

ANGELO CAMPDONICO \*

## IL CARATTERE IMMEDIATO DELLA PRESENZA DI DIO NEL MONDO SECONDO TOMMASO DAQUINO \*\*

L'affermazione della trascendenza di Dio e, insieme, del carattere immediato della sua presenza nel mondo da Lui creato costituisce una costante del pensiero di Tommaso d'Aquino dal giovanile *Commento alle Sentenze* fino alle ultime opere e, come è stato notato<sup>1</sup>, un aspetto determinante del suo pensiero metafisico. Tale dialettica di trascendenza-immmanenza, da mera esigenza teologica viene sempre meglio fondata, sul piano del discorso filosofico, nella misura in cui Tommaso sviscera le potenzialità metafisiche insite nell'idea biblica di creazione. Ciò implica, come si vedrà, un approfondimento della concezione di Dio in quanto « *Esse subsistens* », fonte dell'essere e, parimenti, Sommo Spirito<sup>2</sup>.

Ad un esame dell'uso dell'avverbio « *immediate* » (senza mediazione) e degli aggettivi ad esso connessi in tutte le opere di Tommaso, risulta che sono utilizzati in svariati contesti<sup>3</sup>. In logica designano il carattere di alcune proposizioni<sup>4</sup>, in gnoseologia, soprattutto il carattere « *immediato* » dei primi principi dell'intelletto<sup>5</sup>, in fisica, il rapporto che lega la causa al suo effetto<sup>6</sup>. Se consideriamo, invece, la struttura ontologica dell'ente finito, emerge, in netta opposizione al polimorfismo di matrice platonica, frequente

\* Università di Genova.

\*\* Le citazioni dalle opere di S. Tommaso sono tratte da S. *Thomae Aquinatis opera omnia*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980.

<sup>1</sup> Cfr. in particolare: A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, 2 voll., Paris 1957-1959.

<sup>2</sup> Si è preferito usare, in questo saggio, a proposito di Dio, piuttosto che il termine « persona », quello di « spirito », benché questo, dopo l'idealismo, abbia assunto una connotazione troppo impersonale, prima ignota ad pensiero cristiano. « Persona », invece, sembrerebbe oggi essere termine più adeguato, perché, oltre ad avere il pregio di non correre quel rischio, sottolinea la sussistenza « in sé e per sé » di Dio. Tuttavia, in Tommaso e nel pensiero cristiano precedente, « persona » designa le ipostasi della Trinità e mai Dio in quanto tale. E ciò non a caso, poiché implica relazione ad altro da sé e, quindi, finitudine. Soppesate le diverse ragioni, è sembrato più opportuno, onde evitare equivoci, attenersi alla terminologia tradizionale.

<sup>3</sup> Ci siamo serviti dell'*Index thomisticus*, Sectio II, Concordantia prima, vol. II, Stuttgart-Bad Cannstatt 1975, pp. 13-28.

<sup>4</sup> Tommaso, come già Aristotele, distingue fra proposizioni mediate ed immediate. Cfr., ad es., *Comm. Post. Analytici*, I, 29.

<sup>5</sup> Cfr., ad es., *Comm. Met.*, 2, 4: « ...scientia quae est de conclusionibus deductis ex principijs immediatis ».

<sup>6</sup> Cfr., ad es., *Contra Gent.*, III, c. 68: « ...necesse est ut causa agens sit simul cum suo effectu proximo et immediato ».



fra i contemporanei di Tommaso<sup>7</sup>, che la forma è presente *immediata* nella materia<sup>8</sup>. Ciò è sottolineato particolarmente a proposito dell'anima umana, la quale, secondo Tommaso, non ha bisogno di mediazioni per unirsi al proprio corpo<sup>9</sup>.

Più raramente accade che si affermi esplicitamente, benché questa sia la convinzione tommasiana, che l'atto d'essere è nell'ente senza alcuna mediazione. Ciò avviene, ad esempio, nell'articolo 9 della *Quaestio de Anima*, in cui si sostiene che «l'atto d'essere è ciò che in modo più immediato ed intimo conviene alle cose... per cui occorre che, dal momento che la materia ha l'essere in atto attraverso la forma, si intenda che la forma che dà l'essere alla materia sopravvenga alla materia prima di tutto e sia presente in essa in modo più immediato di ogni altra perfezione»<sup>10</sup>. In questo passo, sia l'atto d'essere che la forma appaiono avere un carattere di immediatezza. In realtà, chiarendosi progressivamente i principi fondanti la metafisica di Tommaso, emerge che l'atto d'essere è comunicato all'ente attraverso la forma. Si tratta, a ben vedere, di una compressione all'unisono di due principi complementari, ma di diverso ordine<sup>11</sup>, per la quale risulta il carattere immediato dell'unità dell'ente concreto. Questa presenza dell'atto d'essere nell'ente fonda il primato tommasiano della concretezza dell'ente finito su ogni forma di astrazione platonizzante<sup>12</sup>. L'atto d'essere è fondamento, insieme, dell'esistenza, dell'unità e dell'individualità degli enti finiti, perciò del pluralismo che contraddistingue la realtà<sup>13</sup>.

#### I - TRASCENDENZA DI DIO E IMMANENZA DELLA SUA AZIONE

Se lasciamo il mondo degli enti finiti e ci rivolgiamo alla sublime realtà che è Dio, emerge che, secondo Tommaso, il Creatore agisce senza bisogno di mediazioni in se stesso, poiché, in Lui, le facoltà e il suo stesso agire coincidono con la sua essenza, cioè con il suo atto d'essere. L'*immediata* sta qui a significare la misteriosa semplicità di Dio, che, a differenza delle creature, non necessita di articolazioni, di mediazioni per comunicarsi<sup>14</sup>.

<sup>7</sup> Basti pensare al filone agostiniano, influenzato da Avicbron, fino a Bonaventura, contemporaneo di Tommaso.

<sup>8</sup> La formulazione più chiara la si ritrova nell'opuscolo di non certa autenticità *De quatuor oppositis*. Cfr. cap. IV: «...materia immediata habet coniungit formae cui ipsa est proportionata...».

<sup>9</sup> Numerosissimi sono i passi a questo proposito. Cfr., tra gli altri, *Q. de Anima*, a. 9: «...anima est forma corporis per seipsam dans ei esse, unde per se et immediate ei unitur».

<sup>10</sup> *Ibid.*: «...inter omnia esse est illud quod immediatius et intimius convenit rebus... unde oportet, cum materia habeat esse actu per formam, quod forma dans esse materiae, ante omnia intelligatur advenire materiae, et immediatius ceteris sibi inesse». La forma si colloca, infatti, sul piano dell'assenza, l'«esse ut actus» sul piano dell'essere, dell'esistenza, ed è la perfezione determinante della sostanza.

<sup>11</sup> Cfr. *J. Sent.*, q. 36, d. I, a. 1: «...quocumque modo universalis aggregetur, nunquam ex eis fiet singulare...».

<sup>12</sup> Osserva J. DE FINANCE, in *Étre et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, Paris 1945, p. 113: «La metafisica dell'essere comporta di diritto la riabilitazione dell'individuo».

<sup>13</sup> Cfr., ad es., per quanto riguarda l'uomo, *Q. de Ver.*, q. XXVII, a. 5: «Essentia animae immediate est essendi principium, operationis vero principium est mediantibus potentiis...». Per quanto riguarda Dio, cfr. *I. Quodlib.*, q. IV, a. 2: «...in Deo est aliquid immediatum operationis principium, quia Deus immediate aliqua operatur».

Tale misteriosa semplicità, coincidenza piena di essenza ed essere, di essenza e potenza, di potenza ed agire, fonda, nello stesso tempo, la trascendenza e l'immanenza del Creatore rispetto al mondo. È proprio per il fatto che Dio è trascendente per il suo essere che può essere immanente per la sua azione. Consideriamo, in primo luogo, la sua trascendenza.

Nella metafisica di Tommaso la trascendenza è garantita, in modo netto, dalla distinzione tra Essere sussistente ed essere partecipato da una essenza. Infatti Dio, in quanto Atto puro di essere, non essendo limitato da alcuna essenza nella sua infinita perfezione, non è riducibile ad alcun ente finito, né alla somma di questi, ma li trascende infinitamente tutti. Tuttavia, anche sul piano strettamente filosofico, appare chiaro che l'Aquinate è convinto che, per pensare insieme sia la trascendenza di Dio, la sua sublime perfezione, che lo distingue dal mondo, sia l'atto creativo, l'uomo non può fare a meno di concepire l'Assoluto, seppur per via di analogia, come Sommo Spirito.

A differenza delle creature, che sempre, in certa misura, hanno una relazione reale con l'effetto, Dio non può venir meno, pur creando, alla sua trascendenza e asietà: «...la Causa prima agisce per mezzo del suo essere... onde non agisce per mezzo di qualche *habitus* o disposizione sopraggiunta per la quale si adatti o si mescoli alle cose»<sup>15</sup>. Dio, infatti, agisce senza alcuna mediazione. Come si afferma, ad esempio, nella *Quaestio de Potentia*, «Dio non agisce attraverso un'azione quale mezzo, che si intenda procedere da Dio e finire nella creatura: ma la sua azione è la sua sostanza, e qualsiasi cosa sia in essa, è del tutto al di fuori dell'esse creato, per mezzo del quale la creatura si rapporta a Dio. Né ancora qualche bene proviene al Creatore dalla produzione della creatura, per cui la sua azione è massimamente liberale...»<sup>16</sup>. Ora l'azione che permane nel soggetto è, secondo la nota distinzione di Tommaso, l'azione immanente propria della sostanza spirituale, dotata di intelligenza e di volontà: «...l'azione di Dio non la si può intendere come quella del secondo tipo (cioè transitiva), poiché, coincidendo la sua azione con la sua essenza, non esce al di fuori di Lui: perciò occorre che la si intenda come la prima azione, la quale non ha luogo se non in chi intende e vuole»<sup>17</sup>. Solo l'azione «immanente», propria della persona, presenta, quindi, un'analogia con l'immediatezza dell'azione creatrice di Dio.

Come per tutta la tradizione biblica, secondo Tommaso Dio crea per libera e assoluta gratuità, non essendo in alcun modo necessitato a creare. La trascendenza e asietà di Dio si manifestano in questa suprema libertà e incondizionatezza, che permette alla creatura di essere. Se la pura gratuità

<sup>15</sup> *Comm. lib. de Causis*, l. XX: «...causa prima agit per esse suum... Unde non agit per aliquam habitum vel dispositionem superadditam per quam cooperetur et commisceatur rebus». Stesso concetto lo si ritrova in Proclus, *The Elements of Theology*, a cura di E.R. Doms, Oxford 1963, prop. 122.

<sup>16</sup> *Q. de Pot.*, q. VIII, a. 10: «Deus non agit per actionem mediam, quae intelligitur a Deo procedens, et in creatura terminata: sed sua actio est sua substantia, et quidquid in ea est, est omnino extra genus esse creati, per quod creatura referitur ad Deum. Nec iterum aliquod bonum accrescit Creatori ex creaturae productione, unde sua actio est maxime liberalis...». Cfr. anche *Contra Gent.*, l. c. 43.

<sup>17</sup> *Q. de Pot.*, q. III, a. 5: «Actio autem Dei non potest intelligi ad modum huiusmodi secundae actionis, eo quod, cum actio sua sit eius essentia, non egreditur extra ipsam: unde oportet quod intelligatur ad modum primae actionis, quae non est mixta in intelligente et volente».



non può non essere propria che dell'Essere sussistente (il solo in grado di dare l'essere), d'altro lato, la gratuità in quanto tale è caratteristica esclusiva dell'ente spirituale, in quanto dotato di interiorità autocosciente, benché non si possa mai avere esperienza di una totale gratuità nel rapporto fra le creature. Se, per assurdo, ciò fosse possibile, comporterebbe l'annichimento dell'ente. Qualora non si introducesse all'interno dell'idea dell'Essere sussistente questa concezione della pura gratuità, derivata dall'esperienza personalistica dell'amore di amicizia, verrebbe meno quel carattere di asettà, di totale autonomia rispetto ad altro da sé, che l'idea di Dio come Essere Sussistente (di per sé non qualificata in senso spirituale) esige, se si vuole « pensare » la creazione, ma che richiede di essere esplicitata, pena il rischio di cadere nel necessitarismo emanatistico.

L'asettà del Dio creatore è concepibile, secondo Tommaso, poiché la sostanza spirituale, capace di riflettere su se stessa, è, a differenza di quella materiale, autonoma, poiché in grado di possedersi. Come egli afferma, rifacendosi al *De Causis*, « tornare alla propria essenza (cioè il processo di riflessione) non è altro che la sussistenza della sostanza in se stessa »<sup>18</sup>. Il processo della *reditio* autocosciente rivela, in Tommaso, il proprio fondamento ontologico, non ancora esplicitato in Agostino<sup>19</sup>. Parlando di Dio, l'Aquinate afferma che « le forme in sé sussistenti, così si effondono sulle altre cose, perfezionandole o influenzando su di esse, poiché permangono sulle sé in se stesse; e, secondo questa modalità, Dio massimamente ritorna alla sua essenza, poiché, provvedendo a tutto e per questo in qualche misura uscendo e procedendo verso tutto, permane in se stesso fisso e irrelato »<sup>20</sup>. Dio, Essere necessario, in cui si identificano essenza ed atto d'essere è pensato come massimamente autocosciente, coincidenza piena di *esse* e di *intelligere*. Inoltre, l'ente dotato di autocoscienza, possedendo una propria interiorità, che lo rende libero e autonomo, è, nel contempo, capace di donarsi. Così Dio, Sommo Essere e Sommo Spirito, può essere pensato come totalmente trascendente e, insieme, proprio per questo, totalmente immanente per la sua azione.

Se passiamo a considerare le ragioni che Tommaso adduce per affermare che Dio non è costretto a creare questo mondo, ma potrebbe averne creato altri diversi da questo, notiamo che esse si fondano sulla perfezione e infinità di Dio, le quali non possono mai essere adeguatamente esaurite da qualsiasi effetto finito. Dio trascende sempre ogni possibile effetto<sup>21</sup>. Tuttavia, perché Dio avrebbe creato questo mondo e non un altro degli

<sup>18</sup> *Summa theol.*, I<sup>a</sup>, q. 2, a. 4, ad 2: « ...redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa ». Cfr. anche *Comm. lib. de Causis*, I, XV: « ...Illa dicitur secundum substantiam ad seipsam converti, quae subsistunt in seipsa habentia rationem ita quod non convertuntur ad aliquod aliud sustentans ipsa, sicut est conversio accidentium ad substantiam. Et hoc ideo convertit animae et uniuscuique scienti seipsam, quia omne tale est substantia simplex sufficiens sibi per seipsam, quasi non indigens materialibus substantiamento... ».

<sup>19</sup> Cfr. A. HAVEN, *La communication...*, cit., p. 37: « In San Tommaso, la conversione di Sant'Agostino progredisce, il rovesciamento si compie: non è più la riflessione che spiega l'essere; è l'essere che spiega la riflessione, perché la comandata ».

<sup>20</sup> *Q. de Ver.*, q. II, a. 2: « ...formae in se subsistentes ita ad res alias effunduntur, modum Deum maxime ad essentiam suam redit, quia omnibus providet, ac per hoc quodammodo omnia extens et procedens, in seipso fixus et immixtus permanet ». Cfr. *Q. de Pot.*, q. III, a. 5: « Nec potest dici quod divina virtus ad unum determinetur tantum, cum sit infinita ».

infiniti possibili? Tommaso si rifà qui, nuovamente, alla volontà e alla libertà misteriose dell'Onnipotente. Solo una caratteristica personale quale la libertà, propria di chi è dotato di autocoscienza, è in grado, non di esaurire il Mistero, ma almeno di completare la spiegazione, senza ridurre, tuttavia, la sovrana assolutezza del Creatore. Anche in questo caso, si può apprezzare come la riflessione tommasiana sugli attributi divini sia contraddistinta dall'intima compenetrazione e integrazione, a livello di significato, di attributi trascendentali e di attributi qualificati spiritualisticamente.

## II - L'IMMANENZA « IMMEDIATE » DI DIO NEL MONDO

Se l'averbio *immediate* riferito a Dio, al fine di significare la piena coincidenza in Lui di atto d'essere, essenza, potenza attiva e agire, vuole mettere in rilievo, assieme alla semplicità, l'assoluta trascendenza e asettà del Creatore, d'altro lato, tale trascendenza e asettà è anche condizione di una immanenza di Dio nel mondo, priva di mediazioni. Non è un caso che tale averbio e gli aggettivi ad esso connessi siano usati, per lo più, in Tommaso, per indicare la modalità della presenza di Dio nel creato. L'insistenza con cui questo termine viene usato in determinati contesti di discorso non può essere priva di significato. In realtà, appare evidente che per il giovane commentatore delle *Sentenze* si trattava di affermare, con forza, il creazionismo cristiano, da un lato, contro il mediatismo greco-arabo del *De Causis* e di Avicenna, che allontanava Dio dalla realtà del mondo, interpretando tutta una serie di mediazioni o ipostasi e, dall'altro, contro le tendenze dell'aristotelismo « ortodosso » che si rifaceva ad Averroè. In realtà del filosofo di Cordova l'Aquinate valorizza, contro Avicenna, gli argomenti in favore del carattere immediato della conoscenza degli enti da parte di Dio, ma rifiuta la sua negazione della libera attività creatrice. Egli si vale del criterio di Averroè — Dio conosce le cose in quanto ne è causa — per andare oltre Averroè<sup>22</sup>.

Soprattutto il riferimento ad Avicenna pare significativo. È noto, infatti, che nelle opere giovanili di Tommaso, la presenza di Avicenna è più massiccia che in quelle della maturità<sup>23</sup>. È legittimo pensare che l'insistenza su questo *immediate* voglia appunto denunciare il desiderio del discepolo di distaccarsi dal maestro in un aspetto di estrema importanza dal punto

<sup>22</sup> Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *San Tommaso d'Aquino e Averroè*, in AUTORI VARI, *L'averroismo in Italia*, « Atti dei convegni Lincei », Roma 1979, pp. 221-236. Cfr., in particolare, p. 233: « Sembra dunque che, nelle opere posteriori allo *Scriptum* sulle *Sentenze*, S. Tommaso abbia capito meglio la teoria di Averroè sulla conoscenza divina e ne abbia tratto profitto, pur introducendovi quelle modifiche che erano richieste dal suo concetto di creazione. Resta infatti sempre, per Averroè, l'irrazionalità della materia, che non dipende da Dio. Sebbene infatti la conoscenza che Dio ha delle cose non sia soltanto dell'universale, non si può dire che essa sia del particolare, perché i particolari sono infiniti, mentre per S. Tommaso Dio conosce infinite realtà. Per Averroè la provvidenza (sollicitudo) si estende sì e no all'individuo: all'individuo in quanto fa parte della specie, ma non all'individuo in quanto incommunicabile: sfugge alla provvidenza ciò che dipende dalla necessità della materia. Per S. Tommaso, invece, nulla sfugge all'efficacia causale di Dio, quindi Dio conosce i singoli, perché è causa anche della materia, che è principio di individuazione. S. Tommaso si vale dunque del criterio di Averroè — Dio conosce le cose in quanto ne è causa — per andare oltre Averroè ».

<sup>23</sup> Cfr. C. VANSTREKENSTE, *Avicenne-citaten bij S. Thomas*, « Tijdschrift voor Philosophie », XV, 1953, pp. 457-503.



di vista del dogma cristiano. Tommaso doveva percepire profondamente l'urgenza di affermare la presenza di Dio nel mondo da Lui causato nell'essere.

Consideriamo ora come si manifesti questa presenza di Dio nel mondo. Tre sono, secondo Tommaso, i modi della presenza di Dio, già nel *Commento alle Sentenze*: « La creatura si unisce a Dio in tre modi. In primo luogo, solo secondo la somiglianza, in quanto si ritrova nella creatura quale sostanza; e questa unione la si ritrova in tutte le creature che riflettono la divina bontà; e questa è la modalità comune, secondo cui Dio è in tutte le creature per essenza, presenza e potenza. In secondo luogo, la creatura si unisce a Dio stesso considerato nella sua sostanza e non solo secondo la similitudine; e ciò avviene attraverso l'operazione, e cioè quando qualcuno per mezzo della fede aderisce alla prima verità e per mezzo della carità aderisce alla prima Bontà: e, così, v'è un secondo modo per cui Dio è in modo particolare nei santi per mezzo della grazia. In terzo luogo, la creatura si unisce a Dio, non solo attraverso l'operazione, ma anche secondo l'essere... e questo è l'ultimo modo in base al quale Dio è in Cristo mediante l'unione »<sup>24</sup>.

Commentando fedelmente un'espressione di Pier Lombardo, Tommaso individua tre diverse modalità, in base alle quali Dio è presente nel mondo. Egli resterà sostanzialmente fedele a questa tripartizione anche nelle opere successive. Tutte le tre modalità suppongono una presenza immediata da parte di Dio. Se consideriamo l'immanenza di primo tipo, « secundum similitudinem » o « per essentiam, praesentiam et potentiam », notiamo che essa è comune a tutti gli enti creati ed è presupposta anche quando c'è un'altra e più perfetta modalità di unione fra la creatura e il Creatore<sup>25</sup>.

In questa sede ci soffermeremo particolarmente sulla prima modalità di presenza da parte di Dio. In primo luogo, il Creatore è nella realtà creata *per essentiam* come la causa è presente *immediata* al suo effetto, in quanto lo crea e lo conserva nell'essere. Ciò non significa — precisa Tommaso — che Dio crei tutti gli enti così come li conosciamo, saltando le cause seconde. Fin dal *Commento alle Sentenze*, Tommaso precisa che Dio crea *immediate*, senza ricorrere ad altre cause, le sostanze spirituali, gli astri immutabili e la materia soggetta al divenire<sup>26</sup>. In particolare, egli si sofferma sull'immediatezza della creazione dell'anima umana da parte di Dio<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> *I Sent.*, q. 36, d. 1, a. 2: « Coniungitur autem creatura Deo tripliciter. Primo modo, secundum similitudinem tantum, in quantum invenitur in creatura aliqua similitudo divinae bonitatis, non quod attingat ipsum Deum secundum substantiam; et erit modus communis quod Deus est in omnibus creaturis divini bonitatem assimilantibus; et sic erit modus communis quod Deus est in omnibus creaturis divini bonitatem assimilantibus; et sic erit modus communis quod Deus est in omnibus creaturis per essentiam, praesentiam et potentiam. Secundo creatura attingit ad ipsum Deum secundum substantiam suam consideratam, et non secundum similitudinem tantum; et hoc est per operationem; scilicet quando aliquis fide adhaeret ipsi primae veritati, et caritate ipsi summae bonitati; et sic est alius modus quod Deus specialiter est in sanctis per gratiam. Tertio dum esse... et sic est ultimus modus quod Deus est in Christo per unione ». Cfr. anche *Summa theol.*, I, q. 8, a. 3.

<sup>25</sup> Cfr., ad es., *Summa theol.*, III<sup>a</sup>, q. 6, a. 1.

<sup>26</sup> Cfr., ad es., *Contra Gent.*, II, c. 98: «...principales partes universi sunt a Deo immediate creatae ».

<sup>27</sup> Cfr., ad es., *IV Sent.*, q. 5, d. 1, a. 2: «...sicut patet in creatione animae rationalis, quam immediate Deus producit ».

Tuttavia, Dio è presente *per essentiam* a tutti gli enti, anche materiali e corruttibili, in quanto tutti sono creati e conservati nell'essere solo da Lui. Questa posizione, affermata in linea di principio fin dalle prime opere, si precisa sempre di più nella misura in cui si chiarisce, sul piano metafisico, la funzione determinante svolta dall'atto d'essere, perfezione ultima ed intima di ogni ente<sup>28</sup> e, parimenti, la capacità che solo Dio ha, in quanto Causa suprema, unico Essere sussistente, di dare l'esse, effetto che è presupposto di ogni altro effetto. Tommaso si discosta, così, dalla posizione di Pier Lombardo, alla quale egli in un primo momento aderisce, secondo cui Dio potrebbe concedere agli angeli la capacità di creare<sup>29</sup>.

Anche il rapporto partecipativo esistente fra Dio e la creatura subisce dei notevoli mutamenti lungo l'arco della produzione tommasiana, a causa della scoperta dell'« esse ut actus ». Mentre nel *Commento alle Sentenze* prevale una concezione esemplarista di matrice platonico-agostiniana assai comune nel periodo, in base alla quale Dio agisce in virtù della sua forma e la causalità consiste nell'imprimere la sua somiglianza nella creatura, a partire dalla *Summa contra Gentiles*, sempre più si concepisce l'azione del Creatore come quella di una causa agente, che agisce in quanto è in atto e porta all'esistenza un nuovo ente<sup>30</sup>. Nel primo caso, la perfezione ricevuta dall'effetto è limitata a titolo di somiglianza imperfetta, nel secondo, in quanto atto ricevuto da una potenza. Il predominio della causalità formale, al fine di spiegare la partecipazione trascendentale e fondare l'analoga corrispondente, rischia di avvicinare troppo o separare troppo gli enti da Dio. Per evitare l'univocità, volendo escludere ogni comunanza di forma, Tommaso fa appello, in un primo momento, all'idea di partecipazione « per imitazione ». In questo modo, egli ristabilisce la distanza fra Dio e la creatura, accentuando la differenza esistente fra la copia e il modello.

La causalità efficiente, invece, alla quale l'Aquinate si richiama sempre di più nelle opere della maturità, difende meglio, per il suo carattere dinamico, sia l'immanenza della causa nell'effetto, sia la sua trascendenza rispetto ad esso<sup>31</sup>. Infatti, come nella concezione aristotelica e procliana, l'atto è, nello stesso tempo, ciò che l'effetto ha in comune con la sua causa e ciò

<sup>28</sup> In sintesi, come afferma C. Fabro, Tommaso formula la nozione di « esse intenzivo ». Ciò significa che l'esse non è puramente atto mentale (esse logico) o essere in atto reale (l'esse delle categorie), ma « è l'atto di ogni atto ovvero la perfezione suprema rispetto alla quale tutte le altre formalità e perfezioni vanno considerate come partecipanti e ciò in due sensi: anzitutto in quanto l'esse è l'atto di ogni formalità e perfezione che al suo riguardo decade a potenza, e poi in quanto l'esse che è realizzato o pensato nella sua espansione formale è la totalità comprensiva di tutte le perfezioni che risultano così sue partecipazioni » (cfr. C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, Torino 1960, p. 316). Tommaso giunge a formulare la nozione di « esse intensivo », sviluppando sia le potenzialità insite nell'atto aristotelico (letto alla luce di una metafisica platonizzante) — e questo è il primo senso di cui si diceva — sia l'apporto diaonistico-platonico, per cui l'esse è comprensivo delle altre perfezioni (secondo senso).

<sup>29</sup> Cfr. *II Sent.*, q. 1, a. 3. In seguito, Tommaso sostiene che Dio solo può creare. Cfr. *Summa theol.*, I, q. 65, a. 3: « Quanto ergo aliquid est magis substratum, tanto a superiori causa directe procedit. Id ergo quod est primo substratum in omnibus, proprie pertinet ad causam directam supremam causae. Nulla igitur secunda causa potest aliquid producere, non praesupposito in re producta aliquid quod causatur a superiori causa. Creatio autem est productio aliquid rei secundum suam totam substantiam, nullo praesupposito quod sit vel incantum vel ab aliquo creatum. Unde reliquatur quod nihil potest aliquid creare nisi solus Deus, qui est prima causa ».

<sup>30</sup> Cfr. B. MONTAGNIN, *La doctrine de l'analogue de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1963, in particolare pp. 45-60.

<sup>31</sup> Cfr. *ibid.*, p. 91. Cfr. *Summa theol.*, I, q. 8, a. 2: « Tale igitur indivisibile non applicatur ad continuum sicut aliquid eius, sed in quantum contingit illud sua virtute ».



per cui non si identifica con essa. Dio, in quanto atto per eccellenza (atto puro d'essere) « è in tutti gli enti per essenza, poiché è presente in tutti come causa dell'essere »<sup>32</sup>. Occorre precisare, tuttavia, che il prevalere, nelle opere della maturità, della causalità efficiente non significa che Tommaso abbandoni il primo tipo di causalità esemplare, come documentano gli ultimi scritti; solamente, quest'ultimo genere di relazione è messo in secondo piano rispetto al primo.

Quando si consideri il rapporto causale che unisce la creatura a Dio, che cosa significa l'affermazione che la causa è presente nell'effetto? Significa, secondo Tommaso, che qualora Dio cessasse di operare per mezzo della sua azione creatrice e conservatrice, l'effetto verrebbe immediatamente causale noti alla nostra esperienza. Certo deve avvenire nel caso particolarissimo della produzione dell'essere, perché, se così non fosse, la creatura avrebbe, come Dio, l'esse per essenza. L'esempio, che viene addotto spesso e quello della luce: se venisse meno la fonte luminosa, scomparirebbe immediatamente la luminosità dell'oggetto illuminato<sup>33</sup>. La posizione naturalmente espressa in un passo del *Commento al Vangelo di Giovanni*: « ... gli altri agenti operano come estrinseci rispetto all'esistenza; infatti, non agiscono se non muovendo ed alterando, in qualche modo, quegli aspetti che invece, agisce in tutti gli enti come l'agente intimo, poiché agisce creando ». Creare significa dare l'essere alla cosa creata. Poiché comprensivo immediatamente di ogni altra possibile perfezione, l'atto d'essere è intimo a qualsiasi creatura. Perciò Dio, che operando dà l'atto d'essere, opera nelle cose come l'agente intimo. Poco oltre, infatti, nello stesso passo appena citato, si afferma a proposito di Dio: « ... la sua essenza è intima a tutte le cose: occorre, infatti, che necessariamente ogni agente, in quanto agente, sia unito immediatamente al suo effetto, poiché occorre che il movente e il moto siano all'unisono. Ma Dio è autore e conservatore di tutto secondo l'essere di ogni cosa. Quindi, dal momento che l'esse della cosa è intimo in qualunque cosa, è manifesto che Dio, per la sua essenza, per la quale crea tutto, l'atto d'essere che attua l'ente e che si differenzia da qualsiasi altra forma, l'ità, assieme al carattere pure immediato del rapporto che lega la causa

all'effetto fondano l'immediatezza e l'intimità della presenza, nell'ente finito, della Causa creatrice, diversa da ogni altra causa.

Già dal *Commento alle Sentenze*, Tommaso sottolinea come la causalità creatrice divina sia presente, senza alcuna mediazione, anche negli effetti delle cause seconde. Se un effetto procede immediatamente dalla causa naturale che lo ha prodotto, altrettanto immediatamente esso procede da Dio<sup>34</sup>. E ciò, non solo perché Dio, in quanto Primo Motore, è all'origine di ogni movimento, come afferma la prima via, ma, in ultima istanza, perché tutto ciò che ha l'essere, può comunicare l'essere, in quanto è « tenuto » nell'essere dalla Causa prima, che agisce altrettanto immediatamente, ma in modo particolarmente intimo. Nella *Quaestio de Potentia*, in cui il pensiero dell'Aquinata si riguarda raggiunge la sua formulazione matura, si afferma, ancora più nettamente di quanto avvenga già nelle opere giovanili, che « se consideriamo la virtù, per la quale ha luogo l'azione, allora la virtù della causa superiore sarà più immediata rispetto all'effetto, di quanto sia la virtù della causa inferiore; infatti, la virtù inferiore non si unisce all'effetto se non in forza della virtù superiore; per cui si afferma nel *Liber de Causis* che la virtù della causa prima agisce nel causato e con più forza penetra in esso »<sup>35</sup>. E, nella *Summa theologica*, si afferma che questa virtù divina non può essere confusa semplicemente con quella dell'artefice, che applica le forme e le virtù delle cose all'operazione, ma deve essere considerata come quella di Colui che « dà anche la forma alle creature agenti e le tiene nell'essere »<sup>37</sup>. In sintesi, la comunicazione dell'essere da un ente ad un altro richiede la presenza attiva del principio creativo. Tommaso concilia, così, l'esigenza di affermare l'onnipotenza di Dio, causa prima, difesa dagli occasionalisti<sup>38</sup>, con l'istanza « aristotelica », che vuole difendere l'autonomia delle cause seconde.

Nel seguito del passo prima citato della *Quaestio de Potentia*, l'Aquinata precisa che non solo la *virtus* divina opera in ogni ente, ma che Egli stesso « opera immediatamente in ogni ente che agisce »<sup>39</sup>, in quanto in Lui, come

<sup>32</sup> Cfr. *I Sent.*, q. 37, d. 1, a. 1; *II Sent.*, q. 1, d. 1, a. 4.

<sup>33</sup> *Q. de Pot.*, q. III, a. 7: « Si autem consideremus virtutem qua fit actio, sic virtus superioris causae erit immediatus effectus, quam virtus inferioris; nam virtus inferior non coniungitur effectui nisi per virtutem superioris; unde dicitur in *Lib. de Causis* (prop. I), quod virtus causae primae agit in causatum, et vehementius ingreditur in ipsum ». Cfr. Proclus, *The Elements...* ed. cit., prop. 56.

<sup>34</sup> *Summa theol.*, I, q. 105, a. 5: « ...considerandum est quod Deus movet non solum res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operandum... sed etiam dat formam creaturis agentibus, et eas tenet in esse ».

<sup>35</sup> Tommaso si riferisce in particolare ai teologi musulmani chiamati Mutakallimūn, a M. Maimonides (cfr. *Doctor periphrasorum*) e ad Avicbron (cfr. *Fons vitae*). La stessa accusa potrebbe essere rivolta anche ad Al-Ghazzali (cfr. *Destructio philosophorum*) e a S. Pier Damiani (cfr. *De divina omnipotenti*). Su questa polemica cfr. C. FABRO, *Partecipazione...* cit., in particolare pp. 448-466.

<sup>36</sup> In realtà, Tommaso critica sia l'occasionalismo, sia la teoria delle « rationes seminales » sostenuta dagli Stoici, da Agostino e dalla Scuola francescana fino a Bonaventura. Cfr. *Q. de Ver.*, XI, 1: « Ultraque autem istarum opinionum est absque ratione. Prima enim opinio excludit causas propinquas, dum effectus omnes in inferioribus provenientibus, solis causis primis attribuit: in quo derogatur ordini universi, qui ordine et connectione causarum contextitur, dum prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis conferit non solum quod sint, sed et quod causae sint. Secunda etiam opinio in idem quasi inconveniens redit: cum enim removens prohibens non sit nisi movens per accidens, ut dicitur in VIII *Phys.*; si inferiora agentia nihil aliud faciunt quam producere de occulto in manifestum, removendo impedimenta quibus formae et habitus virtutem et scientiarum occultabantur, sequitur quod omnia inferiora agentia non agant nisi per accidens ».

<sup>37</sup> *Q. de Pot.*, q. III, a. 1, ad 1: « Et cum coniunxerimus his, quod Deus sit sua virtus,



già si è accennato, la virtù e l'agire coincidono *immediate* con la sua essenza, a differenza di quanto avviene negli enti finiti. Dio, quindi, è « per l'effetto è nella sua causa, in forza della virtù divina<sup>40</sup>, benché ciò non significhi, in alcun modo, che la creatura sia, « panteisticamente », un « modo » di Dio. L'immanenza del Creatore nell'effetto da Lui causato e viceversa, non toglie nulla, come si è notato, all'assoluta trascendenza di Dio rispetto al mondo.

In realtà, una volta garantita la trascendenza divina con la distinzione di Essere sussistente ed essere partecipato da una essenza, Tommaso sente l'esigenza di insistere anche sull'immanenza di Dio. Si spiega così perché egli si serva talora di immagini diverse e più suggestive di quelle desunte dalla causalità efficiente, per descrivere il rapporto Dio-mondo. Così, nell'anima: « come l'anima dell'uomo è tutta in qualsivoglia parte del suo corpo, così Dio è tutto in tutti e in ciascuno dei singoli enti »<sup>41</sup>. Da notare che, per Tommaso, l'anima dell'uomo è unita al corpo *immediate*. L'insufficienza delle immagini, desunte dalla causalità efficiente materiale, al fine di pensare il rapporto creativo, conduce naturalmente a pensarlo, sulla scorta della Rivelazione ebraico-cristiana, prendendo spunto dall'attività spirituale-intenzionale. Questa urgenza emerge particolarmente, contro Platone, che ha di mira, di fatto, il mediatismo greco-arabo di Tommaso e anche del *De Causis*<sup>42</sup>. Dio — insiste più volte l'Aquinate — ha potuto creare *immediate* la realtà composta di una pluralità di enti, in quanto Egli è suprema Intelligenza creatrice. Mentre la causa materiale è in grado

et quod sit intra rem quamlibet non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae ». Cfr. anche *I Sent.*, q. 37, d. 1, a. 1; *Contra Gent.*, IV, c. 21: « Neque est ut ubicunque est effectus Dei sit ipse Deus effector ». *Summa theol.*, III, q. 6, pre che « Deus est esse omnium, non essentiale, sed causale » (*I Sent.*, q. 8, d. 1, a. 2).<sup>40</sup> *In lib. de Causis*, I, XXIV: « ... illud secundum quod omnia sunt in causa prima est una et eadem res, scilicet virtus divina, sunt enim effectus virtute in sua causa... ». *Summa theol.*, I, q. 8, a. 3: « Et ideo sicut anima est tota in quolibet parte corporis, ita Deus totus est in omnibus et singulis ». Cfr. L.B. GERGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1952, p. 453: « ... ci sembra che la teoria nostra natura umana, insieme spirituale e corporale ».<sup>41</sup> Cfr. *Avicenna, Metaphysiques Compendium*, a cura di N. CARAME, Roma 1926, pp. 194-195: « Exinde fit ut ex prima intelligentia inquantum Primum intelligit, nati esse formae supernae sphaerae eiusque perfectio, quae eius anima est; et per naturam possibilitatis essendi quae ei inest, quaeque includitur in hoc quod intelligit suam essentiam, exortatur esse corporificatis orbis supremi quae continetur in completa essentiali sphaerae supernae secundum suam speciem, et hoc est quod cum potentia commixtum est ». Per quanto riguarda il *De Causis*, che risente direttamente della *Elementatio theologica* di Proclo, basti citare la critica che Tommaso fa del mediatismo in *Comm. lib. de Causis*, I, V: « Secundum hoc igitur anima per se stans sum causis quae sunt intelligentiae. Unde cum ad rationem animae pertineat quod sit secundum ipsam impressa, consequens erit quod hoc anima ab intelligentia habeat a secundis et contrariatur sententiae Aristotelis, oportet dicere quod a prima causa a qua talis anima habet suum esse, habeat etiam quod sit intellectualis et quod sit anima, et per consequens quod sit corpori impressa. Est ergo secundum hoc, anima non ex impressione primae intelligentiae sed ex impressione causae primae ».

di produrre un solo effetto, dal quale successivamente possono derivare altri (così Avicenna dà ragione della pluralità degli enti), la causa spirituale, in quanto è in grado di conoscere contemporaneamente diversi enti, è anche capace di dare loro l'essere *immediate*<sup>43</sup>. L'immanenza dell'atto d'essere e, quindi, di Dio in ciascun ente senza alcuna mediazione, non è pensabile senza pensare l'Assoluto spiritualisticamente.

La concezione di un Dio « spirituale », fonte dell'essere, permette pure a Tommaso di rispondere alla concezione di Averroè, in base alla quale un Essere eterno dovrebbe necessariamente causare un mondo eterno. Pur non ritenendo di poter smantellare in modo definitivo la posizione favorevole all'eternità del mondo sul piano rigorosamente filosofico, l'Aquinate obietta che un Essere spirituale, dotato di intelligenza e di volontà, può, senza mutare la propria deliberazione, prestabilire dall'eternità un'azione da compiere in un dato momento del tempo. In questo modo, la realtà soggetta al divenire può benissimo essere prodotta in modo immediato da un Creatore eterno, senza doversi ricorrere ad altre cause<sup>44</sup>.

Queste annotazioni intorno al necessario carattere « spirituale » dell'Essere sussistente, introducono quella che rappresenta la seconda modalità di immanenza di Dio in tutte le creature: *per praesentiam*. Tommaso usa il termine *praesentia* per significare, certo, anche la presenza fisica di un ente ad un altro, di una persona ad un'altra, ma, in questo caso, essa riveste un carattere ben definito, come si può apprezzare da numerosi passi. Dio è negli enti *per praesentiam*, « in quanto tutto è nudo ed aperto ai suoi occhi »<sup>45</sup>. Come un uomo che coglie con lo sguardo realtà che sono al di fuori di lui, così Dio è presente alla realtà del mondo, in quanto conosce simultaneamente e perfettamente tutti gli enti da Lui causati nell'essere. È significativo il fatto che Tommaso, al fine di precisare la modalità di presenza di Dio nel creato e la sua conoscenza di esso, usi talora l'averbio « intine », di derivazione agostiniana, che è usato anche e soprattutto per caratterizzare le attività spirituali della persona, quali il conoscere intellettuale e l'amore<sup>46</sup>.

Nella prospettiva tommasiana, Dio è Somma Intelligenza, anzi « Sommo Intelligere », conoscenza immediata di Sé e degli enti creati attraverso la propria essenza. Dio conosce tutti gli enti perché li fa essere. A differenza di quanto affermava Avicenna, contro cui polemizza fin dalle prime opere, Dio non conosce gli enti infini e più contingenti solo nelle loro cause seconde. Se il Creatore, infatti, in quanto causa dell'essere, li fa essere *immediate*, non può non conoscerli pienamente *per immediate*<sup>47</sup>. La preesistenza degli effetti creati in una Causa spirituale implica il loro essere « compresi »

<sup>41</sup> Numerosissimi sono i passi in tutto l'arco della produzione di Tommaso. Cfr., tra gli altri: *I Sent.*, q. 35, d. 1, a. 3; *ibid.*, q. 45, d. 1, a. 4; *Contra Gent.*, II, c. 22; *Summa theol.*, I, q. 8, a. 1; *Q. de Pot.*, q. 3, a. 4; *Comm. lib. de Causis*, I, XXIV.

<sup>42</sup> Cfr. *Contra Gent.*, II, c. 35: « Nihil igitur prohibet dicere actionem Dei ab aeterno oportet ad hoc quod voluntas sit sufficientis causa, quod effectus sit quando voluntas est, nec quando voluntas effectuum esse disposuit ». Cfr. anche *Comm. lib. de Causis*, I, XI, *Summa theol.*, I, q. 8, a. 3: « Est per praesentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis eius ».

<sup>43</sup> Cfr. *Index Thomisticus*, Sectio II, Concordantia prima, vol. 8, ed. cit., pp. 311-312. Cfr. anche R. BUSA, *La terminologia tomistica dell'intierità*, Saggi di metodo per una interpretazione della metafisica della presenza, Milano 1949.

<sup>44</sup> Cfr. *I Sent.*, q. 36, d. 1, a. 1; *Q. de Ver.*, q. II, a. 5; *Contra Gent.*, III, c. 76; *Quodlib.* n. 8, q. 1, a. 2; *Comp. theol.*, cap. 102.



e conosciuti da parte di questa. Infatti, « Dio è la propria ed immediata causa di qualsiasi cosa e, in certo modo, più intima a ciascuna, di quanto ciascuna sia intima a se stessa, come sostiene Agostino »<sup>48</sup>. Da un lato, quindi, l'immanenza *per praesentiam* suppone quella *per essentiam*. D'altro lato, prendere meglio, seppur analogicamente, la modalità dell'immanenza di Dio negli enti. Non si tratta, infatti, di una causalità materiale, che apparirebbe irrimediabilmente estranea di fronte a ciò che crea, ma di una causalità che pervade intimamente, perché spiritualmente, tutte le creature « tenendole » nell'essere.

Al tema della conoscenza divina è strettamente connesso quello della provvidenza. In quanto conosce intimamente tutti gli enti, Dio è in grado di esercitare senza mediazioni la sua provvidenza su di essi, anche sugli esplicita attraverso le leggi cosmiche fissate da Dio stesso, il Creatore, in quanto Signore della natura, può esercitare una provvidenza straordinaria, compiendo *immediate* i miracoli. È evidente che il tema della provvidenza implica, a sua volta, quello della potenza. Dio, secondo Tommaso, è immamente alla realtà creata *per potentiam*, « in quanto tutto è sottomesso al suo potere »<sup>50</sup>. Questo sovrano potere di Dio emerge sia dalla sua capacità di servirsi « magnanimamente » delle cause seconde per governare l'universo<sup>51</sup>, sia dalla capacità di « saltare », eccezionalmente, l'ordine delle cause seconde, per compiere i miracoli. Dio può intervenire immediatamente in qualunque ordine del creato, non solo perché Egli è onnipotente, ma anche perché la sua è l'onnipotenza di un Essere spirituale. Infatti, solo lo spirito in quanto dotato di intelligenza, volontà e libertà, è in grado di intervenire « discretamente », anche sull'infimo livello degli enti. La causa materiale — osserva Tommaso — se è di notevole entità, deve produrre necessariamente un effetto di notevole entità. Solo lo spirito, dotato di autonomia, in quanto possiede un'interiorità, è in grado di contenere e dosare la sua azione volontariamente<sup>52</sup>. La potenza e la perfezione del Creatore non emerge, perciò, solo dalla grandezza dei suoi effetti, ma anche dalla loro piccolezza, in sintesi dal carattere spirituale della sua attività.

<sup>48</sup> *Q. de Ver.*, q. VIII, a. 16, ad 12: «...ipse Deus est propria et immediata causa uniuscuiusque rei, et quodammodo magis intima cuique quam ipsum sit intimum sibi, ut Augustinus dicit ».

<sup>49</sup> *Cfr. I Sent.*, q. 36, d. 1, a. 1; *Contra Gent.*, III, c. 75-76; *Summa theol.*, I<sup>a</sup>, q. 22, a. 3; *ibid.*, I<sup>a</sup>, q. 103, a. 6; *Comp. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 8, a. 3: «...est in omnibus per potentiam, in quantum omnia eius potestati subduntur ».

<sup>50</sup> *Cfr. Q. de Ver.*, q. V, a. 8, r. 12: « Magnitudo magis manifestatur in hoc quod inferiora per superiora gubernat, quam si omnia gubernaret immediate... ». *Cfr.* anche *In Ioann.*, c. 1, 4.

<sup>51</sup> *Cfr. Contra Gent.*, III, c. 99: « In hoc enim differt agens secundum necessitatem naturae, ab agente secundum voluntatem, quod ab agente secundum necessitatem est maxime virtutis, non potest immediate producere effectum aliquem parvum... In potest autem per voluntatem non est sic. Nam agens per voluntatem statim sine medio perfectissimum potest facere opus quale faciat artificem virtutem; artificem enim per voluntatem et non per necessitatem naturae... Igitur minores effectus, qui fiunt per causas inferiores potest facere immediate absque propriis causis ».

### III - LA PRESENZA IMMEDIATA DI DIO NELLA PERSONA

Se Dio è presente *immediate* in tutta la realtà creata « per similitudine »<sup>53</sup>, Tommaso insiste particolarmente sulla immediatezza della sua presenza nell'anima e nella mente dell'uomo, al fine di fondare la sua capacità di rapporto diretto con il Creatore<sup>54</sup>. Reagendo contro il platonismo greco-arabo, egli nega, nelle opere della maturità, che gli angeli possano creare l'anima umana<sup>55</sup>. Seguendo in questo l'insegnamento di Agostino, l'Aquinate afferma che l'anima dell'uomo è *imago* di Dio e non semplice *vestigium*. Perciò, non solo l'anima umana, in quanto sostanza spirituale, partecipa maggiormente dell'atto d'essere comunicato dal Creatore, ma « la mente razionale è informata immediatamente da Dio, come l'immagine dall'esemplare »<sup>56</sup>. Ciò significa che anche il modo d'essere proprio dello spirito umano riflette, in qualche misura, il modo di essere proprio di Dio. Si afferma nella *Summa theologiae* che « non essendo la virtù intellettuale della creatura l'essenza di Dio, resta che sia qualche similitudine partecipata dell'essenza di Lui, che è il primo intelletto. Per cui la virtù della creatura intellettuale è detta lume intellettuale, come fosse derivata dalla prima luce »<sup>56</sup>. E altrove: « Il lume dell'intelletto, che è in noi, non è altro che qualche similitudine partecipata del lume increato, in cui sono contenute le ragioni eterne »<sup>57</sup>. La capacità della ragione umana di cogliere i primi principi è il segno di questa partecipazione. In questo caso particolare, ancor di più che nel caso dell'universo in genere, la trascendenza di Dio implica, insieme, l'affermazione sia dell'autonomia della ragione sia dell'immanenza in esso del Creatore. La difesa del carattere empirico della conoscenza umana, per cui Tommaso è seguace di Aristotele, non implica mai un rifiuto dell'acquisizione agostiniana, secondo la quale la nostra ragione partecipa, in qualche misura, dell'Intelletto divino. E ciò è possibile grazie alla metafisica dell'*immediate*.

Nella prospettiva tommasiana, non solo la ragione umana partecipa dell'intelletto divino. Di più, lo stesso ordine veritativo e della volontà partecipa *immediate* dell'Intelligenza suprema e della Volontà suprema che sono Dio. Come si afferma efficacemente nel maturo *Commento al Perì Hermeneias*, « come il suo *esse* (divino) comprende tutto ciò che in qualche modo è, in quanto è per partecipazione di Lui, così anche il suo intendere e il suo intelligibile comprende ogni conoscenza e ogni conoscibile; e il suo volere e ciò che da Lui è voluto comprende ogni appetito ed ogni oggetto appetibile, poiché è buono; cosicché, per il fatto stesso che qualcosa è conoscibile cade sotto la sua conoscenza, e per il fatto stesso che qualcosa è

<sup>53</sup> *Cfr.* ad es. *I Quodlib.*, n. 1, q. 10, a. 8: «...quia anima immediate facta est a Deo, ideo beata esse non potest nisi immediate videat Deum... ».

<sup>54</sup> *Cfr.* nota 29; *Cfr. Q. de Ver.*, q. XVIII, a. 1.

<sup>55</sup> *Summa theol.*, I<sup>a</sup> q. 106, a. 1, ad 3: «...rationalis mens formatur immediate a Deo, vel sicut imago ab exemplari, quia non est facta ad alterius imaginem quam Dei, vel sicut subiectum ad ultima forma completiva, quia semper mens creata reputatur informis, nisi ipsi primae veritati inhaereat ».

<sup>56</sup> *Summa theol.*, I<sup>a</sup> q. 12, a. 2: «...cum ipsa intellectiva virtus creaturae non sit intellectus, unde et virtus intellectualis creaturae lumen quoddam intelligibile dicitur quasi a prima luce derivatum... ».

<sup>57</sup> *Ibid.*, I<sup>a</sup> q. 84, a. 5: « Ipsum enim lumen intellectuale quod est in nobis nihil aliud est quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae ».



buono, cade sotto la sua volontà, come per il fatto stesso che è ente, qual cosa cade sotto la sua virtù attiva, la quale Egli comprende perfettamente in quanto agisce per mezzo della sua intelligenza »<sup>58</sup>. In quanto Causa spirituale, Dio non solo è l'Essere, fondamento dell'essere creato, ma anche la Verità e la Volontà, fondamento delle verità e degli appetiti creati<sup>59</sup>. Contro ogni interpretazione « naturalistica » della metafisica di Tommaso, la partecipazione abbraccia la realtà nei suoi aspetti oggettivi e soggettivi.

Ci interessa ora evidenziare il fatto che lo speciale rapporto che, in Tommaso, unisce senza mediazioni, sul piano metafisico, le sostanze spirituali e, in particolare, l'uomo a Dio suo Creatore, spiega la sua *capabilitas* di essere ordinato a Dio in modo immediato: « Solo la natura razionale creata è ordinata immediatamente a Dio. Poiché le altre creature materiali, giungono qualcosa di universale, ma solo qualcosa di particolare, partecipando della divina bontà o solo per il fatto di essere, come gli enti inanimati, o anche per il fatto di vivere e di conoscere ciò che è individuale, come le piante e gli animali. La natura razionale, invece, in quanto conosce il bene dell'essere »<sup>60</sup>. In quanto capace di attingere l'universale, la dimensione trascendentale della realtà, l'uomo può, con le proprie forze, pensare e desiderare il principio trascendente, Dio, ed è, quindi, capace, attraverso l'intervento soprannaturale ed « immediato » della grazia, di unirsi a Lui nella fede e nella carità fino a giungere alla visione beatifica. La prima forma di unione, « per similitudine », o « per immagine », fonda nell'uomo la possibilità della seconda modalità di unione a Dio, raggiungibile mediante la grazia. Infatti, afferma Tommaso che « la mente umana è creata da Dio immediatamente ed immediatamente informata avendo Lui come esemplare; e perciò è resa beata immediatamente in Lui stesso quale proprio fine »<sup>61</sup>.

L'uomo tende a Dio onde completarsi. Se egli perviene ad una certa qual conoscenza di Dio *mediate*, attraverso la propria ragione discorsiva<sup>62</sup>, ciò non toglie che, intenzionalmente, la mente umana si diriga immediata-

<sup>58</sup> *Comm. Peri Herm.*, c. XIV, 191: «...sicut esse eius sua virtute comprehendit ipsius; ita enim suum intelligere et suum scilicet est per participationem et omne cognoscibile; et suum velle et suum volitum comprehendit omnem cognitionem cadat sub eius cognitione, et ex hoc ipso quod est bonum cadat sub eius voluntate. Comprehendit, cum sit per intellectum agens ».

<sup>59</sup> Le singole verità che la ragione umana è in grado di cogliere esigono, secondo Tommaso, di fondarsi sull'unica Verità divina. Che anche questa possa essere considerata una « via » all'esistenza di Dio lo mostra, tra gli altri, rifacendosi esplicitamente all'Aquino *Approche contemporaine d'une affirmation de Dieu*, Bruges 1962.

<sup>60</sup> *Summa theol.*, IIa IIae, q. 2, a. 3: «Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum. Quia ceterae creaturae non attingunt ad aliquid tantum, sed solum ad aliquid particulare, participantem divinam bonitatem vel in essendo et animata: natura autem rationalis, in quantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium ».

<sup>61</sup> *Q. de Ver.*, q. XVIII, a. 1, ad 7: « Ipsa enim humana mens immediate a Deo creatur, et immediate ab ipso sicut exemplari formatur; et per hoc immediate in ipso sicut in fine beatificatur ».

<sup>62</sup> *Cfr. III Sent.*, q. 27, d. III, a. 1.

mente a Dio. Una volta conosciuto, attraverso la propria ragione, l'uomo è in grado di amare Dio con la volontà<sup>63</sup>. Ma solo mediante la grazia soprannaturale « immediata », l'uomo può unirsi al Creatore, non più per similitudine, ma nella sua sostanza, attraverso l'operazione, nella fede e nella carità, in attesa di poterlo conoscere « faccia a faccia », senza più alcuna mediazione, nella visione beatifica. L'avverbio *immediate* ricorre con notevole frequenza, in Tommaso, per indicare il carattere peculiare, senza *species* che lunga da mediazione, che avrà per i beati la visione di Dio<sup>64</sup>. Solo nel caso dell'uomo e delle sostanze spirituali in genere, il ritorno a Dio è immediato. Nelle creature materiali, esso avviene *mediate*, richiedendo in ultima analisi, la mediazione dell'uomo che, in quanto dotato di ragione, è « in qualche modo tutte le cose »<sup>65</sup> e che si fa ministro del creato<sup>66</sup>. Il « completamento » dell'universo esige il ritorno a Dio, attraverso la creatura spirituale, per la quale è possibile un rapporto particolare con l'Assoluto, principio e fine ultimo della creazione.

In sintesi, si può rilevare che, sul piano metafisico, il *mediate* è segno della finitezza della creatura, del suo carattere composito (imanzitutto della composizione di essenza ed atto d'essere, ma anche di essenza e potenza, di essere e di agire, di essere e di intendere, ecc.). La creatura, infatti, è soggetta al divenire temporale, segno della dispersione dell'essere creato nel pluralismo degli enti. L'*immediate*, invece, rivela la perfezione, la semplicità, l'eternità di Dio e, perciò, il carattere della sua presenza nel cosmo. Nella creatura razionale, immersa nella mediazione, l'*immediate* si esplicita esclusivamente sul piano intenzionale della ragione e della volontà, grazie alla loro capacità trascendentale, e sul piano soprannaturale della grazia, opera di Dio. Nell'uomo, l'*immediate* è segno della nostalgia dell'Infinito, di Dio, che trova compimento e diventa possesso pieno solo ad opera dell'incarnazione, che è unione « immediata » di Dio con l'uomo, in Cristo, secondo l'essere (terzo modo di unione, secondo Tommaso).

#### IV - LA PRESENZA IMMEDIATA DI DIO COME FONDAMENTO DEL VALORE DEGLI ENTI E DELLA LORO COMPLEMENTARITÀ

Ritornando al tema centrale di questo saggio, appare evidente, in base all'indagine svolta intorno all'immediatezza dell'azione e della presenza di Dio, su cui tanto insiste l'Aquinate fin dalle opere giovanili, che tale carattere è strettamente connesso, nel suo pensiero, a determinati attributi divini. Questi « nomi », che abbiamo considerato, si implicano a vicenda; il significato dell'uno suppone o implica, a ben vedere, il significato dell'altro. Nel loro insieme, essi contribuiscono a fornire un'idea più elevata, benché indefinita, del carattere unico del « rapporto » che lega misteriosamente

<sup>63</sup> *Cfr. Q. de Ver.*, q. X, a. 11; *Summa theol.*, IIa IIae, q. XXVII, a. 4.

<sup>64</sup> *Cfr. IV Sent.*, q. 49, d. II, a. 1; *Contra Gent.*, III, c. 51; *ibid.*, IV, c. 54.

<sup>65</sup> *Cfr.*, *ad es.*, *Contra Gent.*, III, c. 92.

<sup>66</sup> *Cfr. ibid.*: « Homo igitur est finis totius generationis... generatio autem tota ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem huius generis: manifestum est quod finis motionis eacel ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem in genere generabilium et mobilium ».



il mondo al suo Creatore. Tale relazione appare, grazie allo snodarsi di questi attributi, « immediata », benché questa assenza di mediazioni sia in ultima analisi, misteriosa ed attingibile solo per via analogica. Consideriamo più da vicino il carattere degli attributi di Dio usati da Tommaso, quando tratta della sua presenza nel mondo. Essi sono, da un lato, trascendentali e « impersonali », validi, pur in diversa misura, per ogni aspetto della realtà, quali « essere », « bene », ecc., dall'altro, perfezioni esclusive della sostanza spirituale, quali « intelligenza », « volontà », « libertà », ecc.<sup>67</sup>. In realtà, solo un Dio concepito formalmente come Essere sussistente e, in propria trascendenza, come pure la propria « immediata » immanenza nel mondo.

Così, benché vi sia, in base a quanto osservato, una priorità logica della presenza di Dio « per essenza », in quanto Essere sussistente, Causa della salità « spirituale », Tommaso deve subito chiarire che si tratta di una immanenza in modo più efficace della trascendenza creatrice, sia per dar ragione creatura, sia per riaffermare, contro il mediatismo greco-arabo, l'immanenza di Dio in tutti gli enti.

D'altro lato, il Creatore può conoscere senza mediazioni e perfettamente ogni creatura, in quanto è la causa di tutto ciò che essa è. Così pure la provvidenza richiede la conoscenza, ma anche la potenza. E la potenza è veramente tale solo se l'Assoluto è spirituale, capace anche di intervenire « discretamente », lasciando autonomia agli enti. Inoltre, l'ordine del pensiero e della volontà non sarebbe « partecipazione » immediata di Dio, Verità e Amore, se l'Assoluto non fosse pensato come Spirito. Si può concludere, non potrebbe essere pensata una causa dell'essere che non fosse spirituale, aspetto del creato; tanto più, d'altro lato, un'Intelligenza e una Volontà incapaci di creare non potrebbero in alcun modo essere immanenti ad ogni realtà loro estranea, anzi non potrebbero neppure conoscerla nella sua intima struttura. È necessaria, perciò, la presenza di entrambi i generi di attributi, trascendentali e qualificati in senso spirituale, onde avere un'idea il meno riduttiva possibile della presenza immediata di Dio nel mondo.

Occorre notare che, nell'opera di Tommaso, l'indagine sulla natura e sugli attributi di Dio precede, per lo più, l'esame del rapporto partecipativo che intercorre tra la creatura e il Creatore. Infatti, solo conoscendo per via

analogica gli attributi di Dio, è possibile pensare la sua presenza nel mondo, tutt'altra, in questo saggio, si è voluto capovolgere tale ordine espositivo, onde evidenziare come l'esame dei caratteri che assume l'immanenza di Dio nel creato implichi esattamente la conoscenza e la complementarietà di quelli stessi attributi divini, che l'Aquinate svizzera nella prima parte delle sue *Summae*<sup>68</sup>. In realtà ritroviamo, in quelle esposizioni degli attributi divini, la stessa conoscenza di attributi non qualificati primariamente in senso spirituale (in primo luogo Dio quale Essere sussistente) e di attributi qualificati in quel senso (ad esempio, Dio-Intelligenza, Dio-Volontà, Dio-Libertà, ecc.). L'Essere sussistente e assolutamente semplice non può essere pensato altrimenti che come Spirito.

La presenza dei due generi di attributi, nella riflessione tommasiana su Dio, permette, a sua volta, di leggere, analogicamente, il rapporto originissimo che lega Creatore e creatura come relazione causale e, insieme, conoscitivo-amorosa. Ma, mentre sul primo aspetto si è ampiamente insistito da parte della critica, sottolineando il rapporto di partecipazione che esiste tra Essere sussistente ed ente composto di essenza ed atto d'essere, spesso non si è altrettanto valorizzato il secondo. Riportiamo, perciò, alcuni passi tra i molti dello stesso tenore, che mostrano, in modo particolarmente significativo, come, secondo Tommaso, non si possa separare l'immagine del legame causale « transitivo » da quella dell'azione immanente, esclusiva dello spirito, se si vuole riuscire a pensare il rapporto creativo. Benché alcuni di questi passi siano tratti da opere più specificamente teologiche, essi riflettono, in modo più esplicito, quella che è la concezione « metafisica » dell'autore.

In un passo della *Quaestio de Veritate*, Tommaso descrive sinteticamente la modalità della presenza del Creatore nel mondo. A differenza di quanto avviene nell'uomo, « l'intendere del Verbo coincide con il suo essere », purimenti, con la sua similitudine; onde la similitudine della creatura nel Verbo è la vita di Lui. Similmente, anche la similitudine della creatura è, in qualche misura, la creatura stessa, al modo in cui si afferma che l'anima è in qualche modo tutto. Perciò, dal fatto che la similitudine della creatura nel Verbo crea e muove la creatura esistente nella propria natura, consegue in qualche modo che la creatura si muova e faccia essere, in quanto è prodotta nell'essere e mossa dalla sua similitudine esistente nel Verbo. E così, la similitudine della creatura nel Verbo è, per così dire, vita della creatura »<sup>69</sup>.

Nel maturo *Commento al Vangelo di Giovanni*, onde significare il carattere spirituale dell'azione creatrice di Dio, Tommaso si rifà ad Origene: « Come la parola umana si riferisce al verbo umano concepito nella mente, così la creatura si riferisce al Verbo divino... »<sup>70</sup>. E, più semplicemente,

<sup>67</sup> Cfr. *Contra Gent.*, capp. 15-102; *Summa theol.*, I<sup>a</sup>, qd. 3-25.

<sup>68</sup> *O. de Ver.*, q. IV, a. 8: « ...intelligere Verbi est suum esse, et similiter ipsius similitudo; unde similitudo creaturae in Verbo, est vita eius. Similiter etiam similitudo est quodammodo omnia. Unde ex hoc quod similitudo creaturae in Verbo est productiva et movet creaturam in propria natura existentis, quodammodo contingit ut creatura ipsam movet, et ad esse perducatur, in quantum scilicet producitur in esse, et movetur a sua similitudine in Verbo existente. Et ita similitudo creaturae in Verbo est quodammodo creaturae vita ».

<sup>70</sup> *In Ioann.*, c. I, 5: « Unde Origenes satis ad hoc congruo exemplo utitur, dicens quod "sicut se habet vox humana ad verbum humanum in mente conceptum, sic se

<sup>67</sup> Parimenti, in Dio coincidono gli attributi astratti, « impersonali », quali la Bontà, « buono ». Cfr. *Contra Gent.*, I, c. 36: « ...nominis res exprimitur eo modo quo intellectus modum non transcendit qui in rebus sensibilibus cognoscimus in modo quo intellectus invenitur quidem simplex, propter formae et materiae compositionem. Forma vero in his rebus invenitur quidem simplex, sed imperfecta, utpote non subsistens; habens autem formam simplex, quiddam significat ut subsistens, immo concretionem habens. Unde intellectus ad modum significandi, imperfecto invenitur, quae Deo non competit, quamvis boni, nam bonitas significat ut non subsistens, bonum autem ut concretum. Et quantum ad hoc nullum nomen Deo convenienter aptatur, sed solum quantum ad id quod significandum nomen imponitur ».



nella *Summa theologiae* si accenna all'Intelletto divino, che si relaziona all'essere universale come « Atto di tutto l'essere » e in cui « originaria-mente e virtualmente tutto l'essere preesiste come nella prima causa »<sup>71</sup>. Intelligenza degli enti e causalità creatrice vengono a coincidere in Dio, sulla scorta di quanto l'Aquinata osserva nel capitolo II del IV libro della *Summa contra Gentiles*, in cui si rileva che, salendo nella gerarchia cosmica, sempre più gli enti agiscono in modo intimo e « spirituale »: « ... in base alla diversità delle nature si ha negli enti una diversa modalità di emanazione: cosicché quanto più una natura è elevata, tanto più è intrinseca ad essa cioè che ne emana »<sup>72</sup>.

Come si può apprezzare, creare significa nello stesso tempo comunicare l'atto d'essere, la perfezione senza di cui nulla sarebbe, come pure fare si che tale atto sia partecipato e limitato da un'essenza finita, conosciuta e voluta da Dio. Ciò significa anche che le due prospettive sulla partecipazione metafisica, quella per « gerarchia formale » (in base alla quale gli enti sono, in ultima analisi, « contenuti » nel Creatore e perciò da Lui conosciuti) e quella per « composizione » (per cui la creatura che « ha » l'atto d'essere si distingue da Dio che « è » l'atto d'essere) sono complementari. Infatti la prima prospettiva, che prende l'avvio dalla considerazione dell'atto d'essere nella sua dimensione perfetta, culmina tendenzialmente ad un Assoluto quale Causa formale e spirituale; la seconda, invece, che sottolinea la dimensione esistenziale dell'atto d'essere, giunge ad un Dio inteso soprattutto come Atto d'essere sussistente, Causa efficiente dell'essere delle creature.

In questa prospettiva, dato il limite insito nella nostra ragione, si potrebbe affermare che, per sua natura o essenza, Dio è causa di ogni perfezione partecipata, in primo luogo dell'atto d'essere, che a tutto dà consistenza; per la sua idea del mondo, Egli è causa esemplare della determinazione finita (« essenziale »), da cui l'atto d'essere è partecipato, pur identificandosi in Lui, in ultima analisi, atto d'essere e partecipato, pur identifica che l'atto d'essere è la perfezione decisiva dell'ente finito. Ciò significa a Dio; e tuttavia anche la sua essenza, in quanto conosciuta e voluta dal Creatore, non solo è un limite nei confronti dell'atto d'essere, ma indica una certa positività, un grado di perfezione nella gerarchia degli enti<sup>73</sup>.

habet creatura ad verbum divinum»: nam sicut vox nostra est effectus verbi concepti in mente nostra, ita et creatura est effectus verbi in divina mente concepti...».

<sup>71</sup> *Summa theol.*, I, q. 79, a. 2: « invenitur... aliquis intellectus, qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis; et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praexistit sicut in prima causa ».

<sup>72</sup> *Cfr. Contra Gent.*, IV, c. 2: « ...secundum diversitatem naturarum diversus emanant, magis ei est intimum ».

<sup>73</sup> Questo duplice modo di intendere l'analogia esistente fra la creatura e Dio è confermato da numerosi passi di Tommaso presenti sia nelle opere giovanili che in quelle della maturità. Riportiamo qui uno dei più significativi. *Cfr. Q. de Pot.*, q. III, a. 5, ad 9: « ...quamvis inter Deum et creaturam non possit esse similitudo generis vel speciei; potest tamen esse similitudo quaedam analogiae, sicut inter potentiam et actum, et substantiam et accidens. Et hoc dicitur uno modo in quantum res creatae imitantur suo modo ideam divinae mentis, sicut artificia formam quae est in mente artificis. Alio modo secundum quod res creatae ipsi naturae divinae quodammodo simulantur, prout a primo ente alia sunt entia, et a bono bona, et sic de aliis ». *Cfr. anche Q. de Ver.*, q. II, a. 1, ad 6: « Per quanto riguarda il primo modo di analogia, *cfr. anche Q. de Ver.*, sicut scientia in nobis est sigillatio rerum in animabus nostris, ita e converso formae

non sunt nisi quaedam sigillatio divinae scientiae in rebus ». *Cfr.*, su questo aspetto, *Quodlibet*, n. 4, q. I.

Una corretta lettura dell'ontologia dell'ente finito, secondo Tommaso, è facilitata qualora non si perda di vista la totalità degli aspetti che l'atto creativo presenta nella sua concezione<sup>74</sup>.

Si può concludere, dopo queste considerazioni, che v'è nel pensiero dell'Aquinata uno stretto legame fra concezione di Dio quale Essere sussistente e quale Spirito, carattere immediato della sua presenza nel mondo e novità metafisica degli enti. L'un aspetto implica l'altro, come si può benissimo verificare a partire da uno qualsiasi di essi.

La concezione tommasiana della presenza « immediata » di Dio nel mondo fonda, così, radicalmente, quella positività di ciascun ente, che già emerge ad una pura considerazione della sua struttura ontologica. Infatti, come si è notato, l'ente singolo, in quanto attuato in modo immediato dall'atto d'essere, acquista, insieme, l'esistenza, l'unità e le altre perfezioni che lo contraddistinguono. Solo l'ente concreto esiste realmente e, perciò, ha valore. Anche chi non fosse giunto a riconoscere l'esistenza di Dio, dovrebbe, in questa prospettiva, affermare il valore dell'ente finito. Per Tommaso la natura ha valore, non solo in quanto può essere trascesa verso il Creatore. Per contro, esaltare la positività della natura, la sua autonomia, coincide con il rendere lode a Dio<sup>75</sup>.

È vero, però, che la positività ontologica di ciascun ente trova, secondo Tommaso, un'ulteriore e decisiva conferma nella sua fondazione metafisica in Dio. Si è sottolineato come l'immediatezza della presenza del Creatore sia possibile sia grazie al suo carattere di Essere sussistente, Causa dell'essere, sia grazie alla sua connotazione spirituale. Solo così si può pensare, per analogia, la trascendenza-immanenza di Dio e la totale gratuità del gesto creatore. Questa gratuità, se riconosciuta, impedisce all'uomo di concepire se stesso e il mondo negativamente, come « concorrenti » di Dio, e fonda, perciò, il loro valore e la loro autonomia<sup>76</sup>.

La concezione tommasiana di Dio e della sua presenza immediata nel mondo fonda non solo il valore insostituibile del singolo ente, anche di quello infimo e contingente, ma dà anche, immediatamente, senso e valore a quel rapporto di diversità e complementarità fra i singoli enti, che emerge già ad un sommario esame della realtà del cosmo. È ben chiaro all'Aquinata che la molteplicità, perché voluta da Dio, in quanto tale non è un male, non è un segno del progressivo depotenziamento dell'Essere, ma un bene che si perviene ai gradi più bassi dell'ordinamento del mondo<sup>77</sup>.

*Quodlibet*, n. 4, q. I.

<sup>74</sup> *Cfr.* B. MONTAGNES, *La doctrine...*, cit., pp. 159-168. Secondo l'autore, critico come il Gilson, insistendo eccessivamente sull'*actus essendi*, quale fondamentale intuizione di Tommaso, avrebbero sottovalutato il ruolo svolto dalla determinazione essenziale, in quale non può essere concepita semplicemente in senso negativo come un « limite » nei confronti delle potenzialità dell'atto.

<sup>75</sup> *Cfr. Contra Gent.*, III, c. 69.

<sup>76</sup> *Cfr. Summa theol.*, I, q. 21, a. 4: « Opus autem divinae iustitiae semper praesupponit opus misericordiae et in eo fundatur. Creaturae enim non debetur aliquid, nisi propter aliquid in eo praesistens, vel praeconsideratum: et rursus, si illud creaturae debetur, hoc erit propter aliquid prius. Et cum non sit procedere in infinitum, oportet debere ad aliquid quod ex sola bonitate divinae voluntatis dependeat, quae est ultima ratio ». *Cfr.*, ad es., *Summa theol.*, I, q. 5, a. 3: « ...omne ens, in quantum est ens est bonum. Omne enim ens, in quantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum: quia omnis actio perfectio quaedam est », e *Q. de Pot.*, q. XVI, a. 3, ad 3: « ...malitia formaliter in non esse consistit, multitudine tamen causatur ex ente. Ipsa enim differentia,

non sunt nisi quaedam sigillatio divinae scientiae in rebus ». *Cfr.*, su questo aspetto, *Quodlibet*, n. 4, q. I.



Inoltre, la distinzione esistente fra gli enti, in quanto contraddistinta da un ordine armonioso, presuppone, secondo Tommaso, una prima Causa spirituale creatrice, in grado di conoscere e stabilire l'ordine dei diversi.<sup>78</sup> In Dio, gli enti finiti, che hanno una loro autonoma esistenza nella realtà, sono conosciuti per mezzo della sua unica essenza. La pluralità degli enti si risolve in Dio, per così dire, in un'unità indistinta, non però a livello di ciascuno di essi o del loro insieme, ma della natura divina, che, trascendendo, li accomuna. Tale unità divina permette una conoscenza distinta dei singoli enti, conoscenza che coincide con la loro creazione e conservazione nell'essere.

In questa dialettica, da un lato di unità analogica dell'essere creato, cui corrisponde, in Dio, l'unità degli enti nella loro Causa e, d'altro lato, di pluralità degli enti in base alla loro essenza nella realtà creata, cui corrisponde, nel Creatore, la conoscenza che Dio ha della diversità e del limite, fra gli enti. Dio, in quanto Sommo Essere e Sommo Spirito, fonda *immediate* il valore del singolo ente e, parimenti, il bisogno che ognuno di essi ha di completarsi con gli altri che compongono il mondo.

In Dio tutti gli enti trovano la loro unità originaria, nell'unica Intuizione-Idea che li concepisce e li crea. Non essendo tutto l'essere (solo l'essere partecipato da un'essenza), ma sorgendo da quell'Essere, da cui ogni creatura trae origine, come emerge dalla loro comunanza nell'*actus essendi*, i singoli enti tendono a « completarsi », rapportandosi attivamente fra di loro e, in ultima istanza, nel rapporto con il Creatore. Di qui il fondamento dell'azione degli enti.<sup>79</sup> L'azione, che tende al perfezionamento e alla comunicazione nella gerarchia cosmica,<sup>80</sup> Nelle sostanze spirituali, capaci di intelligenza e di amore, il completamento avviene intenzionalmente, attuando una comunicazione e una tensione fra gli enti, che è quasi una replica, tafistica fondamentale costituita dal dono dell'atto d'essere. Inoltre, dal momento che, come si è notato, mondo « oggettivo », mondo « logico », mondo del desiderio spirituale hanno il loro fondamento immediato nell'Essere-Verità-Amore che è Dio, essi possono bene armonizzarsi fra di loro.<sup>81</sup>

per quam entia dividuntur ad invicem, quoddam ens est. Unde Deus non est auctor tendendi ad non esse, sed est omnis esse auctor; non est principium malitiae sed est principium multitudinis ».

<sup>78</sup> Cfr., ad es., *De subst. sep.*, c. 10: « Bonum enim universi potius esse quam boni cuiusque particularis naturae inventur. Destrui autem rationem boni in particularibus cum eadem sit ratio bonis et hinc; et ideo Aristoteles reprobovat intentioni agentis, hinc opinionem... Multo igitur magis inconveniens est ut bonum universi non proveniat ex intentione universalis agentis, sed quadam necessitate ordinis rerum ». Dal contesto risulta che qui Tommaso polemizza con Avicenna e con il *De Causis*. Cfr. anche *Comm. de Div. Nominibus*, c. 4 e *Comm. lib. de Causis*, I, XXIV.

<sup>79</sup> Cfr. J. DE FINANCE, *Etre et agir...*, cit., p. 160: « Dal fatto che una scissione interna divide, in effetti, un ente da ciò che è, risulta una mancanza di equilibrio e come una malattia metafisica, punto di partenza e stimolo all'azione ».

<sup>80</sup> Cfr. *ibid.*, c. VII.

<sup>81</sup> Cfr. *ibid.*, p. 136: « L'identità prima dell'Essere e dell'Intelligere è la vera garanzia, fonda sulla consapevolezza di un accordo essenziale tra l'essere e il dinamismo intellettuale. L'essere è penetrato di pensiero, ma, reciprocamente, l'attività dello spirito esige, a titolo di condizione suprema, l'esistenza di un pensiero totale che sia, nel medesimo

La posizione di Tommaso riguardo alla tematica del fondamento della pluralità e complementarietà degli enti si precisa e si chiarifica se la si confronta con quella propria di altre correnti di pensiero. Nel monismo panista — ad esempio — l'ente singolo non si completa, ma perde la sua individualità. Nell'opposta posizione del pluralismo nominalistico, si perde, invece, l'ordine, l'armonia del tutto; la stessa positività dell'individuo singolo non viene fondata. Il Neoplatonismo, soprattutto quello tardo, che influenzò Dionigi e, attraverso lui e il *De Causis*, lo stesso Tommaso, si avvicina assai, per certi aspetti, alla soluzione dell'Aquinata. L'accentuato senso della provvidenza che governa il cosmo, che ritroviamo, ad esempio, in Proclo, tende a valorizzare la varietà e l'armonia degli enti. Il bisogno di relazione e di completamento è naturalmente insito in una filosofia che si impernia sul processo emanativo a partire dall'Uno e sul *reditus* ad esso conseguente. Tuttavia, se si guarda soprattutto al fondamento metafisico della pluralità e complementarietà degli enti, sussistono profonde differenze. Nella metafisica di Tommaso, data la precisa tematizzazione dell'atto d'essere come perfezione ultima ed immediata dell'ente, Dio è Essere sussistente, immediatamente presente in ogni ente, mentre la gerarchia cosmica, pur presente, viene decisamente relativizzata. La posizione neoplatonica, non essendo a tal punto centrata sull'essere dell'ente quale perfezione ultima e decisiva, finisce per accentuare il carattere gerarchico del cosmo e la mediazione nella comunicazione dell'essere.<sup>82</sup>

In secondo luogo, l'esplicita caratterizzazione spiritualistica del Dio creatore, come Intelligenza, Volontà, Amore, fonda il valore del singolo ente assai più del necessitarismo emanatistico e di ogni prospettiva sull'Assoluto non bene definita in senso spiritualistico (quale quella avicenniana), in quanto sottolinea, insieme, la trascendenza e l'immanenza divine, l'asceità di Dio e il suo disegno creatore. Il mondo, in tutte le sue componenti, a differenza di quanto avviene in ogni prospettiva emanatistica, è « voluto » e « creato » *immediate*, secondo un preciso disegno divino.

Non si può negare certo, l'influsso esercitato sulla metafisica di Tommaso teologo cristiano, sulla sua riflessione intorno alla trascendenza e immanenza di Dio, dalla consapevolezza della Rivoluzione dell'unione « Immediata » e per nulla accidentale di Dio e uomo in Cristo.<sup>83</sup> L'esistenza della mediazione cosmica e storica di Cristo, tramandata da una secolare tradizione ben nota all'Aquinata<sup>84</sup>, suggerisce la sostanziale superfluità, sul piano filosofico, della mediazione greco-araba con la sua gerarchia di ipostasi, e rivela le potenzialità metafisiche insite nell'idea biblica di Dio, Causa

tempo, Essere totale, l'*Upsilon* *Esse subsistens*. Ogni dottrina che rifatti alla Causa prima la produzione e pertanto, la conoscenza immediata di una frazione qualunque del reale, compriente almeno uno dei due principi ».

<sup>82</sup> Su questo punto si è ampiamente soffermata la critica in questo secolo. Basti ricordare, in particolare, C. FABRO, *Partecipazione...*, cit., e A. HAYIN, *La communicatio*...

<sup>83</sup> Cfr. *Summa theol.*, III<sup>a</sup>, q. 2, a. 6: « Verbum autem Dei ab aeterno esse completum habuit secundum hypostasin, sive personam: ex tempore autem adventi ei natura humana, non quasi assumpta ad unum esse prout est naturae, sicut corpus assumitur ad esse animae, sed ad unum esse prout est hypostasis vel personae. Et ideo humana natura non unum accidentaliiter Filio Dei ».

<sup>84</sup> Tommaso conosceva bene la Patristica latina e greca fino al Damasceno, come è provato dalle ricorrenti citazioni. Cfr. C. PABA, *Le fonti del pensiero di Tommaso d'Aquino nella Somma teologica*, Torino 1979, pp. 29-62.



creatrice trascendente. È significativo, a questo proposito, il fatto che il pensiero filosofico arabo appare, nel suo complesso, più succube di quello cristiano nei confronti della mediazione platonica e meno capace, perciò, di formulare una diversa e originale immagine dell'Assoluto e del suo rapporto con il mondo.

Le sintetiche annotazioni intorno alle differenze di fondamento metafisico esistenti fra la concezione tommasiana e quella neoplatonica in genere, evidenziano importanti conseguenze per quanto concerne il nostro problema. In realtà, l'ente che riceve immediatamente dall'Assoluto il suggello dell'atto d'essere, che è perciò conosciuto e voluto in modo manifesto, assume una positività e, quindi, una unicità che nel Neoplatonismo greco-arabo non ha in egual misura. Inoltre, più è netta la positività e, sotto un certo profilo, l'insostituibilità di ogni ente sul piano ontologico (ogni ente, infatti, non è la replica illanguidita di qualcosa di superiore), più il rapporto fra di loro è intenso e ricco. La relazione assume allora le caratteristiche dell'incontro, ma anche della dialettica. Permane l'armonia dell'insieme, per cui Tommaso parla di un mondo, di un « cosmo », ma essa non rischia di essere a scapito del singolo ente, così da finire per soffocarlo nelle maglie di un logicismo esasperato. L'armonia cosmica fatta di tensione e di completamento, ha bisogno, invece, per essere tale, che ogni ente si affermi per quello che è. Di qui l'aumentato peso della causalità efficiente rispetto alla causalità finale.

Benché l'individuo singolo sia finalizzato al tutto, non c'è, a ben vedere, in questa prospettiva, una supremazia « imperialistica » del tutto, come non c'è dell'individuo, ma entrambi gli aspetti sono tendenzialmente salvaguardati. Nella prospettiva dell'Aquinata c'è una polarità irrinunciabile nel singolo ente (fra materia e forma, essenza ed atto d'essere), fra ente ed ente, fra la realtà singola ed il « tutto » del cosmo e in primo luogo fra Dio e il mondo, grazie alla sovrana gratuità del Creatore. L'universo si rivela essere un luogo di tensioni che ritrovano un equilibrio, non un mondo « statico » di essenze <sup>85</sup>.

Occorre rilevare, infine, che non sempre, anzi piuttosto raramente, le espressioni usate da Tommaso a proposito del carattere « completo » del cosmo sono diverse da quelle che si ritrovano negli scritti di un esponente del pensiero classico quale è Proclo, e nello stesso *Liber de Causis*; tuttavia, i fondamenti della sua metafisica implicano radicali differenze rispetto alle posizioni del tardo Neoplatonismo, soprattutto a causa della relativizzazione « di fatto » della gerarchia cosmica operata dall'Aquinata. In realtà, l'ordinamento gerarchico, pur conservando un ruolo nel governo del mondo e rispondendo anche ad una esigenza di armonia e di completezza, perde ogni funzione nella comunicazione dell'essere. In questa prospettiva si potrebbe affermare che la maggior precisione nel descrivere, sotto il profilo metafisico, la presenza immediata di Dio nell'ente, propria della concezione di Tommaso, rende ancor più vere le espressioni di Dionigi sulla pluralità e complementarietà delle creature, che sono riportate pari pari nel suo *Commento al de Divinis Nominibus*. Anche la bellezza stessa del cosmo, esaltata da Dionigi e da Tommaso con termini analoghi, cresce nella misura

<sup>85</sup> Sul carattere non « essenzialistico » e, perciò, « dinamico » dell'universo di Tommaso, cfr. E. GILSON, *L'Être et l'essence*, Paris 1948 e J. DE FINANCE, *Être et agir...*, cit.

in cui si concede consistenza, verità e perfezione agli enti. Essa dipende, infatti, dalla « forma » che imita la *claritas* divina e dalla *consonantia* fra le creature, che cresce con l'accentuarsi della polarità e del dinamismo fra di loro <sup>86</sup>.

Resta vero, in ultimo, che il « completamento » del cosmo non si esaurisce nella relazione fra gli enti finiti, ma si apre nelle sostanze spirituali all'infinito. È Dio, fine dell'universo, che attira gli enti a Sé. Ma, essendo il Creatore, come si è sottolineato, insieme Sommo Essere e Somma Conoscenza, ogni ente in quanto partecipa dell'Essere e dell'Idea creatrice, tende naturalmente a farvi ritorno: l'ente materiale, orientandosi verso la purezza della sua forma e verso il proprio fine, quello spirituale, attraverso le Idee imperfette e relative, verso la perfezione assoluta dell'Idea, che è Dio, e verso l'unione intima con Lui <sup>87</sup>. Tuttavia, questa tensione degli enti verso il loro Creatore non elimina certo la differenza incolmabile esistente fra la creatura e Dio. Il finito resta tale, valorizzato in quanto tale. La sua positività sta nell'essere creatura, conservata gratuitamente nell'essere dal Creatore, non nel pretendere una fusione nell'Infinito, che non gli spetta e che equivarrebbe, qualora per ipotesi fosse possibile, all'annichilimento.

In sintesi, l'analisi compiuta in questo saggio mostra come, secondo Tommaso, anche sul piano strettamente filosofico, Dio debba essere concepito, insieme, nella formalità di Essere sussistente e nella modalità dello spirito, se si vuole riuscire a « pensare » la sua trascendenza e la sua immediata immanenza nel creato. Occorre considerare, per approssimazione, il rapporto Dio-mondo, nella sua assoluta unicità, come un rapporto causale e insieme conoscitivo-amoroso. Come per la Bibbia, anche secondo la metafisica dell'Aquinata Dio si chiama « Io sono Colui che sono », coincidenza di Essere e Spirito e, proprio per questo, « Luce », in quanto conoscenza suprema, e « Amore » <sup>88</sup>.

In questa prospettiva, sembra suffragata l'interpretazione di chi, come l'Haven, considera l'intenzionalità come la chiave per comprendere la partecipazione dell'essere. L'esse commune sarebbe l'atto proprio a ciascuna creatura, in quanto intrinsecamente costituito dalla sua relazione « intenzionale » a Dio <sup>89</sup>. Tuttavia, benché l'analogia con il rapporto intenzionale sia certo quella più suggestiva, quando si vuole pensare la comunicazione dell'essere, rimane il fatto che Tommaso non ha voluto precisare troppo in positivo le sue caratteristiche, preferendo restare nell'indeterminatezza, probabilmente al fine di salvaguardare la singolarità misteriosa della relazione Dio-mondo. Appare, invece, assodato che questo rapporto è pensato, in Tom-

<sup>86</sup> Cfr. *Comm. de Div. Nominibus*, in particolare cap. IV. Per quanto riguarda il tema della bellezza come espressione della relazione « polare » fra gli enti, cfr. il cap. dedicato a Tommaso in H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Im Raum der Metaphysik*, München 1965, trad. it. di G. Sommarivilla, *Gloria. Un'estetica teologica*, IV, Nello spazio della metafisica, Milano 1971, pp. 355-371. Per quanto riguarda il tema della polarità, sul piano speculativo cfr. R. GUARDINI, *Der Gegensatz-Versuche zu einer Philosophie des Lebendigen-konkret*, Mainz 1925, trad. it. di G. Sommarivilla, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, in R. GUARDINI, *Scritti filosofici*, vol. I, Milano 1964.

<sup>87</sup> Cfr. *Contra Gentes*, I, c. 1: « Finitis autem unicusquisque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primum autem auctor et motor universi est intellectus... Operat igitur ultimum finem universi... ».

<sup>88</sup> Cfr. *Esodo*, III, 14; *Vang. di Giov.*, I, 9; *I Lett.* di Giov., IV, 8.

<sup>89</sup> Cfr. A. HAVEN, *L'intentionnel dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin*, Bruxelles 1942, pp. 273-278.



maso, facendo reagire insieme la tradizione « personalistica » platonico agostiniana (l'Aquinata rimane, più di quanto si credesse alcuni decenni fa, discepolo dei Padri e di Agostino), e la tradizione, meno connotata in senso personalistico e introspettivo propria dell'aristotelismo <sup>90</sup>.

Il punto di sintesi della riflessione metafisica tommasiana intorno a Dio e al suo rapporto con il mondo è dato dall'originale ripensamento dell'essere in quanto atto. Nel movimento, denso anche di profondi significati che accomuna Tommaso ad Agostino, Dio è concepito come Essere, fonte dell'essere, quindi immediatamente intimo ad ogni ente. Tuttavia, questa chiave prettamente spirituale, rifacendosi all'esperienza della conoscenza e dell'amore proprie della persona, in quanto ente per eccellenza. In questa prospettiva, la riflessione metafisica è completata, sul piano teologico, dalla significativa speculazione intorno alla Trinità, che vede Tommaso proseguire ed approfondire il tentativo, presente già in Agostino, di utilizzare il linguaggio proprio delle realtà spirituali per parlare del Mistero divino <sup>91</sup>.

In sintesi, l'originalità della posizione dell'Aquinata, sul piano del discorso filosofico intorno a Dio, sta, quindi, nel fatto di riuscire a valorizzare organicamente, per mezzo dell'analoga, tutte le varie dimensioni dell'esperienza umana, in particolare l'esperienza dell'autocoscienza spirituale e dei trascendentali come il vero e il bene, all'interno dell'affermazione sintetica di quella che è tematizzata esplicitamente, per la prima volta in metafisica, come la perfezione (*bonum*) determinante, fonte inesauribile di meraviglia, l'essere in quanto atto <sup>92</sup>.

<sup>90</sup> Questa « lettura », che valorizza gli aspetti « spiritualistici » o, se si vuole, « personalistici » presenti nella metafisica dell'Aquinata, risente in particolare, per quanto riguarda gli interpreti di Tommaso, delle fondamentali ricerche di J. de Finance e di A. Hayen (di cui abbiamo già citato le opere fondamentali) e, su un piano più generale, degli scritti speculativi di C. Arata. Di questo autore cfr., tra le diverse opere, *Linee, trascendentalistica e personalistica della metafisica classica*, Milano 1955; *Principi di una interpretazione Parmenide e principio di persona*, « Rivista di Filosofia neo-scolastica », LXXIX, 1977, 4 pp. 581-609.

<sup>91</sup> Per Tommaso, l'ascesa verso l'unità di Dio significa anche liberazione dagli idoli e dal conseguente rischio della disintegrazione della persona. Come in Agostino, il tema neoplatonico si incontra con quello biblico. Cfr., ad es., *Summa theol.*, I-II, 9, 73; a. 1, ad 3: «...dicendum quod amor Dei est congregativus, in quantum affectum hominis a multis ducit in unum: et ideo virtutes, quae ex amore Dei causantur, connexiones habent. Sed amor sui desregat affectum hominis in diversa, prout scilicet homo se amat appetendo sibi bona temporalia, quae sunt varia et diversa: et ideo vitia et peccata, quae causantur ex amore sui, non sunt connexa ».

<sup>92</sup> Cfr. G. LAPONT, *Peut-on commettre Dieu en Jésus-Christ?*, Paris 1969, in particolare pp. 107-157. Giustamente si è ribadito che il contributo originale di Tommaso all'ontologia classica consiste nell'aver concepito l'esistenza come atto e non come stato. Cfr. C. GIACON, *S. Tommaso e l'esistenza come atto: Maritain, Gilson, Fabro*, « Medioevo », I, 1976, p. 2. « Nella contrapposizione esistenza come stato ed esistenza come atto, si tratta di vedere la differenza tra una concezione dell'esistenza appunto come semplice stato di fatto, e una concezione dell'esistenza, come valore, come perfezione, come semplice distinta da ciò cui dà valore, da ciò che perfeziona ».