

PER LA FILOSOFIA

Filosofia e insegnamento

“Dio e il mondo”

U. Pellegrino - IL MISTERO
DI DIO E L'ESISTENZA

F. Bottin - ONNIPOTENZA
DIVINA E MODELLI
DI RAZIONALITÀ

G. Favaro - IL PROBLEMA
DEL RAPPORTO DIO-MONDO
NELLA TRADIZIONE
RELIGIOSO-FILOSOFICA
DI ALCUNE CORRENTI
INDÙ

B. Mondin - DIALOGO CON
L'ATEO: NECESSITÀ DELLA
TEOLOGIA NATURALE

A. di Giovanni - MONDO
E DIO NEL « DE GENESI AD
LITTERAM » DI S. AGOSTINO

T. M. Tyn
L'INTERPRETAZIONE
DEL RAPPORTO TRA DIO
E IL MONDO SECONDO
S. TOMMASO D'AQUINO

M. Roncoroni - GLI « SCRITTI
TEOLOGICI GIOVANILI »
DI HEGEL E IL PROBLEMA
DIO/MONDO

V. Venier - METAFISICA
DELLA LUCE (DIO,
MONDO E LINGUAGGIO IN
HANS GEORG GADAMER)

F. L. Marcolungo
CREAZIONE ED
IMPERATIVO ETICO
IN E. LÉVINAS

L. Secco - LA PEDAGOGIA
DI FRONTE AL PROBLEMA:
DIO E IL MONDO

P. Viotto - LA FILOSOFIA
DELLA NATURA COME
MEDIAZIONE TRA LA
FISICA E LA METAFISICA
(NOTA SU « LA FILOSOFIA
DELLA NATURA »
DI J. MARITAIN)

Rivista Quadrimestrale
dell'A.D.I.F.

Anno IV - n. 11
Settembre-Dicembre 1987

Editrice MASSIMO - Milano

PER LA FILOSOFIA
Filosofia e insegnamento

Rivista quadrimestrale
dell'A.D.I.F. (Associazione
Docenti Italiani Filosofia)

Direzione - Redazione e Amministrazione
MILANO (20122)
Corso di P.ta Romana 122
Tel. 02/54.54.104

Direttore: Gustavo BONTADINI

Condirettore: Battista MONDIN

Vicedirettore: Ubaldo PELLEGRINO

Redattore capo: Massimo RONCORONI

Segretario di redazione: Marco RIBOLDI

Direttore responsabile: Cesare CRESPI

Comitato di redazione: Angela Ales
Bello, Gustavo Bontadini, Francesco
Botturi, Cesare Crespi, Luigi Lombardi
Vallauri, Battista Mondin, Ubaldo
Pellegrino, Marco Riboldi, Massimo
Roncoroni, Francesco Viola.

Editore: Ed. MASSIMO - Milano

Tipografia: « L.V.G. » - Azzate (Varese)

Abbonamento annuale 1988 (3 numeri):

Italia	L. 23.500
Europa	L. 29.000
Paesi extraeuropei	L. 40.000
un numero	L. 8.500

Versare l'importo sul c.c.p. 49719206
intestato a Editrice Massimo - Milano
specificando la causale del versamento.

SOMMARIO

Parte prima:

TEORESI - « DIO E IL MONDO »

- 1 « IL MISTERO DI DIO E L'ESISTENZA »
(Ubaldo Pellegrino)
- 11 « ONNIPOTENZA DIVINA E MODELLI DI
RAZIONALITÀ » (Francesco Bottin)
- 19 « IL PROBLEMA DEL RAPPORTO DIO-MON-
DO NELLA TRADIZIONE RELIGIOSO-FILO-
SOFICA DI ALCUNE CORRENTI INDÙ »
(Gaetano Favaro)
- 35 « DIALOGO CON L'ATEO: NECESSITÀ DEL-
LA TEOLOGIA NATURALE » (Battista Mon-
din)
- 38 « MONDO E DIO NEL "DE GENESI AD LIT-
TERAM" DI SANT'AGOSTINO » (Alberto di
Giovanni)
- 51 « L'INTERPRETAZIONE DEL RAPPORTO TRA
DIO E IL MONDO SECONDO SAN TOMMA-
SO D'AQUINO » (Tomas M. Tyn)
- 74 « GLI "SCRITTI TEOLOGICI GIOVANILI" DI
HEGEL E IL PROBLEMA DIO/MONDO »
(Massimo Roncoroni)
- 85 « METAFISICA DELLA LUCE (DIO, MONDO
E LINGUAGGIO IN HANS GEORG GADA-
MER) » (Veniero Venier)
- 92 « CREAZIONE ED IMPERATIVO ETICO IN
E. LÉVINAS » (Ferdinando L. Marcolungo)

Parte seconda:

DIDATTICA E SPERIMENTAZIONE

- 102 « LA PEDAGOGIA DI FRONTE AL PROBLE-
MA: DIO E IL MONDO » (Luigi Secco)

ANALISI BIBLIOGRAFICA

- 107 « LA FILOSOFIA DELLA NATURA COME
MEDIAZIONE TRA LA FISICA E LA META-
FISICA (Nota su *La filosofia della natura*
di J. Maritain) » (Piero Viotto)

114 SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

123 INFORMAZIONI SULLA VITA FILOSOFICA

126 NOTIZIARIO A.D.I.F.

- 127 *Sommari della parte monografica dei fasci-
coli di « Per la filosofia » usciti fino al
31.12.87*



Associata all'USPI
Unione Stampa
Periodica Italiana

Pubblicazione registrata presso
il Tribunale di Milano n. 330 del 14.7.1984

Spedizione in abbonamento postale
gr. IV - 70 %

L'INTERPRETAZIONE DEL RAPPORTO TRA DIO E IL MONDO SECONDO SAN TOMMASO D'AQUINO

Tomas M. Tyn o.p. (*)

INTRODUZIONE: IL MODELLO TEORICO INTERPRETATIVO DELLA REALTÀ RICAVATO DALLA REALTÀ STESSA

Interpretare vuol significare, al di là del senso triviale di « tradurre », esprimere in un linguaggio il pensiero che pensa l'essere delle cose. Così inteso esso costituisce il compito di ogni filosofia realistica, d'una filosofia cioè che non vuole pensare se stessa e men che meno avanzare la pretesa di determinare col proprio pensare l'essere, ma molto più modestamente e veracemente pensare l'essere esprimendo l'essere e dipendendo dall'essere. D'altra parte sta proprio qui la grandezza e il limite del pensiero realistico che integrano entrambi la sua verità — esso giunge fino all'essere, l'apertura dell'anima, ch'è *quodammodo omnia*, è dunque infinita intenzionalmente estendendosi a tutto l'ambito dell'ente, ma nel contempo l'atto finito di pensare non può originare l'atto infinito di essere, ma al contrario è dall'atto di essere che esso riceve tutta la sua validità ed è in siffatta dipendenza che si manifesta il limite fisico (*ex parte subiecti*) e quindi in contrapposizione all'aspetto intenzionale che si pone *ex parte obiecti*) del pensare umano. Il soggettivismo contemporaneo vorrebbe rovesciare questa situazione facendo pensare solo ciò che appare e in quanto appare (finitezza intenzionale), ma nel contempo facendo del pensiero l'arbitro dell'essere pensato dopo avergli sbarrato la strada che conduce all'essere reale (e per conseguenza avanzando l'immodesta pretesa d'una certa infinitudine del soggetto che si crede « autonomo » rispetto alla cosa in sé).

Orbene la prima e fondamentale premessa in vista della comprensione del tomismo consiste nel fatto che esso professa un deciso realismo epistemologico, proponendosi come un linguaggio ed un pensiero che esprimono la realtà stessa com'è in se stessa. Ogni tentativo di compromesso finisce in un sincretismo che avvilisce non solo il tomismo ma anche i sistemi moderni ai quali ci si vorrebbe « aprire ». San Tommaso non lascia dubbio a questo riguardo — il pensiero non pensa le sue specie rappresentative, ma ben al contrario queste rendono presente alla mente pensante l'essere delle cose com'è nelle cose stesse (1). Il principio di non-contraddizione del quale si può sfortunatamente dire ma fortunatamente non pensare il contrario divide nettamente il vero dal falso e con ciò stesso impone alla mente un trascendersi verso l'oggetto reale. Se infatti il criterio di verità stesse nell'apparire dell'oggetto al soggetto, tutto sarebbe ugualmente vero e falso. Né giova dire che le leggi del pensare medesimo vieterebbero una simile disastrosa e confusionaria conseguenza, poiché nulla vieta che sia pensato un giudizio e che sia pensato il suo contrario, impensabile è solo la loro simultanea verità, il fatto dunque

(*) Docente di teologia morale presso lo Studio teologico accademico di Bologna.

(1) Cfr. I, 85,2 c.

che uno solo può essere vero a differenza dell'altro trascende la mera pensabilità e deriva il suo rigore dal confronto con le cose medesime (rapporto di conformità del giudizio allo stato reale delle cose), sicché le leggi del pensare sono rigorose, sì, ma possiedono tale disciplina non da sé come degli assoluti, ma in dipendenza della realtà che il pensiero è chiamato ad interpretare nel senso suddetto.

Il conoscere umano è per conseguenza essenzialmente astrattivo (2) poiché, estendendosi alle cose esterne, la mente deve ricevere in sé un qualcosa che per sé esiste nelle cose il che non può essere altro se non la forma, giacché la materia restringe l'esistenza della forma alla sua individualità fisica e così, per avere la cosa intenzionalmente presente a sé, l'intelletto deve spogliarne la forma della sua materialità rendendola così universale e comunicabile ad altro ovvero suscettibile, al di là dell'essere fisico e particolare che essa ha nella materia, dell'essere intenzionale ed universale che essa stessa, nell'*identità* del suo contenuto formale, possiede nella mente. È così che l'essenza dell'atto cognitivo, più che in un'attuazione d'una potenza, consiste in una fusione dell'atto del conoscente con l'atto del conosciuto. La forma è, nelle sostanze composte che sole sono accessibili alla conoscenza umana legata al sensibile, mediatrice tra il sostrato materiale e l'essere della sostanza intera. Se si conoscesse la forma in sé, la si conoscerebbe come datrice dell'*esse per participationem* che compete anche alla materia individuale e così si conoscerebbe l'universale e il particolare nel contempo perché l'essere è comune alla forma sostanziale e alla materia prima individuante, il dover astrarre la forma dal dato sensibile limita perciò l'intelletto umano impedendogli di conoscerla in sé e consentendo solo una nozione della forma in quanto precisamente inerente a tale materia e per conseguenza permettendo la conoscenza del singolo solo tramite l'universale (3). In tal modo non è dato all'intelletto umano conoscere né il massimo (l'essere) né il minimo (il singolo nella sua individualità) adeguatamente.

L'uomo conosce dunque propriamente ed adeguatamente la quiddità delle cose materiali al grado specifico (4) astraendo sia dalla materia che dagli accidenti e in genere da tutte le condizioni di individualità. Anche questa conoscenza è tutt'altro che facile ed agevole. Infatti, l'essenza della sostanza e la sostanza stessa non ci si rivelano immediatamente, poiché altrimenti si conoscerebbe anche la forma costitutiva in sé alla luce di quell'essere del quale essa dà al soggetto una partecipazione, ma solo tramite le proprietà che nella loro necessità indicano il contenuto dell'essenza (ad es. essere dotato di intelletto è necessario e quindi essenziale per l'uomo), nella loro inesione invece rinviano alla sostanza da cui dipendono come da un soggetto (la facoltà intellettiva non esiste in sé, ma in questo o quest'altro essere umano concreto). Ecco perché nemmeno l'essenza ci è nota in sé ed immediatamente (5), ma la sua conoscenza esige una faticosa elaborazione rimanendo nascosta a molte scienze dette « positive » che si soffermano a studiare le proprietà anziché « tentare le essenze » (6).

(2) Cfr. I, 84,2 c.

(3) Cfr. *De Verit.* 10,4 c.

(4) Cfr. I, 3,3 c.; *In Met.* VII, l. 5, nn. 1378-1379.

(5) « *Nullus philosophus potuit unquam investigare naturam unius muscae [...]* », *In Symb. Apost.*, prol., ed. Marietti, n. 864 (in *Opusc. theol.*, cura R. Spiazzi, Taurini-Romae 1954, p. 194).

(6) Cfr. J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Desclée, Paris 1932, p. 62.

Com'è possibile allora parlare di un qualcosa di trascendente al mondo con cui quest'ultimo sarebbe in un rapporto di dipendenza? La suddetta possibilità coincide con quella della stessa metafisica ovvero con la capacità di concepire l'ente non come tale o tal altro, ma *in ratione ipsius entis*. Ciò è possibile perché l'essenza delle cose che fanno parte del mondo possiede l'essere e quindi è un ente, ma non esaurisce tutte le virtualità dell'essere poiché anche altre essenze *sono*, esistono, dimodoché l'essenza appare come partecipe dell'essere ma distinta dall'essere stesso e l'ente costituito da essere appare come una partecipazione della *ratio mentis* e non già come ente per essenza o come ente in tutta la sua estensione ed intensità di essere ente *sic et simpliciter*. Dal confronto dei concetti (essenze) nel giudizio appare non solo il loro legame reciproco, ma anche la comunanza del loro esistere: non si tratta ancora dell'*esse ipsum*, ma lo stesso esistere si presenta come superiore alle essenze e quindi non derivante da esse, bensì « dall'alto » per partecipazione di ciò che è l'essere puro, *l'actus purus essendi*. Lo stesso ente cui compete l'essere non si esaurisce allora in questo o quest'altro esistente, ma comprende in sé tutti i modi possibili di esistere. Nell'ente finito la mente scorge allora la partecipazione di una *ratio entis* infinita che comprendendo in sé le proprie differenze risulta essenzialmente analogica e quindi proporzionalmente applicabile all'ente finito e all'ente infinito assieme a tutte le perfezioni che spettano all'ente in quanto è ente (trascendentali) o in quanto è ente perfetto (perfezioni semplici gradualità) (7). La mente umana avrà allora un duplice oggetto: uno prossimo ed univoco (*quidditas rei materialis*) e uno remoto ed analogico che è *la ratio entis in quantum est ens*. Alla luce dell'ente, ovvero nell'ambito strettamente metafisico, il discorso su Dio si propone non solo come possibile, ma come del tutto necessario.

I. L'ANALOGIA DELL'ENTE

1. L'astrazione della « ratio entis »

« *Illud [...] quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens [...]* » (8). L'ente e il suo concetto si pone all'inizio e al termine di tutto ciò che è e di tutto ciò che è intellettivamente conosciuto. Diverso è però nell'ordine del conoscere l'inizio e il termine, il *concipere quasi notissimum* e il *resolvere in eo omnes conceptiones*. Tutto ciò che è, prima di essere tale o tal'altra cosa, è semplicemente ente, sicché prima di accorgerci della taleità dei singoli esistenti, spontaneamente, per immediata ma alquanto oscura intuizione, li consideriamo come enti semplicemente, come un « qualcosa » in genere. A questo punto non si coglie ancora l'analogia dell'ente, ma solo la sua comunanza che non soddisfa per nulla la conoscenza sicché essa si spinge ulteriormente ad investigare le essenze dei singoli enti. Ma anche qui il processo conoscitivo non si ferma, ma dopo il momento della *compositio* si pone quello della *resolutio* che riallaccia l'ente particolare al semplice essere ente nel supremo sforzo astrattivo che prescinde da tutte le differenze dell'ente per afferrare in ogni

(7) Cfr. CG I, 30, n. 277; cfr. anche I, 3,3,1m; 13,1,2m.

(8) *De Verit.* 1,1, c.

modo particolare di ente la sola e semplice *ratio entis*. Si tratta di un processo astrattivo che coglie, isolandola dalle altre, una (e questa volta suprema) dimensione reale dell'ente altrettanto reale. L'intuizione confusa dell'ente precede la sua elaborazione astrattiva, non c'è invece un concetto di ente a priori presente nel soggetto conoscente, come una specie di precomprensione mediante la quale il pensante assegna l'essere (pensato) alle cose come il senso (imposto dal soggetto) di esse. Un simile essere imposto a priori fa violenza alle essenze e le sopprime (*hebt auf*), anziché superarle rispettandole (9). Non a caso la soggettivistica proiettività conduce ad una concezione dialettica, mentre la realistica astrazione approda coerentemente all'*analogia entis* (concezione analettica).

L'astrazione dell'ente è una *resolutio*, ma non di giudizi nel raziocinio, bensì di concetti rappresentanti le essenze (10). Il supremo concetto, quello dell'ente, non è però comune secondo un'universalità generica, bensì secondo un'universalità formale essenzialmente analogica. La *ratio entis* dunque conviene ai singoli enti in modi essenzialmente diversi e non ugualmente a tutti come invece la *ratio generis* univocamente si dice dei suoi inferiori. Infatti, dato che l'ente si ritrova in ogni conoscenza particolare, « *oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura essentialiter est ens* » (11). L'ente non è un genere, ma trascendente rispetto ad ogni genere, né univoco, ma analogo, poiché le sue differenze non gli sono aggiunte come estranee, ma come appartenenti ad esso (infatti, ogni differenza dell'ente è ente a sua volta). Così togliere le differenze dal genere significa estenderlo impoverendolo, togliere astrattivamente le differenze dell'ente equivale ad una estensione che tuttavia anziché impoverire arricchisce il concetto anche intensivamente. Infatti, le differenze estranee al genere aggiunte ad esso lo attuano, le differenze già implicite nell'ente, se esplicitate coartano e restringono la *ratio entis* di cui fanno parte (12).

La *resolutio* metafisica delle concezioni mentali nell'ente in quanto è ente non è un capriccio dello spirito umano e ancora meno un'illusione trascendentale, ma una necessità del tutto oggettiva giacché « *sine his (scil. iis quae sunt ens et quae consequuntur ens) completa cognitio de his, quae sunt propria alicui generi vel speciei, haberi non possit* » (13). Siccome ogni cosa

(9) B. Lakebrink, *Klassische Metaphysik*, Freiburg i.Br. (Rombach) 1967, pp. 14-15: « *So bleibt zu sagen, daß das Seiende als solches den allgemeinen Begriff darstellt, der wie jeder andere Begriff durch Abstraktion und nichts anderes zustande kommt und immer schon mehr oder weniger ausdrücklich gebildet ist, ohne daß dieses abstrahierende Mühen um den Begriff des Seins uns nichts zu tun mehr übrig ließe. Wenn dem so wäre, dann könnte man die Rede ernster nehmen, die so etwas wie einen Apriorismus oder ein Angeborensein dieses Begriffs vermutet, ein "ontologisches" Schauen desselben in Gott oder gar eine apriorische Transzendentalität des menschlichen Geistes, oder, in ontologischer Differenz von diesem Sein unterschieden, dennoch zu ihm aus- und vorgreift, um es sich selbst und seinen materiellen Möglichkeiten zuzustellen, damit auf diese Art die Dinge wirklich sind. Kaum aber sind sie, mit ihrem Sein durch uns belehnt, zu ihrer Wirklichkeit erwacht, verflüchtigen sie sich zu aufgehobenen Momenten im Dienste unserer personalen Selbsterstellung* ».

(10) *De Verit.* 1,1 c.: « [...] sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota; ita investigando quid est unumquodque [...] ».

(11) *Ibidem*.

(12) Cfr. a questo riguardo l'interessante esposizione di J. Maritain, *Distinguer pour unir...*, cit., p. 427. L'equivalenza hegeliana dell'essere e del nulla muove proprio da una concezione univoca dell'ente — l'ente spoglio delle sue differenze non avrebbe più nessun contenuto e sprofonterebbe appunto nel nulla.

(13) *In Met.*, prol., secundo.

è prima di tutto un ente, nessuna cosa può essere bene ed ultimamente conosciuta, nemmeno nella sua particolarità, se non *in ratione entis*. In tal modo la metafisica « *cum maxime intellectualis sit, est aliarum (scientiarum) regulativa* » (14) il ché equivale a dire, esprimendo un'amara ma incontestabile verità, che una cultura antimetafisica è come decapitata, monca della sua parte suprema.

È solo tramite l'ente, *ratio* suprema, che si può giungere alla conoscenza dell'ente per sé sussistente, sostanza suprema (15). L'ente è infatti essenzialmente analogo, in sé dice solo l'atto poiché è ciò che ha l'essere e l'essere non è altro che atto, ma nelle sue differenze dice un atto limitato dalla potenza e atto composto con la potenza. Così la *ratio entis* si realizza nel Sommo Ente ch'è atto puro sussistente ma anche negli enti inferiori, esistenti non per essenza ma per partecipazione, nei quali la *ratio entis* è ristretta da qualche potenzialità. La potenzialità poi appartiene come differenza all'ente comune analogo, mentre è positivamente esclusa dall'Ente sussistente, sommo analogato dall'*analogia entis* (16). L'ente comune non è dunque per nulla l'ente per sé sussistente, eppure l'ente per sé sussistente può essere colto solo tramite l'analogia dell'ente comune alla quale esso stesso appartiene come sommo analogato. Gli enti creati, finiti ovvero limitati dalla potenzialità, costituiscono gli analogati inferiori di tale analogia, ma a sua volta lo stesso essere creato in quanto creato comune ad essi non è univoco ma ancora analogo rispetto a ciascuno di essi (17). Nella *ratio entis*, nel concetto di ciò cui spetta l'essere, si coglie l'essere stesso come puro atto e ciò cui esso spetta o, al limite, come atto a sua volta identico con *l'esse ipsum* e allora si giunge all'Essere per sé sussistente, o come potenza attuata, il ché spetta alla creatura secondo diversi gradi di attuazione.

2. L'essere come attualità di ogni ente

« *Ipsum esse est perfectissimum omnium. Comparatur enim ad omnia ut actus: nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est. Unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum* » (18). L'essere si presenta come ultimo e come primo nel contempo, come ultimo perché racchiude in sé tutto ciò che è come una sua particolare ed inadeguata espressione, come primo perché tutto ciò che costituisce una perfezione è perfetto di tale perfezione solo a condizione di esistere giacché senza l'esistere del soggetto non vi è nemmeno perfezione inerente al soggetto. Così l'essere previene l'esistenza di tutti gli atti distinti da sé e li segue perché supera l'essenza di ciascuno di essi. L'attualità dell'essere fonda e supera ogni attualità formale o essenziale. La stessa essenza è, certo, l'atto di tale determinata cosa, ma non è atto ultimo perché lascia all'infuori di sé tante altre possibili essenze anch'esse attuabili con un atto che le supera tutte ovvero con il semplice *actus essendi*. Un unico essere comune ad una molteplicità di essenze rivela la trascendenza e la distinzione di tale essere riguardo alle stesse essenze. In tal modo San Tommaso allarga analogicamente la nozione di « atto » applicandola sia a livello di forma sia a livello del-

(14) *Ibidem*.

(15) Cfr. B. Lakebrink, *Op. cit.*, pp. 12-13.

(16) Cfr. *De Pot.* 7,2,6m.

(17) Cfr. III *Sent.* d. 11, q. 1, a. 2, ad 2m; IV d. 12, q. 1a.1, sol. 1, ad 2m.

(18) I, 4,1,3m; cfr. CG I, 23, n. 214; Q.D. *De Anima*, q. un., a. 6,2m.

l'essistere che trascende ogni forma particolare. Ne consegue una certa proporzionalità: come la materia è potenza della forma, così l'essenza finita è potenza dell'atto infinito di essere partecipato finitamente in essa. L'attualità dell'essere è dunque trascendentale ed assoluta e dà immediatamente adito sia all'affermazione dell'Ente per sé sussistente come *essere per essenza* sia alla derivazione analogico-partecipativa degli enti finiti che da esso ricevono l'essere per partecipazione (19).

L'essere partecipato all'essenza si compone in qualche modo con essa e si adatta alla proporzione finita del soggetto di ricezione. Non è però agevole descrivere con esattezza siffatta composizione che pure deve aver luogo. Da un lato l'essere è, sì, atto, ma non forma, sicché nel suo ordine la forma è già atto ultimo. In un modo allora la forma è atto (rispetto all'essenza che essa costituisce), mentre in un altro (rispetto all'essistere) essa si presenta come pura potenza. Vale allora che « *forma non habet sic esse per aliam formam* », ovvero che « *(non) habet causam formalem sui esse, habet tamen causam influentem ei esse* » (20). Non si può allora trattare di un'attuazione formale della forma stessa, bensì d'un'attuazione che trascende ogni forma. L'essere si esercita dunque in una forma o essenza, ma non è a sua volta né forma né essenza, bensì qualcosa di radicalmente trascendente ogni forma e ogni essenza. Eppure nel contempo, affinché abbia luogo una vera composizione, è necessario che i termini di essa in qualche modo preesistano rispetto ad essa: l'essenza allora dovrebbe già essere e l'essere dovrebbe già essere qualcosa affinché l'uno possa comporsi con l'altro (21). Ma come è possibile concepire l'essenza come reale prima di ricevere l'essere per mezzo del quale solo essa esiste e come si può pensare l'essere come un qualcosa prima che esso attui un'essenza? Ora, l'essenza in sé è reale, sì, ma non come atto, non come un esistente attuale, bensì come un contenuto formale potenziale, possibile, ma *realmente* possibile e suscettibile di esistere. A sua volta l'essere è, sì, al di là di ogni forma, ma non perché sia negazione o assenza di ogni forma, bensì perché contiene ogni perfezione costitutiva di una possibile forma perché « *omnium [...] perfectiones pertinent ad perfectionem essendi* » (22).

L'essere supera l'essenza non per esclusione ma per trascendenza (è manifestamente sbagliata l'impostazione esistenzialista che pretende affermare l'essere negando l'esistente) e ciò permette all'essere di costituirsi a sua volta come Essenza superiore ad ogni altra essenza la cui alterità consiste nella distinzione reale dall'essere stesso. La causa dell'essere come ogni altra causa è un sussistente, è l'essere sussistente nella sua concrezione, non l'essere astratto detto anche « essere comune ». A sua volta quell'essenza sussistente che s'identifica con lo stesso atto puro e semplice di essere si costituisce come causa di quell'effetto proprio che è dare essere (23). L'essere comunicato all'essenza si compone con essa ed è intimo ad essa perché la attua tutta facendola emergere dal nulla, ma nel contempo rimane sempre un atto esterno ad essa e non dovuto ad essa, sicché la composizione non è di unione come quella della forma che inerisce alla materia e se la appropria, ma di influsso

(19) Cfr. C. Fabro, « Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione », in *Divinitas*, XI-2 (1967), p. 571.

(20) Cfr. E. Gilson, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1981, p. 104 con rif. a *De spirit. creat.*, a. 1,5m.

(21) Cfr. la questione ben posta *ib.*, pp. 111-112; un erroneo tentativo di soluzione conduce all'*esse essentialiae* e *esse existentiae*.

(22) I, 4,2 c.

(23) Cfr. I, 8,1 c.

esterno (paragonabile all'aria illuminata dalla luce del sole). L'essenza dunque non solo riceve l'essere dal di fuori, ma lo possiede anche grazie ad un influsso proveniente dal di fuori, essa non solo è creata nell'essere, ma è anche continuamente conservata in esso.

La partecipazione dell'essere all'essenza è diversa da quella dell'essenza ai suoi suppositi individuali. La specie è dunque essenzialmente partecipata negli individui e il genere nelle specie, ma l'essere non è mai essenziale ad un'essenza distinta dall'*esse ipsum* (24). La partecipazione dell'essenza rientra nella sostanza stessa del partecipante, quella dell'essere rimane sempre estranea a ciò che è quidditativamente il partecipante. Così gli individui partecipano alla natura della specie in modo tale che tutta la natura della specie è ugualmente presente in ciascuno di essi e infatti, avendo la specie le differenze numeriche fuori di sé, essa non ne è interiormente modificata, mentre l'essere, contenendo in sé virtualmente tutte le possibili differenze di essere, è manifestamente modificato da esse e quindi conviene ai suoi inferiori (enti particolari) in maniera analoga, essenzialmente differenziata, sicché non tutta la natura dell'essere è presente in ogni ente ma solo tanto di essere quanto conviene a ciascun ente lasciando all'infuori di sé tutto il « resto » dell'essere che pure appartiene alla natura dell'essere come attualità di ogni ente.

3. La divisione analogica dell'ente secondo atto e potenza

L'ente è ciò cui spetta l'essere in un modo qualsiasi. Prima di ogni conoscere si pone dunque l'intenzione del conosciuto come « ente », come un ché di esistente. A questo livello però non si distingue ancora ciò che esiste dall'esistere stesso, né si possiede ancora il concetto di quest'ultimo (25). In altre parole l'ente intuito non è intuito come differenziato per atto e potenza, ma nel contempo non può nemmeno essere intuito come escludente tale differenziazione. In questo senso l'ente parmenideo, considerato come atto positivamente escludente la potenza, non è, nemmeno esso, ciò che per primo cade sotto l'apprensione dell'intelletto, ma, alla pari del concetto analogo dell'ente, costituisce già un'elaborazione astrattiva metafisica.

Di fatto, nell'astrazione dell'ente come di ciò che è l'esistente si presenta anzitutto come appartenente all'essere, emergente dal nulla e, come tale, opposto al nulla e quindi come atto che, per se stesso, respinge da sé la potenzialità. È questo il merito incontestabile di Parmenide — aver fatto vedere l'affinità dell'ente con l'essere. Ma l'affinità non può essere spinta fino all'identità: l'ente ha l'essere, appartiene all'essere, ma non è l'essere. In altre parole l'essere nella sua essenza è, sì, atto, ma l'atto può essere partecipato a degli esistenti che presentano in sé una dimensione nettamente distinta dall'essenza dell'essere stesso così da possedere l'essere per partecipazione senza essere l'essere stesso per essenza. Ciò che è può dunque distinguersi dall'essere senza per ciò stesso venire del tutto estromesso dall'essere ovvero annientato. Il merito del grande Platone (26) nella *venatio entis* non sarà mai stimato abbastanza. Consta infatti che tra gli esistenti l'uno è diverso dall'altro sicché il loro essere partecipa del diverso che, come tale è

(24) Cfr. *Quodl.* II, q. 2, a. 1 [3] c.

(25) Cfr. M. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, Rüttschi, Freiburg Schw 1935, pp. 245-246.

(26) *Sofista*, 259 a-b.

non-essere, ma nel contempo i diversi realmente sono così che a sua volta il diverso, il non-ente, parteciperà dell'essere. La logica profonda del filosofema platonico porta intrinsecamente ad un esigenziale trascendimento dello stesso essenzialismo platonico perché, in fondo, il non-essere del diverso non è un semplice nulla, ma la diversità di essenza o natura, mentre l'essere che accomuna i diversi, è un essere che supera le loro rispettive essenze e quindi è l'esse intensivo, l'atto di essere che come tale effettivamente si oppone al semplice nulla assoluto. La dialettica platonica dell'identico e del diverso troverà riscontro nell'analisi aristotelica del movimento a livello della distinzione della potenza e dell'atto. Il divenire incontestabilmente è, ma non è come pienezza di essere, perché altrimenti non sarebbe divenire — vi è dunque realmente un qualcosa che non è essere completo e perfetto, ma è via all'essere, è reale possibilità di essere. Non solo l'essere è, ma anche il poter essere in qualche modo è, seppure il suo essere imperfetto dipenda dall'essere perfetto di ciò che è in atto — atto di cui la potenza è la reale possibilità. L'ente, ciò che ha l'essere, si dirà allora analogicamente e di ciò che attualmente è e di ciò che può essere e, infine, della transizione dalla possibilità alla realtà.

San Tommaso sviluppa e supera la divisione aristotelica dell'atto e della potenza intuendo che essere in atto tale o tal'altra cosa non è ancora l'essere semplicemente. La forma dà atto all'essenza delle cose, ma l'essere non fa parte di quella essenza che ha oltre il suo esserci anche il suo essere tale determinata cosa. Ciò che la cosa è si distingue allora da ciò che è l'essere stesso e l'essere trascende l'essenza sia precedendola sia seguendola. Esso la precede perché al di là della comunanza dell'essenza vi è la diversità dell'essere dei soggetti esistenti e la segue perché al di là della diversità delle essenze vi è la comunanza del loro esistere, del loro partecipare all'essere. Affinché la cosa sia tale occorre che prima di tutto sia e la sua stessa taleità è un ché di esistente e quindi di partecipe dell'essere. L'essere nel soggetto precede l'essenza e l'essere semplicemente segue l'essenza e tutto ciò che può esservi in essa. L'essere è dunque il presupposto di ogni atto formale e ogni atto formale è solo un modo particolare in cui l'essere viene partecipato. In tal modo la sostanza (soggetto) è tale per mezzo della forma ma essa tutta intera (soggetto e essenza, sostrato materiale e forma) è semplicemente per mezzo dell'essere che è dunque anch'esso atto, ma atto superiore alla forma stessa, atto di ogni atto. La stessa essenza è allora solo una possibilità di essere, se attualmente è, lo è tramite quell'atto che è solo atto, ovvero tramite l'essere. L'essenza allora è distinta dall'essere e si rapporta all'essere come potenza all'atto in modo tale che da un lato l'atto perfeziona la potenza (l'essenza è in virtù dell'essere) e dall'altro la potenza limita l'atto (l'essere è essere di tale cosa in particolare in virtù dell'essenza) (27). Se il divenire è reale, occorre pensare la stessa potenza della materia come un ché di reale, similmente se l'ente finito è reale, occorre in qualche modo concepire la potenza dell'essenza come un ché di reale ovvero come reale possibilità di un essere altrettanto reale. Eppure come la materia non è suscettibile di essere senza la forma, così l'essenza stessa non è se non in virtù dell'essere. L'essenza allora è reale prima di ricevere l'essere, ma non come un ché di attuale, bensì come pura potenza ordinata all'atto. La potenza en-

(27) Cfr. B. Lakebrink, *Klassische Metaphysik*, Rombach, Freiburg Br. 1967, pp. 112-113, con rif. a *de Verit.* 10,6 c. e CG I, 22, n. 209.

titativa dell'essenza non si pone però sul piano dell'*ens rationis*, ma il nome « essenza » è derivato dall'ente reale diviso secondo i dieci predicamenti (28). Ecco perché l'atto e la potenza dividono l'ente analogicamente — l'ente è ciò che ha l'essere e quindi sia potenza dell'essere che l'atto dell'essere, ma è anzitutto atto e solo in dipendenza dall'atto è potenza rispetto ad esso: « *Dupliciter autem dicitur aliquid ens: uno modo, simpliciter, quod scilicet est ens actu; alio modo, secundum quid, quod scilicet est ens in potentia* » (29). Tale divisione poi è trascendentale perché divide l'ente in tutta la sua estensione (30) ed è prima perché si pone antecedentemente ad ogni altra divisione dell'ente. Infatti, l'ente come tale è atto e l'unico limite concepibile dell'atto è la potenza sicché tutte le differenze costituiscono delle potenze (essenze finite) limitanti la natura infinita dell'*esse ipsum*. Lo stesso distacco dell'ente predicamentale dall'ente trascendentale è dovuto ad un limite imposto dalla potenzialità in quanto gli stessi supremi generi non esprimono tutto l'essere, bensì un modo particolare di essere, un'essenza distinta da ciò che è l'essere in sé, una potenza di essere distinta dall'atto di essere.

II. L'EVIDENZA DELL'ENTE PER SÉ SUSSISTENTE FONDATA SULL'EVIDENZA DELL'ENTE FINITO E CONTINGENTE

1. La finitezza degli enti componenti il mondo

Gli enti che compongono il mondo appaiono anzitutto come suscettibili del divenire — la stessa esperienza sensibile attesta il fatto dell'essere mosso e del muovere dovuto alla mozione dall'altro (1^a e 2^a via) il ché a sua volta è indice infallibile di contingenza, del « poter non essere » o del « poter essere diversamente da come si è » (3^a via). La graduale varietà delle perfezioni indica il carattere parziale, partecipato e perciò imperfetto della loro realizzazione negli enti facenti parte del mondo (4^a via) e infine lo stesso loro tendere a delle finalità che l'agente riceve senza dominarle prefiggendosele da sé è indice del loro carattere dipendente. La dipendenza causale, che suppone la contingenza, si radica ultimamente nella potenzialità. Solo l'atto in quanto atto è indipendente ed incausato, la potenza si realizza solo per attuazione dall'altro e quindi in dipendenza causale dall'altro (31). La causalità, *a fortiori* evidente sul piano di un sostrato materiale attuato dalla forma sostanziale o della stessa sostanza attuata dalle forme accidentali, si estende al di là dell'essenza alla stessa partecipazione dell'essere nell'essenza. Le essenze materiali non divengono sul piano dell'essenza stessa, perché non hanno una potenzialità rispetto alla forma costitutiva dell'essenza, ma anch'esse sono poste nell'essere dall'altro e quindi causate quanto alla loro esistenza. Un effetto dipende da una causa in quanto è limitato da una potenzialità. Il limite potenziale è alla radice della *molteplicità* stessa delle cose (l'atto è uno, sicché l'atto sussistente è a sua volta unico: distinto dagli

(28) Cfr. *De ente et essentia*, cap. 1, n. 2.

(29) III, 10,3 c.

(30) Cfr. *In Met.* V, l. 9, n. 897.

(31) Cfr. la bella analisi di R. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, Beauchesne, Paris 1919, pp. 360-361, 588.

atti partecipati) (32), della loro *finitezza* e della loro *composizione* (infatti solo la potenza in quanto finita è componibile con altro e imprime il carattere di finitezza all'atto che con essa si compone).

Evidentemente la prima e più radicale potenza è quella che pone un limite all'atto per eccellenza, all'atto di essere, sicché la finitezza degli enti deriva anzitutto dalla reale distinzione delle loro essenze rispetto all'atto di essere. Il mondo è dunque, nella sua accezione più vasta, l'insieme di tutte le cose ontologicamente finite, partecipanti l'essere e per ciò stesso molteplici nell'essere. Ontologicamente parlando la moltiplicazione è sempre una diminuzione. L'unità sostanziale dell'atto puro non è né partecipabile né causabile così che Dio comunicando l'essere all'infuori di sé non può che farlo come limitato e finito e quindi moltiplicabile comunque e anche moltiplicato di fatto perché « *bonitas quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. Unde perfectius participat divinam bonitatem et repraesentat eam totum universum, quam alia quaecumque creatura* » (33). La finitezza ontologica è per conseguenza comune a tutte le cose del mondo, siano esse materiali o spirituali, così da costituire una vera e propria gerarchia di finitezza (34). Le sostanze materiali la cui forma attua un sostrato materiale sono finite semplicemente e in ogni modo perché lo sono sia come sostanze (atto formale ricevuto nella potenza della materia) sia come enti (essere ricevuto nell'essenza), le sostanze immateriali sono infinite sotto un aspetto ristretto (*secundum quid*) ovvero nel predicamento della sostanza (le loro forme sono per sé sussistenti), ma sono finite semplicemente poiché anche in esse l'essenza è distinta dall'atto di essere che riceve per partecipazione. Solo Dio è infinito semplicemente secondo lo stesso ente trascendentale, perché sussiste in virtù del suo essere realmente identico con la sua essenza.

Il mondo è dunque l'insieme delle realtà entitativamente finite ed è per conseguenza finito esso stesso nella sua totalità. Le sue singole parti possono dipendere (e di fatto dipendono) l'una dall'altra, ma l'insieme non può dipendere che da Dio. Un ente finito, facente parte del mondo, può causarne un altro ma solo secondo l'attuazione formale da un agente che possiede tale forma, ma la materia stessa e la forma in sé non sono causabili se non dalla causa di tutto l'essere dell'ente, da Dio. Si giunge dunque a Dio dalla finitezza ontologica non solo del mondo nel suo insieme ma anche da quella di ciascuna delle sue parti. Nondimeno è interessante notare come rinvia a Dio anche l'universo nella sua globalità spazio-temporale. È certamente vero che nel moto meccanico che è quello secondo il luogo le parti minori dell'universo dipendono da quelle maggiori (i pianeti dai sistemi solari, questi dalle galassie e via dicendo), ma perché l'universo abbia una tale determinata estensione spaziale e temporale e tale struttura particolare quanto alla dislocazione e la dinamica dei corpi in esso non si spiega più tramite cause puramente immanenti e nemmeno tramite qualche necessità ontologica insita al progetto di Dio, ma unicamente tramite la sua sovrana libertà di Creatore. Similmente accade per il tempo giacché Dio non crea *nel* tempo, bensì *il* tempo all'infuori di ogni tempo assegnando all'universo una durata di cui

(32) Cfr. I, 7,1,3m.: « [...] *ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia remouentur ab eo* [...] ».

(33) I, 47,1 c.

(34) Cfr. I, 7,2 c.

Lui solo conosce la motivazione profonda: « *Cum autem de toto universo loquimur educendo in esse, non possumus ulterius aliquod creatum invenire ex quo possit sumi ratio quare sit tale vel tale; unde, cum nec etiam ex parte divinae potentiae quae est infinita, nec divinae bonitatis quae rebus non indiget, ratio determinatae dispositionis universi sumi possit, oportet quod eius ratio sumatur ex simplici voluntate producentis ut si quaeratur, quare quantitas caeli sit tanta et non maior, non potest huius ratio reddi nisi ex voluntate producentis [...]* Sed si universitatis creaturae productionem consideramus, inter quas est etiam ipsum tempus, est considerandum quare tali tempori talem mensuram praefixerit, non quare hoc fecit in tali tempore. Praefixio autem mensurae temporis dependet ex simplici voluntate Dei, qui voluit quod mundus non esset semper, sed quandoque esse inciperet, sicut et voluit quod caelum nec esset maius nec minus » (35). Tutto fa pensare che le cosiddette antinomie riguardanti l'infinità e la finitezza dello spazio e del tempo del mondo, lungi dal dimostrare ciò che pretendono, ovvero l'impossibilità della metafisica, surrettiziamente partono già dal presupposto che né spazio né tempo si possono considerare metafisicamente, cioè nella *ratio entis* sopra ogni spazio e tempo. Che se tale possibilità viene concessa al pensiero *per viam facti* e senza chiedere permessi alla filosofia « critica » le suddette antinomie si risolvono in ciò che veramente sono, in fumo.

Data la finitezza del mondo, triplice è la presenza di una realtà in esso (36). Una è spaziale e compete alle cose in ogni modo finite che sono le sostanze materiali misurate dal luogo e dal tempo. L'altra è quella della parte nel tutto e compete alle sostanze separate che sono infinite relativamente al predicamento della sostanza ma finite in assoluto ovvero quanto all'ente trascendentale. Dio che è infinito in assoluto e in ogni modo come atto puro di essere non è nel mondo sostanzialmente ma solo partecipativamente come la causa presente nei suoi effetti. E siccome l'essere è più intimo alle cose, Dio è presente nel mondo in maniera più perfetta senza nel contempo nulla togliere alla sua trascendenza che lo separa dal mondo come l'infinito è infinitamente superiore al finito sia nell'insieme che in tutte le sue parti.

2. L'essere partecipato è l'essere causato

S. Tommaso è profondamente convinto del legame necessario, imprescindibile, tra essere per partecipazione e essere causato (derivato dall'altro), eppure egli tiene a precisare che non vi è identità tra questi termini come tra la cosa e il suo costitutivo formale. L'essere causato non costituisce l'essere partecipato, ma l'essere partecipato costituito nella partecipazione (antecedentemente alla causalità) è seguito dalla proprietà di essere causato. L'essere causato non è allora il costitutivo dell'essere per partecipazione, ma ne è una proprietà essenziale e si dice di esso non nel primo ma nel secondo modo *dicendi per se*. Il che significa anche che l'ente finito si rapporta alla sua origine causale con relazione non trascendentale (in virtù dell'essenza) ma predicamentale (in virtù di un fondamento aggiunto all'essenza). « *Licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen consequitur ad ea quae sunt de eius ratione: quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde huiusmodi*

(35) *De Pot.* 3,17 c.

(36) Cfr. *Super Ev. Ioannis lect.* c. I, l. 5, n. 133.

ens non potest esse, quin sit causatum: sicut nec homo, quin sit risibilis. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum » (37). La dipendenza causale non fa parte in nessun modo dell'essenza dell'ente in quanto è ente, fa parte dell'essenza dell'ente finito (partecipato) non però dell'essenza metafisica come costitutivo, bensì dell'essenza fisica come proprietà.

La creazione dev'essere pensata per analogia col moto, sicché come l'effetto del movente è il moto, la passione costitutiva dell'effetto è la relazione dell'effetto alla causa, così qualcosa di simile ci dev'essere nella creazione passivamente considerata ovvero dalla parte dell'ente creato. Ma non vi è moto né passione perché manca il soggetto mobile, sicché rimane solo la relazione (reale *ex parte effectus*) alla causa dell'essere partecipato. Tale relazione congiunge la creatura al Creatore, ma è radicata nella creatura ed è a sua volta un ché di creato. Eppure non c'è bisogno che la relazione sia a sua volta creata indipendentemente dal suo soggetto che è la creatura e in aggiunta ad esso, perché la relazione è relativa per sé e non in virtù di un'altra relazione aggiunta il ché aprirebbe un regresso all'infinito: « *Quia creatio significatur ut mutatio [...], mutatio autem media quodam modo est inter movens et motum; ideo etiam creatio significatur ut media inter Creatorem et creaturam. Et tamen creatio passive sumpta, est in creatura et est creatura. Neque tamen oportet quod aliqua alia creatione creatur: quia relationes, cum hoc ipsum quod sunt, ad aliquid dicantur, non referuntur per aliquas alias relationes, sed per seipsas* » (38). L'ente creato non è relativo per essenza, ma il suo essere creato (che è sua proprietà essenziale), in quanto tale, è relativo, anzi, è relazione. Tale relazione poi non è creata con nuova creazione ma creata con il soggetto (creatura-sostanza) e relativa alla causa dell'essere (sia del soggetto che di sé) in virtù di se medesima.

La creazione può essere considerata come mutazione, attivamente, e allora non c'è dubbio che la creatura ne è il termine, perché è l'effetto dell'atto creatore, ma se la si considera passivamente, essa è una relazione di reale dipendenza dell'effetto dalla causa. La relazione a sua volta congiunge il suo soggetto con il termine al quale lo rapporta. Così la creatura è soggetto della relazione e precede la relazione come la sostanza precede un accidente, ma nel contempo ciò a cui si riferisce la relazione è causa del soggetto di essa e così, *ex parte termini*, la relazione precede il suo soggetto: « *Creationis, secundum quod significatur ut mutatio, creatura est terminus; sed, secundum quod vere est relatio, creatura est eius subiectum, et prius ea in esse, sicut subiectum accidente, sed habet quamdam rationem prioritatis, ex parte obiecti ad quod dicitur, quod est principium creaturae* » (39). La relazione di « essere creato » è nella creatura come nel soggetto ma è in essa come derivante dal Creatore che è il suo termine — sotto il primo aspetto dunque segue il soggetto (l'ente creato), sotto l'altro invece lo precede e lo fonda.

Ora, se il *causatum (creatum) esse* si presenta come relazione non trascendentale ma predicamentale della creatura al Creatore, ci si chiede quale ne sia il fondamento aggiunto all'essenza dell'ente finito. Giovanni di S. Tom-

(37) I, 44,1,1m.

(38) I, 45,3,2m.

(39) I, 45,3,3m; cfr. *De Pot.* 3,3,3m dove si distingue la relazione come accidente inerente al soggetto quanto al suo essere e l'essenza di tale relazione originata nel soggetto dalla Causa prima.

maso (40) lo identifica con l'esistenza ovvero con l'essere partecipato all'essenza in quanto precisamente le è partecipato e comunicato il ché coincide sostanzialmente con la tesi di Gredt (41) secondo la quale l'ente finito è costituito dal nesso contingente tra essenza ed essere dal quale scaturisce la relazione predicamentale di dipendenza dalla causa del proprio essere. Né c'è da stupirsi se una relazione viene fondata in un'altra perché la relazione trascendentale (di essenza ad essere) non è relazione ma essenza correlata. L'ente finito è nella sua essenza una quiddità partecipe dell'atto di essere e, in virtù dell'essere partecipato aggiunto all'essenza, ulteriormente rapportata alla causa da cui tale partecipazione deriva. L'essere partecipato è anzitutto l'essere di una essenza e solo poi si presenta anche come causato in essa. È la dottrina tomistica sulla reale distinzione tra essenza ed essere nell'ente finito che garantisce anzitutto l'analogia dell'ente (ogni essere è ugualmente causato, ma è diversamente partecipato a seconda della diversità delle essenze) e poi la consistenza intrinseca di ogni ente, anche dell'ente finito, che è prima se stesso e solo poi derivato da altro, eppure tale relativa autonomia delle creature non solo non toglie ma massimamente accentua la dipendenza dal Creatore giacché esse da Dio non hanno solo l'essere creato ma anche l'essere se stesse. Se si fa attenzione al ruolo svolto dall'essenza, facilmente ci si accorge che ogni corretta ontologia pone il primato dell'essere non contro e a scapito ma per e a favore delle essenze, i cedimenti in questo campo all'esistenzialismo moderno, la cui anima è ben più dialettica che analettica, non fanno altro che snaturare il tomismo.

3. Il valore metafisico della causalità

Il divenire avviene certamente anche sul piano sensibile ed è proprio qui che la mente umana lo coglie, eppure la causalità che è alla sua origine non è qualcosa di sensibile, bensì un qualcosa che l'intelletto, e solo l'intelletto, scopre nel sensibile. La causalità, il passaggio dall'avere la propria ragione di essere nell'altro alla derivazione del proprio essere dall'altro, è un intelligibile *per se* e un sensibile solo *per accidens* (42). Il senso avverte il divenire materialmente come ciò che diviene, non formalmente come il venire dall'altro quanto all'essere. Infatti, per afferrare il divenire in questo modo occorre vederlo come attuazione di una potenza e perciò riferirlo all'atto, e in ultima analisi all'atto stesso di essere. Il venire all'essere può essere compreso solo metafisicamente come una partecipazione e comunicazione dell'essere. Il divenire stesso è, esiste, eppure non è essenzialmente quell'essere al quale esso tende. Similmente ciò che è divenuto è, ma possiede il suo essere come comunicato dall'altro. La mente afferra allora l'attuazione della potenza, la distinzione della potenza dall'atto, l'appartenenza di entrambi all'essere, la dipendenza della potenza dall'atto e l'attuazione di ciò che è in potenza tramite un ente in atto. L'ente per partecipazione, limitato strutturalmente dalla sua potenzialità rispetto all'essere, non possiede l'essere da sé, eppure lo possiede, quindi lo possiede come comunicato dall'altro, come

(40) Citato in R. Garrigou-Lagrange, *De Deo Trino et Creatore*, Torino-Paris 1944, p. 257 (2. dubium).

(41) J. Gredt, *Elem. philos. arist.-thomisticae*, vol. II, Friburgi Br. 1926, ed. 4, n. 833, p. 239.

(42) Così R. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, cit., p. 180 con rif. a *In De Anima* II, l. 13: « *quia statim percipitur ab intellectu ad occursum rei sensatae* ».

causato. La nozione della causalità come dipendenza nell'essere è comunque un qualcosa di intelligibile, ma il suo più profondo nesso con la ragione di essere estrinseca all'ente finito in quanto finito è comprensibile solo metafisicamente partendo dalla *ratio entis* come profondamente analoga e differenziata secondo atto e potenza non solo a livello formale (fisico), ma prima di tutto a livello entitativo (metafisico) dell'essenza distinta dall'essere e potenziale rispetto all'essere.

Indice di causalità è l'universalità, la comunanza di un ché di uno presente in molti. Una perfezione non può competere per essenza se non ad un solo soggetto, perché ciò che si dice essenzialmente non può eccedere i limiti di ciò di cui si dice in questo modo. L'essenza è una sola formalmente e, se essa si predica essenzialmente, ovvero secondo tutta se stessa, di un soggetto, allora l'unità dell'essenza coinciderà con l'unità supposizionale del soggetto. In altre parole, secondo la sua essenza, una perfezione può convenire solo ad un unico soggetto. Se poi conviene a molti, si dà un duplice caso — o spetta a tutti per partecipazione e quindi come comunicata causalmente ad essi, o spetta all'uno per essenza, e in esso è incausata, e agli altri come partecipata e causata da ciò di cui si dice secondo essenza. « *Omne enim quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut album homini: nam quod causam non habet primum et immediatum est, unde necesse est quod sit per se et secundum quod ipsum. Quod enim de aliquo secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit: sicut habere tres angulos duobus rectis aequales non excedit triangulum. Si igitur aliquid duobus conveniat, non conveniet utrique secundum quod ipsum est. Impossibile est igitur aliquid unum de duobus praedicari ita quod de neutro per causam dicatur, sed oportet vel unum esse alterius causam [...]; vel oportet quod aliquid tertium sit causa utrique* » (43). La causalità si rivela mediante la distinzione, squisitamente metafisica, del *per essentiam* e del *per participationem*, il ché suppone una comprensione della perfezione nella sua essenza, nella sua distribuzione universale sui soggetti che la possiedono e nella diversità analoga della sua appartenenza al primo analogato e agli analogati inferiori e derivati.

La comprensione metafisica della causalità permette di risalire dalla generazione delle forme in materia alla creazione delle forme in se stesse. Vi è infatti una causalità che fa dipendere da sé non la forma, ma la forma nella materia ed è una causalità univoca perché la forma dell'agente è distinta da quella dell'effetto non in quanto forma, ma in quanto presente in sostrati materiali diversi: « *Est autem aliquod efficiens a quo forma rei factae non dependet per se et secundum rationem formae, sed solum per accidens [...] nec forma [...] aliter (est) in generato quam in generante: sed distinguitur ab ea solum divisione materiali, prout scilicet est in alia materia* » (44). Rimane allora la questione dell'origine della forma in sé, giacché come la materia partecipa della forma ed ha bisogno dunque di essere causata come sottostante a tale forma, così la forma stessa non è l'essere, ma partecipe dell'essere e quindi anch'essa dev'essere causata non più secondo l'essere che ha nella materia, bensì secondo il suo essere in assoluto. Ora, siccome la forma della materia è immobile e l'agente corporeo non agisce se non mosso a sua volta e operando una mutazione nella materia esterna, dato che

(43) CG II, 15, n. 923; cfr. I, 3,7 c. tertio e 104,1 c.

(44) *De Pot.* 5,1 c.

il mobile non può dare origine all'immobile, è certo che la forma in sé non può derivare da un agente corporeo. Al di sopra delle cause corporee che educano l'atto formale dalla potenza della materia e quindi fanno dipendere l'effetto da sé quanto al divenire (attuazione d'una potenza), vi dev'essere una causa che pone nell'essere la forma stessa facendo dipendere da sé l'effetto non nel divenire soltanto, ma nello stesso essere. E poiché la forma è una differenza dell'essere, solo un agente incorporeo e largitore dell'essere è in grado di causare e l'essere partecipato e tutte le partecipazioni dell'essere a tutti i livelli dell'ente: « *Hoc autem agens incorporeum, a quo omnia creantur, et corporalia et incorporalia, Deus est [...], a quo non solum sunt formae rerum, sed etiam materiae* » (45).

Dio è dunque l'essere di tutte le cose, non essenzialmente, perché per essenza l'essere spetta esclusivamente a Lui, ma causalmente secondo una causalità che non è né equivoca (diversità formale tra causa ed effetto) né univoca (identità formale essenziale tra causa ed effetto), ma analoga (identità formale relativa o proporzionale tra causa ed effetto). « *Unde patet quod divinum esse producit esse creaturae in similitudine sui imperfecta: et ideo esse divinum dicitur esse omnium rerum, a quo omne esse creatum effective et exemplariter manat* » (46). La dualità di *effective* e *exemplariter* sottolinea la sintesi della duplice analogia — di proporzionalità e di attribuzione — nell'unica analogia dell'ente. Dio causa effettivamente l'essere partecipato e esemplarmente la partecipazione dell'essere — attua cioè quella potenza entitativa (essenza) che egli stesso pone come limitata similitudine della Sua essenza ch'è atto puro.

III. LA CREAZIONE

1. La produzione dell'*ipsum esse* nelle sue partecipazioni

La creazione pone nell'essere delle cose (essenze) distinte dall'essere, eppure non le causa in quanto tali nella limitatezza della loro natura, ma in quanto precisamente partecipi dell'essere per sé infinito. Siccome poi ogni partecipazione dell'ente appartiene intimamente all'ente ed è ente, per produrre la partecipazione dell'ente occorre produrre quello stesso ente (in assoluto) di cui essa è una partecipazione. « *Creatio dicitur attingere rem sub ratione entis, quia per se primo non tendit ad tale ens, sed ad ens simpliciter producendum, cum quaecumque alia actio creata productiva ex praeiacente materia, supponendo ens, tendat ad producendum tale ens* » (47). Dio creando produce tutto l'ente della creatura il ché non può accadere se non producendo la creatura *sub ratione ipsius entis*, sicché l'atto creatore pone la creatura certamente anche come *tale*, ma prima la pone come *ente* e solo poi, limitandone la *ratio*, come ente tale. Dio si rivela largitore di essere non solo nella creazione, ma anche là dove suppone l'azione creaturale che produce un effetto non in assoluto ma in un soggetto presupposto. Infatti, anche tale effetto è un ente e viene prodotto sia come ente (da Dio) che come tale ente (dalla causa seconda). Questa è la profonda ragione del concorso di-

(45) *Ibidem*.

(46) I *Sent.* d. 8, q. 1, a. 2 c.

(47) J. Gredt, *Elem. phil. arist.-thomisticae*, vol. II, Frib. Br. 1926, ed. 4, n. 830, p. 237; cfr. anche n. 832, p. 239; n. 837, pp. 243-244 e n. 841, p. 250.

vino (previo e simultaneo) con gli enti creati: Dio giunge all'essenza limitata dell'effetto tramite la *ratio* illimitata dell'ente in quanto è ente, l'agente creato giunge all'ente in quanto è ente e all'essere stesso dell'effetto, ma solo tramite la *ratio* coartata dell'ente tale.

Negli agenti ordinati, ciò che è primo nell'intenzione ed ultimo nell'esecuzione, spetta all'agire del primo agente. « *In omni autem actione esse in actu est principaliter intentum, et ultimum in generatione: nam, eo habito, quiescit agentis actio et motus patientis* » (48). L'essere è perciò l'effetto proprio di Dio, Causa prima, e se gli altri agenti danno essere (ogni dipendenza causale riguarda l'essere), lo fanno solo in quanto agiscono *in virtute Dei*. La perfezione ultima di ogni effetto, l'atto di ogni natura o forma, è l'essere che gli agenti secondi certamente raggiungono in quanto producono tale o tal altra cosa esistente, ma lo raggiungono solo in quanto agiscono mossi da Dio (49). L'essere è però anche il primo effetto, presupposto ad ogni altro, perché tutto ciò che è, è un modo particolare di essere: « *Primum autem in omnibus effectibus est esse: nam omnia alia sunt quaedam determinationes ipsius* » (50). Così il primo agente produce l'essere immediatamente e gli agenti secondi producono l'essere nelle sue partecipazioni particolari in dipendenza dall'agente che produce lo stesso essere di cui tutto ciò che è partecipa. Infine, data la validità universale del principio « *quod est per essentiam tale est propria causa eius quod est per participationem tale* » (51), ne consegue che l'effetto proprio di Dio è l'essere di ogni esistente.

Nel Commento al libro *De Causis* San Tommaso interpreta a modo suo, ovvero alla luce della metafisica dell'*actus essendi*, la trascendenza della Causa Prima che crea anzitutto l'Intelligenza e per mezzo di essa l'Anima e la Natura. « *Quod intelligendum est [...] non quod esse earum sit causatum ab Intelligentia, sed quia ista secundum suam essentiam sunt creata solum a Causa prima, per Intelligentiam vero sortiuntur quasdam perfectiones superadditas* » (52). L'essere essenziale, in virtù del quale la sostanza semplicemente è, deriva unicamente ed immediatamente da Dio, le cause seconde possono causare solo delle determinazioni aggiunte all'essere assoluto della cosa. E infatti gli agenti secondi suppongono il sostrato potenziale dell'effetto che attuano e quindi, supponendo quel suo essere fondamentale, non possono causarlo, ma solo, semmai, modificarlo tramite determinazioni aggiunte.

Dando l'essere Dio agisce con immediatezza e di virtù e di supposito e là dove Egli conferisce il primo essere, nella creazione, non si dà nessuna mediazione strumentale. L'essere è effetto universalissimo (*in praedicando*) perché conviene a *tutto* ciò che è, sicché occorre ricondurlo alla causa più universale (*in essendo et in causando*) che è l'essere per essenza, Dio. E siccome produrre l'essere in assoluto e non in quanto tale o tal altro significa creare, è evidente che creare spetta a Dio solo. « *Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis, est illud quod praesupponitur omnibus aliis, scilicet esse absolute. Unde non potest aliquid aliud operari dispositive et instrumentaliter ad hunc effectum, cum creatio non sit ex aliquo praesupposito quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis* » (53). Dio crea certamente

(48) CG III, 66, n. 2410.

(49) Cfr. *ibidem* 2411.

(50) *Ibidem* 2412.

(51) *Ibidem* 2413.

(52) *In lib. De Causis exp. prop. 9, l. 9, n. 224.*

(53) I, 45,5 c.

tale cosa finita ma non la crea come attuazione di una potenza già esistente, bensì come partecipazione di quell'atto che è l'essere in sé infinito in virtù del quale è tutto ciò che è. Ed è cosa ben diversa dare atto ad una potenza e porre attualmente esistente la potenza (essenza) rendendola partecipe dell'atto (essere).

2. Ex nihilo sui et subiecti

Creare dal nulla equivale a porre tutto l'essere dell'effetto: dato che tutto l'essere della cosa deriva dalla creazione, nulla di essa — né la cosa stessa, né qualche suo sostrato potenziale — esisteva prima della creazione; ma d'altra parte vale anche che, se la cosa tutto ha ricevuto dall'altro, da Dio, in se stessa essa non è nulla (54). La creazione è una verità di ordine razionale-naturale quanto alla sua necessità ontologica (mentre rimane questione di fede l'inizio delle cose nel tempo). Anche se gli enti finiti esistessero da sempre, nondimeno da sempre essi esisterebbero come ontologicamente insufficienti e quindi come causati dall'altro, come creati dal nulla in tal caso temporalmente non precedente ma strutturalmente inerente alle cose finite in quanto finite. L'imperfetto in un genere dev'essere infatti causato dal perfetto e gli enti finiti sono nel genere di ente, ma imperfettamente, sicché secondo tutta la loro sostanza essi traggono origine *a primo et perfecto ente*. La creazione poi ha due caratteristiche — la prima è « *ut nihil praesupponat in re quae creari dicitur* », la seconda « *ut in re, quae creari dicitur, prius sit rem non esse quam esse [...] prioritate naturae, ita quod res creata si sibi relinquatur, consequatur non esse, cum esse non habeat nisi ex influentia causae superioris* » (55). Per la prima proprietà la creazione differisce dalla generazione e da altre mutazioni che suppongono un soggetto che muta (o la materia prima, soggetto della forma sostanziale, o la sostanza stessa, soggetto degli accidenti), per la seconda proprietà invece si distingue dalla generazione eterna in cui l'origine della processione comunica il suo stesso essere assoluto al precedente (così il Padre comunica al Figlio non solo l'essere, ma l'essere da sé, l'essere incausato). *L'ex nihilo* ha dunque tre possibili significati: *uno* nega l'ordine della creatura ad un ché di preesistente; *l'altro* afferma positivamente l'ordine della creatura ad un nulla preesistente strutturalmente, il *terzo* (accidentale all'essenza della creazione) asserisce l'ordine della creatura ad un nulla precedente secondo il tempo.

È profondamente vero quel progetto sintetico che S. Tommaso propone della storia della filosofia (56) e l'involuzione del pensiero decaduto dai vertici dell'ontologia dell'*ipsum esse* segue in fondo le stesse tappe in senso inverso. All'alba del pensiero le cose vengono considerate nell'immediatezza del loro apparire sensibile e quindi nella loro accidentalità (è la fase del fenomenismo empiristico); una tappa decisamente più elevata è quella in cui si distingue l'essenza rappresentata nel concetto dagli accidenti sensibili e la forma sostanziale (idea) dal concreto esistente (materia sensibile): si è allora nella fase concettualistica e idealistica o comunque spiritualistica, è l'eredità di Socrate ulteriormente sviluppata in Platone ed Aristotele. Infine, e S. Tommaso modestamente non si nomina, « *aliqui erexerunt se ad considerandum*

(54) Cfr. R. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, cit., 1919, pp. 465-466; 468.

(55) *II Sent.* d. 1, q. 1, a. 2 c.

(56) Cfr. I, 44,2 c.

ens, inquantum est ens; et consideraverunt causam rerum non solum secundum quod sunt haec et talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum, inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum: non solum secundum quod sunt talia, per formas accidentales; nec secundum quod sunt haec, per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam causatam ab universali causa entium » (57). In breve, le cose non sono solo accidenti nella sostanza né essenze nel supposito, ma sono prima di tutto enti e causarle come enti, come partecipazioni dell'essere, significa causarle in tutte le loro dimensioni senza presupporne alcuna.

Il principio della ragione sufficiente completato da quello della causalità asserisce il primato naturale dell'atto sulla potenza: « [...] *simpliciter loquendo, oportet actum potentiam priorem esse; quod patet ex hoc quod potentia non reducitur in actum nisi per ens actu. Sed materia est ens in potentia. Ergo oportet quod Deus, qui est actus purus, sit simpliciter ea prior: et per consequens causa ipsius » (58). La materia è potenza rispetto alla forma, ma nel contempo assieme alla forma, come essenza completa, essa è più profondamente potenza all'essere e quindi prima di essere causata secondo la forma come sottostante alla forma essa dev'essere causata come esistente secondo l'essere che essa partecipa assieme alla sua forma. Così persino la prima e fondamentale e pura potenza che è la materia prima deve essere causata da Dio quanto all'essere e siccome « *quod procedit secundum emanationem [...] non praesupponitur emanationi » (59), come nella generazione il generato (forma nella materia) segue e non precede la generazione stessa così nella creazione che causa tutto l'essere della cosa, tutto l'essere segue e per nulla precede la creazione: un nulla di ente è dunque presupposto a quell'atto che produce tutto l'ente.**

La creazione pone nell'esistenza l'essenza dandole l'essere stesso ad essa partecipato. In tal modo almeno l'essenza in qualche modo precede la creazione, non però come esistente, né come atto né come potenza reale (realmente preesistente), ma solo come *reale possibilità* (reale non-contraddittorietà) (60). Non si tratta d'un puro ente di ragione che non è suscettibile di esistenza, ma nemmeno è qualcosa di realmente esistente, anche solo come reale potenza in quel modo in cui la materia è potenza preesistente alla sua forma, ma piuttosto come un qualcosa di esistente in Dio come realmente partecipabile ad extra da Dio. Le idee di Dio hanno un'esistenza identica con l'essere di Dio, ma un contenuto distinto dall'essere, concepito quale reale possibilità di una partecipazione dell'essere. La non-contraddizione che determina le idee divine è non solo una legge del pensare, ma anche una legge dell'essere che non dipende dalla volontà di Dio (come asseriscono Scoto, Occam, Cartesio ed altri) ma unicamente dal suo intelletto. Il cerchio quadrato non è solo impensabile ma anche realmente impossibile. « *Creationi praesupponuntur divinae ideae rerum, sic creatio est ex nihilo materiali, non ex nihilo ipsius possibilitatis, quod esset impossibilitas, sed ex nullo praesupposito subiecto praeexistenti » (61). Proprio perché l'atto di essere non modifica l'essenza che presuppone nel suo contenuto essenziale, proprio per*

(57) *Ibidem.*

(58) CG II, 16, n. 942; cfr. *De Pot.* 3,1 c.; I, 45,2 c.

(59) I, 45,1 c.

(60) Cfr. R. Garrigou-Lagrance, *De Deo Trino et Creatore*, cit., p. 251.

(61) *Ibidem.*

questo esso la pone *tutta* nell'esistere. La grandezza dell'essere si manifesta nella consistenza dell'essenza e non a scapito di essa.

3. La partecipazione e l'analogia

San Tommaso distingue tre tipi di partecipazione (62): [1] quella del particolare che possiede l'universale ma non nella pienezza della sua comunanza, [2] quella del concreto (soggetto, materia) che partecipa un astratto (forma accidentale o sostanziale) e infine [3] l'effetto che partecipa la causa quando non ne adegua del tutto la virtù operativa. *La prima* partecipazione si presenta evidentemente come la limitazione di un tutto tramite una differenza coartante il ché può accadere sia univocamente se cambia l'essere dell'universale (genere) nel particolare (specie) ma non l'essenza, mentre si verifica analogicamente là dove l'essenza stessa dell'universale muta (la *ratio entis* è diversa nell'atto e nella potenza). *La seconda* partecipazione giunge alla limitazione tramite la composizione restringente una perfezione più ampia in quanto realizzata in un soggetto più concreto — anche qui si può avere univocità (la forma sostanziale in soggetti materiali diversi) ma anche analogia (ad es., la *ratio boni* in Dio e nelle creature). *La terza*, quella della causalità è riconducibile alle altre due: una causa può produrre un atto limitato che come limitato è potenza rispetto all'atto prodotto in esso per composizione. Così nella creazione i due tipi di partecipazione si completano a vicenda in quanto l'essenza finita è atto limitato esemplarmente derivato dall'infinita Essenza di Dio e come tale è in potenza a ricevere in linea di causalità efficiente l'essere che componendosi con l'essenza che lo riceve si proporziona alla misura del contenuto quidditativo limitato.

L'analogia si collega strettamente con la partecipazione così che si può dire che essa sul piano logico esprime ciò che è la partecipazione sul piano ontologico. La partecipazione del particolare all'universale si colloca soprattutto sul piano dell'essenza e dell'esemplarità, la partecipazione compositiva dell'astratto nel concreto riguarda piuttosto l'esistenza e la causalità dinamica efficiente-finale. Il particolare assume una semplice relazione all'universale da cui deriva — ogni particolare è particolare di un tale universale, mentre il soggetto assume alla sua perfezione una relazione simile a quell'altra relazione che un altro soggetto assume alla perfezione sua propria giacché in soggetti diversi le stesse perfezioni sono diversamente realizzate. La partecipazione per semplice limitazione sottosta dunque all'analogia di attribuzione, quella di composizione piuttosto all'analogia di proporzionalità.

L'analogia si distingue dall'equivoco in quanto nel primo vi è una certa unità del concetto, seppure non essenziale ma relativa, mentre nell'altro c'è semplice disparità. Nel contempo esso si differenzia dall'univoco perché, mentre nell'univoco varia solo l'essere (ad es., l'umanità diversamente esistente in individui umani diversi) ma non l'essenza stessa espressa nel concetto (l'umanità nell'esempio citato), sicché si ha quella analogia impropria che il Gaetano chiamerà « di disuguaglianza », nell'analogia propria invece cambia sempre la stessa essenza espressa nel concetto e significata nel nome: « *Cum in re duo sit considerare: scilicet naturam vel quidditatem rei, et esse suum, oportet quod in omnibus univocis sit communitas secundum rationem naturae, et non secundum esse [...] et ideo quandocumque forma significata*

(62) Cfr. *In Boet. De Hebdom. lect. 2, n. 24.*

per nomen est ipsum esse, non potest univoce convenire, propter quod etiam ens non univoce praedicatur. Et ideo cum omnium quae dicuntur de Deo natura vel forma sit ipsum esse [...] ideo nihil de Deo et creaturis univoce dici potest » (63). L'essere è sempre analogo, anche negli univoci, sicché là dove la natura analoga è l'essere stesso (come accade sia nell'ente comune sia nell'ente per essenza, seppure in modi diversi) non si può avere che essenziale diversità e relativa unità, ovvero analogia — o dell'ente o di Dio rispetto alle creature.

L'analogia può descrivere una duplice partecipazione mettendo in relazione gli stessi partecipanti tra loro diversamente dotati del partecipato (analogo) oppure mettendo in relazione il partecipante al soggetto essenziale della perfezione partecipata. Nel primo caso l'analogia riguarda solo il partecipato che suppone certo una causa della sua partecipazione ma senza che tale causa sia coinvolta, nell'altro caso invece l'analogia comprende non solo la perfezione partecipata, bensì la perfezione in quanto analogicamente comune a ciò che l'ha per essenza e ciò che l'ha per partecipazione dove ovviamente ciò che è per essenza tale è causa di ciò che è tale per partecipazione. Ed è evidente che solo questo tipo di analogia descrive il rapporto tra Dio e la creatura (64), poiché in Dio l'essere è essenzialmente, nelle creature partecipativamente e Dio è la causa di tutto l'essere partecipato alle creature.

In ogni caso l'analogia consiste sempre in una o più relazioni — così i molti possono essere accomunati nella comune relazione all'uno che li precede tutti oppure essere l'uno in relazione all'altro come alla causa della propria perfezione. E appunto nella struttura relazionale che si distinguono i due tipi fondamentali di analogia — la proporzione (di molti all'uno o di uno ad uno) e la proporzionalità. La prima consiste in una semplice relazione, l'altra in una pluralità di relazioni; la prima ha la sua unità dal termine al quale si riferisce, l'altra dalla somiglianza tra le relazioni stesse. Come si vede nel primo caso l'analogia riguarda i termini correlati, nell'altro le stesse relazioni tra termini. Ecco quanto ne dice lo stesso S. Tommaso: « *Alio modo unum nomen dicitur de multis secundum rationes diversas non totaliter sed in aliquo uno convenientes. [1] Quandoque quidem in hoc, quod referuntur ad unum principium, sicut res aliqua dicitur militaris [...] quia est instrumentum militis [...], [2] Quandoque vero in hoc, quod referuntur ad unum finem sicut medicina dicitur sana eo quod est factiva sanitatis [...], [3] Quandoque (a) secundum proportionem diversas ad idem subiectum, sicut qualitas dicitur esse ens quia est dispositio per se entis, id est substantiae, quantitas vero eo quod est mensura eiusdem et sic de aliis; (b) vel secundum unam proportionem ad diversa subiecta. Eadem enim habent proportionem visus quoad corpus et intellectus ad animam* » (65). Vi è dunque la stessa relazione di diversi soggetti ad un termine comune che può essere o principio o fine degli analogati inferiori, vi è poi una diversità di relazioni di soggetti diversi, ma sempre ad un solo termine (quantità e qualità alla sostanza). In tutto ciò si ha pura attribuzione perché non vengono messe a confronto le relazioni ma i soggetti e i termini di esse. Si ha invece proporzionalità là dove la stessa relazione è (proporzionalmente) una tra soggetti diversi (la visione sensibile nell'occhio e la visione concettuale nella mente). E l'Aquinate, interpretando

(63) I *Sent.* d. 35, q. 1, a. 4 c.

(64) Cfr. I *Sent. prol.*, q. 1, a. 2, ad 2m; I, 13,5 c.; CG I, 34, n. 237; *De Pot.* 7,7 c.

(65) *In Eth. Nic.* I, 1,7, n. 95.

Aristotele, dice che l'analogia del bene (e quindi anche quella dell'ente) comprende sia l'attribuzione (relazione alla bontà separata da cui ogni bene deriva) sia la proporzionalità (il bene della bontà separata è simile al bene dei beni finiti), ma mentre la bontà esemplare è esterna agli esemplati, quella formale è proporzionalmente inerente e al principio e ai suoi derivati: « *Ideo hunc tertium modum praeferit quia accipitur secundum bonitatem inhaerentem rebus. Primi autem duo modi secundum bonitatem separatam, a qua non ita proprie aliquid denominatur* » (66).

Un'altra divisione dell'analogia viene proposta in termini della distinzione tra essere reale (*esse*) ed essenza rappresentata nel concetto (*intentio*) (67). L'analogia si verifica in tre modi: « [1] *Vel secundum intentionem tantum et non secundum esse; et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habent esse nisi in uno [...], [2] Vel secundum esse et non secundum intentionem; et hoc contingit quando plura parificantur in intentione alicuius communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus [...], [3] Vel secundum intentionem et secundum esse, et hoc est quando neque parificatur in intentione communi neque in esse; sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem maioris vel minoris perfectionis* ».

Tra le due divisioni vi è una reale coincidenza poiché là dove l'intenzione è diversa e l'essere uno solo non vi può essere altro che una semplice relazione delle intenzioni derivate all'intenzione principale che allora costituisce l'analogo (si badi bene, non come intenzione comune, perché allora avrebbe essere in soggetti diversi, ma precisamente in quanto sommamente realizzata nel sommo analogato) e che come tale esiste solo nel primo analogato — così la salute è solo nell'animale, ma la medicina si rapporta alla salute (che è precisamente quella dell'animale) in quanto è suscettibile di produrla causalmente. Là dove l'intenzione è comune si ha di fatto univocità, ma la specie univoca assume un essere diverso in individui diversi così da costituire un'« analogia di disuguaglianza » (così si può, ad es., dire che uno sia più « umano » di un altro in quanto moralmente più buono). Là dove infine vi è analogia e di intenzione e di essere, è ovvio che l'intenzione ha e contenuto e essere diversi in soggetti diversi ma in modo tale che come un soggetto più perfetto la possiede più perfetta, così un soggetto meno perfetto l'ha meno perfetta il che evidentemente indica una struttura di manifesta relazione di proporzioni ovvero di proporzionalità.

Nell'attribuzione dunque l'analogo ha l'essere solo nel sommo analogato ma l'intenzione ne è comunicata agli inferiori in relazione al sommo, nella proporzionalità invece non è comunicata solo l'intenzione ma anche il suo essere: entrambi però diversamente in soggetti diversi ed ordinati. Un'altra proprietà dell'attribuzione è quella che, data la semplicità della proporzione, essa, per essere significativa sul piano della « *intentio* », deve avere un determinato rapporto al suo termine (analogo che, quanto all'essere, coincide col sommo analogato), mentre la proporzionalità consente una distanza infinita in quanto tra un rapporto dell'infinito all'infinito e del finito al finito

(66) *Ibidem.* n. 96.

(67) Cfr. *I Sent.* d. 19, q. 5, n. 2, ad 1m.

(68) *De Verit.* 2,11 c. Nella proporzionalità la « *habitus* » (proporzione) può pure rimanere indeterminata, purché sia determinata la relazione tra le proporzioni ch'è la stessa proporzionalità.