli esseri e quindi secondo la nostra capacità-potenzialità di ricevere in maniera più o meno adeguata l'essere), è poi qualcosa che, a volerci seriamente pensare, assume una notevole importanza anche da un punto di vista più strettamente umano, prima che cristiano.

La partecipazione a Dio, in particolar modo per l'uomo che è l'unico *ente* ad esserne *cosciente*, ci apre in particolare due strade ben precise: l'una verticale e l'altra orizzontale.

Da un punto di vista verticale, infatti, il poter partecipare dello stesso essere di Dio – benché limitatamente – ci rende simili a Lui (*a sua immagine*, appunto): questo dilata il nostro essere creature limitate fino all'essere divino e infinito; ci permette, quando alziamo gli occhi al cielo, di pensare che non siamo soli e che le meraviglie intorno a noi trovano un senso e una giusta collocazione nell'economia di un mondo che non è lì a caso, ma è stato *voluto* in tal modo, nel bene e nella verità, da un Dio che, lungi dall'essere l'anonimo motore immobile aristotelico, è vita, verità, bene, amore, in una parola è persona, proprio come ciascun uomo... o meglio similmente.

Tutto ciò ci permette anche, ed è la direzione orizzontale dell'altra strada, di scorgere – quando i nostri occhi sono rivolti alle altre creature – al di là della semplice apparenza, dell'aspetto meramente umano (con tutte le sue implicazioni negative o comunque limitate e limitanti) di ogni singola persona, i suoi lati positivi – le sue *virtutes* – le sue potenzialità, ma soprattutto la sua dignità di essere che riceve il suo *actus essendi* da Dio.

E dal momento che tutti, indistintamente, riceviamo il nostro essere da Dio, questo ci accomuna, ci rende, almeno da questo punto di vista, tutti uguali: uguali nell'essere, cioè nella cosa a noi più intima e per noi più importante; uguali in un essere donatoci dall'Essere stesso.

Questa uguaglianza infine, questo *fil rouge* che tutti ci lega, ha poi come conseguenza diretta il rispetto e l'apertura per l'altro che ha in comune l'essere. Ad unire le due suddette direzioni della partecipazione – quella orizzontale, tra le creature e quella verticale, tra le creature e Dio – è proprio la figura di Cristo che rappresenta la partecipazione massima nella composizione di partecipazione alla natura umana (Cristo è vero uomo) e a quella divina (Cristo è vero Dio).

¹²² Cfr. *Gn.* 1, 27: «Dio creò gli uomini secondo la sua immagine; a immagine di Dio li creò».

Cristo, inoltre, ci rende umanamente visibile l'Essere che ci ha creato, avvicinandocelo e quasi abbassandolo al nostro livello di creature: in Cristo, se così possiamo dire, non siamo più soltanto noi a partecipare di Dio ma è anche Dio a partecipare della nostra natura umana, prendendola su di sé attraverso l'incarnazione.