

1. Introduzione

1.1 *Seinsvergessenheit*

1.2 Ἀληθεύομεν

1.3 Antropocentrismo/Ontocentrismo

2. Expositio Libri Boetii De Ebdomadibus

2.1 Gnoseologia

2.2 *Subiectum* della metafisica

2.3 Esse formale

2.4 *In compositis differunt realiter*

3. Ens et essentia

3.1 *Analogia*

3.2 Distinzione tra essere e essenza

3.2.1 Atto, potenza e conseguenze

3.2.2 *Idem re differunt in ratione*

3.3 Esse

3.4 Causalità

Conclusioni

1. Introduzione

Nella prima cappella sinistra del deambulatorio di San Lorenzo Maggiore a Napoli c'è un monumento funebre dedicato a Leone Folliero, giureconsulto napoletano, e suo figlio Leone, morto a 25 anni, entrambi deceduti nel '500. Sopra il sepolcro è incisa un'iscrizione che in molti faticano a deciptare. L'iscrizione è la seguente:

*QUID? OMNIA. QUID OMNIA? NIHIL. SI NIHIL CUR OMNIA? NIHIL UT
OMNIA*

Di questa iscrizione non c'è una traduzione effettiva, e infatti si può benissimo parlare di un indovinello rinascimentale, che lascia spazio alla fantasia. Fantasticare è un po' alla base della filosofia, Tommaso D'Aquino scrive «nihil intelligit in anima sine phantasmate» nei commenti al *De Anima* di Aristotele, l'anima non intuisce senza ricorso alla fantasia. Ed è per questo che l'interpretazione che si è voluta dare, ha messo sulla strada per affrontare l'argomento di questa tesi: l'ontologia.

“Quid? Omnia” Qui il quid, si è voluto intendere nel senso della domanda fondamentale sull'essere: *ti esti einai?* Che cosa è l'è? Non si intende propriamente l'ente. In questa domanda e risposta il verbo essere è sottointeso ma ha un ruolo fondamentale. Cosa è l'essere? Tutto: per tutto si intende che tutto ciò che è, ovvero tutti gli enti, sono. Tutti sono, a prescindere da ciò che sono. Successivamente si passa a un'altra domanda fondamentale della filosofia greca, *ti esti ti?* Che cosa è un che? Cosa è un qualcosa? Qui la

risposta che sembra quasi un riecheggiamento gorgiano¹. Gorgia espone il suo *Ouden esti*, nulla è, dove essere e esistenza non hanno una specifica differenziazione, e infatti ne consegue una dimostrazione logica impostata sul *modus tollens*, che ha come conclusione il *mh ontos*, il non essere. O magari una seconda interpretazione potrebbe vertere, in senso più tomista, alla qualità o consistenza ontologica che gli enti hanno da sé in relazione alla consistenza ontologica di Dio. Nel *De Veritate* Tommaso scrive “*omnia Deo comparata nihil sunt*”², intendendo che gli enti sono nulla da sé: hanno bisogno di una partecipazione e sussistenza ontologica. In effetti Tommaso subito dopo scriverà “*simpliciter non nihil sunt*”³ spiegando che l’ente in quanto tale non si può dire sia nulla in senso stretto, il nulla assoluto, ma sicuramente non sussistente in sé. Ma nella risposta finale si cela la motivazione più forte. “*Si nihil cur omnia? Nihil ut Omnia*” Se tutto è niente, perché del tutto diciamo che sia niente? E qui la traduzione è problematica per la congiunzione “*ut*” che si è resa volontariamente temporale, e quindi: Il nulla si può affermare solo dopo l’essere, qui inteso con “*Omnia*” non come lo *hen panta* eracliteo che è strettamente legato al logos, ma come la precondizione del logos stesso, come emergenza del logos dall’essere, almeno, ancora per ora, da un punto di vista immanente. Che, in sostanza, significa: se e solo se la condizione di partenza è l’essere si può affermare il nulla e le sue implicazioni. *Ex nihilo nihil fit*, già Aristotele nel libro XI della *Metafisica* è molto chiaro su questo principio. Dal nulla non diviene nulla. La stessa “*creatio ex nihilo sui et subjecti*” riscontra seri problemi di stampo nichilistico, ma lo stesso

¹ SESTO EMPIRICO, *Adversus Mathematicos*. Tr. It. di R. Ioli, in “Gorgia. Testimonianze e Frammenti.” Carrocci, Settembre 2013

² TOMMASO D’AQUINO, *Sulla verità*, 2° q. 2 ad 8. Tr.it. di Ferdinando Fiorentino, Bompiani, Milano 2005, pag 206

³ *Ibidem*

Tommaso nella Summa dice chiaramente “*creare non est ex nihilo aliquid facere*”⁴, subito dopo infatti scrive che la generazione delle cose avviene dal nulla dell’ente, non dal nulla dell’essere, nel senso dell’uomo che viene creato dal non uomo, dal niente di sé, dal non sé, essenzialmente da Dio. La questione dell’ “*Ex*” nella “*creatio ex nihilo*” è spiegata da Tommaso⁵ con la doppia accezione della preposizione “da” che con “nulla” assume una duplice funzione: può infatti essere di ordine o di causa materiale. Nel caso dell’ordine possiamo appunto intendere nella l’ordine dal non essere all’essere, al contrario, per quanto riguarda la causa materiale, intendiamo che ciò che è creato, è creato da nulla, cioè non è creato da qualcosa di materiale. Quindi creato dal non sé. E in questo punto è decisivo definire che la creazione non ha processi di nulla, o di prima e poi. Ma è relazione d’essere. La parte finale dell’indovinello è ovviamente la più decisiva e quella che poi incanalerà nella direzione che a breve si prenderà.

“*Nihil ut Omnia*”, del nulla possiamo affermare tutto ma sempre e solo a partire dall’essere. E’ a partire dall’essere in virtù del quale si è, si vive, parla, che è fondata la possibilità di qualsiasi possibilità. All’interno dell’atto fondativo della possibilità della possibilità, come puro positivo, niente può corrispondere un negativo. Ed è per questo che del nulla possiamo veramente parlare e problematizzare, ma sempre a partire dall’essere. La congiunzione “ut” la si è interpretata come “dopo” o “in seguito”, perché l’essere, ipotizzato nell’ente, precede e fonda qualsiasi dire, e anche qualsiasi dire il nulla. Su questa impostazione fondante si svolge la tesi.

⁴TOMMASO D’AQUINO, *Somma di teologia*, 1° q. 45 a. 1 ad 3. Tr. It. di Ferdinando Fiorentino, Città Nuova, Aprile 2019, Roma

⁵ *Ibidem*

1.1 *Seinsvergessenheit*

Tra le costatazioni più importanti del '900 filosofico, non può non esserci quella di Martin Heidegger, a proposito dell'essere obliato nella storia della filosofia (*Seinsvergessenheit*). Heidegger è stato sicuramente colui il quale ha ripreso prepotentemente la nozione di essere legandola strettamente alla questione della verità. Partendo da *Sein und zeit* Heidegger pone una differenza, che si può chiamare anche divario, tra l'ente e l'essere, detta appunto "differenza ontologica", differenza che appunto fonda l'ente nella sua verità d'essere, ovvero: nell'essere c'è la risoluzione dell'ente. Ci si domanda, allora cosa pensa che sia l'essere? Per il filosofo di Messkirch l'essere non è Dio e neppure il fondamento del mondo, ma è ogni essente in quanto vicinissimo, sperimentabile nelle cose. Rapportandosi alle cose l'uomo si rapporta solo con l'essente, ma quando le pensa, pensa l'essente come tale rapportandosi all'essere, quindi è chiaro come il pensare l'essente in quanto tale, è inevitabilmente il pensare l'essere. La questione dell'essente è sempre posta come questione dell'essere. L'essere pensato da Heidegger si dà, infatti si può parlare di onto-fenomenologia (almeno nel primo periodo), e si dà propriamente nella forma della illuminazione (*Lichtung*), e questa illuminazione che è verità d'essere, rimane nascosta alla metafisica: l'essere si rapporta all'essente proprio in virtù del fatto che l'essente possiede l'esistenza, l'essenza dell'essente è l'ecstaticità che quindi contiene in sé la verità dell'essere. "Questo «essere» del «ci», e solo questo, ha il carattere fondamentale dell'e-sistenza, cioè dell'e-statico stare-dentro (*das ek-statische*

Innestehen) nella verità dell'essere.”⁶. Quindi l'essere si presenzia. In effetti è l'atto stesso dell'apparire o del presenziare di un essente, è l'illuminazione dell'essente. Il soggetto intuisce l'essere, per Heidegger, quando avverte la presenzialità di ogni presente. Ma non si ferma qui. L'essere è presenza, come si è detto. E' presenza sempre, dal momento in cui si ha intelligibilità di avere intelligibilità. E' presenza all'essenza dell'uomo, dice Heidegger che l'essere “in quanto presenza sta a comando e comunque fa appello all'essenza dell'uomo. L'essenza dell'uomo è come tale di stare in ascolto, poiché essa sta nel comando che chiama, nel presentarsi.”⁷. Il Sein heideggeriano è una presenza pura, è prima di ogni distinzione, di ogni materialità, di ogni essenza, tutti accidenti che quindi presuppongono l'essere. “Il *sein* dell'apparire puro è al di qua e prima di ogni distinzione e dualità di essenza e di esistenza, di materia e forma, di causa e di effetto, di soggetto e oggetto di mortali e divini... che lo presuppongono come strutture dell'essente.”⁸. Le dualità di cui parla è l'enorme malinteso nella storia del pensiero, che da Platone a Nietzsche e Sartre hanno portato a obliare l'essere. Fondamentalmente, per Heidegger l'essere si dà nella presenza e qualsiasi tentativo di porre delle *distinctio* (come ad esempio *l'esse existentiae* e *l'esse essentiae*)⁹ ha come conclusione in nichilismo, la perdita del fondamento dell'essere nella presenza “pura”.

⁶ M. HEIDEGGER, *Lettera sull' <<Umanismo>>*, tr. It. di Franco Volpi, Adelphi, Gennaio 2020

⁷ M. HEIDEGGER, *Zur seinsfrage*, tr. It di Cornelio Fabro, in “Presenza metafisica dell'essere”, Edizione Pontificia Università Lateranense, Roma 1969

⁸ Ivi, pp 24

⁹ Cfr M. HEIDEGGER, *Ueberwindung der Metaphysik*, in “Presenza metafisica dell'essere” di Cornelio Fabro

1.2 Ἀληθεύομεν

Nell'*einführung in die metaphysik*, il filosofo tedesco parla di Aristotele, riconoscendogli come effettivamente abbia saputo capire che il problema dell'essere sia il problema della sostanza, della presenzialità, cosa che viene esplicitata dallo stagirita nel libro Z della Metafisica: "E in verità, ciò che dai tempi antichi, così come ora e sempre, costituisce l'eterno oggetto di ricerca e l'eterno problema «che cos'è l'essere?», equivale a questo: «che cos'è la sostanza?»» [...] dobbiamo infatti esaminare l'essere inteso in questo senso."¹⁰. Mediante questo passo Heidegger riconosce che l'usiologia aristotelica tiene bene a mente il significato di essere come presenza, nella sua presenzialità di sostanza, della priorità della sostanza reale, ma questo atteggiamento fa parte comunque della tensione all'entità dell'essente e mai all'essere dell'essente, ovvero alla fondazione della struttura dell'essente. Critica che viene rivolta più di una volta, non solo allo specifico interesse per l'entità dell'ente, ma anche per le separazioni: all'*ousia*, nella sua *distinctio* tra ente realis, e ente rationis (logico)¹¹, non solo, ma anche come sinolo composto da materia e forma, che secondo Heidegger è una forte spinta e preparazione verso quella che sarà la "*distinctio*" fatale, quella tra essentia e existentia, fondamento dell'oblio dell'essere. Sostanzialmente Heidegger accusa Platone e Aristotele di aver abbandonato l'essere dell'essente per pensare l'entità di questo essente. In Aristotele, c'è sicuramente una certa

¹⁰ ARISTOTELE, *Metafisica*, 1028 b, tr.it di Giovanni Reale, Bompiani, Firenze 2017, pp. 289

¹¹ C.FABRO, *Dall'ente di Aristotele*, in «Tomismo e pensiero moderno», pp 59

volontà di ricercare la struttura dell'essente e non l'essere dell'essente per come lo intende Heidegger. Cornelio Fabro fa bene a dire che la verità dell'essere dell'ente di Aristotele è un assoluto normativo e non costitutivo, ove per costitutivo intendiamo il senso intrinseco dell'essere, mentre invece effettivamente, Aristotele parla di verità in senso estrinseco, ma non possiamo dire che ci sia del mero formalismo nello stagirita. Non a caso per Aristotele ha un assoluto primato la verità ontologica sulla verità logica, anche quando vuole indicare nel giudizio una verità formale che corrisponderà a rigori alla verità ontologica. E infatti il Filosofo scrive nel libro dieci della Metafisica «Non perché noi ti pensiamo bianco tu sei veramente bianco, ma per il fatto che tu sei bianco, noi che affermiamo ciò, siamo nel vero.»¹². C'è per Aristotele un primato ontologico, che viene espresso anche nel *De Interpretatione* dove spiega che le res nell'intelletto sono passioni dell'animo (nel senso di *impressio*): appunto l'essere logico, può davvero esserci, solo dopo l'essere reale che è assolutamente fondante. La verità dell'essere in Aristotele (qui fortemente propensa all'*existentia*) è la cosa per come davvero esiste, e questo metodo in sé è la apprensione all'essere, ma si sviluppa sempre dall'essere delle cose all'entità dell'ente. Ma de facto, nel *de interpretatione* Aristotele dice che il verbo essere significa nulla¹³.

E' vera quindi la constatazione secondo cui Aristotele passa dall'ente alle forme d'essere, saltando l'essere in sé, rifiutando l'ontologismo di Parmenide e dei parmenidei. In generale, per Heidegger, la deviazione generale di tutta la storia della metafisica è quella di essersi fermati allo *ov h ov*, senza mai chiarire l'essere dell'ente, quindi senza garantire un fondamento. Per il

¹² ARISTOTELE, *Metafisica*, libro nono, 1051 b, tr.it di Giovanni Reale, Bompiani, Firenze, aprile 2017

¹³ ARISTOTELE, *De interpretatione*, 3 16b 23, tr. It di Lucia Palpacelli, Bompiani, Firenze, giugno 2016

filosofo tedesco, c'è bisogno di tornare a fare un'esperienza: questa esperienza è del ritorno al fondamento stesso¹⁴. Il fondamento è la diffida di qualsiasi sdoppiamento dell'essere in due sfere di realtà sensibile e intelligibile, finito e infinito, *essentia* ed *esistentia*, perché ogni sdoppiamento dell'essere compromette la verità del presentarsi presente, non solo, ma il fondamento è anche il divenire, il manifestarsi, l'apparire, nell'atto del proprio divenire, manifestare, apparire, disvelarsi, farsi presente¹⁵. Questo sdoppiamento ha causato, in primo momento l'oblio, in secondo momento ha riversato la questione dell'essere sulla verità oggettiva, che poi diventa certezza, validità: il concetto di verità, secondo Heidegger, da non nascondimento, *Aletheia*, viene a significare *Orthothes* in Platone, cioè l'esattezza del conoscere, così come l'*Idea*, ha la sua radice etimologica nel vedere. Per Aristotele verità e falsità si trovano nella mente¹⁶, come scrive nel sesto libro della metafisica. La conseguenza della nozione di verità come adeguazione, dalla scolastica al tomismo, ha fatto perdere, per Heidegger, il significato proprio di *Aletheia*, nel senso di disvelamento, manifestazione e la reazione post moderna è stata dirottata verso due parti: nichilismo e tecnica¹⁷. Non ci dilungheremo su questi ultimi fattori, ma è indubbio che l'esegesi heideggeriana prende un "comune denominatore" per la storia della metafisica: il formalismo, o la virata sull'esistenza/vidimazione di ogni scepsi filosofica da Platone sino all'Idealismo. Questa modalità o diremmo impostazione, come suggerisce Cornelio Fabro, è prettamente scotista, filosofo medievale che tra l'altro Martin Heidegger conosceva molto bene sin

¹⁴ Cfr. M.HEIDEGGER, *Einführung in die metaphysik*, tr. It. Cornelio Fabro in "Dall'ente di Aristotele", pp 64

¹⁵ Ivi pp 65

¹⁶ ARISTOTELE, *Metafisica*, 1027 b25, tr.it di Giovanni Reale, Bompiani, Firenze 2017, pp. 281

¹⁷ C.FABRO, *Dall'ente di Aristotele*, in «Tomismo e pensiero moderno»,ed. Morcelliana p 84

da ragazzo, « per Scoto infatti come per la maggior parte della tradizione occidentale, la realtà è rappresentata dalla forma in atto. [...] l'esse preso da solo non significa nulla, vale solo se preso de secundo o de tertio adjacente¹⁸. E a questo modo si può convenire, Dio non può essere indicato come esse: sarebbe il vuoto. Dio non può essere caratterizzato che come pienezza di perfezione, totalità di tutte le perfezioni. [...] Tommaso capovolgerà la situazione, subordinando tutte le perfezioni all'esse e considerando l'esse come la "qualità" metafisica assolutamente prima.»¹⁹ cosa che effettivamente Heidegger ignora.

¹⁸ Qui per "de secundo" e per "de tertio adjacente" si intende propriamente la distinzione della logica proposizionale scolastica e che fa anche Tommaso nel commento al De Interpretazione (cfr. *Expositio Peryermeneias*, lib. 2 l. 2 n. 2) dove per "secundo adjacente" si intende il verbo "è" usato in modo esistenziale, predicando l'esistenza reale del soggetto, e quindi non seguito da predicato, Tommaso fa l'esempio "Socrate è". Nel tertio adjacente si intende propriamente la copula, ovvero "*simul cum nomine praedicato facit unum praedicatum*".

¹⁹ C.FABRO, *Dall'ente di Aristotele*, in «Tomismo e pensiero moderno», pp 88

1.3 Antropocentrismo/Ontocentrismo

Non ignora invece un altro fondamentale problema, che è il problema del senso di Dio nel solco della perdita del senso della verità dell'essere. Nell'ultimo scritto, Heidegger approfondisce questa discussione nel rapporto fra la concezione dell'essere e il problema di Dio, e il suo ingresso nella metafisica. Dio è lo sconosciuto per Hölderlin, e misterioso per Heidegger, perché essendo *Dio colui che è*, è permanente la sua manifestatività nel mistero²⁰, ma sostanzialmente, a parte i commenti fatti ad Hölderlin, interessa capire come Heidegger intendesse la questione fondamentale della verità dell'essere. E in questo senso scrive che l'essere dell'essente è pensato nel senso del fondamento in modo fondamentale come *causa sui*. Così come viene pensato il concetto metafisico di Dio, perciò arriverà a dire che la metafisica è teo-logica perché onto-logica. In *Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* spiega come questo accostamento teologia/ontologia sia giusto ma insufficiente per la discussione dell'essenza della metafisica: secondo Heidegger la metafisica non chiarisce la differenza essere-essente poiché pensa l'essente nel tutto senza badare alla differenza fondamentale. L'essere apparendo come fondamento, fonda l'essente, dice il filosofo, quindi l'essente è fondato, ma l'essente supremo è il fondante nel senso di prima causa: se la metafisica pensa l'essente riguardo al suo fondamento comune a tutti gli essenti, è ontologica; se la metafisica pensa

²⁰ Cfr. M. HEIDEGGER *Vorträge und Aufsätze*, in "Dall'ente di Aristotele" di Cornelio Fabro

l'essente supremo che fonda tutto, allora è theo-logica²¹. Dio è nella metafisica proprio per questa logica della fondazione. Il rapporto fondante-fondato mantiene una separazione estrinseca, ma intrinsecamente mantiene una relazione molto stretta, per la quale l'essente a sua volta fonda l'essere, lo causa, in quanto è pienezza d'essere: considerato «*essentissimo*»²². Questa terminologia in Heidegger cerca la risoluzione (immanente) dell'essere che è fondante, e dell'«essentissimo», solo ed esclusivamente nella presenza, nel darsi, nel disvelarsi e un manifestarsi per l'uomo a partire dalla sua situazione storica attuale. L'essere heideggeriano, secondo Fabro può certamente dirsi atto, ma sicuramente un essere di ordine onto-fenomenologico, ossia come presenza del presente, è atto per la coscienza, con inevitabili rimandi a Hegel, poiché questo atto d'esser presente è tale per un essente di natura particolare quale è precisamente l'uomo. E infatti chiarifica in “*Che cos'è metafisica?*” la sua posizione, per noi di grossa importanza dicendo «L'essente che esiste, è l'uomo. L'uomo soltanto esiste, l'albero è ma non esiste. Il cavallo è, ma non esiste. L'angelo è, ma non esiste. Dio è, ma non esiste.»²³. A questo punto non si è nell'errore se effettivamente si pensa che se l'essere è farsi presente all'uomo, la differenza fondamentale (essere-essente) si dà solo per l'uomo, così l'essere è sì un atto per Heidegger, ma è atto-per-l'uomo. L'essere in tal senso si dà, e questa datità è un carattere particolare che compete all'uomo. In ultima istanza l'esse puro, l'essere così inteso, per Heidegger è nulla, non vuol dire nulla. Egli così facendo rimane collocato in quell'orizzonte moderno del pensiero che concepisce l'essere solo ed esclusivamente nella

²¹ Cfr. M.HEIDEGGER, *Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, in *Identità e differenza*, tr. It. di Giovanni Gurisatti, ed. Adelphi, Milano 2009

²² *Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, Trad. it. di Cornelio Fabro in “Tomismo e pensiero moderno” p

²³ M.HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica?*, tr. It Franco Volpi, Adelphi, Milano, Luglio 2001

sua funzione fenomenica. Heidegger ha ripiegato l'essere sulla coscienza, di fatto limitandolo all'antropocentrismo. L'intenzione di questa tesi è proprio partire dalla profondissima intuizione heideggeriana della perdita del senso dell'essere per rispolverare la questione del fondamento, che inevitabilmente richiama la questione della verità. Su questo proposito, si andrà fuori dal binario heideggeriano, da una concezione antropocentrica a una concezione ontocentrica, che pone al centro l'essere come fondativo, come fondamento, come atto di ogni atto, diremo, per spiegarla nel linguaggio heideggeriano, come atto fondativo della possibilità della presenzialità della presenza. Riprenderemo infatti la questione dell'esse sviluppato a lungo da Tommaso D'Aquino nel suo pensiero metafisico, che probabilmente resta l'unico ad aver posto al centro l'essere in sé, significante, attuante. Esamineremo l'ontologia tomista, partendo da un testo di riferimento, precisamente dal commento al *De Hebdomadibus* di Boezio, dalla distinzione fondamentale tra *id quod est et esse*. Ci soffermeremo brevemente sul riferimento del testo nel suo contesto, poi lo supereremo e ci aiuteremo anche con altre opere dell'Aquinate.

2. Expositio Libri Boetii De Ebdomadibus

Prima della introduzione nell'occidente latino medievale della Metafisica di Aristotele, come anche conferma Porro²⁴, due degli opuscoli di Boezio furono altamente fondamentali per la filosofia e per la teologia: il *De Trinitate* e il *De Ebdomadibus*, che fanno parte degli opuscoli teologici di Boezio, in tutto cinque²⁵, molto commentati nel dodicesimo e tredicesimo secolo²⁶. Nonostante le tantissime citazioni, nell'undicesimo secolo gli unici commenti furono quelli di Tommaso D'Aquino, fatto che ci testimonia quanto fossero ritenuti importanti per un filosofo di spicco nell'ambiente accademico medievale. I commenti di Tommaso al *De Hebdomadibus* e al *De Trinitate* furono composti tra il 1257-1259 secondo le analisi dell'edizione Leonina, quindi durante il primo soggiorno di Tommaso a Parigi da *magister in sacra pagina*. Questo è un dato non da poco, perché Tommaso dopo aver compiuto la funzione di baccelliere biblico viene promosso a baccelliere sentenziare. Sentenzierà quindi le *Sentenze* di Pier Lombardo. Tommaso leggerà le *Sentenze* dal 1252 al 1256 lavorando alla pubblicazione del commento solo dopo che diviene maestro, infatti lo *Scriptum super Sententiis* sarà la sua prima sintesi teologica. Si trattava di un iter universitario per diventare appunto Magister, aiutato da un magister confermato. Questo vuol dire che Boezio sarebbe il primo autore commentato dall'Aquinate, commenti che non

²⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, tr. It. di P.Porro, Bompiani, Milano 2020

²⁵ Gli altri sono *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*, *De fide catholica*, *Contra Eutychem et Nestorium (De Duabus naturis)*

²⁶ *The commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His school*, Toronto 1971, o anche *The commentaries on Boethius of Gilbert of Poitiers*, Toronto 1966

hanno avuto a che fare con l'insegnamento di Tommaso²⁷, e quindi come sostiene Stephen L. Brock²⁸ sembrano il frutto di un lavoro di studio personale. Quello di cui noi ci occuperemo è il commento al *De Hebdomadibus*, che si diversifica dal *De Trinitate* a causa non solo della brevità, ma anche per il fatto che è una esposizione del trattato boeziano commentato senza *questiones*. Il titolo originario dell'opuscolo è «*Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*» e poiché all'inizio del trattato Boezio dice che tratterà delle *ebdomadi* il trattato girerà successivamente come *De Hebdomadibus* appunto ma tutt'oggi non è chiaro cosa effettivamente si possa intendere con “*ebdomadi*”, come riporta appunto Porro²⁹, probabilmente una serie di scritti o raccolte in gruppi di sette. «L'autore del *Fragmentum admontense* ritiene ad esempio che il termine debba essere interpretato nel senso di settimana, adducendo come spiegazione l'ipotesi che gli antichi sapienti si riservassero uno spazio di sette-otto giorni per riflettere sulle questioni particolarmente delicate. Remigio di Auxerre, Teodorico di Chartres, Gilberto di Poitiers, Clarembaldo di Arras, Alano di Lilla, Alberto Magno – con sfumature diverse – ritengono invece che il termine *ebdomades* debba essere interpretato a partire dal greco *ebdo*, e stia quindi ad indicare le concezioni della mente. Leggendo *ekdomates* invece di *ebdomades*, Tommaso riporta il significato del termine al greco *ekdidomi*, corrispondente al latino *edere*, che vorrebbe intendere *editiones*, non nel senso di edizione o pubblicazione ma di congetture, concezioni.³⁰». Si esporrà man

²⁷ Cfr. J.-P. TORRELL, Tommaso d'Aquino: l'uomo e il teologo, tr. It. di Pasquale Giustiniani e Giovanni Matera, Casale Monferrato : Edizioni Piemme, 1994

²⁸ STEPHEN L. BROCK, LA “CONCILIAZIONE” DI PLATONE E ARISTOTELE NEL COMMENTO DI TOMMASO D'AQUINO AL DE HEBDOMADIBUS, in *acta philosophica* · i, 14, 2005 · pp. 11-34

²⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, tr. It. di P. Porro, Bompiani, Milano 2020, pag 33

³⁰ *Ibidem*

mano la prima parte del breve commento partendo però da una premessa fondamentale. Su questo testo molti studiosi si sono divisi, e il motivo che fa dividere è che fondamentalmente Tommaso spiega gli assiomi boeziani: alcuni sostengono lo faccia dal suo punto di vista mediante il suo punto di vista e col suo linguaggio filosofico, altri sostengono lo faccia in maniera aderente al pensiero e al linguaggio di Boezio. L'ultimo filone è capeggiato da Ralph McInerny nel suo *Boethius and Aquinas*³¹, ove sostiene schiettamente che la lettura di Tommaso del *De Hebdomadibus* sia corretta. Mentre per quanto riguarda il secondo filone, che inizia da Enrico di Gand, il quale sosteneva che l'esse in Boezio corrisponde alla forma ed è ancora in dibattito grazie a Eleonore Stump³², ha avuto un discreto successo nel '900 con Cornelio Fabro³³, Eduard Synan e Janice Schultz³⁴. La bibliografia è sconfinata su questa questione storica. Dalle varie ricerche di Stephen Brock su questo tema, ne emerge «un Boezio sostanzialmente aristotelico, un Boezio solidamente neoplatonico, e un Boezio neoplatonico con elementi importanti di aristotelismo. C'è un Tommaso avicenniano, un Tommaso neoplatonico nella linea dello pseudo Dionigi e del Liber de causis, e un Tommaso fondamentalmente aristotelico. In alcuni casi Boezio è giudicato più aristotelico, Tommaso più neoplatonico; in altri vengono giudicati più o meno ugualmente neoplatonici; in altri ancora, più o meno ugualmente aristotelici.»³⁵. In questo testo si patteggerà per il secondo filone, ma sostanzialmente ci interessa poco di Boezio, ci soffermeremo e presteremo

³¹ R. MCINERNY *Boethius and Aquinas*. Washington: The catholic University of America, 2012

³² E. STUMP, "The nature of simply God" in *Proceedings of the american philosophical association* 87 (2013):33-42

³³ C. FABRO, *La Nozione metafisica di partecipazione*, p 30, Editrice verbo incarnato, 2005

³⁴ ST. THOMAS AQUINAS, *An exposition of the Ebdomads of Boethius*, Catholic University of America Press, Washington 2001

³⁵ STEPHEN L. BROCK, *LA "CONCILIAZIONE" DI PLATONE E ARISTOTELE NEL COMMENTO DI TOMMASO D'AQUINO AL DE HEBDOMADIBUS*, in *acta philosophica* · i, 14, 2005 · pp. 11-34

attenzione infatti sulla metafisica di Tommaso, sul fondamento dell'atto d'essere, la causalità e la sussunzione dell'ente dall'essere. Iniziando però prima con la gnoseologia, poi l'epistemologia, e poi parlando del subiectum della metafisica.

2.1 Gnoseologia

Prima di parlare direttamente del testo, su cui si basa questa tesi, e solo su tratti incredibilmente intensi, c'è bisogno di chiarire come Tommaso pensa che il pensiero pensi. Faremo quindi una brevissima spiegazione della gnoseologia tomista che ci servirà per comprendere come Tommaso abbia un'impostazione prevalentemente realista, che indurrà a prendere in considerazione innanzi tutto l'ente. La conoscenza umana in Tommaso comincia con l'esperienza sensibile ed è attuata da tutto il corpo, «*sentire autem non est sine corpore*»³⁶. Quindi si pone l'esperienza sensibile come primo fondamento grazie al quale si conosce, e questo mi sembra chiaro che sia un rimando abbastanza esplicito ad Aristotele, che poi Tommaso nel *De Veritate* sintetizzerà dicendo «*nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*»³⁷, ma come ovvio che sia non è un puro processo fisico, anzi oltre la *immutatio naturalis*, ovvero la reazione del corpo a uno stimolo, come il calore causa il caldo al corpo, c'è la *immutatio spiritualis*³⁸ grazie al quale la pupilla riesce a ricevere la forma del colore non diventando colorata. Grazie a questo processo si riesce ad avere una *species* intellegibile della cosa. I dati dei sensi esterni essendo organizzati dai sensi interni producono il *phantasma*: il *phantasma* è sempre di un individuale, di quest'oggetto che è materiale, ed è pensato come il prodotto di un soggetto conoscitivo del corpo. Il salto successivo è quello al concetto, che esprime più in generale cosa è un

³⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, 1^A, q.76, art.1, tr. It. di F. Fiorentino, ed. Citta Nuova

³⁷ TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 2 a. 3 arg. 19., tr.it. F. Fiorentino, ed. Bompiani

³⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, 1^A, q.78, art.2, , tr. It. di F. Fiorentino, ed. Citta Nuova

oggetto, sussiste quindi grazie al soggetto corporeo, ma «esige una facoltà conoscitiva spirituale: l'intelletto.»³⁹. L'intelletto, nel conoscere o nell'essere informato, passa dalla potenza all'atto⁴⁰, e la sua potenzialità o la capacità di conoscere è chiamata da Tommaso *intelletto possibile*, parafrasando Aristotele, che si attua solo quando l'intelletto possibile riceve una *immutatio* una *species*. Le *species* che rinvenute dall'intelletto possibile devono essere elaborate da un'attività che illumina nel *phantasma* il significato intellegibile che deve leggere l'intelletto possibile: questa attività è chiamata astrazione⁴¹ ed è opera di un'altra facoltà chiamata intelletto agente; grazie all'astrazione infatti possiamo ricavare gli universali che, *de facto*, non sono in natura. L'azione dell'intelletto agente non è un'intelligenza separata, e neppure Dio, ma una facoltà immanente a tutte le anime umane, poiché conoscere intellettivamente fa parte della natura dell'uomo⁴². Come tiene a spiegare Sofia Vanni Rovighi, l'attività dell'intelletto agente non è il conoscere, ma è l'elaborazione, mediante l'astrazione, di una *immutatio* che determina l'intelletto possibile, e solo in virtù di questo l'uomo conosce. Quindi l'intelletto possibile, che è in potenza e aperto all'oggetto, quando è attuato dalla specie intellegibile, passa all'atto e conosce. Conosce non la realtà così come è in sé stessa, ma il concetto. Vale la pena porre un estratto densissimo del De Potentia:

“L'intelligente nel conoscere suppone questi quattro momenti: cioè la cosa che è conosciuta, la specie intelligibile dalla quale l'intelletto è determinato a conoscere, il suo atto di conoscere (*intelligere*) e il suo concetto. Il qual concetto differisce dalle tre cose predette. Dalla cosa

³⁹ SOFIA VANNI ROVIGHI, *Gnoseologia*, Morcelliana, Giugno 1963, Brescia, pag. 72

⁴⁰ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, 1^a, q.84, art.6

⁴¹ Cfr. SOFIA VANNI ROVIGHI, *Gnoseologia*, Morcelliana, Giugno 1963, Brescia, pag. 72

⁴² TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, 1^a, q.79, art.4

conosciuta, perché la cosa conosciuta può anche essere fuori dell'intelletto, mentre il concetto è solo nell'intelletto; inoltre il concetto è ordinato alla cosa conosciuta come a fine, infatti l'intelletto forma in sé il concetto di una cosa *per conoscerla*. Il concetto differisce anche dalla specie intellegibile: infatti la specie intellegibile dalla quale l'intelletto è determinato a conoscere si considera come principio dell'atto di conoscenza, poiché ogni agente opera in quanto è in atto, ed è in atto in virtù di una forma che è quindi principio dell'attività (mentre il concetto è termine dell'atto di conoscenza). Il concetto differisce poi dall'operazione dell'intelletto (dall'atto di coscienza), perché questo concetto è considerato come termine dell'operazione e come formato da questa. L'intelletto infatti con la sua attività forma la definizione della cosa o anche una proposizione affermativa o negativa, e questo concetto dell'intelletto in noi si dice propriamente verbo: questo è infatti ciò che è significato dalla parola esteriore; la voce esteriore infatti né significa la cosa conosciuta (immediatamente), né la specie intellegibile, né l'atto di conoscenza; ma significa il concetto dell'intelletto, mediante il quale il concetto è riferito alla cosa.”⁴³

Abbiamo visto che in Tommaso non c'è un'intuizione dell'intellegibile, ma c'è l'intuizione dell'intelligibilità del mondo sensibile resa possibile solo dall'astrazione. Questa astrazione è una condizione ontologica dell'essere umano che ha quindi in sé la capacità di cogliere l'intellegibile dal corporeo. Dal corporeo si parte e infatti la prima nozione dell'intelletto è quella di ente: «*Illud quo primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes cognitiones resolvit est ens.*»⁴⁴, scrive Tommaso nel *De Veritate*, ed è interessante come quel “quasi notissimum” esprima una *dispositio*, una *hexis*,

⁴³ TOMMASO D'AQUINO, *De potentia*, q. VIII, art.1, tr. It di Sofia Vanni Rovighi, in “Gnoseologia”, Morcelliana, Giugno 1963, pag. 74

⁴⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Sulla verità*, 1,1, tr. It. F. Fiorentino, ed. Bompiani, Milano 2005

come se quasi l'ente si imponesse, e le facoltà dell'animo non possano non intendere, che tra l'altro è uno degli argomenti che fonda la divisione tra Tommaso e Scoto, e quindi tra intelletto e volontà.

2.2 *Subiectum* della metafisica

Innanzitutto, la metafisica è una scienza. Ma in che senso possiamo dirla scienza? Nel Commento al De Trinitate, Tommaso espone la divisione delle scienze all'interno della filosofia: divisione che può avvenire solo mediante la diversità degli oggetti cui le scienze sono chiamate ad indagare. Per questo gli oggetti non devono essere considerati in generale ma sotto l'aspetto determinato, o scientifico. La divisione degli oggetti su cui speculare si ottiene in base al loro grado di immobilità e di immaterialità, «ovvero in base alla loro minore o maggiore prossimità rispetto alla materia e al movimento.»⁴⁵. A questa distinzione di oggetti si deve far corrispondere una distinzione delle scienze. Infatti, come sottolinea Tommaso negli ultimi due capitoli del commento al De Trinitate, alcuni oggetti dipendono dalla materia e dal movimento, di cui se ne occupa la fisica o la filosofia naturale; altri oggetti, come la matematica, dipendono dalla materia secondo l'essere, non secondo la considerazione; alcuni oggetti non dipendono dalla materia e dal movimento né secondo l'essere, né secondo la considerazione, come il divino e le sostanze separate, da un lato, e cose come sostanza, ente, atto e potenza (che sono però nella materia) dall'altro: la disciplina che studia questi ultimi due elementi si può chiamare o scienza divina (quando l'oggetto principale è Dio), o metafisica, o filosofia prima, proprio perché le altre scienze ricevono da quest'ultima i loro principi, pertanto precede tutte le altre scienze. Il rimando è quasi ciclico: con la *simplex apprehensio* riusciamo a fornirci dei principi delle scienze seconde, le quali possono indirizzarci ai principi della

⁴⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, a cura di Pasquale Porro, pag. 25, ed. Bompiani, Giugno 2007

scienza prima che, una volta considerati, fondano tutti i principi delle scienze seconde. Come accade? Tramite due importantissime attività o operazioni epistemiche presentate da Tommaso nel Commento al De trinitate: *astrazione* e *separatione*. Il nostro intelletto con un'operazione conosce l'essenza di ciascuna cosa, che è l'operazione più semplice, *simplex apprehensio*, poi attraverso la composizione e divisione, l'intelletto formula una proposizione positiva o negativa intorno ai propri oggetti. La prima operazione coglie la quiddità; la seconda intende che il loro essere viene fuori da principi diversi (materia-forma, atto-potenza, sostanza): la seconda operazione non può dividere ciò che è effettivamente congiunto, come spiega Porro⁴⁶, come invece può fare la prima operazione, che indaga scientificamente i singoli senza indagare il loro essere. Tommaso infatti riserva il termine *separatio* alla seconda operazione dell'intelletto che compone e divide, e «che coglie ciò che nella realtà è di fatto separato»⁴⁷ fondando la filosofia prima e la scienza teologica, e il termine *abstractio* all'operazione con cui nell'apprensione indaga ciò che nella realtà è unito, fondando le scienze fisiche e matematiche. La separazione perviene all'immaterialità⁴⁸ che costituisce il carattere proprio della metafisica stessa, che dunque implica il soggetto della metafisica: infatti posta la metafisica come scienza prima, possiamo ora effettivamente definire che l'autentico *subiectum* della metafisica è l'*ens inquantum ens*, ovvero l'*ens commune* non in quanto di per sé immateriale (infatti l'ente non è di per sé né materiale né immateriale) ma in quanto proprietà comune a tutto ciò che

⁴⁶ Ivi, pag. 26

⁴⁷ Ibidem, pag. 26

⁴⁸ Ma qui per immaterialità non si intende da un punto di vista fisico. La *separatio* metafisica non si rivolge a un quid, ma ai principi fondativi del quid, quindi diremo che è una operazione "intensivamente" intellettuale, al quale è predisposto un habitus, proprio nel senso aristotelico. La definizione di immaterialità come finalità della *separatio* dà alla luce una serie di implicazioni che poco importano qui, e che è fortemente scostante l'obbiettivo dell'Aquinate

esiste. E a questo punto Tommaso giunge solo dopo che legge, e commenta tra i più grandi commentatori della metafisica di Aristotele: Avicenna, Averroè, e Alberto Magno. Per quanto riguarda Avicenna il soggetto della metafisica è l'ens in quanto ens e, non rivolgendosi però all' ens reale diviso nei dieci predicamenti, ma al solo fatto che il subiectum abbia una quiddità, ovvero ha una presenza di fatto e considerata come un fatto: l'esse avicenniano è l'attualità attuata dall'intelletto, hic et nunc. Per Avicenna l'esse è un accidente dell'intelletto, e quindi conoscere tale esse, è fondamentalmente conoscere sè stessi, e non gli oggetti. L' esse così concepito non esige la presenza della materia, e quindi Avicenna considera le res sotto l'aspetto dell'esse come un esse commune, astraendolo dagli accidenti come il colore, la grandezza e da qualsiasi mutazione accidentale. Perciò possiamo capire l'affermazione di Avicenna secondo la quale «la scienza divina», cioè la metafisica, è lo studio di ciò che è completamente separato dalla materia nell'esse. Per quanto riguarda Averroè, la metafisica ha il suo subiectum nella divinità: una prima opposizione ad Avicenna è il fatto che secondo Averroè è la fisica ad avere la priorità sui principi che poi comunica alla metafisica e non la metafisica a comunicare i principi alla fisica. E' il fisico che conosce i principi degli esseri naturali, sia intrinseci che estrinseci, e la metafisica, assunti i risultati della fisica, ne tratta da una diversa prospettiva. «Partendo dalla materia e dalla forma fisica, il metafisico giunge alla prima forma che gli si rivela come causa di qualsiasi sostanza. Egli sarà ora in grado di studiare tutte le sostanze dal punto di vista della prima forma, e quindi indipendentemente dalla materia alla quale fossero eventualmente unite (in questo senso la metafisica è « scienza universale »). Grazie a questo procedimento, il “primo movente” del fisico risulta

identificato con la prima forma che è, al tempo stesso, prima sostanza»⁴⁹. Per Averroè lo studio dei principi sostanziali della metafisica non può provare che sia causa dell'ente, quindi abolisce la metafisica dall'impianto fisico, definendo la metafisica solo come uno studio del divino, del primo motore, diventando *scientia divina*. Anche qui la storpiatura di Aristotele è abbastanza evidente: la metafisica di Aristotele infatti non si basa sul primo motore, ma sull'ens, anzi dall'ens. Dopo i grandi commentatori arabi, si può passare ad Alberto Magno, maestro di Tommaso a Colonia. Mentre per Averroè la metafisica è uno studio di Dio, per Alberto lo studio del divino è indiretto, poiché si parte dallo studio delle quiddità per arrivare al creatore. Il subjectum della metafisica di Alberto è l'esse simplex, *l'atto esistente della prima essenza*, che lo trasforma in un sinonimo di ens, di cui la metafisica ne ricerca i principi, che poi dovranno risultare come cose divine, infatti la metafisica guarda la dicotomia creatura-creatore attraverso lo strumento del moto, la fisica invece studia il divino come primo movente. La prospettiva di Tommaso è originale nel metodo, ma senza dubbio prende pezzetti delle impostazioni dei grandi commentatori: per Tommaso il concetto di ens commune penetra il significato di tutti gli altri concetti, è predicato di qualsiasi cosa, perciò il metafisico deve risolvere, nel senso di ricondurre «qualsiasi concetto e qualsiasi raziocinio al concetto di ens commune e ai primi principi che con questo sono connessi come pure di ricondurre qualsiasi realtà a quella espressa dal concetto di ens commune, ossia alle cause intrinseche dell'oggetto.»⁵⁰ Quando è provato che il divino è causa estrinseca dell'ente sappiamo che qualsiasi altra causa estrinseca può essere risolta nella

⁴⁹ PERINI, G. "IL COMMENTO DI S. TOMMASO ALLA METAFISICA DI ARISTOTELE." *Divus Thomas*, vol. 77, no. 1, Edizioni Studio Domenicano, 1974, pp. 106-45

⁵⁰*Ibidem*

prima causa: abbiamo in Tommaso una dinamicità del metodo metafisico, che riduce i concetti nell'ente o nel divino. Ma dev'essere chiaro che Tommaso rifiuta una metafisica fondata sul divino, e accetta la metafisica fondata sull'ente, questo infatti non certifica il fatto che non si debba occupare della causa prima, anzi è proprio nella *scientia universalis* che si fonda la *scientia prima*. Diversamente da Averroè e Alberto, che ritenevano la fisica prioritaria sul lavoro che avrebbe poi dovuto fare la metafisica descrivendo il primo motore, Tommaso ritiene che sicuramente si parte dall'ente, nello studio degli attributi essenziali e delle dieci categorie dell'ente, poi si passa lo studio sui *communia*⁵¹ che esprimono principi intrinseci dell'ente reale, oggetto dello studio della metafisica. I principi intrinseci, immateriali, fondano quelli estrinseci, di conseguenza la metafisica può diventare scienza prima, in quanto indaga la causa prima. E per questo che Tommaso giunge all'ente in quanto ente, in quanto afferma che Aristotele giunge a Dio mediante l'analisi dell'ente in quanto tale: Tommaso concepisce Dio come causa dell'essere dell'ente dal quale, a sua volta, si può risalire a Dio come dall'effetto alla causa e critica Averroè e Alberto per aver essi - secondo lui - male interpretato lo Stagirita su questo punto.⁵²

⁵¹ Per *communia* Tommaso intende i concetti o principi che possono essere applicati a tutto, comuni a qualsiasi cosa appunto.

⁵² Cfr. ⁵² PERINI, G. "IL COMMENTO DI S. TOMMASO ALLA METAFISICA DI ARISTOTELE." *Divus Thomas*, vol. 77, no. 1, Edizioni Studio Domenicano, 1974, pp. 106-45

2.3 Esse formale

Diversum est esse et id quod est. E' questo il primo assioma di Boezio, che spiega al suo interlocutore, Giovanni, alcune questioni più chiaramente. E le questioni sono ciò che « in intellectu omnium cadunt» che sono « maxime communia», e sono l'ente, l'uno e il buono, come già scrisse Avicenna nella sua *Metafisica*⁵³.

“Circa ens autem consideratur ipsum esse quasi quiddam commune et indeterminatum, quod qui idem dupliciter determinatur, uno modo ex parte subiecti quod esse habet, alio modo ex parte predicati utpote cum dicimus de homine vel de quacumque alia re, non quidem quod sit simpliciter, set quod sit aliquid puta album vel nigrum. Primo ergo ponit conceptiones que accipiuntur secundum comparisonem esse ad id quod est. Secundo ponit conceptiones que accipiuntur secundum comparisonem eius quod est esse simpliciter ad id quod est esse aliquid, ibi: *Diversum tamen est esse aliquid etc.*”⁵⁴

Tommaso fa una piccola introduzione al testo, specificando che l'essere «*dupliciter determinatur*», proprio perché in sé è qualcosa di massimamente comune e indeterminato. Si determina quindi in due modi: in un modo da parte del soggetto che possiede l'essere «ex parte subiecti quod esse habet»⁵⁵, e da parte del predicato, come quando diciamo di un uomo non «quod sit simpliciter» ma che è qualcosa di determinato, ad esempio bianco o nero. Tommaso non sarà pedissequo, anzi andrà proprio fuori dai binari boeziani,

⁵³ Cfr. AVICENNA LATINUS, *Metafisica*, 1,5 ed. Van Riet, pag. 31,2

⁵⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, a cura di Pasquale Porro, Bompiani, Milano 2007, 270b, pag. 388

⁵⁵ Ibidem

per porre l'impianto della sua metafisica. Dunque, sul primo modo, o punto, Boezio divide ciò che è « id quod est » e « esse », definendoli diversi, ma, avverte Tommaso, « *que quidem diversitas non est hic referenda ad res, de quibus adhuc non loquitur, set ad ipsas rationes seu intentiones* »⁵⁶, Boezio non sta parlando riferendosi alle res, ma alle ragioni o intenzioni⁵⁷: e infatti qui c'è una spiegazione formale, che richiede la presa in considerazione del binomio astratto-concreto, con il quale Tommaso ricorre a definire la relazione tra essere e ciò che è come il correre sta a colui che corre. In questo binomio ci sono differenze fondamentali. « *Nam currere et esse significantur in abstracto sicut et albedo; set quod est, id est ens et currens, significatur in concreto velud album.* »⁵⁸, qui chiarifica la posizione *formale* in riferimento al sostantivo astratto “bianchezza” che corrisponde al grado di astrattezza dello esse, mentre “bianco” è allo stesso livello formale di ciò che è: ovvero il significato in concreto. In questa parte si mostra che l'astratto esse, considerato come astratto appunto, non esiste, il concreto invece, ricevuta la sua forma d'essere, esiste ed è. La differenza qualitativa ontologica, è che ciò che è «est significatur sicut subiectum essendi», è il soggetto dell'essere così come ciò che corre è significato come il soggetto del “correre”: quindi, spiega Tommaso, possiamo dire che l'ente o “ciò che è” è in quanto «participat actum essendi»⁵⁹. E per questo l'essere non può essere soggetto di sè stesso, mentre l'ente, causato dall'atto d'essere, è e consiste. Di conseguenza l'ente può partecipare a qualcosa, può considerarsi concreto solo in virtù dell'essere,

⁵⁶ Ibidem

⁵⁷ Che possiamo tradurre anche con “concetti”

⁵⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, a cura di Pasquale Porro, Bompiani, Milano 2007

⁵⁹ Ibidem

che è formalità o attualità che comprende di fatto tutto ciò che in concreto esiste.

Nel secondo punto ci si concentra sul *participare* che Tommaso spiega sia un prendere parte «partem capere», e quindi quando qualcosa, un *aliquid*, possiede in concreto un universale (il bianco per la bianchezza) partecipa dello stesso «*sicut homo dicitur participare animal*», allo stesso modo Socrate partecipa dell'umanità, che se restiamo nella stretta forma predicamentale. Poi elenca altri due modi di partecipare: quella in cui il soggetto partecipa dell'accidente o la materia partecipa alla forma e quella più generica della partecipazione di un effetto alla sua causa, in special modo quando la potenza dell'effetto non è proporzionata alla causa come «*aer participat lucem solis quia non recepit eam in claritate qua est in sole*»⁶⁰. E' chiaro qui come, con questa immagine esemplificativa, intenda la causa non proporzionata alla potenza dell'effetto, come qualcosa che ha un valore qualitativo ontologico di gran lunga superiore e che fa essere: ha in sé la *virtus essendi*. Per almeno i primi due modi di partecipare, spiega Tommaso, che è evidente come è impossibile per l'essere, che «*est communissimum*»⁶¹, partecipare a qualcosa come la materia partecipa alla forma o il soggetto partecipa all'accidente, proprio perché l'essere è ancora qualcosa di astratto, troppo astratto. E' chiaro tra l'altro, che il primo e il terzo significato esulano dal problema posto da Boezio, e che sono un'esigenza di Tommaso, ovvero chiarificare il rapporto, la relazione dell'*ipsum esse*, come atto d'essere e gli enti. L'ente che già è, è a causa della partecipazione all'essere stesso.

⁶⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, a cura di Pasquale Porro, Bompiani, Milano 2007.

Insomma qui per partecipazione, non si intende un *emanatio* in senso platonico, ma una causalità forte: le cause che causano, denotano un ambito più ampio del causato, a mo' di quantificatori, e a causa della stessa estensione della causa prima è possibile il causato. Nel senso che se non esistesse la razza umana, biologicamente, nelle forme che la contraddistinguono, e nell'*estensività* che possiede, non si potrebbero dare gli individui qui ed ora. E per questo che Tommaso parla di "prendere parte", perché rispetto all'estensione dell'essere, ciò che più di tutto è generale, l'individualità che è, prende parte in uno e uno solo (cosa che poi fonda l'unicità dell'individuo) dei campi e sotto-campi, domini e sotto-domini (generi, specie, differenze) dell'essere. La partecipazione che qui Tommaso intende è una esistenza in virtù di una causa che detiene maggiore estensione nell'essere.

Nel terzo punto « *id quod est, habere aliquid praeterquam quod ipsum est, potest* »⁶² Tommaso mostra come l'ente, l'*id quod est* che partecipa all'esse, giacché partecipa realmente e quindi ha la facoltà di partecipare, può ricevere altre formalità; «mentre l'esse non si comprende avere in sé se non l'esse soltanto.»⁶³, e infatti indica che è proprio dei termini considerati in astratto, significare formalità pure ed essenze semplici, mentre il concreto può avere tante formalità che fanno composizione nello stesso, per l'appunto «*Ex hoc, autem quod homo habet humanitatem vel album albedinem, non prohibetur (alla cosa) habere aliquid aliudquod non pertinet ad rationem horum, nisi solum quod est oppositum hiis; et hec est ratio quare albedo et humanitas significantur per modum partis et non predicantur de concretis sicut nec*

⁶² TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, a cura di Pasquale Porro, Bompiani, Milano 2007, pag. 393

⁶³ C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo Tommaso D'Aquino*, ed. Edizioni del Verbo incarnato, Torino, giugno 1963

aliqua pars de suo toto» è chiaro qui come il concreto uomo e il concreto bianco possano avere qualcos'altro oltre l'umanità e la bianchezza, che sono qui valutate come parti, e dunque una parte non si predica del tutto. La differenza fondamentale, che scrive dopo, è tra esse e id quod est: l'ente «potest habere aliquid preter quam quod ipsum est, id est preter suam essenciam», può quindi possedere qualcosa di diverso dalla sua essenza, l'esse invece «nichil aliud habet ammixtum preter suam essenciam»⁶⁴ non ha nulla al di fuori della sua essenza. L'ens che può avere qualcosa oltre la sua essenza ha un duplice *modus essendi*, una forma sostanziale e una forma accidentale, dice infatti che «forma est principium essendi», e in base alla forma ricevuta bisogna capire la modalità di essere. «Si ergo dorma illa non sit preter essenciam habentis, set constituat eius essenciam, ex eo quod habet talem formam dicetur habens *esse simpliciter*, sicut homo ex hoc quod habet animam rationalem. Si vero sit talis forma que sit extranea ab essencia habentis eam, secundum illam formam non dicetur habens esse simpliciter, set esse aliquid, sicut secundum albedinem homo dicetur esse albus.»⁶⁵ Si ha qui una divisione tra *esse simpliciter* e *esse aliquid*, ove per l'essere semplice si intende che la forma in questione ricevuta non è esterna rispetto all'essenza dell'ente, ma costituisce l'essenza stessa. La forma, che qui è *forma essendi*, garantisce l'unità dell'essere, unità del concreto, che è principio e la causa di ogni attualità dell'essere, nell'ordine sostanziale e nell'ordine accidentale. Ovviamente sul piano predicamentale. In questo senso, l'asserto di Tommaso *forma dat esse*⁶⁶ è di chiara ascendenza aristotelica⁶⁷ nella sua applicazione per

⁶⁴ Ibidem

⁶⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, a cura di Pasquale Porro, Bompiani, Milano 2007, pag. 394

⁶⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a, q.76, 2 ad 1

⁶⁷ ARISTOTELE, *De Anima*, II, 4, 415 b 8-28

l'anima come forma sostanziale del corpo. Infatti lo stagirita parla di anima come causa e principio del corpo vivente⁶⁸, di anima come causa dell'essere, e anche come causa finale⁶⁹; per l'Aquinate la forma è il principio determinativi e costitutivo dell'essenza reale perché è atto della materia, principio realizzatore dell'atto nella realtà e tutto il concreto fa parte dell'atto primo della sostanza che è appunto la forma. Nel *De ente et essentia* Tommaso scrive «forma dat esse. Et ideo est impossibile esse aliquam formam sine materia»⁷⁰; la posizione sembra abbastanza chiara, soprattutto perché è un argomento centrale nella causalità dell'esse nel momento immanente, poiché indica la corrispondenza tra l'atto formale e l'atto entitativo, quindi possiamo benissimo dire anche *esse sequitur forma* perché la forma è atto fondante, pur non essendo in atto di per sé ma mediante l'esse che quando è puro e separato, esse subsistens, è atto in sé stesso e non ha bisogno d'altro, invece l'essere partecipato, non avendo l'intensività ontologica dello *esse ipsum*, ha la *virtus essendi* e quindi come la forma ha bisogno della materia come soggetto così l'esse ha bisogno dell'atto formale come sua potenza: l'esse da simplex, nell'ordine immanente diventa l'esse aliquid perché nella differenza ontologica l'esse diventa attribuito a qualcosa, a un che, a una res. Ma ritorniamo al testo. Per *esse simpliciter* si intende una forma sostanziale che coincide con l'essenza, come l'anima, per *esse aliquid* si intende una res che consegue da una forma accidentale, con tante determinazioni esterne rispetto all'essenza. E' giusto a questo punto ribadire che *esse simpliciter* e *esse aliquid* sono nell'*id quod est*, ma è anche giusto tenere bene a mente che Tommaso ha come premessa l'*actus essendi*. Quando

⁶⁸ ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 2, 1013 a 29

⁶⁹ ARISTOTELE, *De Anima*, II, 4, 415 b 15 20-21

⁷⁰ TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia*, tr.it. di Pasquale Porro, Bompiani, Marzo 2016, pag. 111

si costituisce per l'*esse simpliciter* l'*id quod est*, può partecipare di altro per conseguire il suo *esse aliquid*. Porro nell'introduzione che scrive ai Commenti a Boezio si dice stranito dal fatto che ciò che è partecipa di altro per costituire il suo *esse aliquid* perché, dice « almeno da un certo punto di vista – ciò che è viene ad essere qualcosa di determinato già in base alla propria forma sostanziale. » Qui però è utile chiarificare una cosa: in questo contesto l'*esse simplex* non è qualcosa nel senso di esistenza, l'*esse simplex* o *simpliciter* potrebbe stare all'*ens commune* non ancora determinatosi, e per questo non cosificatosi. L'*esse aliquid* di Tommaso sembra essere proprio la *res*, non a caso scrive « Nam aliquid est simpliciter per hoc quod participat ipso esse; set quando iam est, scilicet per participationem ipsius esse, restat ut participet quocumque alio ad hoc scilicet quod sit aliquid. »⁷¹, frase più chiarificatrice perché distingue l'*aliquid simpliciter* dall'*aliquid participato*, ma la storpiatura che non ci rende il significato completo di questa parte del testo, come bene evidenzia Porro, è che non dobbiamo ancora trovarci una mutazione nella realtà, perché, e qui lo storico probabilmente sbaglia, non siamo ancora nell'ambiente della *realitas*, ma ancora nelle *rationes*, e quindi, nonostante gli sforzi sono quelli di capire come si evolve *in rebus*, è ancora troppo presto, perché se volessimo davvero trovare dei corrispettivi, gli unici che sembrano in qualche modo richiamare ai concetti di *esse simpliciter* e *esse aliquid* sono: generale (universale) e particolare. Su questo Tommaso non aiuta più di tanto, perché quando scrive della prima partecipazione all'*esse simpliciter* che poi diventa *esse aliquid*, fa un'analogia molto pericolosa che, effettivamente inganna, ovvero quella dell'uomo che per

⁷¹ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, a cura di Pasquale Porro, Bompiani, Milano 2007, pag. 398

essere bianco deve partecipare non solo dell'essere simpliciter (che lo fa essere e per questo l'uomo qui è corrispettivo di esse simpliciter) ma anche della bianchezza, che è *esse aliquid*.

2.4. *In compositis differunt realiter*

Ora si passa alla seconda parte del testo. Qui Tommaso dice «Est ergo primo considerandum quod sicut esse et quod est differunt secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter.»⁷² è chiaro nel dire che l'essere e ciò che è hanno una presa, una corrispondenza sul reale. L'essere non è un composto, e su questa base, già ampiamente discussa, Tommaso pone la differenza ontologica scrivendo «in omni composito aliud est esse ens et aliud ipsum compositum quod est participando ipsum esse», altro è l'essere ente, altro è il composto che è per partecipazione all'essere stesso. In ordine trascendentale si dà prima la partecipazione allo esse che ha la virtus essendi, e che quindi fa essere, poi l'essere dell'ente⁷³; in ordine predicamentale accade il contrario, l'ordine procede dall'attualizzato alla causa prima. Successivamente si parla dei contenuti semplici: qui il «simplex» boeziano non corrisponde assolutamente a quello di Tommaso, che per simplex invece una sola cosa, l'*ipsum esse subsistens*. E infatti rielabora il concetto di semplice, definendo, alcune cose che appaiono semplici in un ordine, sono composti in un altro: i due tipi di ordine sono quello fisico e quello formale. Nel caso del fuoco e dell'acqua, sono elementi privi di composizione e quindi semplici nell'ordine materiale ma «tamen non est omnino simplex», non assoluti semplici, perché nell'ordine formale sono comunque composti di materia e forma, parti quantitative. Se si danno alcune forme che non sono nella materia, Tommaso afferma che sono semplici sotto l'aspetto della materia, di cui ne sono prive

⁷² TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, a cura di Pasquale Porro, Bompiani, Milano 2007.

⁷³ Qui per ente si intende la res

(ad esempio: gli angeli). «Forma est determinatiua ipsius esse, nulla earum est ipsum esse, set est habens esse» la forma sicuramente dà l'essere⁷⁴ ma nessuna forma è l'essere stesso, ma sempre qualcosa avente l'essere. Tommaso, successivamente, definisce l'idea di Platone, secondo cui le forme immateriali sussistenti che rappresentino l'idea della «ratio equorum» che corrisponde alla “cavallinità”, dicendo che gli universali, nonostante siano determinati nella specie, non sono l'«esse commune», non sono rinvenibili nell'hic et nunc, ma sono partecipati della *res* di riferimento, in questo caso il cavallo. Passa poi ad Aristotele riferendosi ad un passo nel libro XII della Metafisica, dove lo Stagirita parla dell'insieme delle intelligenze motrici⁷⁵, commentando come le forme immateriali di grado più elevato rispetto alle regioni essenziali (universali) degli enti sensibili siano in qualche modo diverse l'une dalle altre e per questo non sono considerabili veramente semplici, perché partecipanti sempre dell'essere. Qui è ovvio che il contesto non è quello della disputa sugli universali, ma gli stessi universali sono utilizzati artatamente per definire la semplicità e la generalità dell'esse. Dunque il veramente semplice può essere solo ciò che non è causato dall'essere, che non inerisce ad altro, ma è sussistente. « Hoc autem simplex, unum et sublime est ipse Deus»⁷⁶, questa semplicità è Dio stesso. Qui ci possiamo fermare, esaminando due questioni. Innanzi tutto è chiaro che Tommaso, con Boezio, definisce che l'astratto è per essenza ciò che è, ovvero in senso stretto, la causa prima in quanto puro essere non può avere una

⁷⁴ Dal punto di vista predicamentale, qui Tommaso intende, come scritto più sopra, che la forma “informa” l'essere, quindi lo determina dal punto di vista essenziale, ma la forma nell'ordine trascendentale ha l'essere. L'esse precede tutto.

⁷⁵ L'insieme delle intelligenze motrici, è l'insieme delle sfere celesti che muovono e sono mosse a loro volta, a partire dal più esterno dal mondo che è il *primum mobile*, forza che è mossa solo dal Motore immobile

⁷⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio*, a cura di Pasquale Porro, Bompiani, Milano 2007, pag 405

quiddità limitata, dal momento che una determinazione oggettiva o formale costituisce una limitazione d'essere. Su questo, Tommaso accoglie soprattutto Avicenna, tranne quando, in disaccordo col filosofo arabo e anche dall'interpretazione del Liber de causis, definisce l'essenza di Dio coincidente col suo essere: per Avicenna non c'è essenza in Dio, il filosofo arabo pensava questo limitasse la deità, Tommaso invece riteneva che l'essere di Dio corrispondesse a Dio stesso. Dunque il concreto è causato e per partecipazione all'astratto, contenente in sé altre formalità come gli accidenti, nozioni presenti in Boezio ma che Tommaso estende. Le concezioni boeziane di astratto e concreto sono mutati nel linguaggio tomista che poi fa parte dei fondamenti dell'ontologia, dall'*ipsum esse*, il *quod est*, all'*actus essendi*, e all'essenza⁷⁷. Altra cosa è che il significato di "realiter" è esplicitazione e fondamento della formalità. Se volessimo dare un ordine, la prima parte tratta della partecipazione di ciò che è in ciò che è di più generale e fondante che è lo stesso essere, come, *mutatis mutandis*, il bianco fa parte, o sussume nella bianchezza. Questa è logica aristotelica. A questa logica si cerca di dare una prospettiva ontologica. Nel terzo capitolo delle *Categorie*⁷⁸ Aristotele spiega la relazione di transitività, ciò che si predica del genere si predica anche della specie, ciò che si predica della specie si predica anche delle differenze ma non per forza del genere e ciò che si predica delle differenze si predica anche degli individui, ma non per forza delle specie superiori e del genere: in altre parole «ogni egiziano o greco sarà uomo, ed ogni uomo sarà animale, ma non ogni animale sarà uomo né ogni animale sarà egiziano o greco», per questo appunto c'è un rapporto di implicazione necessario, e «se, infatti, la relazione

⁷⁷ Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo Tommaso D'Aquino*, ed. Edizioni del Verbo incarnato, Torino, giugno 1963

⁷⁸ ARISTOTELE, *Categorie*, 2b-3,

che sussiste tra generi (G) specie (S) e sostanze prime (SP) è quella rispettivamente di inclusione e appartenenza, vale naturalmente la legge transitiva per cui se SP è incluso in S e S appartiene a G allora SP è incluso in G. Va da sé che, come ogni relazione di inclusione e appartenenza, la relazione non è reversibile: va preservata la direzione dell'operazione. È per questa ragione che se ogni greco è uomo ed ogni uomo è animale, non ogni animale è uomo e non ogni animale è greco.»⁷⁹, infatti i generi non si predicano delle specie. Si formalizza logicamente in questo modo « |...| possiamo indicare con P(x) una proprietà e definire una classe {x:P(x)}. Posta una proprietà Q(x) definiamo una classe {y:Q(y)}. Ora, dire che la classe {x:P(x)} include la classe {y:Q(y)} significa sostenere che “per ogni z, se z è membro della classe degli {y:Q(y)} allora è anche membro della classe {x:P(x)}. In altri termini, se la classe nominata dalla proprietà “animale” include la classe nominata dalla proprietà “uomo” e “questo uomo qui” appartiene alla classe nominata dalla proprietà “uomo”, allora vale la transitività della proprietà “animale” su “questo uomo qui”»⁸⁰. In tal modo, c'è un rapporto di *sussistenza* logica e ontologica tra *id quod est* ed *esse*, tra *ens* e *esse ut actus*. Tommaso ritiene che questa sussistenza logica si accorda immediatamente con quella ontologica, *realiter*. Quindi, per il senso logico, i predicati della sostanza si sono subordinati implicitamente e esplicitamente ai generi, di conseguenza alla specie, e di conseguenza alla sostanza prima che è ipotesi; il piano ontologico subisce lo stesso sistema dato il causato e composto da ciò che è semplice e incausato nel senso di massimamente

⁷⁹ B.BOTTER, *La predicazione delle differenze nelle Categorie di Aristotele*, Journal of Ancient Philosophy Vol. I 2010 Issue 1

⁸⁰ B.BOTTER, *La predicazione delle differenze nelle Categorie di Aristotele*, Journal of Ancient Philosophy Vol. I 2010 Issue 1

generale. Il “massimamente generale” che è l’essere inerisce, sussiste e causa l’essere composto, limitato, finito. In sostanza l’ente sussiste, “sub-sistere” nell’esse. La corrispondenza è coerente: ontologia e logica. Il discorso che si è affrontato vuole intendere *come nella struttura ontologica ci sia una struttura logica corrispondente*, e infatti *ens et verum convertuntur*, nel senso che la verità logica è una declinazione dell’ente. Ciò, permette a Tommaso di definire la trascendentalità del vero e del bene, nel De Veritate, dato da un rapporto intrinseco nel legame tra ciò che viene giudicato vero e ciò che è. Se dall’ens che si intellige, si racava la *res intellecta*, si hanno due piani. Uno, primario ontologico e uno logico: come Tommaso definisce bene nel commento alla Metafisica Z, la sostanza come subiectum, come riferimento a tutte le specie e i generi: “Socrate è uomo”, il subiectum, Socrate, non si predica di altro, nel senso che Socrate è fondamentalmente Socrate, ma si può predicare degli accidenti, in tal caso l’umanità. L’ontologia ha priorità in tal senso. Quindi si ha una sostanza prima, a capo delle categorie e una sostanza predicativa logiche che gli devono corrispondere (l’essenza, specie, genere). Da questo se si accoglie la predicazione della sostanza si deve intendere implicitamente, ma anche esplicitamente poi, il principio di identità che ovviamente fa da sfondo al principio di non contraddizione. Ogni predicazione di un’essenza presuppone che il soggetto sia identico a sé stesso. Quindi posto che $A=A$, l’identità del soggetto, è necessario che $A=A$ per la verità, perché la predicazione non può definire qualcosa di essenzialmente diverso dal subiectum, si è nella falsità in tal caso. Se si pone $A=S$, si pone che un contenuto S che è in A e che definisce A in una maniera di tipo essenziale. L’implicazione definisce l’intrinsecità di S se S è un contenuto che esprime qualcosa realmente di A, nella definizione essenziale. In questo

senso l'essere nella sua attualità è conosciuto e categorizzabile ed è vero. Quindi giudicabile attraverso *l'adaequatio rei et intellectus*. Si giunge così alla verità che è sempre secondo il modo di conoscere (*secundum modum cognoscendi*). Da ciò passiamo a valutare cosa corrisponde in Tommaso l'id quod est (propriamente partendo dall'ens) e l'esse.

3. Ens et essentia

«*Ens autem essentia sunt que primo intellectu concipiuntur*⁸¹»: in tal modo parte il *De ente et essentia*, testo preziosissimo di Tommaso, scritto quando aveva appena venticinque anni a Parigi, che ebbe l'obbiettivo di chiarire, *illo tempore* ai frati e amici di Tommaso innanzitutto, i termini fondamentali di ente e essenza, di delineare i caratteri dell'essenza nei vari ambiti del reale, come le sostanze composte, le sostanze semplici, e in che modo l'essenza stessa sia in rapporto con le specie, differenza e genere, che poi fungono da fundamenta per tutta l'ontologia tomista. Ente ed essenza sono termini universali che l'intelletto coglie e concepisce «quasi notissimum» come dirà successivamente nel *De Veritate*⁸²: è evidente che ciò che coglie l'intelletto non è l'id quod est, a quello ci arriveremo, ma è impressione nell'anima, la quale certamente è ens, ma è l'ens nel suo senso pienamente elementare, semplice, indeterminato e comune. Si può dire in termini moderni, che l'intelletto si autorealizza in questo orizzonte entitativo, perché è questo orizzonte entitativo che si imprime nell'anima (in senso aristotelico), o nell'intelletto, e l'intelletto conosce. Dunque definiamo ora i vari concetti, per avere chiari i fondamenti ontologici. Per ente, Tommaso intende gli *entia rationis* che includono al loro interno le intenzioni logiche (termini di seconda intenzione) e le privazioni e negazioni, nel senso che ciò che non è nella realtà è comunque inteso dall'intelletto, in senso pieno anche il “non ente” è inteso dall'intelletto e quindi entificato, per “emergenza” dello esse; intende come

⁸¹ TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia*, tr.it. di Pasquale Porro, Bompiani, Marzo 2016

⁸² TOMMASO D'AQUINO, *Sulla verità*, I, 1. Tr.it. di Ferdinando Fiorentino, Bompiani, Milano 2005..

ente ciò che si divide nei dieci predicamenti: questa accezione rimanda agli enti reali, che hanno l'essenza, i predicamentali. Nella prima parte ancora non intenderà l'ens come esistenza, ma solo come ciò che possiede l'essenza. L'essenza è ciò «per eam et in ea ens habet esse », ciò per cui e in cui l'ente possiede il suo essere, e qui non si intende che l'essenza è l'esse, ma che l'essenza è una componente, sottostante all'esse ut actus, della formazione dell'ens: è ciò che fa sì che il quid sia questo, così, e non altro, infatti è solo per l'essenza che qualcosa può essere conosciuta. E' anche ciò che è espresso dalla definizione della cosa, per questo motivo, dice Tommaso, molti la chiamano anche *quiddità*; non solo, ci sono altri modi con i quali l'essenza può esser chiamata tale, quello di forma e natura: la prima si usa quando si intende la certezza, o l'essere di ogni cosa⁸³, sulla scia di Avicenna, mentre per la seconda si intende tutto ciò che viene appreso dall'intelletto, oppure si considera la natura come essenza nella operazione principale della natura, ovvero come principio intrinseco di attività. Nell'introduzione di Porro⁸⁴, lo storico spiega come l'essenza si può intendere in Tommaso, in senso neoplatonico e in senso di perfezione: nel senso neoplatonico l'essenza limita nel senso che identifica, circoscrive, determina e perimetra l'essere nel porlo come “questo” e non altro, lo ekaston greco; nel senso di perfezione Tommaso intende l'essenza soprattutto come natura, che non può mancare in Dio proprio perché perfezione, e infatti si discosta dalla linea neoplatonica secondo cui Dio non abbia essenza perché lo limiterebbe, anzi Tommaso precisa che l'essenza di Dio coincide col suo essere, come su scritto. L'essenza viene intesa in modo diverso rispetto alle sostanze e rispetto agli

⁸³ Cfr. P.PORRO, Introduzione, in Tommaso D'Aquino, *L'ente e l'essenza*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano, marzo 2016, pag 9

⁸⁴ Ibidem

accidenti, e le sostanze si dividono in due classi, quelle composte di materia e forma e quelle semplici, ovvero prive di materia. Ovviamente sono più accessibili per noi quelle composte, quindi nell'esposizione, Tommaso parte dall'essenza delle sostanze composte, che coincide a pieno con l'unione di materia e forma che dà vita alla *materia signata quantitate*, la quale esprime un principio di individuazione della sostanza, che fa riferimento a genere e specie. Elementi che costituiscono la definizione ad esempio di "uomo": All'interno della specie, gli individui si distinguono tra loro in virtù della designazione⁸⁵, che ricevono dalla materia sotto l'aspetto della quantità dimensionale, dalla forma si riceve la distinzione della specie dal genere, sempre in virtù di una designazione per la quale possiamo dire che « uomo come specie si distingue da animale come genere, in virtù della propria razionalità»⁸⁶ che rappresenta la differenza specifica. Quindi è chiaro che nelle sostanze composte il genere «è preso dalla materia, la differenza dalla forma, ma sempre e solo se materia e forma vengono intese per indicare tutto e non una parte determinata e concreta.»⁸⁷. Una constatazione che è giusto fare dopo aver parlato genere, specie e differenza è che possiamo intendere i loro rapporti in due modi, in senso forte (dove il genere coincide con la stessa materia del composto o la si ricava da essa) o in senso analogico (il genere sta alla differenza come la materia alla forma), e Tommaso opta per l'analogia, nel senso che il genere non è la materia, ma si ricava dalla materia. Il genere, la forma e la differenza sono ricavati da materia e forma ma, quindi, non coincidono, sennò si rischia di confondere senso logico e senso reale. Qui Porro è illuminante :« si dice infatti che un uomo è un "animale razionale"

⁸⁵ Cfr. Ivi, pag. 18

⁸⁶ Ibidem pag.18

⁸⁷ Ibidem, pag.18

ma non che è composto di “animale” e “razionale”. E’ vero, invece, sul piano fisico che l’uomo è composto di anima e corpo. Nell’ordine reale, l’uomo è effettivamente una terza cosa che differisce tanto dall’anima quanto dal corpo; sul piano logico, “uomo” è invece un concetto a sé che risulta semplicemente dall’unione di due concetti. E così come, in senso reale, non si attribuiscono all’uomo tutte le proprietà che sono esclusive o della sola anima o del solo corpo, così il concetto di uomo non riceve la predicazione dei concetti da cui è costituito: in generale, non si può dire che la definizione è il genere o la specie.».⁸⁸

⁸⁸ P.PORRO, Introduzione, in Tommaso D’Aquino, *L’ente e l’essenza*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano, marzo 2016, pag 18

3.1 Analogia

Risulta chiaro come è necessaria l'analogia. Nasce l'analogia quando un contenuto di ciò che diciamo e che conosciamo non coincide con la forma dei nostri concetti predicabili. L'analogia esprime una somiglianza tra il nostro linguaggio e quello di realtà logiche o divine, c'è infatti una distinzione tra *res praedicata* e *modus praedicandi*. Questa è presa in considerazione soprattutto nei discorsi teologici che Tommaso compie nella *Summa*: non si può parlare, ad esempio di Dio, in modo univoco, perché lo si abbasserebbe al livello creaturale, né in modo equivoco perché si priverebbe qualsiasi rapporto con le creature, o con la realtà. Per l'univocità il termine animale vuol dire sempre sostanza sensibile a qualsiasi cosa si riferisca; mentre i termini equivoci indicano parole tra di loro totalmente differenti, non hanno relazione, come al nome cane sono sottese le nozioni di costellazioni e specie animale. L'unico modo è l'analogia. Tommaso non tratta di questo tema in modo specifico, ma sono molteplici i luoghi in cui egli si sofferma a spiegare un termine o una realtà analoga. Nei commenti all'*Etica Nicomachea* afferma che l'analogia si può dare quando più realtà hanno una stessa causa, quando hanno in comune lo stesso fine, quando poi si instaurano relazioni uguali tra soggetti differenti, o relazioni differenti allo stesso oggetto.⁸⁹ Nei commenti al *De Anima*, Tommaso parla molto spesso di analogia come di una

⁸⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele*, L.I,1. 7, n. 13., tr.it. di Lorenzo Perotto, ed. Edizioni studio Domenicano

convenienza secondo *proportio*⁹⁰, stabilendo appunto una proporzione di quattro termini, in tal modo:

Anima : Corpo :: Vista : Occhio

Qui propriamente intendeva che come l'anima è la forma del corpo, così la vista è la forma dell'occhio: c'è una relazione proporzionale tra quattro elementi che indicano l'analogia di proporzione. Fino a questo punto sembra che l'analogia che intende Tommaso sia molto simile a quella di Aristotele, ma nel IV libro della Metafisica lo stagirita scrive «l'essere si dice in molteplici significati, ma sempre in riferimento ad un'unità e ad una realtà determinata. L'essere quindi non si dice per mera omonimia, ma allo stesso modo in cui diciamo “sano” tutto ciò che si riferisce alla salute: o in quanto la conserva, o in quanto la produce, o in quanto ne è sintomo, o in quanto è in grado di riceverla. [...]»⁹¹. Nel passo non compare il termine analogia, ma spiega che ci sono realtà che si dicono in molti modi e non per mera omonimia, e sono dette in riferimento ad un'unità e ad una realtà determinata. Per Aristotele non c'è analogia, ma per Tommaso sì: nel commento al libro IV chiama questi esempi “analoghi”⁹² e spiega cosa intende per analogia, dicendo che si attribuisce a più soggetti secondo significati parzialmente differenti. «Le differenze sono da attribuirsi alla diversità di relazioni che si instaurano tra le *rationes* ed il primo analogato.»⁹³. Dunque abbiamo per Tommaso due tipi di analogia, di attribuzione e di proporzione. Nel primo caso due cose hanno due rapporti differenti con lo stesso termine di

⁹⁰ TOMMASO D'AQUINO, Commento In De Anima, L.II, 1. 22, v.5,

⁹¹ ARISTOTELE, *Metafisica*, IV,2, 1003a 32

⁹² TOMMASO D'AQUINO, In *Metaphisicorum*, L. IV, 1. 1, n.6: « Qaecumque communiter unius recipiunt praedicationem, licet non univoce, sed analogice de his praedicetur, pertinent, ad unius scientiae consideratione [...] »

⁹³ EMANUELA COSI, *Analogia ed omonimia relativa: Aristotele e San Tommaso. Acta Philosophica: Rivista Internazionale di Filosofia* 13 (2):229-248.

riferimento; nel secondo si instaurano due rapporti uguali, ma tra differenti coppie. Tra le caratteristiche essenziali dell'analogia è l'ordine che si dà agli analogati per *prius et posterius*: cioè una cosa è predicata di un analogato, dell'analogato principale, secondariamente degli altri. La differenza del primo e degli altri termini analogati segnano l'*ordo*, la distinzione "ontologica" che avviene sia nell'analogia di attribuzione, sia nella analogia proporzionale: «Una qualità viene così predicata prima della causa efficiente o finale oppure del soggetto, e solo posteriormente degli effetti e degli accidenti»⁹⁴.

⁹⁴ *Ibidem*

3.2. Distinzione tra essere e essenza

“Aliquid enim est sicut Deus cuius essentia est ipsummet suum esse [...] Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse quam essentia earum, quamvis essentia sit sine materia. Unde esse earum non est absolutum sed receptum, et ideo limitatum et finitum ad capacitatem nature recipientis [...] Et quia in istis substantiis quidditas non est idem quod esse, ideo sunt ordinabiles in predicamento; et propter hoc invenitur in eis genus et species et differentia, quamvis earum differentie proprie nobis occulte sint.”⁹⁵

Questo fu in principio, l’inizio di una letteratura oceanica. Si è scelto di riportare i passi più intensi tratti dal capitolo V, dove Tommaso discute della formulazione ontologica dell’*id quod est*, di Dio e delle sostanze semplici, ovvero dei tre gradi del reale. In ogni grado v’è un modo diverso di possedere un’essenza. Il primo caso è quello di Dio, in cui l’essenza coincide con l’essere stesso: il contenuto di Dio è Dio stesso, ovvero il suo essere, ma questo lo vedremo meglio dopo, nell’esposizione Tommaso si limita a dire che se Dio non ha una quiddità, non potrà essere connotato in un genere perché Dio è aldilà di ogni genere, come afferma l’Aquinata, e non per questo il suo essere va confuso con un essere comune o indifferenziato, si vedrà bene che l’essere di Dio non è l’essere degli enti finiti perché questi ultimi sono limitati alla loro quidditas, e quindi l’essere degli enti composti è *limitatum et finitum*. Appunto, l’*esse commune* è determinabile dall’essenza. In ogni creatura, l’essenza, che sia rappresentata dalla sola forma (sostanze semplici) o che sia rappresentata dall’unione di forma e materia (sostanze composte),

⁹⁵TOMMASO D’AQUINO, *L’ente e l’essenza*, a cura di Pasquale Porro, Bompiani, marzo 2016

determina l'essere. Nella fattispecie, per quanto riguarda le sostanze incorporee, non hanno l'essere assoluto, ma l'essenza assoluta perché non ricevuta nella materia e quindi coincidente con la sola forma – si fa eccezione per l'anima, sulla scia avicenniana,⁹⁶ perché congiunta al corpo serve a originare l'individualità che viene conservata nell'anima stessa anche dopo la corruzione del corpo. Nelle sostanze composte non solo è limitato e finito l'essere, ma anche *l'essenza stessa ricevuta in materia signata quantitate*. Ci sono tantissimi altri testi di riferimento, uno tra i più importanti è il *De Veritate*, quando dopo la discettazione del *verum* passa al *bonum*, e nel contesto di indagine fa più volte riferimento alla distinzione tra essere e essenza. «Ora, in qualsiasi ente bisogna considerare due cose, cioè la natura della specie, e l'essere mediante il quale una cosa sussiste in quella specie.»⁹⁷ Intendendo qui per natura l'essenza, che è comunque altro dall'essere mediante cui il sinolo sussiste. Più avanti, come ha fatto già nel *De ente*, definisce Dio come coincidente di essere e essenza, che diventa il *tantum esse* a cui tutto partecipa, coincidenza che non appare nella definizione creaturale che, invece, possiede l'essere finito e partecipato, diverso dall'essenza.⁹⁸ L'essenza tanto nelle sostanze semplici quanto in quelle composte non coincide con l'*esse*, e quindi tra esse e essenza si crea per forza di cose una distinzione, come scrive nella *Summa* «Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam»⁹⁹, qui c'è una analogia chiarissima, addirittura dice che è *necessario* che l'essere sia diverso dall'essenza, sia *aliud* dall'essenza, e stanno tra di loro come l'atto

⁹⁶ Cfr. P.PORRO, Introduzione, in Tommaso D'Aquino, *L'ente e l'essenza*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano, marzo 2016, pag 32

⁹⁷ TOMMASO D'AQUINO, Sulla verità, a cura di F. Fiorentino, Bompiani, Milano 2005, q. 21, a.1. 593a, pag. 1388

⁹⁸ Cfr. Ivi, pag. 1413

⁹⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I^a, q.3, a.4, tr.it di F. Fiorentino,

alla potenza. Si badi bene, la *distinctio* qui è importante sia come implicazione filosofica, sia come implicazione teologica. Per Gilson la metafisica dell'esodo, quella dell' "Ego sum qui sum" ha dato una vera svolta in Tommaso e in tutta la scolastica per aver trovato l'identificazione tra l'essere assoluto e Dio, cosa che non avevano i greci: dunque è facile notare come effettivamente la metafisica dell'esodo si presti a una eccezione perfettissima essentiva, che è quella di Dio, che nell'atto della creazione, crea l'essere, ma l'essere creato è per questo limitato, in Dio l'essere è pieno, puro, attuato, quindi pienamente coincidente con la sua essenza, per l'*intellectus* è una cosa difficile da comprendere, infatti ci troviamo ai limiti del linguaggio in questo tipo di definizioni. In un articolo di David Twetten¹⁰⁰, si possono trovare altri passi relativi alla *quaestio*, ne sono in tutto nove, e ne esponiamo alcuni di questi. Partiamo dall'argomento del genere presente in *De ente et essentia* V, che viene utilizzato per giustificare la distinzione reale in tutte le cose diverse da Dio: ogni essenza, ha un genere che è predicato di essa senza che, ovviamente, ci sia una *distinctio* tra essenza e genere, perché l'essenza dell'uomo ricade implicitamente nel genere animale, quindi qualsiasi cosa identica ad una classe, inteso come genere o specie, appartiene ai membri della stessa. Ogni essenza identica al suo *esse*, sarà identica nell'*esse* a tutte le altre, in qualsiasi classe sia predicato di essa, ma da ciò ne conseguono fatti ambigui: non c'è genere o classe che avrà al suo interno una pluralità di essenze attuali, poi o ogni cosa sarà identica ad ogni altra, o non ci saranno mai due cose dello stesso tipo, poiché l'*esse* di ogni cosa è proprio ad essa e distinto dallo *esse* di ogni altra: da ciò ne consegue che l'essenza di ogni cosa,

¹⁰⁰ DAVID B. TWETTEN, *Come distinguere realmente tra esse ed essenza in Tommaso D'Aquino: qualche aiuto da Aristotele*, in Tommaso D'Aquino e l'oggetto della metafisica, a cura di Stephen L. Brock, pag 142-192

deve essere realmente distinta dal suo esse. Qui Tommaso intende che in una classe di genere o specie, ciò rende individuate queste cose è l'*esse* di ciascuno, che attualizza l'essenza. Un altro argomento che si preferisce in questo contesto è l'argomento della limitazione dell'*esse*, che è presente un più luoghi del *corpus thomisticum*. L'argomento parte dal fatto che tutte le cose devono avere un esse finito, dal momento che una cosa può essere l'*esse tantum*, a differenza di ciò che è ricevuto nel soggetto. L'essere ricevuto deve essere diverso dallo *esse tantum*, perché ne è parte, oppure deve essere limitato. Da ciò Tommaso conclude che esse e essentia sono *realiter* distinte¹⁰¹. L'argomento degli effetti alle cause, poi, viene esposto nella *Summa contra Gentiles*, nel secondo libro articolo 52: si osserva che la sostanza appartiene ad ogni cosa per sé stessa e non tramite un'altra: a differenza dell'essere che appartiene ad ogni cosa tramite un'altra: se così non fosse, l'essere apparterrebbe a sé stesso e sarebbe incausato. Dunque l'essere di ogni cosa causata è *realiter* distinto dalla sostanza.¹⁰² Tommaso prende in considerazione gli enti creati, e vede come la sostanza può esistere attualmente solo se l'essere sopraggiunge l'essenza. Ogni ente creato quindi possiede il suo essere tramite un altro, infatti non si può pensare una creatura che sia dal suo stesso essere: sarebbe una creatura semplice. Ogni ente creato rimanda alla propria causa, Dio, che conferisce l'esse al proprio effetto, che si distingue dalla sostanza. Posti questi argomenti facilmente rintracciabili nei testi di Tommaso si credè, illo tempore, una questione molto grossa. I presupposti sono il fatto che sia l'essenza che l'atto d'essere rendono l'ente in atto, lo rendono questa cosa. Nella quaestio 9 dei Quodlibet di Enrico di

¹⁰¹ Cfr DAVID B. TWETTEN, Come distinguere realmente tra esse ed essenza in Tommaso D'Aquino: qualche aiuto da Aristotele, in Tommaso D'Aquino e l'oggetto della metafisica, a cura di Stephen L. Brock, pag 170-171

¹⁰² *Ibidem*

Gand, scritti probabilmente nel 1276, il teologo denuncia l'immaginazione di coloro i quali consideravano l'essenza delle creature come un sostrato potenziale che verrebbe riempito dall'essere al momento della sua attuazione. Se l'essenza fosse in potenza all'essere allora la creazione sarebbe assimilabile alla generazione fisica. Secondo Enrico di Gand la creazione è attuazione di atto d'essenza, non l'acquisizione della forma da parte di un soggetto potenziale preesistente come sembra l'argomento della *distinctio*. Per Enrico, come scrive Pasquale Porro¹⁰³, essere e essenza sono concetti diversi che si fondano nella cosa reale. La tesi d'accusa di Enrico di Gand fu velatamente inviata a un teologo, Egidio Romano, agostiniano. Per Egidio Romano, l'essere era fu considerato di tipo neoplatonico, interpretandolo come forma di ogni forma¹⁰⁴: l'essere e esistenza sembrano essere due cose distinte e questo sembra il senso basilico della *distinctio realis*, ma non nel senso di due *res*. Per i tomisti la distinzione doveva essere reale, senza però farne due *res* totalmente distinte: essenza e essere stanno tra loro, come potenza e atto sono due principi reali che concorrono a definire una sola *res*.

¹⁰³ Cfr. P.PORRO, Appendice II a Tommaso D'Aquino, L'ente e l'essenza, pag. 183

¹⁰⁴ Cfr. P.PORRO, Appendice II a Tommaso D'Aquino, L'ente e l'essenza, pag. 188

3.2.1 Atto, potenza e conseguenze

Abbiamo parlato dell'atto e potenza come fonte strumento per definire la *distinctio*: fu una contro risposta dei domenicani ai gesuiti, che fecero guerra a suon di logica e metafisica. E' giusto riportare un valido argomento, fortemente aristotelico, quello dell'atto e della potenza, che ha conseguenze per la *distinctio realis*. Il testo di riferimento è preso da uno dei domenicani più tomistico-aristotelicamente forgiati¹⁰⁵. Si parte dal fatto che ogni ente corporeo, è composto di potenza e atto; o di un essenza e essere, l'essenza limita l'atto di essere, e l'atto di essere attualizza l'essenza (*actus essentiae*). Secondo Lagrange i tomisti hanno discusso sulla potenza molto, e ci sono due punti di vista che possono mutare radicalmente il modo di pensare: l'uno quello vidimato dai tomisti, che spiega la potenza sia concepita come un principio reale distinto dall'atto per quanto imperfetto rispetto l'atto, l'altro come un atto imperfetto. Il secondo punto di vista è attribuito a Suàrez e ancor di più a Leibniz per il quale «la potenza è una forza o un atto virtuale la cui attività è impedita, come per esempio quella di una molla»¹⁰⁶. Per Aristotele la distinzione reale tra la potenza e l'atto è necessaria per il moto e la mutazione degli esseri, e utilizzando questo argomento contro i principi parmenidei, i quali erano due¹⁰⁷: *Ex ens non fit ens*, l'essere che giunge all'esistenza o viene dall'essere o dal nulla, ma non può venire dall'essere

¹⁰⁵ Il testo di riferimento è di GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica*, tr.It. di Marco Bracchi, ed. Fede&Cultura, febbraio 2017

¹⁰⁶ GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica*, tr.It. di Marco Bracchi, ed. Fede&Cultura, febbraio 2017, pag 57

¹⁰⁷ Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, II. I-II, tr.it. di R. Radice, Bompiani, Marzo 2011

«perché la statua non può provenire dalla statua che già esiste», dunque il divenire è impossibile; La molteplicità degli esseri è ugualmente impossibile per lo stesso assioma. Eraclito sostenne che tutto si muove, e che essere e non essere è un'opposizione puramente astratta, perché il divenire è spiegazione di questi due elementi: in questa prospettiva né il principio di identità né il principio di non contraddizione sono leggi dell'essere, e su questo Aristotele nel libro IV della *Metafisica*, sostiene che il principio di non contraddizione o di identità sono leggi dell'intelletto superiore e dell'essere. Platone poi propose una soluzione ammettendo da una parte il mondo immobile, dall'altra, il mondo corporeo in movimento: spiegava il movimento per una successione di essere e nulla, un non essere che in qualche modo esiste. Aristotele risolve i problemi posti da Parmenide con due principi, quello di potenza e atto. Ciò che diviene non può provenire dall'essere in atto, ovvero dall'essere in atto che già esiste, ma diviene in atto grazie alla potenza «che è qualche cosa di mezzo tra l'essere in atto e il puro niente»¹⁰⁸, così la statua può esser scolpita non dal marmo in atto, ma dal marmo in potenza di esser scolpito. La statua è composta poi di materia e forma specifica della statua stessa. Dunque è chiaro come la potenza è necessaria secondo Aristotele, ma anche secondo Tommaso, in quanto la potenza non è il niente perché dal niente nulla diviene, né il non essere, né l'essenza della causa materiale. La potenza è la «capacità reale di ricevere una forma determinata, per esempio quella della statua, capacità che non è nell'aria e nell'acqua, ma nel legno, nel marmo, nell'argilla. Si chiama potenza reale a divenire statua, ossia statua in potenza.». Nell'ordine delle cose sensibili l'atto è più perfetto della potenza,

¹⁰⁸ GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica*, tr.It. di Marco Bracchi, ed. Fede&Cultura, febbraio 2017, pag. 59

che è capacità reale di perfezione e limita o moltiplica l'atto, che quando è puro è illimitato ed unico. Il principio secondo cui l'atto è limitato dalla potenza si comprende considerando mutazioni sostanziali, come Lagrange fa a proposito del dell'alimento che mangiato diventa carne umana: il soggetto di queste mutazioni è la pura potenza o materia prima che non è nulla di sensibile ma è una realtà determinata che può essere trasformata. Questa potenza non è il niente e non è neanche qualcosa di sostanziale, e neanche l'inizio della forma che viene, non è la forma perché, come dice Lagrange, sta come il determinabile al determinato, come il partecipante al partecipato. Ma è semplice capacità reale di ricevere forma sostanziale. Quindi la materia come pura potenza non è la forma, vuol dire che ne è distinta. «Anzi si può separare da quella, in quanto può perdere la forma ricevuta per prenderne un'altra, ma non può esistere senza nessuna forma», così dalla distinzione tra potenza e atto deriva anche la distinzione tra materia e forma, che spiega il mutamento sostanziale¹⁰⁹, e quindi la materia prima non ha un'esistenza propria, come non ha un'attualità propria, ma esiste solo mediante l'esistenza del composto. Allo stesso modo Tommaso spiega la limitazione della forma nella materia, già presente nei primi due libri della Fisica di Aristotele, che si può rendere, come Lagrange fa, con l'esempio del leone: la forma del leone è partecipabile, ed è nella materia dalla quale è limitata per costruire questo singolo leone. L'Aquinate considera, mediante Aristotele, il principio della limitazione dell'atto da parte della potenza: in questi termini l'essenza non è l'esistenza, ma si distingue realmente da quest'ultima. Tommaso, secondo

¹⁰⁹ Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica*, tr.It. di Marco Bracchi, ed. Fede&Cultura, febbraio 2017, pag 63

Lagrange, specifica che se la forma sostanziale o specifica degli esseri sensibili, come quello del leone, è limitata dalla potenza reale nella quale è ricevuta, «e precisamente in quanto la forma sostanziale è un atto ricevuta nella capacità reale che è adeguata a contenerla.». Ora l'esse, nella sua attualità è un atto illimitato, si limita però dalla potenza in cui viene ricevuta, ovvero dall'essenza, che fonda l'esistenza.¹¹⁰ Per Suárez, invece, tutto ciò che è, compresa la materia prima, è in atto¹¹¹, Lagrange prontamente avverte che il principio della potenza e dell'atto non sono dimostrabili con un ragionamento diretto, perché non sono conclusioni, ma sono principi *per se notum*, evidenti. Ma un argomento che lasci intendere si può formulare così: l'atto in quanto perfezione, non può essere limitato se non per qualche cosa che sia in rapporto con esso e che renda ragione di tale limitazione¹¹² e la cosa che limita l'atto è la potenza che lo riceve, nel senso che l'esistenza della pietra, dell'uomo è limitata dalla loro natura, che è *capax existendi*. L'essenza può spiegare la limitazione dell'esistenza perché è intrinsecamente relativa, essendo una capacità d'esistere: «così la sapienza nell'uomo è limitata dalla ridotta capacità del suo intelletto e l'amore in lui è limitato dalla ridotta capacità della sua potenza d'amare. ».¹¹³ La potenza quindi limita l'atto d'essere e si distingue da esso. Dice Lagrange che come la materia prima non è la forma, così l'essenza della pietra non è la loro esistenza, perché non contiene nella sua ragione formale di essenza, l'esistenza: ovvero, essa non è la ragione dell'esistenza dell'essere limitato, ma né contiene le limitazioni. «Essenza e esistenza si oppongono come il determinabile perfettibile e il

¹¹⁰ Nel testo di Lagrange è assai marcato il concetto di esistenza/essenza, al posto di esse/essenza: cosa che darà molti problemi, come ha evidenziato Fabro in *Causalità e partecipazione*, ed. Verbo incarnato, Torino, 2010

¹¹¹ FRANCISCO SUÁREZ, *Disputazioni metafisiche*, 15 sez.9, tr. It. di Costantino Esposito, ed. Bompiani, 2007

¹¹² Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica*, tr.It. di Marco Bracchi, ed. Fede&Cultura, febbraio 2017, pag. 66

¹¹³ *Ibidem*

determinante che attua, come il limite e il limitato, come partecipante e partecipato.» e qui passa al carattere gnoseologico: « prima di ogni considerazione della nostra mente, questa proposizione è vera: l'essenza finita non è la sua propria esistenza. Ora, se il verbo “è” nel giudizio afferma la reale identità tra il soggetto e il predicato, la negazione “non è” nega questa reale identità, ossia afferma la distinzione reale.»¹¹⁴ Questa distinzione per Lagrange non è percepita né dai sensi né dall'immaginazione, ma solo dall'intelletto che penetra profondamente (*intus legit*) e che vede come l'essenza finita contenga il predicato contingente dell'esistenza. Nella questione 27 del *De Veritate*, Tommaso dice molto esplicitamente che tutto ciò che appartiene al genere della sostanza è composto di una composizione reale perché la sostanza sussiste a motivo dell'essere e per questo è necessario che sia diversa l'essenza dall'essere stesso, pena la distinzione dalle altre cose, e quindi «*compositum est saltem ex esse et quod est*». ¹¹⁵Dunque la materia da sé non può esistere senza la forma, così come l'essenza senza l'essere. Sembra chiara quindi la posizione fortemente accordata con Aristotele di Lagrange.

¹¹⁴ GARRIGOU-LAGRANGE, *La sintesi tomistica*, tr. It. di Marco Bracchi, ed. Fede&Cultura, febbraio 2017, pag 67

¹¹⁵ TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q.27, a.1, ad 8

3.2.2. *Idem re differunt in ratione*

Il risultato fu quello di spostare il dibattito sulla questione intorno al modo di intendere il rapporto di atto e potenza nella metafisica tomista. Infatti, come bene riporta Porro,¹¹⁶dalla contrapposizione di domenicani e gesuiti si passò alla contrapposizione tra neotomisti e neosuaresiani. Lo scontro più acceso è stato tra Cornelio Fabro e Descoqs, l'uno dell'ordine degli stigmatini e l'altro gesuita. Per Descoqs, o Tommaso avrebbe inteso la distinzione reale in senso fisico come Egidio Romano, e in tal senso sarebbe meglio prenderne le distanze, o invece l'avrebbe inteso in senso metafisico, distinguendo essenza in potenza dall'essenza in atto (distinzione negativa) senza tuttavia ammettere una distinzione reale positiva tra l'essenza in atto e la sua attualità: in questo modo la *distinctio* per Suárez avrebbe un fondamento *in re*, cosa che i tomisti non accettavano. Descoqs difendeva la tesi secondo cui Tommaso non avrebbe mai affermato che l'essenza è una potenza reale di cui l'esistenza è l'atto, ma che l'essenza sta all'essere come la potenza all'atto. Il passaggio fondamentale è proprio nell'essenzialismo: i neosuaresisti ammettono che c'è una distinzione tra essenza possibile e essenza realizzata. Dall'altro lato Fabro difendeva le tesi dei tomisti, attaccando i neosuaresisti su due punti: potenza e atto d'essere. «L'equivoco consisteva per Fabro essenzialmente nel considerare l'essere come ciò che sopravviene da ultimo ad un'essenza in qualche modo predisposta a riceverlo, invertendo così i termini della metafisica tomista, in cui l'atto d'essere non è un'aggiunta posticcia che si limita semplicemente a indicare il fatto che un'essenza esiste, ma esprime

¹¹⁶ Cfr. P.PORRO, Appendice II a Tommaso D'Aquino, *L'ente e l'essenza*, pag. 189

invece ciò che c'è di più “intimo”, di “più profondo”, “di più primitivo” in ogni ente creato: e “perciò non è l'essenza realizzata dei suareziani, ma ciò che realizza l'essenza”»¹¹⁷. Dunque i suareziani intendevano due momenti dell'essenza, quello di possibilità e attualità all'interno della stessa essenza. La precisazione che bisogna fare, come del resto tiene conto il Gaetano nel suo commento al *De ente et essentia*, è che mentre per la materia e forma si hanno due realtà diverse, per essere e essenza non si ha distinzione, allo stesso modo materia e forma sono separabili essere ed essenza no. E poi mentre nella materia e forma, è la forma che determina la materia, nella composizione di essere e essenza, è l'essenza a determinare l'atto d'essere. Il problema è che mentre forma e materia si riescono ad astrarre non facendo troppa fatica, la composizione di esse e essenza è assai difficile, e su questo sia Fabro che Gilson sono d'accordo. Per cercare di capire qual è il sottosuolo della *distinctio* è utile rifarsi a due interpretazioni storico filosofiche di spessore, se non altro per capire che dietro a questioni come quelle della *distinctio* ci sono applicazioni teoretiche che sottostanno a determinate impostazioni o determinate posizioni, di solito le questioni vengono svolte logicamente, e sempre nel merito, e infatti è questa la grandezza di Tommaso, quella di avere una limpidezza, una apertura al confronto, all'incontro e allo scontro, sempre però utilizzando austeramente una rigida logica della argomentazione, come quando, si oppose ad una valanga di teologi e filosofi i quali ritennero che il mondo fosse dall'inizio creato e per questo non eterno. Tommaso, nel modo più disinteressato, andò realmente controcorrente, ma mai per una presa di posizione, ma solo per l'usufrutto della logica argomentativa, e di una

¹¹⁷ P.PORRO, Appendice II a Tommaso D'Aquino, *L'ente e l'essenza*, pag. 189

capacità teoretica fuori dal comune. Si ritorna al punto di prima: da dove nasce l'impulso della *distinctio*? Per Porro¹¹⁸ la questione non nasce essenzialmente da Egidio Romano, che discute sulla contingenza sulla creazione/annichilazione, ma da Avicenna, il quale nella distinzione tra *ens* e *res* potrebbe accordarsi la questione di *esse* e *essenza*, perché, seguendo Porro, per Avicenna, a differenza della causa prima che è un essere necessario, tutti gli altri enti devono essere possibili: le essenze sono dunque semplicemente possibili (perciò Avicenna negò l'essenza nella causa prima) e sono indifferenti all'attualità dell'esistenza o alla non esistenza, così come alla singolarità e all'universalità: l'essenza è qualcosa in sé stessa e l'esistenza è un conseguimento. Per Ventimiglia¹¹⁹ invece, i motivi principali per cui la questione veniva difesa erano principalmente motivi metafisici. Una metafisica di ascendenza neo platonica cercava un principio della diversità diverso dall'universale che accomuna e l'obiettivo era quello di giustificare la molteplicità, la distinzione tra le cose e la distinzione da Dio: infatti, il sottosuolo di quest'esigenza di indagare e problematizzare la *distinctio* cela per Ventimiglia, implicitamente una visione univocista, e solo in questa visione c'è l'esigenza di capire come l'essere si moltiplichi e si differenzi. La prova che una *distinctio* è necessaria è data dal fatto che se non fosse distinta, gli enti appartenenti ad uno stesso genere sarebbero tutti uguali; da ciò risulta chiaro che gli enti di uno stesso genere non sono uguali, ma sono diversi, dunque l'esse è realmente distinto dall'essenza, infatti ciò che accomuna gli enti (il genere, la specie) non è identico a ciò che li distingue, dunque se due

¹¹⁸ P.PORRO, Appendice II a Tommaso D'Aquino, *L'ente e l'essenza*, pag. 201

¹¹⁹ VENTIMIGLIA GIOVANNI. "IDEM RE DIFFERUNT RATIONE FREGE 'INTERPRETE' DI TOMMASO D'AQUINO A PROPOSITO DELLA DISTINZIONE FRA ESSENZA ED ESISTENZA." *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 107, no. 1-2, Vita e Pensiero – Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 2015, pp. 195-216.

enti fanno parte dello stesso genere, sono diversi fra di loro, ergo deve esistere un principio della loro distinzione realmente diverso dall'essenza. E questo principio è l'esse.¹²⁰ Ventimiglia, ripete più volte come il retroterra di questo problema sia neoplatonico, perché sembra che la vera realtà sia quella universale, mentre aristotelicamente la vera realtà è quella degli individui, la scepse aristotelica non cerca cause esterne responsabili dell'individuazione dei singoli individui; Ventimiglia chiama la distinzione reale un "marchingegno" fatto di due elementi diversi e separabili utilizzati per risolvere un problema neoplatonico, infatti, «la soluzione del problema non solo non risolve il problema dell'univocismo, di cui dovrebbe essere la terapia, ma lo presuppone e lo rivela. Infatti se per ipotesi, si togliesse l'elemento differenziante (l'esse dagli enti appartenenti allo stesso genere o, più spesso, in generale, l'essenza degli enti diversi fra di loro), non resterebbe che il presupposto unico e identico genere generalissimo, di cui gli enti non sarebbero altro, alla fin fine che porzioni, delimitate dall'elemento differenziante – porzioni, si noti bene, soltanto quantitativamente diverse dall'Identico, e non quantitativamente e sostanzialmente.». ¹²¹ Sulla scia di un approfondimento di Frege, Ventimiglia fa notare come Tommaso aveva, secoli prima, notato che "idem re differunt in ratione" ovvero che le stesse cose hanno "ratio" diverse. E ciò, per Frege, in Sinn und Bedeutung, riguarda il rapporto fra due segni diversi che esprimono sensi diversi dello stesso oggetto significato: cioè quando si ha lo stesso significato coincidente con l'oggetto designato ma due sensi diversi, ossia due modi di denotare lo stesso

¹²⁰ Cfr. VENTIMIGLIA GIOVANNI. "IDEM RE DIFFERUNT RATIONE FREGE 'INTERPRETE' DI TOMMASO D'AQUINO A PROPOSITO DELLA DISTINZIONE FRA ESSENZA ED ESISTENZA." *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 107, no. 1–2, Vita e Pensiero – Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 2015, pp. 195–216

¹²¹ Ivi, pag 201

oggetto, e che dunque dicono qualcosa dello stesso oggetto. Infatti “stella del mattino” e “stella della sera” designano l’identica stella e perciò hanno lo stesso significato ma due sensi diversi.¹²²La differenza che pone Frege è interessantissima e aiuta davvero ad avere una quadra sulla questione. Come si è scritto prima, in Tommaso, le stesse cose differiscono nella *ratio*. Nel primo libro delle Sentenze di Pietro Lombardo alla questione «se la pluralità delle “rationes” in base a cui si differiscono gli attributi divini, si trovi soltanto nell’intelletto oppure anche in Dio»¹²³Tommaso risponde che tutti gli attributi di Dio sono una cosa sola in Dio, ma differiscono in *ratio*, e la *ratio* non è solo dalla parte di colui che ragiona ma anche dalla parte della cosa stessa. La *ratio*, come spiega Ventimiglia, non è una differenza fra termini che denotano cose diverse. La cosa vale sempre nella realtà, ma con un una *ratio* diversa, non cambia l’oggetto, c’è quindi un riferirsi alla cosa ma con *rationes* diverse. Come è mostrato nell’articolo, nel commento alla Metafisica, Tommaso dice che tutte le volte che due cose sono aggiunte a una terza e non creano in quest’ultima diversità, sono allora uguali: nel senso che sia l’uno che l’ente posti nell’uomo non creano diversità. Nella Summa Theologiae, Tommaso dice espressamente che *ens* e il *bonum* sono identici nella realtà ma che non si dicono allo stesso modo considerati in sé stessi: implica che una cosa è la res, altro il nome, altra la ratio. «la ratio non significa l’essere ma l’esser cosa, cioè che cosa è qualcosa. Perciò due “rationes” di una stessa cosa non dimostrano l’esistenza di un suo duplice essere ma dimostrano che di quella

¹²² Cfr. VENTIMIGLIA GIOVANNI. “*IDEM RE DIFFERUNT RATIONE FREGE ‘INTERPRETE’ DI TOMMASO D’AQUINO A PROPOSITO DELLA DISTINZIONE FRA ESSENZA ED ESISTENZA.*” *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 107, no. 1–2, Vita e Pensiero – Pubblicazioni dell’Università Cattolica del Sacro Cuore, 2015, pp. 195–216.

¹²³ TOMMASO D’AQUINO, *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, q.13, a. 12, tr.it. di G. Ventimiglia in “*IDEM RE DIFFERUNT RATIONE FREGE ‘INTERPRETE’ DI TOMMASO D’AQUINO A PROPOSITO DELLA DISTINZIONE FRA ESSENZA ED ESISTENZA*”

cosa si può dire che cosa è in due modi. »¹²⁴ Si capisce come *ratio* tomista e senso fregiano possono essere entrambi significati in egual modo. Ventimiglia prosegue parlando della essenza e essere proponendo un passo di Tommaso del *De Veritate*, ove si pone la diversità tra *ens* e *res*: *ens* si distingue da *res* perché l'*ens* si desume dall'atto d'essere, rinvenibile anche etimologicamente, invece la *res* esprime la quiddità o l'essenza dell'ente: entrambi al pari dei trascendentali significano la stessa cosa e per questo che *ens* e *res* *convertuntur*¹²⁵: in un altro senso possiamo dire che la *res* e l'*ens* sono due sensi diversi della stessa cosa. Al pari di ciò essenza e essere non sono due *res* diverse che significano due cose diverse, ma sono due sensi della stessa cosa «espressi da due nomi»¹²⁶. Da ciò davvero sembra che l'argomento riesca a quadrare, in una prospettiva molto tomista, sulla scia, quella di Ventimiglia, che sembra comunque chiarire e dar man forte alla posizione dei domenicani nella disputa contro i gesuiti. Ci si dubita fortemente che Frega abbia conosciuto o studiato Tommaso, ma in questo caso, come mostra Ventimiglia, è stato di grandissimo aiuto.

¹²⁴ TOMMASO D'AQUINO, *De Potentia*, q.8, a2, ad 11, tr. It. di G. Ventimiglia

¹²⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, III, lib.3, c.8

¹²⁶ VENTIMIGLIA GIOVANNI. "IDEM RE DIFFERUNT RATIONE FREGE 'INTERPRETE' DI TOMMASO D'AQUINO A PROPOSITO DELLA DISTINZIONE FRA ESSENZA ED ESISTENZA." *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 107, no. 1-2, Vita e Pensiero – Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 2015, pp. 195-216

3.3. Esse

Arrivati a questo punto, si comprende come la trattazione si considera imperniata in un fondamento, ossia l'*esse*. Parlare di essenza e esistenza o essenza e essere presuppone innanzitutto qualcosa di più fondativo. I tomisti del '900 son riusciti a capire che il fulcro dell'impianto tomista non regge nella sua originalità se non ha al centro l'essere che è la *conditio sine qua* non si può ergere la struttura metafisica che Tommaso ha creato. Le discussioni solite che vengono fatte, propongono di arrivare all'essere proprio a partire dall'esistenza di Dio¹²⁷, senza la quale sarebbe inutile la trattazione di Tommaso sull'essere, e sembra, come fa notare Twetten¹²⁸, che ogni argomento, quale che sia, sulla distinctio è una *petitio principii* nei confronti dell'essere: in tal senso David Twetten mette in dialogo un aristotelico con un tomista: l'aristotelico si dice confuso, non riesce a capire cosa voglia dire "essere", non basta solo l'essenza a formare la sostanza¹²⁹? Le cose che sono hanno bisogno di altro per esser tali? Questa considerazione è molto intelligente, perché ci permette di capire come si passa dal piano aristotelico, sostanziale, usiologico, a quello dell'essere, ontologico, dell'essere in quanto essere. E' famosa la questione negli Analitici Secondo cui c'è una diversità tra la domanda "se x è" e quella "che cosa è x"¹³⁰. Per Aristotele c'è una diversità nel dire se l'uomo è (einai), e che cosa è (estin), domande che chiede

¹²⁷ J.OWENS, "Aquinas on being and thing", in Thomistic Papers, vol. 3,ed. L. Kennedy, Houston 1987, pp. 3-24

¹²⁸ DAVID B. TWETTEN, "Come distinguere realmente tra esse ed essenza in Tommaso D'Aquino: qualche aiuto da Aristotele", in Tommaso D'Aquino e l'oggetto della metafisica, a cura di Stephen L. Brock, pag 180-181

¹²⁹ E questo infatti sarà la grande confusione del formalismo della scolastica, addirittura del formalismo tomista del tredicesimo e quattordicesimo secolo, Cfr. C. Fabro, Partecipazione e causalità, ed. Edizioni Verbo Incarnato, pag 52

¹³⁰ ARISTOTELE, *Analitici Secondi*,2.7, 92b10-13, a cura di Maurizio Migliori, tr.it di Roberto Medda, ed. Bompiani, giugno 2016

per capire cosa avviene nel fatto che tale x viene a essere uomo. Ovvero: «che cosa è di x che rende conto del suo “attualmente essere” mentre essa è?”¹³¹ Nella logica aristotelica l’attualità dell’essere tomista corrisponde alla forma e materia insieme, ossia alla materia attualizzata dalla forma, grazie a cause motrici finali e composte. Di conseguenza se l’“attualmente essere” è attualità data secondo la potenza della materia e l’atto della forma, ma essendo attualità, si rende conto solo di quando il composto è in atto. Twetten dimostra come l’attualmente essere deve essere qualcosa di diverso dalla forma come tale, che è identica alla forma-come-atto-di-materia: l’attualmente essere non può essere la forma perché la forma è la causa formale dell’essere intero ma come tale non spiega l’attualità dell’essere, la forma non dice se x è, ma dice che cosa è x. La forma in tal senso «è ciò tramite cui una cosa ha l’ “attualmente essere” che ha». Per Tommaso l’attualmente essere è attualità di tutta la sostanza, il vero atto che, separato da forma e materia, è, come il vivere è l’atto dell’anima. Quindi né la sola materia né la sola forma “sono attualmente”. Nell’essere è l’atto fondativo, ovvero, nell’*esse ut actus*: in questa prospettiva pare chiaro che c’è una priorità fondamentale dello *esse* in quanto rende attuale, rende l’atto, che fa essere, è la base di tutte le attualità e nell’essenza la determinazione potenziale che costituisce strutturalmente lo *esse* dello *ekaston*. E su questo che la disputa sull’*esse-essentia* si è alimentata, e per motivi avicenniani (*ens-res*), e per motivi scotisti suareziani, mediante abuso o uso improprio dell’essenza dalla potenza all’atto: in tal modo l’essere non era che una formalità determinativa del soggetto dal punto di vista sostanziale, ciò che invece è una

¹³¹ DAVID B. TWETTEN, “Come distinguere realmente tra *esse* ed *essenza* in Tommaso D’Aquino: qualche aiuto da *Aristotele*”, in Tommaso D’Aquino e l’oggetto della metafisica, a cura di Stephen L. Brock, pag 184

determinazione dal punto di vista ontologico. Proprio perché l'atto d'essere è atto, non è l'esse subsistens che è atto in sé stesso e per sé stesso, quindi sufficiente in sé, ma l'esse causato, o partecipato, o *esse commune* non ha la stessa qualità ontologica del primo, infatti mentre il primo non ha bisogno di nulla, il secondo ha bisogno della forma e dell'atto formale come sua potenza¹³². L'esse commune è un esse limitato, causato, di per sé non sussistente, è chiaro infatti che nell'ente vi sono esse e essenza, ma tale essenza è in atto per l'atto d'essere, il quale è *prius*, prioritario. L'ente finito, sostanziale, è determinato dall'atto di essere, da un lato, e l'*Esse ut actus e esse in actus*. L'essere come atto è principio attuante l'ente, ed è un principio anteriore alla mediazione della forma, mentre l'essere in atto, è il risultato della composizione entitativa, che sta nell'ordine predicamentale, posteriore alla mediazione della forma. Per questo, l'essere si intende o come atto costitutivo di essere, o come l'essere in atto dell'essenza che diventa attuale: l'uno definisce che una sostanza è, l'altro (esse in actu) definisce l'essere sostanziale-essenziale che è anche *esse* accidentale, nel senso che la sostanza, in atto per quanto riguarda la sua essenza, è in potenza alle sue potenze operative, le quali poi, una volta attuate come forme accidentali, sono a loro volta in potenza alle loro operazioni: è un aggiunta di un ens secundum quid all'ens simpliciter. Se quindi è in atto ciò vuol dire che è, e allora l'*esse* è il principio realizzante originario. Nel De Potentia, è presente una frase assiomatica, l'esse come «actualitas omnium actum et perfectio omnium perfectionum»¹³³, qui intende dire che ogni atto è tale per l'esse, quindi non solo è principio realizzante, ma il costitutivo e originario dell'ente.

¹³² C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso D'Aquino*, ed. Edizioni Verbo incarnato, pag. 350

¹³³ TOMMASO D'AQUINO, *De Potentia*, q.7,a.2 ob.9 ad 9, tr.it. B. Mondin, ed. edizioni Studio Domenicano

Nell'essere dell'ente, giacché limitato, c'è bisogno di fare dei distinguo: il primo creato è l'esse nella sua potenza di essere, nella *virtus essendi*, la capacità attuante dell'essere, questa capacità di essere viene adeguata ad un'essenza che lo limita, diventa finito, ma risulta chiaro che la cosa è perché ha l'atto d'essere che lo entifica e poi la quiddità che lo qualifica.¹³⁴L'essere insomma, come si è detto più volte, è atto attuato e attuante: una definizione che potrebbe calzare è quella di puro positivo, base dal quale non può darsi negativo; si intende qui il sostantivo *positio*, che etimologicamente deriva da “*ponere*”, che vuol dire porre, mettere. Il puro positivo è un porre infinito, la *positio* è un porre verso, a prescindere dal tipo di giudizio che sia giusto o sbagliato, è posto. Nel *De interpretatione*¹³⁵, Aristotele spiega che l'affermazione è l'attribuzione di qualcosa (*tinós*) a qualcosa, in questo senso l'affermazione, si pone, è un positivo che si diversifica dal negativo, dalla negazione che scompone e divide, non pone. Ma in sé diventa principio il fatto che è sempre una *positio* anche la *negatio*: il positivo è tale per cui il negativo può esser negativo, e quindi ogni *negatio* è intrinsecamente una *positio* (tanto per giocare con Spinoza) perché la natura del positivo è il porre, e nonostante la *negatio* scompone, ha bisogno di una *positio* che possa rendere la *negatio*. Il positivo pone la *positio*. Ogni dire sì è sempre un dire sì, e ogni dire no è sempre prima un dire sì. Questa sembra essere la base logica-ontologica dell'essere.

¹³⁴ Cfr. ALAIN CONTAT, «*Esse, essentia, ordo. Verso una metafisica della partecipazione operativa*», in *Espíritu* 61/143 (2012), p. 9-71

¹³⁵ ARISTOTELE, *De Interpretatione*, 6-7, 17°25-40, tr. It. di Lucia Palpacelli, ed. Bompiani, Aprile 2018

3.4. Causalità

Il concetto di causalità è al centro dell'ente in quanto tale, in quanto attuato: Dio, in Tommaso, è la causa entis, e la causa è rinvenibile negli effetti, nella creatura c'è presenza della sua causalità, e in tal senso l'ente è riflesso della causa prima: Tommaso, allineatosi con Aristotele, afferma che Dio è il motore immobile, atto puro che non è mosso ma muove.¹³⁶ Dio comunica il moto, sostiene il moto, da causa efficiente, che conserva gli enti nella loro sussistenza e nella loro esistenza, da questo punto di vista si può benissimo dedurre che Dio fa sussistere le cose nell'essere, è un atto infinito di sussistenza, poiché se cessasse il moto proveniente dal primo motore, ogni mozione inferiore al primo moto cesserebbe, ogni esistenza si annichirebbe. Per questo deve esser chiara una cosa, Dio è causa efficiente per eccellenza, la causalità di Dio all'interno dell'ente è la decisiva: *l'efficienza penetra qualsiasi aspetto entitativo!* Questo concetto richiama la causa trascendentale, che solo successivamente lascia che la causa predicamentale agisca nel sistema degli enti creati, sia in senso dinamico, come successione di cause seconde come la generazione, il moto, sia in senso statico come specializzazione della materia da parte della forma. Per quanto riguarda le cause seconde, Fabro¹³⁷ tiene a precisare che l'ente non opera in senso solo di causalità trascendentale come vuole il neoplatonismo, ma opera anche «in senso soggettivo predicamentale per mezzo di capacità e potenze proprie»¹³⁸.

¹³⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, c. 13

¹³⁷ C. FABRO, *La nozione Metafisica di partecipazione in S. Tommaso d'Aquino*, ed. Edizioni verbo incarnato, pag 149

¹³⁸ *Ibidem*

L'agire dunque, l'operazione dell'ens è prodotto dalla causa predicamentale, perché è racchiusa nella struttura dell'ente stesso: in merito quindi alla creazione (momento statico predicamentale)¹³⁹Dio è la causa esclusiva e unica; in merito al movimento (momento dinamico) Dio è sempre causa prima ma non più esclusiva. Dio fa parte sempre dell'ente in quanto causa prima, e proprio per questo c'è una somiglianza tra Dio e l'ente creato¹⁴⁰, dato che nell'effetto ci sono le concause formanti. Ciò porta alla considerazione che non c'è identità essenziale tra causa e effetto come tra genitore e figlio, ma una relazione di tipo analogica che l'ente porta con sé della causa prima, e in questa relazione c'è la comunicazione dell'esse agli enti.

¹³⁹ Cfr. TOMMASO SCANDROGLIO, *La participatio tomista come comunicazione*, Tigor: rivista di scienze della comunicazione - A. III (2011) n.1 (gennaio-giugno)

¹⁴⁰ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *De Potentia*, q. 7, a.7 ad 3

Conclusioni

Come conclusione va da sé il fatto che un vero pensiero sull'essere, è stato davvero fatto. Tommaso d'Aquino nel contesto della scolastica, ha saputo porre Dio fuori dall' "ambiente" dell'ente che la metafisica tardo scolastica pretende di aprire e delimitare: perché attraverso l'analogia scava un abisso tra le due accezioni di *esse*: quella dell'*actus essendi* e quella della copula, in questa direzione l'analogia serve a Tommaso per distinguere l'essere di Dio e l'essere della creatura. Dell'essere di Dio, possiamo solo parlarne in via negationis, mentre invece per l'essere, in quanto *actus* e in quanto *in actu*, l'ontologia può dare il suo supporto. E' in questo passaggio dell'essere come formalità c'è stato l'oblio della metafisica che Heidegger denuncia, ma di cui, Tommaso ne è esente. Dall'oblio, in Tommaso, scaturiscono gli orizzonti.