



Le figure della differenza ontologica nel tomismo del Novecento (prima parte)

Alain Contat

Segnato dalla fioritura delle scienze umane, come pure dalla meditazione heideggeriana sull'essere dell'ente, entrambi risolutamente antimetafisiche, il Novecento rimarrà, per uno stupendo contrasto, una delle più ricche stagioni nella secolare tradizione filosofica che si richiama all'Aquinate. Sulla soglia di questo periodo, riscontriamo la ricerca del P. Norberto del Prado O.P., *De veritate fundamentalis philosophiae christianae*¹, che pone a fondamento dell'intera sapienza tommasiana la distinzione reale, negli enti creati, fra l'essenza e l'atto di essere. Successivamente, l'allora Sacra Congregazione degli Studi emanò, il 17 luglio 1914, le «ventiquattro tesi tomistiche», le cui tre prime delineano una giustificazione della composizione reale:

- I. Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia tamquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescant.
- II. Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus in eodem non nisi illimitatus et unicus existit: ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem.
- III. Quapropter in absoluta ipsius esse ratione unus subsistit Deus, unus et simplicissimus; cetera cuncta quae ipsum esse participant,

¹ N. DEL PRADO, *De veritate fundamentalis philosophiae christianae*, Ex Typis Consociationis Sancti Pauli, Fribourg (Suisse) 1911.

naturam habent qua esse coarctatur, ac tamquam distinctis realiter principiis essentia et esse constant².

Questo documento afferma quindi l'universalità della composizione di essenza e di essere nelle creature (*cetera cuncta... tamquam distinctis realiter principiis*), e considera la natura sostanziale della cosa come un principio limitativo dello stesso essere (*naturam... qua esse coarctatur*), il ché si spiega per il fatto che l'essenza, essendo una potenza, è un principio che «finisce» l'essere mentre lo riceve. Per i tomisti successivi, una simile proposta magisteriale fu un potente incitativo a riscoprire la centralità della distinzione reale fra *essentia* e *actus essendi*. Gli esiti concordano nella recezione di tale interpretazione della metafisica tommasiana, giacché trova pieno riscontro nei testi; divergono però sull'indole precisa della composizione reale, sul modo di stabilirla, nonché sulle sue implicazioni. Pertanto ci è sembrato assai interessante tentare un confronto fra le posizioni di alcuni fra i più autorevoli discepoli dell'Angelico su questo tema capitale. Non senza esitazioni, l'abbiamo inteso come «differenza ontologica». Certamente, termine e concetto furono conati da Heidegger, e si riferiscono alla sua nota contrapposizione di ente (*Seiendes*) ed essere (*Sein*), per lui profondamente diversa dalla distinzione di essenza ed esistenza, che nasce dall'«oblio dell'essere» e rimane pertanto di tipo puramente «ontico»³. Ciò nonostante, ci sembra che tale lemma possa essere integrato con successo in un pensiero metafisico pienamente fedele a

² Citato in C. FABRO, *Introduzione a san Tommaso*, Ares, Milano 1997, 139-140. Riguardo alla storia ed alla recezione delle «ventiquattro tesi», si consulti l'ampia bibliografia pubblicata in J. VILLAGRASA, ed., *Neotomismo e suarezismo: Il confronto di Cornelio Fabro*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2006, 179-206, nonché R. AUBERT, «Die Enzyklika 'Aeterni Patris' und die weiteren päpstlichen Stellungnahmen zur christlichen Philosophie», in AA.VV., *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, vol. 2, *Rückgriff auf scholastisches Erbe*, Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1988, 310-332, ed in particolare le p. 326-328. Quest'ultimo giudica le ventiquattro tesi «esageratamente escludive» (*die übertriebene Ausschließlichkeit der 24 Thesen*); benché questa osservazione possa essere corretta quanto all'esercizio del Magistero della Chiesa - la questione spetta alla teologia fondamentale -, tuttavia l'estensore del documento ci sembra aver proprio colto il nucleo più profondo della metafisica tommasiana, come diremo.

³ Cf. ad es. M. HEIDEGGER, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», in ID., *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957, 53-54: «Sein denken wir demnach nur dann sachlich, wenn wir es in der Differenz mit den Seienden denken und dieses in der Differenz mit dem Sein. So kommt die Differenz eigens in den Blick. Versuchen wir sie vorzustellen, dann finden wir uns sogleich dazu verleitet, die Differenz als eine Relation aufzufassen, die unser Vorstellen zum Sein und zum Seienden hinzugetan hat. Dadurch wird die Differenz zu einer Distinktion, zu einem Gemächte unseres Verstandes herabgesetzt».

Tommaso, sia perché la coppia *essentia / esse* contempla «per modum excludentis et exclusi» la stessa realtà che la coppia *ens / esse* «per modum includentis et inclusi», sia soprattutto perché la nostra ricerca mira proprio ad evidenziare il modo in cui gli autori che esaminiamo hanno inteso capire la «differenza» che l'atto di essere inserisce nell'ente tramite la sua alterità rispetto all'essenza⁴.

Per procedere a tale studio in una maniera che sia insieme sistematica e storiograficamente seria, dobbiamo prima definire criteri di paragone.

1. Criteri di confronto

I luoghi più decisivi dove san Tommaso affronta il problema della composizione reale si collocano nel contesto della semplicità o dei nomi di Dio poi in quello della creazione. Perciò, il primo problema che incontra l'interprete dell'Aquinate è di ordine epistemologico. Da un lato, in effetti, sembra che la dimostrazione della composizione reale avvenga al termine della disciplina che è, insieme, «metaphysica», «prima philosophia» et «theologia»⁵, quando, avendo già stabilito che Dio è, e che la sua essenza è il suo essere, il filosofo dimostra che ogni ente creato, anche immateriale, è realmente composto della sua essenza e del suo atto di essere. È l'itinerario che suggerisce la *Ia pars* della *Summa theologiae*:

*Ostensum est autem supra, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum: sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse*⁶.

⁴ Ci troviamo confortati nel nostro proposito dall'interessante e recente lavoro di L. ROMERA, *Dalla differenza alla trascendenza in Tommaso d'Aquino e Heidegger*, Marietti, Genova-Milano 2006, nel cui primo capitolo, intitolato «La differenza ontologica e Dio in Heidegger e Tommaso d'Aquino» tale locuzione qualifica sia il rapporto ente / essere che quello essenza / essere. Vedasi pure, nello stesso senso, A. LÉONARD, *Métaphysique de l'être, Essai de philosophie fondamentale*, Cerf, Paris 2006, 51: «La question de la différence ontologique se formule donc, de manière plus précise, dans les termes suivants: Quel est le rapport du sujet et de l'essence à l'être» (corsivo nostro).

⁵ Cf. *Sententia super Metaphysicam*, proemium; *Super Boetium De Trinitate*, q. 5 a. 4c.

⁶ ST I, q. 44 a. 1c. Il corsivo è nostro, e serve a sottolineare le tappe compiute prima di affermare la composizione di essere e di essenza nella creatura.

D'altro lato, l'argomento che san Tommaso riprende, nei scritti giovanili, da Avicenna, sembra poggiare soltanto sulla comprensione della nozione di quiddità e su quella del significato di *esse*, per cui la composizione reale sarebbe accessibile sin dagli inizi della metafisica, prima di aver determinato se esiste una *res* tale che la sua quiddità sia il suo essere:

Quædam enim natura est de cuius intellectu non est suum esse, quod patet ex hoc quod intelligi potest esse cum hoc quod ignoretur an sit, sicut phænix, vel eclipsim, vel aliquid huiusmodi⁷.

Pertanto, un primo criterio di analisi delle posizioni emerse nel Novecento consiste nella precisa collocazione della composizione reale nell'insieme delle investigazioni proprie alla metafisica.

Il secondo, in ordine genetico, ed il primo, in ordine ontologico, dei problemi che incontra qui il discepolo dell'Angelico riguarda la natura stessa della differenza ontologica, e quindi lo statuto di ciascuno dei suoi poli rispetto all'altro. È pacifico, per tutti i Tomisti del Novecento, che l'essenza è realmente distinta dallo *esse*, e che funge, nei suoi confronti, da potenza, giacché tutti i passi diventati canonici al riguardo lo proclamano⁸. Però, cos'è ultimamente ciascuno di questi principi dell'ente, quando lo consideriamo in sé stesso, nella sua indole genuina? Lo *esse* viene descritto, in testi poco numerosi ma altamente significativi, come *actus essendi*⁹, o come *actus entis*¹⁰; ora «atto» è un lessema che assume, nel vocabolario di Tommaso, una gran-

⁷ *Scriptum super libros Sententiarum* II, d. 3 q. 1 a. 1c.

⁸ Vedasi, ad es., il celebre testo di ST I, q. 3 a. 4c: «esse est actualitas omnis formae vel naturae: non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam».

⁹ Cf. *Scriptum super libros Sententiarum* I, d. 8 q. 5 a. 2c: «Potest etiam dici «quo est» ipse actus essendi, scilicet esse, sicut quo curritur, est actus currendi»; *QD De veritate* q. 1 a. 1 ad 3: «cum dicitur 'diversum est esse et quod est' distinguitur actus essendi ab eo cui ille actus convenit; nomen autem entis ab actus essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi, et ideo ratio non sequitur».

¹⁰ Cf. *Scriptum super libros Sententiarum* III, d. 6 q. 2 a. 2c: «Et hoc quidem esse in re est, et est actus entis resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis»; *op. cit.*, III, d. 8, un., a. 5 ad 2: «Philosophus non accipit esse secundum quod dicitur actus entis»; *QD De veritate*, q. 10 a. 8 ad 12: «esse enim est actus entis»; *Quaestiones de quolibet* IX, q. 2 a. 2c: «Alio modo esse dicitur actus entis in quantum est ens, idest quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura»; *Quaestiones de quolibet* XII, q. 1, un., ad 1: «esse dupliciter dicitur: quandoque enim esse idem est quod actus entis; quandoque autem significat compositionem enuntiationis».

de molteplicità di significati, fra i quali, nonostante la loro collegabilità analogica, occorre scegliere il più adeguato all'ontologia più intima dello *esse*. Sembra allora che dovremmo leggerlo sulla scia della ἐνέργεια aristotelica, termine usato dallo Stagirita per la sua grande presentazione sistematica dell'atto nel capitolo 6 del libro Θ¹¹. Siccome la ἐνέργεια è legata, etimologicamente e dottrinalmente allo ἔργον, cioè all'opera, oppure all'operazione dalla quale viene generata l'opera, l'atto di essere apparirebbe anzitutto, in questa prospettiva, come un esercizio immanente di essere, un «esistere», in senso ovviamente forte, e non intenzionale come nell'esistenzialismo di Sartre o di Merleau-Ponty. Al contempo, un brano della stessa *Metafisica* riconduce la ἐνέργεια all'altro vocabolo aristotelico che Boezio tradusse con «actus», vale a dire alla ἐντελέχεια, apparentato con τέλος, il fine¹². Questo suggerirebbe invece di interpretare l'*actus essendi* come il perché immanente dell'ente sostanziale, ciò per cui esso, prima ancora di operare, emerge nella realtà, e questo sarebbe il suo stesso essere che avrebbe allora valore di finalità originaria, anteriore ad ogni attualità operativa. Tuttavia, l'analogia dell'esercizio e quella del fine, pur debitamente purificate da ogni accidentalità, connotano sempre qualcosa di secondo o di ultimo rispetto alla natura della cosa, mentre san Tommaso ricorre, almeno una volta, alla metafora del «più intimo e del più profondo» (*magis intimum / profundius*) per accennare al ruolo dello *esse* nella costituzione dell'ente, il che implica che sia ciò che vi sia di più formale, al di là della stessa forma, giacché ciò che si trova di più profondo in una cosa è anche ciò che le serve di fondamento ed al quale tutto il resto deve la sua consistenza¹³. Qual'è, allora, dunque, la determinazione primaria dell'*actus essendi*? Esercizio di essere; finalità radicale dell'ente; fondamento formale di tutto l'ente? Correlativamente a questo problema, vi è quello dello statuto ontologico preciso dell'essenza. Essendo potenza di fronte all'atto di essere, essa è simultaneamente atto a ragione della forma che ne è il principio determinante nelle sostanze composte, e con la quale coincide intera-

¹¹ Cf. *Metafisica* Θ, 6, 1048 a 25 – b 9.

¹² Cf. *Metafisica* Θ, 8, 1050 a 21-23: «τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἡ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον, διὸ καὶ τοῦνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν», cioè «L'operazione, infatti, è fine e l'atto è operazione, perciò anche l'atto vien detto in rapporto all'operazione e tende allo stesso significato di entelechia».

¹³ Cf. ST I, q. 8 a. 1c: «Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt».

mente nelle sostanze immateriali: infatti, *omnis forma est actus*¹⁴. Bisognerà quindi conciliare l'attualità della forma con la potenzialità dell'essenza in una maniera che non sia né verbale né semplicemente allusiva, ma che spieghi fino in fondo queste due valenze, e che valuti esattamente se la forma gode, o meno, di una certa autonomia ontologica davanti all'atto di essere che la rende reale. Quando avrà compiuto questa duplice determinazione dello *esse* nonché dell'essenza, il metafisico potrà esplicitare il significato esatto dell'assioma *forma dat esse*, spesso usato dall'Aquinate¹⁵, e dire se la forma comunica alla sostanza solo l'*esse*, oppure se gli aggiunge qualcosa di proprio.

Realizzata dall'atto di essere, l'essenza sostanziale goderà di due caratteristiche, che sono accomunate dal prefisso latino *sub-*, giacché la sostanza *subsistit*, inquanto esiste in sé e non il alio, mentre essa *substat*, inquanto serve da sostrato agli accidenti¹⁶. Ora l'una e l'altra proprietà sono legate allo *esse*: sussistere consiste nell'avere l'essere come proprio, e non in un altro o tramite un altro, mentre inerire come accidente comporta un nuovo modo di essere dell'intero supposto. Di conseguenza, il modo in cui si intende l'atto di essere non può non avere una forte incidenza su questi due problemi della sussistenza e dell'inerenza, che costituiscono dunque due implicazioni, in senso stretto, della differenza ontologica. Su entrambi i quesiti, ci sono asseriti dell'Aquinate che appaiono, di primo acchito, contrastanti, per cui si svilupparono, sin dal Quattrocento, due linee interpretative contrapposte. Il parallelo fra i due enunciati seguenti sembra particolarmente scottante:

esse pertinet ad ipsam constitutionem personae¹⁷;

¹⁴ *QD De spiritualibus creaturis*, a. 3c. Ecco alcuni brani particolarmente chiari al riguardo. CG II, c. 30 n. 11 (Marietti, n. 1073): «Forma autem, secundum id quod est, actus est: et per eam res actu existunt»; ST I, q. 75 a.5c: «forma, inquantum forma, est actus»; *QD De spiritualibus creaturis*, a. 1 ad 1: «ratio forme opponitur rationi subiecti: nam omnis forma in quantum huiusmodi est actus, omne autem subiectum comparatur ad id cuius est subiectum ut potentia ad actum».

¹⁵ Questo principio viene adoperato in tutti i periodi della sua carriera. Vedasi, ad es., *Scriptum super libros Sententiarum* I, d. 24, un., a. 3c; *QD De veritate*, q. 9 a. 3 ad 6; ST I, q. 76 a. 4 sc; *Sententia super Metaphysicam* V, lc. 2 n. 775.

¹⁶ Cf. la presentazione elementare della sostanza prima in ST I, q. 29 a. 2c: «Alio modo dicitur substantia subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae. [...] Secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur subsistentia: illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt. [...] Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur hypostasis vel substantia».

¹⁷ ST III, q. 19 a. 1 ad 4.

licet ipsum esse non sit de ratione suppositi...¹⁸.

Se si sviluppa l'ontologia del supposto fondandosi sul primo testo, essa verrà costruita a partire dallo *esse*, ritrovando la linea interpretativa elaborata dal Capreolo, secondo il quale il supposto deve definirsi come la quiddità in quanto sta sotto il proprio atto di essere; se invece si privilegia il secondo asserto, che sembra addirittura più formale a causa della clausola *de ratione suppositi*, si potrebbe invece escludere lo *esse* dalla definizione del supposto, e cercarne il costitutivo in un «modo di sussistenza» anteriore all'atto di essere, e destinato a «chiudere» l'essenza per renderla suscettiva di uno *esse* che le sia proprio, seguendo la via praticata dal Gaetano. La scelta fra le due interpretazioni dipende ovviamente dalla maniera in cui si intendono sia l'essenza che l'essere.

Una problematica in fondo simile si vede a proposito dello statuto ontologico dell'accidente. Anche lì, i testi tommasiani sembrano, al primo sguardo, lasciare spazio ad esegesi opposte fra di loro. Ad esempio:

Similiter accidentia, quia non subsistunt, non est eorum proprie esse sed subiectum est aliquale secundum ea¹⁹.
Cum accidentia habeant esse et essentias proprias et eorum essentia non sit eorum esse, constat quod aliud est in eis esse et aliud quod est²⁰.

Se si recepisce letteralmente il primo brano, sembra che gli accidenti non abbiano alcun *esse* al di fuori di quello della sostanza, di conseguenza unico; e se si considera invece il secondo brano, si dirà che l'accidente ha uno *esse* «sopraggiunto» a quello della sostanza, anche se in dipendenza da esso, come lo esige il fatto stesso dell'inerenza. Secondo la prima ipotesi, ci sarebbe una sola differenza ontologica, il cui polo potenziale integrerebbe la quiddità sostanziale e quelle accidentali; mentre nella seconda, ci sarebbero due composizioni di quiddità e di essere in ogni creatura, quella che costituirebbe

¹⁸ *Quaestiones de quolibet* II, q. 2 a. 2 ad 2.

¹⁹ *QD De veritate*, q. 27 a. 1 ad 8. Cf. anche ST I, q. 90 a. 2c: «accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est et hac ratione ens dicitur».

²⁰ *Scriptum super librum Sententiarum* IV, d. 12 q. 1 a. 1 q. 3 ad 5. Cf. pure CG IV, c. 14, n. 12 (Marietti, n. 3508): «Quia enim omnia accidentia sunt formae quaedam substantiae superadditae, et a principiis substantiae causatae; oportet quod eorum esse sit superadditum supra esse substantiae, et ab ipso dependens».

la sostanza ed un'altra che sarebbe propria degli accidenti. Questa opposizione frontale richiede una comprensione approfondita dello stesso *esse* e della polisemia del vocabolo che lo designa, al fine di togliere l'apparente contraddizione fra i due asserti.

Finalmente, l'Aquinate sembra pure proporre opposte collocazioni della propria metafisica rispetto a quella dello Stagirita. Nella *Summa theologiae*, si riconosce ad Aristotele, congiuntamente a Platone, il merito di aver spiegato l'ente al livello della forma, accidentale poi sostanziale, quindi della «taleità», mentre l'ente al livello dello stesso essere, cioè dello *actus essendi*, non fu colto che ulteriormente:

Ulterius vero procedentes, distinxerunt per intellectum inter formam substantialem et materiam, quam ponebant increatam; et ceperunt transmutationem fieri in corporibus secundum formas essentielles. Quarum transmutationum quasdam causas universaliore ponebant, ut obliquum circulum, secundum Aristotelem, vel ideas, secundum Platonem.

Sed considerandum est quod materia per formam contrahitur ad determinatam speciem; sicut substantia alicuius speciei per accidens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut homo contrahitur per album. Utrique igitur consideraverunt ens particulari quadam consideratione, vel in quantum est hoc ens, vel in quantum est tale ens. Et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt.

Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens in quantum est ens, et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum in quantum 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 modo²¹.

Nella questione disputata *De potentia*, per contro, la scoperta dello *esse universale* viene attribuita ai due grandi metafisici socratici:

Posteriores vero philosophi, ut Plato, Aristoteles et eorum sequaces, pervenerunt ad considerationem ipsius esse universalis; et i-

²¹ ST I, q. 44 a. 2c.

deo ipsi soli posuerunt aliquam universalem causam rerum, a qua omnia alia in esse prodirent, ut patet per Augustinum²².

Anche qui, il chiarimento del significato preciso del lemma *esse* in entrambi i testi, peraltro quasi contemporanei, appare del tutto indispensabile per dare coerenza ai due *respondeo* in causa.

Ricapitoliamo. Un esame anche sintetico della metafisica dell'*actus essendi*, che tutti riconoscono essere il nucleo più prezioso della speculazione tommasiana sull'ente, passa attraverso quattro serie di interrogativi:

- [1] Qual'è la via di accesso alla differenza ontologica, e in quale posto preciso, su questa via, essa viene formalmente stabilita?
- [2] Cosa sono rispettivamente e precisamente l'essenza e l'atto di essere, e come avviene la donazione dell'essere all'ente attraverso la forma?
- [3] Quali sono le implicazioni della soluzione proposta al quesito [2] per quanto riguarda:
 - α) il principio di sussistenza della sostanza?
 - β) e l'essere in atto, ossia l'inerenza dell'accidente?
- [4] In quale rapporto sta la differenza ontologica contemplata dall'Aquinate con le metafisiche di Platone e di Aristotele alle quali egli s'ispira?

Nel presente studio, cercheremo di presentare, a modo di radiografia, le soluzioni che alcuni fra i più influenti Tomisti del Novecento hanno proposte a questi quesiti, allo scopo di evidenziare la specifica struttura di pensiero di ciascuno. Vogliamo però sottolineare che la nostra inchiesta è animata da una ambizione chiaramente speculativa, in quanto è finalizzata a stabilire la costituzione propria nonché lo statuto reciproco dell'essenza e dell'esse in sé stessi; perciò, il nostro lavoro si differenzia dagli interessanti studi di Giovanni Ventimiglia²³ e di Géry Prouvost²⁴, la cui prospettiva è fondamentalmente storiografi-

²² *QD De potentia*, q. 3 a. 5c.

²³ Cf. G. VENTIMIGLIA, «Gli studi sull'ontologia tomista: status quaestionis», *Aquinas* 38 (1995) 63-96.

²⁴ Cf. G. PROUVOST, *Thomas d'Aquin et les thomismes: essai sur l'histoire des thomismes*, Cerf, Paris 1996.

ca. Al contempo, cercheremo di citare abbondantemente gli autori che presenteremo, per evitare equivoci e semplificazioni.

2. *Le posizioni di quattro tomisti emblematici del Novecento*

Abbiamo quindi scelto quattro figure, che sono, secondo l'ordine cronologico di nascita: Étienne Gilson (1884–1978), Jacques Maritain (1889-1973), Cornelio Fabro (1911-1995) e Marie-Dominique Philippe (1912-2006). I tre primi sono universalmente riconosciuti come i massimi fautori del rinnovamento tomista in filosofia nel periodo che corre dal 1920 fino agli anni settanta; l'ultimo, religioso domenicano e professore nell'Università di Friburgo in Svizzera, ebbe forse una minore notorietà al di là degli ambienti accademici francofoni, ma egli difende, riguardo alla nostra problematica, una serie di posizioni assai originali, che meritano di essere confrontate alle altre.

2.1. *Étienne Gilson*

Il Gilson è passato alla posterità per i suoi studi di storia della filosofia medioevale nonché per la sua rivalorizzazione del concetto di «filosofia cristiana»²⁵. Ciò non lo impedì di sviluppare al contempo una lunga meditazione sull'essere di grande spessore teoretico. Le sue tesi, quanto al nostro argomento, risultano dalla stretta combinazione fra i due poli della sua ricerca.

[1] Come l'intelligenza umana accede alla differenza ontologica? Secondo un lungo saggio, *Constantes philosophiques de l'être*, pubblicato postumo nel 1983 ma terminato nel 1968, l'uomo fa una «esperienza dell'essere» (*expérience de l'être*), il cui momento iniziale viene offerto a tutti, giacché si tratta dell'«incontro» (*rencontre*) con l'esistenza attuale di un ente corporeo ad opera di una percezione sensibile esterna, a partire dalla quale l'intelletto forma il concetto astratto di «esistenza attuale in generale». Tale concetto non coincide per niente con il *primum vacuum* senza contenuto reale della tradizione razionalista o hegeliana; al contrario, esso è l'indice di una presenza non riducibile né ad una rappresentazione pensata né ad una semplice

²⁵ Cf. la celebre discussione su questo tema in É. GILSON, «La notion de philosophie chrétienne», *Bulletin de la société française de philosophie* 31 (1931) 37-93; si consulti pure «La possibilité philosophique de la philosophie chrétienne», *Revue des Sciences Religieuses* 32 (1958) 168-196. Per l'ultimo aggiornamento dello *status quaestionis*, cf. T.-D. HUMBRECHT, «Étienne Gilson (1884-1978) et la philosophie chrétienne», in É. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Vrin, Paris 2007², 8-26.

determinazione quidditativa. In aperto contrasto con l'«intuizione dell'essere» del suo amico Maritain, il Gilson sottolinea che, sin qui, l'esperienza dell'essere è cosa comune, che non richiede alcun dono o grazia speciale. Invece, sarà soltanto ad alcuni che verrà dato di andare oltre, se e quando l'intelletto si stupirà del fatto che le cose *sono*, e si chiederà precisamente il perché di questo loro essere:

Disons donc simplement que l'expérience de l'être dont il s'agit est celle de l'étant, en quelque sorte à l'état brut; la philosophie commence à partir du moment où l'esprit s'en étonne. Comment se fait-il que quelque chose soit?²⁶

Lo stupore genera quindi, nella mente del filosofo, una domanda che non mira uno specifico oggetto accanto ad altri oggetti, oppure, se si preferisce, una qualunque entità fra altre entità, ma che verte sull'essere stesso dell'ente. Ci si interroga dunque su quel essere che abita nella casa dell'ente, ma non si identifica totalmente con lui. Certo, tale differenza non viene abitualmente intravista, a causa della familiarità che unisce il nostro spirito all'ente; ma se, in qualche circostanza inattesa, questo commercio quotidiano viene sospeso, allora l'essere sorge al di là dell'ente in cui dimora, e che ne diventa il rivelatore²⁷. Così la differenza ontologica si lascia, se non indovinare, al-

²⁶ É. GILSON, *Constantes philosophiques de l'être*, Vrin, Paris 1983, 147.

²⁷ Ci sembra conveniente riportare l'intera pagina nella quale Gilson esplicita questo sorgere dell'essere: «Quand elle atteint la niveau de la réflexion spéculative, il est en effet remarquable que l'expérience de l'étant provoque une question: Pourquoi...? Comment se fait-il que...? Sans doute, parce que nous sommes, nous nous trouvons entre les étants dans notre milieu naturel. Ils ne nous posent donc aucune question, et comme l'être nous est donné dans l'étant, nous ne nous interrogeons pas non plus d'ordinaire sur lui. Car c'est l'étant qui est la maison de l'être et, rencontré ainsi chez lui, celui-ci ne nous étonne pas. Il nous surprend au contraire quand il vient à nous, ou s'oppose à nous, inattendu et dans une condition exceptionnelle d'isolement. Une surprise inquiète accompagne le surgissement imprévu de l'étant, soit immobile, soit manifesté par son mouvement. Ce saisissement plus ou moins léger s'apaise dès que la reconnaissance de l'être ou de l'objet les a rendus à leur condition ordinaire. Excusez-moi, dit-on, je ne m'attendais pas à... Mais précisément, parce que la rencontre ne comporte aucune reconnaissance de l'objet ainsi rencontré, c'est bien le contact inattendu avec l'être de l'étant qui atteint ainsi l'affectivité. On le voit peut-être mieux encore à l'expérience contraire qui est, si l'on peut dire, celle du non-être. La soudaine décompression de l'être qu'est l'entrée en solitude peut s'accompagner d'un sentiment de soulagement ou, au contraire, d'angoisse. On dira sans doute que l'être n'est pas alors en cause, puisque nous ne percevons pas l'être des étants, mais seulement les étants eux-mêmes. C'est là une vue superficielle, car, précisément, les présences ou les absences dont il s'agit sont entièrement indépendantes de la nature des étants. Ce ne sont donc pas les étants comme étants qui les causent, mais bien les étants comme révélateurs ou témoins de l'être qui les habite. La formule de la question générale: comment se fait-il qu'il y ait quelque chose?

meno problematizzare per la prima volta nella domanda che oppone l'essere all'ente che lo ha, e che manifesta la sua alterità nei suoi confronti. Benché il lessico gilsoniano si avvicini qui a quello heideggeriano, il pensiero rimane ciononostante saldamente ancorato nella trascendenza, perché l'essere che si annuncia attraverso l'ente non è lo *strittiges Sein* del solitario di Meßkirch, bensì l'*actus essendi* dell'Aquinate.

A questo punto, il metafisico – che è il filosofo vero – incontra ciò che si potrebbe chiamare il paradosso, insieme teoretico e storico, di Parmenide. Infatti, il pensatore di Elea intende contemplare l'*essere* (εἶναι), e non soltanto l'*ente* (ὄν); ora l'essere puro non si dà mai nel mondo; pertanto sembra che l'essere non sia, dopo tutto, che un postulato del pensiero, senza alcun riscontro nel reale, e, di fatto, le metafisiche socratiche ripiegano sull'ente come εἶδος oppure come οὐσία. Con la rivelazione biblica inclusa nell'annuncio cristiano, invece, si ha la Rivelazione di Yaweh, che dice a Mose «Io sono colui che sono» (Esodo 3, 14). Questa dichiarazione, che Tommaso chiamerà *haec sublimis veritas*²⁸, fa sì che l'Essere sia una realtà, non una anticipazione, per cui può nascere una riflessione organica su di lui:

À partir du Christianisme au contraire, l'Être pur devenait une réalité; il devenait donc en même temps possible de spéculer sur l'être sans craindre de se perdre dans une réflexion sans objet. Dieu lui-même ayant revendiqué l'être pour son nom, on était certain que tout ce qui se dit de vrai de l'être en tant que tel, s'appliquait du même coup à Dieu. Pour la première fois dans l'histoire, la voie parméniidienne de la vérité se trouvait être celle de la réalité²⁹.

n'exprime pas elle-même l'expérience de l'être, elle traduit, en termes abstraits, le choc que nous éprouvons au contact de l'étant, contact qui est cette expérience même» (*op. cit.*, 150-151).

²⁸ Cf. CG I, c. 22 n. 6 (Marietti n. 211).

²⁹ É. GILSON, *Constantes philosophiques de l'être*, 193. Quindi per il Gilson, la nozione di “metafisica dell'Esodo” non esclude che l'essere puro sia stato ipotizzato dai Greci, e soprattutto da Parmenide, ma implica che soltanto la Rivelazione abbia dato una consistenza reale a ciò che era prima un mero postulato; perciò occorre perlomeno sfumare quanto asserisce Enrico Berti nel suo contributo “La métaphysique d'Aristote” in AA.VV., *Y a-t-il une histoire de la métaphysique?*, a cura di Yves Charles Zarka e Bruno Pinchard, Presses Universitaires de France, Paris 2005, 49: “... la thèse célèbre d'Étienne Gilson, selon laquelle les Grecs n'auraient pas conçu un être dont l'essence soit l'être lui-même, c'est-à-dire l'acte de l'être, notion qui aurait été introduite dans l'histoire de la philosophie seulement par le passage de la Bible (Ex. III, 14), où Dieu se définit lui-même comme celui qui est, c'est-à-dire

Conoscendo quindi per la via soprarazionale della fede che Dio è Puro Essere, il filosofo avrà allora per compito di dimostrare in maniera strettamente razionale questa suprema verità, poi di ricercare, sempre per mezzo della ragione, quale sia la formula metafisica dell'ente creato e dei suoi diversi gradi. Pertanto, la differenza ontologica verrà definitivamente stabilita nell'ultimo sforzo della metafisica in quanto teologia filosofica, sebbene il pensatore l'abbia già intravista nella fase iniziale del filosofare.

Tentiamo quindi di formalizzare le tappe che deve percorrere il filosofo cristiano per accedere alla certezza della composizione reale. Nel corso dell'interrogazione metafisica, la natura del rapporto fra i due poli dell'ente si presenta come un problema irrisolto:

Mais comment démontrer, par inspection directe de l'étant, que l'existence actuelle est en lui l'effet d'un acte fini, intrinsèque à sa substance et qui fait de lui un *ens*, au sens précis d'essence ayant son acte propre d'exister? Duns Scot, Suarez, d'innombrables théologiens ont refusé et refusent encore d'accepter cette doctrine métaphysique³⁰.

Di per sé, l'analisi dell'ente che cade nella nostra esperienza non sembra quindi sufficiente al Gilson per stabilire la distinzione *reale* in maniera rigorosamente apodittica. Tutt'al più, essa offre delle ragioni che la «suggeriscono» (*suggèrent*)³¹. Per andare oltre, è necessario confrontare la nozione originaria di ente con il tetragramma biblico, il che farà apparire la doppia differenza per cui l'Atto puro di Essere è unico, mentre gli enti molteplici che ne procedono sono invece composti di una essenza e di essere finito:

La certitude que l'*esse*, ou acte d'être, est un élément proprement dit de l'étant et qu'à ce titre il est inclus dans sa structure, s'explique donc d'abord par la certitude antérieure que l'acte d'être existe actuellement en soi et à part, dans la pureté métaphysique absolue de qui n'a rien, pas même l'essence, parce qu'il *est* tout ce qu'on pourrait vouloir lui attribuer. Qui Est excluant toute addition, la substance finie se compose nécessairement d'un acte d'être et de ce qui le limite. C'est parce qu'on sait que Dieu est

l'Être par essence”: per il Gilson, il passaggio dall'Essere di Parmenide all'*Ego sum qui sum* di Mosè è come la conferma, da parte di Dio stesso, di una ipotesi metafisica.

³⁰ É. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, 67.

³¹ *Ibid.*

être pur, que l'on situe dans un acte d'être métaphysiquement non-pur le noyau métaphysique de la réalité³².

Quindi l'unicità di *esse* e de *essentia* nell'Essere sussistente, e la loro composizione reale nell'ente creato richiedono, per essere dedotti poi contemplati, una meditazione previa del *Qui Est*; a questo prezzo, si riveleranno come l'*alpha* e l'*omega* della metafisica.

Così si capisce perché Étienne Gilson colloca la deduzione della differenza ontologica *in via iudicii*, all'ultimo fine dello sforzo metafisico:

... désormais, l'être est ce même être unique que les théologiens nomment Dieu. Par une conséquence immédiate, et moins une conséquence que l'envers de la même position, il n'y a que Dieu seul qui soit l'Être. Ce qui se distingue de Dieu ainsi conçu ne peut en différer que par quelque mélange de non-être. Le premier de ces mélanges que l'on puisse concevoir consisterait à nier de Dieu que l'Être qu'il est soit à lui-même sa propre essence. On obtient immédiatement ainsi la division générale de l'être familière aux lecteurs d'Avicenne, ainsi d'ailleurs que de saint Thomas d'Aquin, entre l'être pur, qui est le Premier (*Primus*) d'Avicenne, ou Dieu (Thomas d'Aquin), et l'être composé d'essence et d'existence (*ens: essentia – esse*) qui inclut tous les étants, autres que Dieu comme par définition. Puisqu'il n'est pas simple, l'étant n'est pas par soi, il ne peut être que créé par le premier. De là son nom, *ens*, c'est-à-dire, ce-qui-a-l'*esse*. En d'autres termes, hormis l'être, il n'y a que des essences (des *ce-qui*) informés par un acte d'être, un *esse*, qui fait chacune d'elles un étant³³.

La differenza ontologica costitutiva dell'ente è quindi una implicazione quasi immediata del privilegio che il filosofo cristiano non può non riconoscere a Dio, quello di essere l'Essere puro da ogni limite. Al vertice della reale, vi è Dio, che è il suo proprio essere; sotto Dio e dipendentemente da lui, vi sono gli enti, di cui ciascuno ha il proprio essere ricevuto, ma che nessuno è per essenza. Per il Gilson, l'ultima parola della metafisica viene pronunciata quando essa riflette sulla dipendenza creaturale dell'ente.

³² *Op. cit.*, 68.

³³ *Op. cit.*, 199-200. Cf. pure «Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être», in *Autour de saint Thomas*, Vrin Paris, 1983, 102; non si può raccomandare troppo quest'ultimo studio, pubblicato per la prima volta nelle *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge* 40 (1973) 7-36. Vedasi pure l'ampio studio "L'être et Dieu", in *Revue Thomiste* 62 (1962) 181-202 e 398-416.

[2] Qual'è, in tale prospettiva, la natura rispettiva dell'essenza e dell'essere? *In primis*, si sottolinea la correlatività dei co-principi dell'ente, chiamati essenza o forma da una parte, ed esistere, o anche esistenza, d'altra parte. Anche se non esclude totalmente il termine (*existence*) di matrice tardoscolastica, Gilson preferisce l'infinitivo usato come sostantivo (*l'exister*), giacché esprime assai meglio il carattere sopraconcettuale dello *esse* tommasiano. Quindi l'esistere non può non essere determinato da una essenza, mentre, a sua volta, l'essenza non ha realtà senza l'atto di esistere che la fa conferire l'essere. È la complementarità di entrambi nella sostanza esistente che colpisce chiaramente l'autore di *L'être et l'essence*, ed è in essa che egli legge la loro differenza, sull'orizzonte della creazione come abbiamo detto³⁴. In effetti, se non fossero *aliud et aliud*, non si capirebbe, al di là del problema dell'individuazione, come potrebbero esistere diverse sostanze di stessa quiddità. Pertanto l'esistere risulta essere ontologicamente diverso dall'essenza; al contempo, bisogna interpretare subito questa alterità come «composizione» piuttosto che come «distinzione», giacché la prima formula manifesta la loro interdipendenza, mentre la seconda rischierebbe di far credere che si trattasse di due «cose» diverse, allorché né l'essenza, né l'esistere sono una cosa a sé stante. Ora essenza ed esistere sono sì principi tali che, nella cosa, ciascuno è altro dell'altro, ma pure tali che nessuno di ambedue possiede la *ratio entis* da solo.

Nella costituzione della sostanza finita (immateriale o materiale), ciascuno assume un ruolo specifico, che non può assolutamente essere inteso al di fuori del suo rapporto al suo co-principio:

L'acte fini d'exister n'est pas plus capable d'existence actuelle sans une essence que cette essence sans son acte d'exister; il ne résulte pourtant pas de là que l'un ne soit *rien* à part de l'autre, à moins, bien entendu, que l'on considère comme mutuellement adéquates les notions d'*être* et de *chose*, auquel cas on s'engage dans la tâche impossible de composer l'être avec des êtres et la chose avec des choses, alors qu'il s'agissait de savoir comment et

³⁴ Cf. É. GILSON, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1972², 106, dove il Gilson rimanda, a questo proposito, a *QD De veritate*, q. 27 a. 1 ad 8: «Omne quod est in genere substantiae est compositum *reali compositione* [corsivo dello stesso Gilson] eo quod id quod est in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum; alias non posset differre secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione suae quidditatis, quod requiritur in omnibus quae sunt directe in praedicamento; et ideo omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod est».

de quoi l'être et la chose eux-mêmes sont faits. Ils le sont d'un acte d'exister et d'une essence, l'*esse* conférant l'existence à l'essence qui le spécifie, et recevant d'elle, à son tour, non certes l'être que lui-même lui donne, mais la spécification qui le qualifie comme tel; inversement, l'essence reçoit bien l'existence en acte, mais elle pose en retour la détermination formelle sans laquelle il n'est pas d'acte fini d'exister³⁵.

Dunque l'atto di esistere viene afferato come ciò che fa esistere una essenza, mentre l'essenza si deve concepire come ciò che specifica lo stesso atto di esistere: l'intelligibilità di ciascuno dei due principi dipende dal suo ruolo nei confronti dell'altro in seno all'unità dell'ente, che mantiene perciò il suo primato insieme ontologico e noetico. Donazione dell'essere e specificazione del tipo di essere: tali sono i compiti rispettivi dell'atto di essere e dell'essenza. Sarà in questo quadro che Étienne Gilson inserirà la dottrina genuinamente tommasiana che vede nell'essenza una potenza e nello *esse* un atto. In effetti, se l'essenza è atto nel suo ordine, che è quello della forma, essa tuttavia non è per sé stessa, bensì per l'essere che la fa esistere nell'ente sostanziale che essa definisce; ora, ciò che non è per sé, ma per un altro, si trova in potenza, nell'ordine dell'essere, rispetto a quest'altro; dunque l'essenza, rispetto allo stesso ente, funge da potenza realmente diversa dall'atto che la attua.

Così l'essenza è atto sul piano della forma, però è potenza sul piano dell'ente, che è l'unico reale. A questo livello superiore, il Gilson ci offre una descrizione dell'essenza che appare poco sotto la penna dei tomisti, ma che per lui è la più consona al genio dell'Aquinate:

Il faut donc admettre que l'essence est bien de l'*esse*, mais déterminé, limité ou, plutôt, il faut admettre que l'essence est la détermination, la restriction et contraction de l'*esse*. C'est ce que Saint Thomas donne à entendre lorsqu'il dit que l'essence est un mode d'être. L'expression signifie pour nous une «manière d'être», ce qui est en effet son sens, mais les diverses «manières d'être» sont d'abord, si l'on peut dire, des «mesures» d'être³⁶.

³⁵ *Op. cit.*, 117.

³⁶ É. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, 179-180. Cf. pure «Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être», 120: «Chaque quiddité est une certaine mesure de participation de l'*esse*, et finalement de Dieu».

Infatti, l'essenza o quiddità specifica lo *esse* misurandolo, e quindi «finiendolo», mentre l'*Ipsum Esse Subsistens* è non-finito, ossia infinito. Di fronte all'essenza, l'atto di esistere non è soltanto ciò che la realizza, ma è soprattutto «la causa formale dell'ente»³⁷, vale a dire ciò per cui l'ente semplicemente è, e senza di cui la stessa essenza non sarebbe. L'originalità della posizione gilsoniana, in merito alla differenza ontologica, sta qui: l'essenza è una determinazione formale, in potenza allo *esse* al quale assegna un determinato limite; per conto suo, lo *esse* è un atto esistenziale, che è più formale della stessa forma, benché non sia una forma, e che viene misurato dall'essenza che lo specifica in maniera meramente potenziale.

Da questa impostazione risulta una metafisica della partecipazione, che fonda la contingenza dell'ente finito proprio nella differenza ontologica:

L'extrême pointe accessible au langage est atteinte lorsque le métaphysicien ose dire que Dieu n'est pas vraiment un *ens*, mais bien l'*ipsum purum esse*.

À partir de ce point, l'étant fini se conçoit plus clairement comme composé de ce qu'il est et d'une participation, par mode d'effet, de l'être pur subsistant. Il faut bien que l'être soit en nous réellement autre que l'essence, puisqu'il y a un être n'est qu'Être. Assurément, la considération directe de l'être fini suffit à démontrer sa contingence, mais il s'agit ici de la structure métaphysique de ce même être contingent. Car toutes les théologies chrétiennes enseignent la contingence du fini créé, mais une seule trouve la racine de cette contingence, à l'intérieur du créé, dans l'impuissance de l'acte qui le fait être, à être l'Être, purement et simplement³⁸.

A questo punto, il metafisico ricompono l'ente a partire dal suo principio più profondo e più segreto, attraverso la fase risolutiva di un processo di fondazione che diventa quasi apofatico:

De l'au-delà de l'essence, on ne peut rien dire, sinon qu'il est et qu'il est la source de tout le reste, mais il est nécessaire de le savoir et de le dire, car prendre l'essence pour l'être est une des causes d'erreur les plus graves qui menacent la métaphysique.

³⁷ Cf. «Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être», 103: «Puisque, comme cause formelle de l'étant, l'acte d'être produit en tous le même effet, ils ne peuvent être diversifiés que par leurs essences, ou natures».

³⁸ É. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, 157.

L'extrême pointe de la réflexion du métaphysicien est atteinte au moment où l'étant ne lui est plus concevable que comme une participation de l'être, lui-même insaisissable autrement qu'engagé dans l'essence de l'étant dont il est l'acte³⁹.

La differenza viene quindi colta come il rapporto fra un differenziale, l'essenza, e una fonte di energia, l'essere, di cui l'intelletto non può dire in sé e direttamente nulla, ma al quale egli attribuisce l'origine dell'ente.

[3] Le implicazioni di questa concezione della composizione reale, che rivalorizza l'essere come fondamento nascosto dell'ente, sono trattate da Gilson in maniera abbastanza concisa; comunque, troviamo nella sua opera diversi cenni che rispondono chiaramente ai nostri quesiti.

α) Rispetto al problema del supposto, il Gilson vede nell'atto di esistere la radice della «sussistenza» della sostanza esistente:

Se référant à la distinction de l'*essentia* et de l'*esse* dans le fini, on dira donc que la substance est ce dont l'essence est telle qu'elle soit capable de subsister si elle reçoit l'acte d'être. Elle est une chose à laquelle convient l'existence par soi et non par un sujet⁴⁰.

È per sé stessa che l'essenza sostanziale sussiste, una volta che riceve l'atto di essere, senza che si debba postulare una terza istanza, la «sussistenza» che faccia passare l'essenza dallo stato di possibile oggettivo a quello di soggetto ontologico prima di ricevere l'essere. Implicitamente, si capisce che, per il Gilson, l'atto che fa esistere l'essenza (nel senso forte di quiddità sostanziale) è pure il principio che la costituisce come soggetto. Addirittura, questa fondazione del supposto si estende, nel caso della sostanza di natura razionale, alla soggettività psicologica:

Or tout homme est une personne. Comme substance, il forme un noyau ontologique distinct, qui ne doit d'être qu'à son acte propre d'exister. Comme substance raisonnable, il est un centre autonome d'activité et la source de ses propres déterminations. Davantage,

³⁹ *Op. cit.*, 164.

⁴⁰ É. GILSON, «Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être», 105.

c'est son acte d'exister qui constitue chaque homme dans son double privilège d'être une raison et d'être une personne; tout ce qu'il sait, tout ce qu'il veut, tout ce qu'il fait, jaillit de l'acte même par lequel il *est* ce qu'il est⁴¹.

Già quindi nel 1942, cioè prima della stagione esistenzialista della filosofia francese, egli riconduce la sussistenza (*noyau ontologique distinct*) e l'autonomia psicologica dell'uomo (*centre autonome d'activité*) allo *esse* da lui interpretato come «atto di esistere».

β) Per quanto riguarda poi la questione dell'essere degli accidenti, Gilson fa coerentemente appello all'unico *esse* della sostanza, dal quale dipende la realtà dell'intero supposto con tutto quanto vi inerisce:

Thomas dirait plutôt que l'existence de la substance est causée par l'*esse* et que l'accident n'a pas d'autre *esse* que celui de la substance⁴².

Dunque lo *esse* causa l'esistenza della sostanza, attuandone la forma, poi la sostanza esistente conferisce l'esistenza ai suoi accidenti. Non si deve allora ricercare uno *esse* specifico dell'accidente, poiché esso deve la sua realtà a quella della sostanza:

il ne saurait, au contraire, y avoir de composition ni de distinction réelle d'essence et d'existence dans la forme même du composé, ou dans les accidents d'une substance parce que, n'étant pas eux-mêmes des substances, il ne *sont pas*⁴³.

⁴¹ É. GILSON, *Le thomisme, Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1972⁶, 371.

⁴² É. GILSON, «Cajétan et l'existence», in *Humanisme et Renaissance*, Vrin, Paris 1983, 56; cf. anche *Introduction à la philosophie chrétienne*, 187: «Si l'essence en question est telle qu'elle soit capable de porter à elle seule un acte d'exister, l'étant correspondant est une substance; au contraire, si l'essence en question n'est pas capable de porter à elle seule un acte d'exister, l'étant correspondant est un accident. L'essence de la pierre est celle d'une substance possible; l'essence de la couleur, ou de toute autre qualité sensible, ne saurait exercer un acte d'être distinct qui lui soit propre, ce n'est donc que l'essence d'un accident».

⁴³ É. GILSON, *L'être et l'essence*, 106. L'autore formula questa osservazione a partire da *QD De veritate*, q. 27 a. 1 ad 8: «Sunt tamen in praedicamento substantiae per reductionem, ut principia substantiae subsistentis, in quibus praedicta compositio non invenitur; non enim subsistunt, et ideo proprium esse non habent. Similiter accidentia, quia non subsistunt, non est eorum proprie esse; sed subiectum est aliquale secundum ea, unde proprie dicuntur magis entis quam entia».

Le due tesi hanno, nel modo più ovvio, una radice comune. Se, in effetti, l'atto di esistere fa sussistere ciò che fa propriamente essere, cioè la sostanza, ne risulta subito che l'accidente, che per definizione non sussiste, non può avere un atto di essere proprio. Di conseguenza, esso riceverà l'esistenza dalla sostanza nella quale è. Il Gilson non si sofferma, a nostra conoscenza, su questa attualità degli accidenti, e sul problema che pone il loro «supplemento» di essere rispetto all'essere della sostanza; mette invece fortemente in risalto l'assioma tommasiano per cui «esse est aliquid fixum et quietum in ente»⁴⁴.

[4] Come si riferisce questa metafisica dell'atto di esistere alle metafisiche socratiche? Per quanto riguarda Platone, Gilson considera la sua ontologia come il prototipo dell'essenzialismo, perché si concentra sulla determinazione intelligibile, e lascia totalmente da parte il problema filosofico che pone l'esistenza stessa dell'ente, che si tratti delle cose sensibili o delle Idee intelligibili. La riprova di questa tesi si riscontra nella dialettica del *Sofista*, che risolve la contraddizione fra l'essere e il nulla nella contrapposizione meramente ideale dell'Identico e del Diverso⁴⁵. Tramite sant'Agostino, la teologia cristiana di lingua latina rimarrà segnata dal platonismo del suo iniziatore, e quindi da un certo essenzialismo, per cui tenderà a pensare Dio come «somma essenza»⁴⁶. Con san Tommaso, il Dio di Mosè e di Gesù viene invece pensato come puro Esistere. Pertanto, la metafisica tommasiana si caratterizza come profonda riforma della teologia naturale:

⁴⁴ CG I, c. 20 n. 8 (Marietti, n. 179).

⁴⁵ Cf. É. GILSON, *Le thomisme, Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 54-55: «L'être et le non-être sont si loin de s'opposer, dans une ontologie essentielle, qu'ils s'appellent au contraire et s'impliquent mutuellement. Une essence ne peut être posée qu'une seule fois comme de l'être, puisqu'elle n'est qu'elle-même; mais pour une fois qu'elle est, on peut dire qu'il y a un nombre indéfini de fois qu'elle n'est pas, puisqu'elle est autre que toutes les autres essences [...]. On peut être assuré de se trouver dans la tradition du platonisme authentique, chaque fois que les notions d'existence et de néant sont ramenées aux notions purement essentielles du même et de l'autre, *de eodem et diverso*». Vedasi lo sviluppo su Platone in *L'être et l'essence*, 27-41.

⁴⁶ In *Le thomisme*, p. 56 nota 20, Gilson cita il *De Trinitate* di sant'Agostino, lib. V, c. 2, n. 3, *Patrologia Latina* 42, col. 912: «Cum enim Deus summa essentia sit...».

Lorsqu'il lisait le nom de Dieu, saint Augustin comprenait: Je suis celui qui ne change jamais; en lisant la même formule, saint Thomas comprenait: Je suis l'acte pur d'exister⁴⁷.

Nei confronti di Platone e di tutte le forme posteriori di platonismo, l'atteggiamento filosofico di san Tommaso è quello di una radicale novità, perché egli sposta l'ἀρχή metafisica dal piano dell'essenza a quello dello *esse*.

Rispetto ad Aristotele, la situazione è più delicata. Lo Stagirita è dotato di uno spiccato senso dell'esistente, e la sua filosofia mette a fuoco la dualità delle domande εἰ ἐστὶ (*an sit*) e τί ἐστὶ (*quid sit*), nonché la dualità delle inchieste sulla sostanza (libri Z e H della *Metafisica*) e sull'atto (libro Θ). Ora, di fronte a queste polarità, Gilson ammette che Aristotele ha ben intravisto che l'essere sia attualità, ma egli discerne nella sua posizione una ambiguità:

Tel est le fond de la réalité proprement dite: l'être est l'acte même en vertu duquel chaque substance est ce qu'elle est, et subsiste à part comme une réalité qui se suffit. Une fois rendu là, Aristote ne pouvait plus que s'arrêter. Il savait fort bien qu'être était être en acte, et par conséquent être un acte, mais dire ce qu'était un acte échappait à ses moyens⁴⁸.

Quindi, lo Stagirita, secondo Gilson, coglie bene nell'atto il fondo dell'essere, però egli non esplicita, nel famoso capitolo 6 del libro Θ, ciò che l'atto è. Perciò già lo stesso Aristotele ripiega l'essere sulla sostanza, e più precisamente sulla sostanza in quanto quiddità⁴⁹. Ne risulta che, nella logica se non nella lettera dell'aristotelismo, atto e quiddità non sono che diversi approcci dello stesso principio, il che conduce ad identificare l'esistenza con l'essenza⁵⁰. Interpretata in questo modo, la metafisica di Aristotele rimane dunque una ontologia

⁴⁷ É. GILSON, *Le thomisme, Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 111.

⁴⁸ É. GILSON, *L'être et l'essence*, 53.

⁴⁹ Cf. *op. cit.*, 56: «Constatons donc cette série d'équivalences fondamentales: ce qui est, au sens premier du terme, c'est l'être, ou la réalité (οὐσία); cette réalité s'identifie à son tour à ce que la chose est, c'est-à-dire, pour employer un terme dès longtemps en usage, sa quiddité, ou essence».

⁵⁰ Cf. *op. cit.*, 62: «Si l'on conçoit qu'Aristote ait identifié l'existence à l'essence lorsqu'il s'est posé directement le problème de la nature de l'être...»; p. 95: «Toute substance est ce qu'elle est en vertu d'un acte, et cet acte, qui la fait être parce qu'il la fait être ce qu'elle est, n'est autre que la forme».

dell'essenza, opposta sì a Platone sulla questione del valore e dell'indole dell'ente fisico nonché sulla natura e lo statuto del $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$, ma concorde col maestro nel ricercare nella sola οὐσία il fondamento delle cose.

Di fronte a questo retaggio filosofico aristotelico, l'Aquinate, secondo il Gilson, pratica una duplice operazione. La prima consiste nell'intera assunzione di tutto quanto si trova di vero nella filosofia dello Stagirita, il ché non è poco, giacché si tratta di un intero piano di principi, quello che è sufficiente per spiegare il movimento fisico oppure l'operazione vitale, conoscitiva o morale. Questo livello corrisponde a ciò che riscontriamo nella sostanza già costituita ed alle conseguenze che ne derivano, quando non si pone direttamente il problema del suo rapporto all'esistenza⁵¹. L'altra operazione tommasiana rispetto ad Aristotele è quella del superamento, che viene praticato precisamente in sede di metafisica con la scoperta dell'*actus essendi*, quando si giunge al fondamento primo ed ultimo dell'ente sostanziale. Allora Tommaso toglie definitivamente l'ambiguità dell'atto aristotelico, distinguendo chiaramente l'atto esistenziale dall'atto formale, il ché lo conduce ben al di là da dove era arrivato Aristotele⁵². La condizione di possibilità storica di tale scoperta gli veniva data dal dogma ebraico e cristiano della creazione.

2.2. Jacques Maritain e le sue radici nel tomismo di Giovanni di San Tommaso

Come è ben risaputo, il tomismo del Maritain si caratterizza per il suo grande rispetto nei confronti dei «grandi commentatori» del pe-

⁵¹ Cf. *op. cit.*, 95-96: «Autant dire que nous restons alors au plan de la substance déjà constituée et que le problème métaphysique de son rapport à l'existence ne se pose pas. Il en est très souvent ainsi dans la doctrine de saint Thomas lui-même, que traverse d'une extrémité à l'autre comme un vaste plan aristotélicien. Non seulement il lui arrive de s'y tenir, mais on peut dire que c'est là normalement qu'il se tient. La philosophie, et même la théologie lorsqu'elle met la philosophie en œuvre, commencent bien par poser et résoudre le problème de l'origine radicale de l'être, qui est celui de l'existence, mais ce problème une fois résolu, c'est à 'ce qui existe' que toutes deux s'intéressent. Il n'est donc pas étonnant que, dans l'œuvre de saint Thomas, le niveau de la substance, de l'essence et de la cause formelle soit celui où l'on ait le plus souvent occasion de se tenir».

⁵² Cf., ad es., É. GILSON, «Cajétan et l'existence», 46-47: «Cette notion précise d'un acte de la forme, qui n'aurait aucun sens dans la doctrine d'Aristote, était une nouveauté métaphysique...» [Il corsivo è nostro]. In una lettera a Maritain del 6 aprile 1953, Gilson scrive addirittura: «le pire ennemi de saint Thomas, même dans l'Ordre Dominicain, a été Aristote, dont Cajétan est le prophète» (É. GILSON – J. MARITAIN, *Correspondance 1923 - 1971*, n. 78, Vrin, Paris 1991, 188).

riodo rinascimentale e barocco⁵³. Ciò nonostante, egli è assai sensibile alle istanze che si riscontrano nella cultura filosofica contemporanea, anche se in maniera ovviamente critica. Le sue soluzioni ai quattro quesiti che strutturano il presente studio risentono quindi sia dell'influsso di Giovanni di San Tommaso (1589-1644) – il commentatore prediletto da Maritain⁵⁴ –, che dello scontro con l'esistenzialismo del secondo dopoguerra. Per capire bene le tesi maritainiane al riguardo, ci conviene dunque dare uno sguardo a quelle del maestro lusitano, diventate quasi canoniche in buona parte della neoscolastica domenicana nella prima metà del Novecento.

a) *La differenza ontologica secondo Giovanni di San Tommaso*

Benché non ci abbia lasciato un trattato di metafisica⁵⁵, Giovanni di San Tommaso studia ampiamente il nostro tema nella *Philosophia naturalis* del suo *Cursus philosophicus*, nonché nella *disputatio* del *Cursus theologicus* relativa alla questione 3 della *Ia Pars* della *Summa theologiae*. Due caratteristiche colpiscono subito il lettore di entrambe le opere. In primo luogo, al posto del termine *esse* usato dall'Aquinate, subentra quasi sempre il vocabolo *existentia*, che viene costantemente descritta come «positio extra causas», cioè come l'entità per cui la cosa, «già» costituita dalla sua essenza in un certo grado di perfezione, viene formalmente «effettuata», quindi posta fuori dal nulla e dalle sue cause estrinseche⁵⁶. Questo fatto si collega poi, in secondo

⁵³ Cf. J. MARITAIN, «La philosophie à l'heure du Concile», P.S. n. 2, in *Approches sans entraves*, Fayard, Paris 1973, 83 (ripubblicato in JACQUES ET RAÏSSA MARITAIN, *Œuvres complètes*, Éditions Universitaires, Fribourg – Éditions Saint-Paul, Paris [d'ora in poi *O.C.*], vol. 13, 1992, 544): «[i commentatori sono] comme des appareils optiques des plus précieux nous permettant de mieux voir certaines profondeurs de la pensée de saint Thomas» (corsivo del Maritain). Vedasi pure lo studio dedicato a «Jean de Saint-Thomas», in A. LOBATO, ed., *Giovanni di San Tommaso O.P. nel IV. centenario della sua nascita (1589)*, Pontificia Università San Tommaso d'Aquino, Roma 1989, 12-20.

⁵⁴ Anche verso la fine della sua vita, egli non esita a dichiarare in J. MARITAIN, *Le Paysan de la Garonne*, c. 6, n. 5, Desclée de Brouwer, Paris 1966, 219 (= *O.C.*, vol. 12, 1992, 865): «Mais le Commentateur dont je suis amoureux, - sans craindre de m'écarter de lui quand il le faut, - ce n'est pas Cajetan, c'est Jean de Saint-Thomas, qui, en dépit de ses phrases interminables et de sa charmante ivresse de technicité logique, était foncièrement, lui, un intuitif».

⁵⁵ Cf. GIOVANNI DI SAN TOMMASO [Jean Poinsot], *Cursus philosophicus thomisticus*, t. 2, *Naturalis philosophiae*, proemium, ed. Reiser, Marietti, Torino 1948, 4 b 18-22: «In praesenti autem non agimus de Philosophia in tota sua latitudine, sed relicta Mathematica et Metaphysica solum agimus de scientia naturali [...]».

⁵⁶ Le formule ricorrono assai frequentemente sotto la penna del dottore lusitano. Vedasi ad es. *Cursus philosophicus thomisticus*, ed. Reiser, t. 2, *Philosophiae naturalis*. Ia

luogo, ad un approccio epistemologico che pensa sempre l'«esistente» come un possibile realizzato, per cui il punto di ancoraggio dell'ontologia si colloca sin dall'inizio nell'essenza. Lo testimonia anche l'ordine stesso della ricerca nelle due elaborazioni sistematiche, che procede dalla natura alla sussistenza, poi da quest'ultima all'esistenza, considerata più periferica rispetto all'essenza; in effetti, l'esistenza viene predicata dalla cosa in maniera soltanto e totalmente *per accidens*, mentre la sussistenza le appartiene *per se*⁵⁷: quindi il centro dell'attenzione verte sull'essenza sostanziale, che deve prima essere resa sussistente, poi posta nell'esistenza reale. Questa impostazione iniziale fonda le risposte che i due *Cursus* offrono ai nostri quesiti.

[1] La distinzione reale viene stabilita attraverso una dimostrazione che poggia sulla totale alterità concettuale fra queste due «entità» che sono l'essenza e l'esistenza. Giovanni di San Tommaso imposta il problema a partire dall'analisi dell'attribuzione logica: se un predicato reale e positivo si attribuisce ad un soggetto in modo tale che non appartiene alla sua essenza, né costituisce con esso una nuova essenza, né scaturisce da una forma comune ad entrambe, allora questo predicato si distingue realmente dal soggetto di cui viene detto, perché esso risulta totalmente estraneo alla sua quiddità. Ora l'attribuzione dell'esistenza all'essenza reale, in un enunciato del tipo [questo *x* esiste], rientra pienamente in questa tipologia di predicazione, perché l'esistenza è sì un attributo reale, anzi realissimo, ma è totalmente contingente rispetto all'essenza. Pertanto esistenza ed essenza sono realmente distinte l'una dall'altra, anteriormente ad ogni con-

pars, q. 7, a. 4, 131 b 12-16: «existentia habet pro effectu formali ponere rem extra causas et extra nihil, quod est transferre de statu possibili ad statum actualem»; 143 b 40-44: «existentia de suo conceptu est id, quod aliquid ponitur extra omnes causas et extra omne illud, a quo dependet, ut sit extra nihil»; *Cursus theologicus*, ed. di Solesmes, t. 1, d. 4, a. 3, n. 1, Desclée, Paris–Tournai 1931, 448: «Nomine ergo existentiae intelligitur communiter apud omnes illud, quod aliquid denominatur positum extra causas, et extra nihil in facto esse» (riproduciamo l'ortografia diversa nelle rispettive edizioni critiche delle due opere).

⁵⁷ Cf. *Cursus theologicus*, *loc. cit.*, a. 2, n. 1bis, p. 442: «subsistentia ex ipsa sua formali ratione intimior est naturae, quam existentia; nam subsistentia causatur ex ipsa totalitate seu incommunicabilitate, tamquam pertinens ad complementum ipsius substantiae: et sic non est praedicatum ita contingens sicut existentia; quia existentia totaliter provenit ab extra, scilicet ex ipsa actione agentis, ita quod ratio conveniendi est ipsa actio quae ponit rem extra causas; subsistentia vero habet fundamentum et rationem conveniendi in ipsa natura, licet ut sit actu extra causas petat actionem actionem agentis: nam substantia de se petit compleri complemento subsistentiae, cum ex sua natura sit ens per se existens».

siderazione della mente⁵⁸. Sottolineiamo la totale indipendenza di questo argomento rispetto alla tesi dell'identità reale di essenza ed essere in Dio, nonché, di conseguenza, nei confronti della metafisica della creazione. Si arriva ad una tesi di ontologia generale, fondata sulla contingenza assoluta della predicazione esistenziale.

[2] In questa prospettiva, quale sarà la natura precisa della differenza ontologica? Il domenicano lusitano affronta questa tematica chiedendosi quali siano le anteriorità reciproche dell'esistenza sull'essenza e viceversa. Nelle discussioni fra i tomisti del suo evo, egli identifica tre opinioni al riguardo⁵⁹. La prima posizione, rappresentata fra altri dal Báñez, afferma che l'esistenza *ex suo genere*, cioè considerata nel suo costitutivo proprio, è semplicemente più perfetta dell'essenza, perché questa deve la sua attualità a quella⁶⁰. A rovescio, la seconda tesi, riferita a Biescas⁶¹, pone al contrario che l'essenza, pure contemplata *posito statu extra causas* è superiore all'esistenza, perché quest'ultima si limita a dare la modalità dell'essere, cioè a far sì che la cosa sia in sé o in un altro. Quanto alla terza opinione, formula-

⁵⁸ Cf. *Cursus philosophicus thomisticus*, *loc. cit.*, a. 4, 134 a 25 – 135 a 49, ed in particolare 135 a 13-35: «Restat ergo probare minorem, scilicet quod existentia respectu essentiae sit praedicatum reale carens omni principio identificante illam cum essentia. Quod enim sit praedicatum reale et conveniens physice ipsi rei, manifestum est, quia eius effectus formalis est rem esse extra nihil et extra causas. Hoc autem est maxime aliquid reale et physice conveniens, quia physice res ponuntur extra causas et producuntur ab illis. Quod vero careat omni principio identificante ipsam existentiam cum essentia, inde constat, quia semper est accidentale praedicatum physice et in re, nec potest convenire alicui rei tamquam praedicatum essenziale nec ut dimanans necessario ab ipsa essentia nec ut constituens essentialiter aliquod tertium, cui conveniat, quia alias alicui rei creatae et productae conveniret existentia necessario et tamquam praedicatum aeternae veritatis, cum tamen haec praedicatio 'Petrus existit' numquam possit verificari ab aeterno».

⁵⁹ Cf. *Cursus theologicus*, *loc. cit.*, a. 4, n. 17-18, p. 468-469.

⁶⁰ Cf. DOMINGO BAÑEZ, *Scholastica Commentaria in Iam Partem Summae Theologiae*, q. 3, a. 4, dub. 3, ed. L. Urbano, t. 1, Hijo de F. Vives Mora, Madrid-Valencia 1934, 141: «Et quamvis ipsum esse receptum in essentia composita ex principis essentialibus specificetur ab illis, tamen in eo quod specificatur, nullam perfectionem recipit, sed potius deprimitur, et descendit ad esse secundum quid, eo quod esse hominem, esse angelum, non est perfectio simpliciter. Et hoc est quod saepissime D. Thomas clamat, et Thomistae nolunt audire: quod esse est actualitas omnis formae vel naturae, et quod in nulla re invenitur sicut recipiens et perfectibile, sed sicut receptum et perficiens id in quo recipitur: ipsum tamen, eo ipso quod recipitur, deprimitur, et ut ita dixerim, imperficetur». Si noti che Gilson conobbe questo brano, e se ne servi per una *laudatio* di Báñez in una lettera al Maritain del 13 dicembre 1952 (cf. É. GILSON - J. MARITAIN, *Correspondance 1923 – 1971*, n. 75, p. 178).

⁶¹ Juan Biescas O.P. (1571 – 1641), professore nell'università di Huesca (Aragona), fece un commento alla *Metafisica* di Aristotele rimasto non pubblicato.

ta dal Gaetano, essa distingue nell'ente sostanziale una duplice attualità: quella che proviene dalla forma (o essenza), e che costituisce la cosa nel grado di perfezione che le è specifico, e quella che risulta dall'esistenza, e che costituisce la stessa cosa «fuori dalle sue cause»; ne risulta un duplice rapporto di anteriorità e posteriorità nell'ente: l'esistenza toglie la potenzialità, quindi l'imperfezione dell'essenza inquanto le consente di passare dallo statuto in cui sta *intra causas* a quello in cui sta *extra causas*, e sotto questo aspetto, l'esistenza è più perfetta dell'essenza; al contempo, tuttavia, l'essenza misura il grado di perfezione della stessa esistenza, dimodoché, sotto questo altro aspetto, l'essenza gode di un certo primato sull'esistenza.

Giovanni di San Tommaso aderisce a questa terza soluzione, non senza formalizzarla⁶². Considerando quindi l'esistenza secondo la sua attualità propria, che consiste precisamente nel «porre la cosa fuori dalle sue cause», essa si comporta nei confronti dell'essenza come un atto secondo verso un atto primo; ora l'atto secondo essendo perfetto, e l'atto primo, perfettibile, ne risulta che, in ordine alla realizzazione effettiva della cosa, l'esistenza è superiore all'essenza. Però, e tutta l'originalità di questa posizione sta lì, l'esistenza riceve dall'essenza, a sua volta, qualcosa di ontologicamente positivo, vale a dire il suo grado di perfezione specifico, che varia da un ente all'altro in funzione della sua definizione; ora, sotto questo aspetto, il determinante è l'essenza, ed il determinato, l'esistenza, per cui la prima precede la seconda. Il Poinot giunge addirittura, in questo contesto, ad ipotizzare una «partecipazione» dell'esistenza all'essenza, nella misura in cui l'esistenza viene associata in maniera secondaria alla perfezione specifica della cosa che si trova primariamente nell'essenza⁶³. In

⁶² Cf. GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Cursus theologicus*, *loc. cit.*, a. 4, n. 19, p. 469: «si exsistentia consideretur ex suo genere, et ex praeciso conceptu suae actualitatis quae est ponere rem extra causas, omisso omni eo a quo limitatur et recipitur (quod est ei extraneum): exsistentia est perfectior essentiâ, quia comparatur ad essentiam sicut actus secundus ad actum primum [...]. – Ceterum si consideretur exsistentia secundum suam specificam et determinatam perfectionem, quam participat ab essentia cuius est exsistentia, sic non est dubium essentiam esse perfectiorem: quia specificatio ipsa et determinata perfectio habetur participative in exsistentia, essentialiter in ipsa essentia».

⁶³ Cf. *Op. cit.*, a. 4, n. 23, p. 471: «Denique, secundum D. Thomam, essentia seu forma se habet ut principium et ratio exsistentiae: exsistentia vero ut effectus et complementum ejus (ut docet I P. q. 42 a 1 ad 1; et q. 50, a. 5, et I-II q. 111, a 2); impossibile est autem quod id quod se habet ut effectus et accessorium seu complementum alterius, sit perfectius suo principali. Cum ergo ratio specifica et essentialis sit per se principaliter in ipsa natura, oportet quod exsistentia quae solum participative et accessorie participat perfectionem specificam

sintesi, l'esistenza è per Giovanni di San Tommaso superiore all'essenza nella linea dell'esercizio di essere, mentre l'essenza è superiore all'esistenza nella linea della specificazione dell'ente: così si postula uno spazio di autonomia ontologica per l'essenza nel suo ordine.

[3] Avendo assegnato all'essenza il ruolo di specificare la sostanza, ed all'esistenza quello di collocarla fuori dalle sue cause, Giovanni di San Tommaso, al seguito del Gaetano, deve ancora rendere conto della sostanzialità della sostanza, cioè del suo essere una totalità sussistente, nonché dell'attualità propria degli accidenti che ineriscono in essa.

α) Di per sé, in questa prospettiva, l'esistenza si limita quindi alla sola *positio extra causas*, dimodoché essa risulta indifferente al fatto di essere posseduta da una determinata essenza in sé stessa, oppure in un altro soggetto, come avviene nel caso dell'accidente predicamentale⁶⁴. Pertanto, il sussistere della sostanza, ossia l'aver l'essere in sé e non in un altro, richiede una terza istanza diversa sia dall'essenza che dall'esistenza: la «sussistenza» (*susistentia*), che deve «terminare» l'essenza sostanziale, vale a dire chiuderla nei suoi «termini» o confini, per costituirne una totalità, il «supposto» (*suppositum*). Il dottore lusitano dimostra la necessità della sussistenza, intesa in questa maniera, a partire dall'inerenza degli accidenti: infatti, l'accidente non si unisce alla sostanza nella linea della sua essenza, altrimenti costituirebbe con quest'ultima una terza essenza; però l'accidente appartiene alla sostanza, dalla quale proviene e nella quale inerisce; di conseguenza, l'entità per la quale la sostanza è il soggetto degli accidenti è diversa da quella in virtù della quale essa possiede una taleità determinata⁶⁵.

essentiæ, secundum hoc imperfectior sit illâ». Torneremo alla fine del presente studio sul significato di queste citazioni tommasiane.

⁶⁴ Questa problematica è pure condizionata, in maniera assai ovvia, dall'analisi teologica del mistero dell'Incarnazione, che costringe a distinguere in Cristo la natura umana, perfetta, e la personalità, che è soltanto quella del Verbo divino. Questa tematica cristologica compare pure nel *Cursus philosophicus thomisticus*, *loc. cit.*, ad es. a. 1, 118 b 9-14; 119 b 16-41; 121 a 4-23.

⁶⁵ Cf. *Cursus theologicus*, *loc. cit.*, a. 1, n. 9, p. 434: «Et fundatur in officio sustentandi, et substandi accidentibus, quod proprie convenit ratione substantiæ. Igitur consequentia consistit in hoc, quod sustentatio et ordo ad talia accidentia non pertinet ad quidditatem naturæ; ergo id ratione cuius redditur natura substans et sustentans ac recipiens ista extrinseca accidentia, debet esse extra quidditatem et naturam substantiæ, tamquam terminus et

Questa chiusura dell'essenza, grazie alla sussistenza, è necessaria perché possa ricevere l'esistenza come *sua*, passando così dallo stato di possibile oggettivo a quello di potenza soggettiva rispetto al proprio essere. Arriviamo quindi ad una «ternarità» dell'ente finito, che consta di tre istanze metafisiche: l'essenza, che lo specifica; l'esistenza, che lo pone fuori dalle sue cause; e la sussistenza, che media l'essenza e l'esistenza, rendendo la prima incomunicabile, e la seconda posseduta in sé, e non in un altro. Senza la sussistenza, l'essenza sostanziale rimarrebbe una taleità (un «*quo*»), e non accedrebbe alla dignità di supposto (il «*quod*»). Conviene mettere fortemente in risalto, a questo proposito, quanto l'emergenza della sussistenza come modo distinto dall'essenza, in seno alla sostanza reale, proceda rigorosamente dalla riduzione dell'essere ad una semplice posizione nell'esistenza⁶⁶.

β) Se l'esistenza si restringe a far esistere una determinata essenza, essa viene allora strettamente limitata da questa essenza, cosicché la sua virtù non può andare oltre i confini del suo recipiente. Se ne deduce apoditticamente che l'accidente deve allora avere una propria esistenza, formalmente diversa da quella del supposto sostanziale, poiché la sostanza e l'accidente hanno ciascuno una specifica essenza⁶⁷. Anche questa tesi appare come una conseguenza perfettamente coerente con l'impostazione che il maestro portoghese dà alla differenza ontologica.

[4] Come tutti gli autori della scolastica barocca, Giovanni di San Tommaso è poco sensibile alla questione storico-filosofica del rapporto fra i *Philosophi* della Grecità ed i *Patres* della Cristianità. Nondi-

complementum illius. Et vis istius consequentiæ stat in hoc, quod substantia capax accidentium non potest illa recipere et unire in ipsa formali ratione naturæ, et intra ejus conceptum; quid hoc ipso quod uniuntur tamquam accidentia, debent uniri ut impermixta et inconfusa cum ipsâ naturâ substantiali [...].»

⁶⁶ Cf. *Cursus theologicus, loc. cit.*, a. 2, n. 5, p. 444: «[...] prius subjectum incommunicabile redditur, et tunc existentiæ adveniens redditur etiam per se. Et ratio est: quia ad ipsam existentiæ formaliter solum pertinet et ponere rem extra causas; quod vero sit hujus et illius perfectionis, totum provenit ex natura seu subjecto cujus est existentiæ: sicut etiam ab ipsa habet speciem et determinationem suam; et ita subsistentia per se terminat naturam, et illâ terminatâ existentiæ illi adveniens incommunicabilis redditur per se subsistens, id est, alteri non communicabilis».

⁶⁷ Cf. *Cursus theologicus, loc. cit.*, a. 3, n. 38, p. 462: «fatendum est in accidentibus dari distinctum esse, seu existentiæ, ab existentiæ substantiali: quia accidens non pertinet ad unitatem per se substantiæ, et consequenter nec ad esse ejus: quia unitas existentiæ sequitur unitatem entis, perfectam et terminatam».

meno, però, egli tiene a fondare la sua dottrina della sussistenza nella filosofia dello Stagirita; e lo fa riconducendo la singolarità propriamente metafisica della sostanza (da non confondere con l'individualità fisica), denotata dal τὸδε τι aristotelico (tradotto «*hoc aliquid*»⁶⁸ sin da Boezio), alla *subsistentia* intesa come istanza ontologica a parte⁶⁹.

b) *L'integrazione operata da Jacques Maritain*

L'ermeneutica della differenza ontologica sistematizzata da Giovanni di San Tommaso venne assunta, ma anche trasformata dal Maritain.

[1] Un primo piano di rielaborazione riguarda l'accesso alla differenza ontologica, di cui si dà, secondo il Maritain, una prima manifestazione, ancora imperfetta, attraverso la celebre «intuizione dell'essere», la quale coincide con l'entrata in metafisica, e che viene attribuita allo stesso Aquinate⁷⁰. L'impostazione all'interno della quale viene collocata tale intuizione rimane l'epistemologia del Gaetano e di Giovanni di san Tommaso, che serviva di struttura fondamentale ai *Degrés du savoir*, e che non venne mai rinnegata in seguito⁷¹. La mente umana pratica quindi un doppio tipo di astrazione, l'«astrazione totale» e l'«astrazione formale»⁷². La prima consiste nell'astrarre dagli

⁶⁸ La traduzione letterale sarebbe *hoc quid*.

⁶⁹ Cf. *Cursus theologicus*, *loc. cit.*, a. 1, n. 7, p. 433: «Ratio etiam Philosophi idem ostendit, quia dicit formam non generari, sed compositum, quia compositum est hoc aliquid; ubi per hoc aliquid specialem singularitatem attribuit composito quam non formæ vel materiæ. Hæc autem singularitas compositi est singularitas subsistentiæ, seu suppositi; nam singularitas communiter dicta prout invenitur in forma et natura, non est singularitas quæ constituit terminum generationis: sed ad generationem requiritur illa singularitas compositi, qua dicitur hoc aliquid; dicit enim Philosophus non generari formam, sed compositum quia compositum est hoc aliquid; ergo aliqua specialis singularitas invenitur a Philosopho in ipso composito, quæ non in forma: scilicet singularitas quæ potest dici hoc aliquid [...]». Giovanni di San Tommaso si riferisce qui ad ARISTOTELE, *Metafisica Z*, 8, 1033 a 24-32, ed in particolare alle righe 27: «καὶ τὶ γίνεται» e 31: «τὸ γὰρ τὸδε τι ποιεῖν».

⁷⁰ Cf. J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, c. 1, n. 6, Paul Hartmann, Paris 1964², 37 (= *O.C.*, vol. 9, 1990, 30). Stesse considerazioni in *De Bergson à Thomas d'Aquin*, c. 6, II, Paris, 1947, 310-311 (= *O.C.*, vol. 8, 1989, 156-158).

⁷¹ Cf. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 3a ed., Desclée de Brouwer, Paris 1932³, in particolare il c. 1, «Grandeur et misère de la métaphysique», 3-37, nonché il c. 5, «La connaissance métaphysique», 399-484 (= *O.C.*, vol. 4, 1983, 275-304 e 627-702).

⁷² Sui due tipi di astrazione, cf. GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Cursus philosophicus thomisticus*, t. 1, *Ars logica seu de forma et materia ratiocinandi*, IIa pars, q. 27, a. 1, 822 b 4-18.

individui delle totalità specifiche, poi generiche, sempre più ampie, cosicché l'intelletto apprende e gerarchizza i concetti in funzione della loro estensione. In questa prospettiva, che è quella del senso comune, l'essere appare soltanto come il concetto più generale, dove viene però già integrata tutta quanta la ricchezza della percezione sensibile, dimodoché si oggettiva un «essere vago» (*être vague*), che nasconde, pur contenendolo, il concetto metafisico di essere⁷³. È una tappa indispensabile, ma radicalmente imperfetta, perché non rivela ciò che fa la densità dell'essere. Per contrastare questa imperfezione del nostro concetto originario di ente, l'intelligenza deve alzarsi al livello dell'astrazione formale metafisica, dove si considera in modo intensivo, non più estensivo, delle formalità separabili dalla materia, cominciando dalla prima di loro, l'ente in quanto ente⁷⁴.

Ora l'intelletto non sale a questo terzo ed ultimo grado di astrazione formale senza una intuizione dell'essere, che consente la genesi dell'albito di metafisica. Dalla parte del soggetto conoscente, questa intuizione presuppone l'apprensione, che oggettiva le essenze, ed il giudizio, che tocca l'esistenza delle essenze; ma essa quasi supera la dualità delle operazioni intellettive per cogliere, a modo di oggetto, ciò che sta al di là degli oggetti, l'esistere stesso delle cose, afferato in tutta la sua ampiezza analogica:

Je dis donc qu'elle [l'intelligenza] s'empare ainsi du trésor qui appartient en propre au jugement, pour l'envelopper dans la simple

⁷³ Cf. J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, deuxième leçon, n. 8, Téqui, Paris 1934, 38 (= *O.C.*, vol. 5, 1982, 557-558): «Et alors, de même que, par exemple, l'idée de l'animal est plus vaste que celle de l'homme (sans que nous ayons encore dégagé de manière explicite ce qui distingue l'animal de l'homme; puisqu'il s'agit de ces notions confuses et encore imparfaites que le sens commun se fait des choses), de même l'idée de l'être sera la plus vaste, la plus étendue de toutes les notions sans qu'on ait encore dégagé comme foyer original de mystère intelligible les caractères propres de l'être, sans qu'on ait pris connaissance de sa physionomie propre»; *op. cit.*, deuxième leçon, n. 9, p. 40 (= *O.C.*, vol. 5, 1982, 559): «ici nous pouvons dire être vague, comme masquant et enveloppant le concept métaphysique de l'être. Ce concept est là mais il n'est pas dégagé, il est masqué, il n'est pas vu [...]».

⁷⁴ Cf. *op. cit.*, deuxième leçon, n. 2, p. 25 (= *O.C.*, vol. 5, 1982, 544-545): «L'objet de la métaphysique, - nous passons alors à un tout autre plan, à un tout autre moment de l'intellection humaine, - l'objet de la métaphysique, les thomistes nous disent que c'est l'être en tant qu'être, *ens in quantum ens*, l'être non pas investi ou incorporé dans la quiddité sensible, dans l'essence ou la nature des choses sensibles, mais au contraire *abstractum*, l'être dégagé et isolé (pour autant que l'être peut faire abstraction de ses inférieurs), c'est l'être dégagé et isolé de la quiddité sensible, l'être visualisé comme tel et dégagé dans ses pures valeurs intelligibles».

appréhension elle-même, elle le visualise en une idée première et absolument originale, en une idée privilégiée qui ne résulte pas du seul processus de la simple appréhension, mais de la saisie de cela même, – l'acte d'exister, – que l'intelligence affirme dès l'instant qu'elle juge; elle se saisit pour en faire un objet de pensée de l'intelligibilité éminente ou de la surintelligibilité sur laquelle porte le jugement, et qui est celle de l'existence⁷⁵.

Si vede quanto questa descrizione insista sul carico esistenziale dell'intuizione dell'essere, la cui «visualizzazione eidetica» riscopre ciò che vi è di più profondo nella parola più banale, l'essere.

Alla fine della sua vita, Maritain cercherà di sistematizzare l'opposizione epistemologica fra il concetto comune di esistenza e quello metafisico che risulta dall'intuizione dell'essere. Il primo è meramente apprensivo, mentre il secondo presuppone la «visione» dell'essere, visione inclusa in un giudizio di esistenza:

Et il y a un autre concept de l'existence (notre premier concept de l'existence), qui est formé dans l'esprit *avant* que l'intuition de l'être ait jailli en lui, je veux dire au plan du premier degré d'abstraction, qui est celui auquel la pensée de l'homme se meut d'ordinaire, et se meut d'abord. Cet autre concept d'existence est d'origine abstractive, non judicative, et il précède, oui, l'intuition de l'être et n'en fait nullement partie intégrante⁷⁶.

En d'autres termes, dans le cas (unique) de l'intuition de l'être, le *concept*, ce *concept* de l'*esse*, formé après que j'ai *vu* celui-ci, est *second* par rapport au *jugement* d'existence où et par où, en le prononçant en elle, mon intelligence a vu l'*esse*; ce concept est dû à une *reprise réflexive* de la simple appréhension sur l'acte judicatif en question⁷⁷.

L'intelletto è quindi capace di concettualizzare l'essere, contrariamente alla tesi sostenuta da Gilson, ma il concetto che viene allora costituito dall'intelletto non è un concetto apprensivo, bensì un concetto giudicativo, che esprime riflessivamente il contenuto del giudizio di esistenza collegato all'intuizione.

⁷⁵ J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, c. 1, n. 7, p. 44 (= *O.C.*, vol. 9, 1990, 32).

⁷⁶ J. MARITAIN, «Réflexions sur la nature blessée», n. 7, in *Approches sans entraves*, Fayard, Paris 1973, 266 (= *O.C.*, vol. 13, 1992, 789-790).

⁷⁷ *Op. cit.*, n. 7, p. 265 (= *O.C.*, vol. 13, 1992, 788).

Ma che cosa viene precisamente raggiunto dalla parte dell'oggetto che specifica questa intuizione? Qui emerge proprio, secondo il Maritain, una dualità interna all'ente:

Si je suis interrogé sur ce concept d'être, sommé de l'expliquer, je dirai, et je ne puis dire que cela (ce n'est pas une définition, mais une simple désignation), que l'être est «ce qui existe, ou peut exister». Ce qui n'a de sens que parce que je renvoie ainsi à une intuition première⁷⁸.

Nell'intuizione che lo coglie, l'«essere» (*l'être*) si palesa dunque come una unità, quella dell'ente, che racchiude una dualità, quella che oppone il «ciò che» allo «esistere», vale a dire la polarità di essenza e di esistenza. Questa unità viene esplicitata tramite una analogia di proporzionalità propria, sulla scia del Gaetano: ogni cosa sta alla sua esistenza come ogni altra alla sua, e questo vale tanto per la sostanza quanto per gli accidenti:

en vertu de sa structure essentielle elle-même, le concept de l'être enveloppe en lui d'une manière indissociable, à tous les degrés de sa polyvalence et pour tous les types d'être auxquels il peut s'appliquer, il emporte dans toute l'étendue, dans le champ infini qu'il peut couvrir, les deux termes liés et associés de la dualité essence-existence, que l'esprit ne peut pas *isoler* l'un de l'autre dans des concepts séparés: quelque être que je pense, ce double aspect est impliqué dans son concept⁷⁹.

Il concetto guadagnato nell'intuizione dell'essere si presenta dunque come l'unità di una dualità, poiché l'ente comprende due istanze di cui ciascuna rimanda all'altra, la determinazione quidditativa che non è se non esiste, e l'esistere medesimo che non può non essere l'esistere di un qualcosa. Ovviamente, ciò che vi è di più formale nell'intuizione dell'essere non è l'essenza, bensì l'atto di esistere⁸⁰. Si

⁷⁸ J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, quatrième leçon, n. 1, p. 72 (= *O.C.*, vol. 5, 1982, 592).

⁷⁹ *Op. cit.*, quatrième leçon, n. 3, p. 74 (= *O.C.*, vol. 5, 1982, 594). Il corsivo è del Maritain.

⁸⁰ Cf. J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, c. 1, n. 6, p. 39 (= *O.C.*, vol. 9, 1990, 29-30): «Et c'est l'être ainsi atteint ou perçu au sommet d'une intellection abstraite, d'une visualisation éidétique ou intensive qui n'est si illuminatrice et si pure que parce que l'intelligence, un jour, a été éveillée dans ses profondeurs et transilluminée par le choc de l'acte d'exister saisi dans les choses [...]». Nell'opera tardiva *Le Paysan de la*

osservi che, a questo livello epistemologico, lo statuto ontologico della differenza fra l'essenza e l'esistenza rimane ancora confuso, poiché il concetto di ente, in tutta la sua estensione analogica, vale per Dio, dove essenza ed essere sono identici, e per la creatura, dove sono invece diversi. La chiarificazione della differenza fra la differenza dell'ente creato e l'identità dell'Essere increato spetta all'investigazione metafisica, che riprende a suo conto gli argomenti tommasiani del *De ente et essentia*. Ne risulta che, nella prospettiva delineata dal Maritain, si accede alla differenza ontologica in due tappe: si dà, nel momento iniziale della metafisica, una polarità interna all'essere che si offre all'intuizione; poi si verifica, al fine della stessa metafisica, la differenza ontologica costitutiva dell'ente creato in quanto tale.

[2] Riguardo alla natura intima della differenza ontologica, si deve mettere in risalto la *Aufhebung* che il Maritain propone, di fatto, nei confronti di Giovanni di San Tommaso. In contrasto con il maestro lusitano, egli tende infatti a superare in qualche modo, o perlomeno a sfumare la riduzione dell'«esistere» a mera *positio extra causas* di tipo fattuale, il ché lo conduce a descrivere anche l'essenza in funzione dell'esistenza, come appare bene nel confronto di due brani provenienti dal *Court traité*:

L'existence ainsi affirmée et intentionnellement vécue par l'esprit et dans l'esprit est en lui la consommation ou l'achèvement de l'intelligibilité en acte. Elle répond à l'acte d'exister exercé par les choses. Et cet acte d'exister lui-même est incomparablement plus qu'une simple position sans valeur intelligible propre, c'est l'acte ou l'énergie par excellence, or nous savons que plus il y a d'acte, plus il y a d'intelligibilité⁸¹.

[...] l'existence est toujours l'existence de quelque chose, d'une capacité d'exister; la notion même d'*essentia* signifie un rapport à l'*esse*, c'est pourquoi nous sommes fondés à dire que l'existence est la source première de l'intelligibilité⁸².

Garonne, c. 6, n. 3, p. 205 (= *O.C.*, vol. 12, 1992, 851), si proporrà una distinzione fra l'intuizione dell'esistere ed il concetto dell'*actus essendi* (formula sconosciuta negli scritti della maturità): «C'est dans un jugement (ou dans une actuation préconsciente ayant valeur de jugement non formulé), et dans un jugement d'existence, que l'intuition intellectuelle de l'être se produit. Le concept philosophique de l'*actus essendi*, de l'acte d'être, ne viendra qu'après».

⁸¹ J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, c. 1, n. 5, p. 35-36 (= *O.C.*, vol. 9, 1990, 27-28).

⁸² *Op. cit.*, c. 1, n. 8, p. 60 (= *O.C.*, vol. 9, 1990, 42).

L'esistenza viene quindi intesa come fonte dell'ente e della sua intelligibilità, vale a dire come l'attualità primaria delle cose e del pensiero, mentre l'essenza appare come una istanza intrinsecamente ordinata allo *esse*. In questa luce, il tomismo appare al Maritain totalmente centrato sull'attualità dell'essere, atto per antonomasia che è insieme esistenza (*existence*), esistere (*exister*), atto di esistere (*acte d'exister*), e che riflette in maniera partecipata l'Essere trascendente, anche se egli non tematizza la dimensione della partecipazione⁸³.

Contemporaneamente a queste dichiarazioni, l'altra valenza della *Aufhebung*, quella della conservazione, fa sì che il Maritain tiene saldamente e forse rafforza una tesi capitale di Giovanni di San Tommaso. Infatti, egli erige in principio una eterogeneità fra i due «ordini» diversi ai quali gli sembrano appartenere i due poli della differenza ontologica. Se, da un lato, l'essenza sta nei confronti dell'esistenza in un rapporto di potenza ad atto, d'altro lato, tuttavia, il Maritain pensa che l'esistenza non attua l'essenza nella linea stessa dell'essenza, bensì sotto una dimensione che trascende quella dell'essenza:

Si en tout ce qui n'est pas Dieu l'essence est réellement distincte de l'existence, et se trouve dans le même rapport à l'existence que la puissance à l'acte, il est clair cependant que l'acte d'exister n'achève pas l'essence dans sa ligne même d'essence, puisqu'il est d'un autre ordre (il dit la position *extra nihil* de l'essence entièrement constituée dans sa ligne)⁸⁴.

⁸³ Cf. ad es. *op. cit.*, c. 1, n. 9, p. 63 (= *O.C.*, vol. 9, 1990, 44): «Ainsi l'acte d'exister est l'acte par excellence. Qu'on le considère dans ce pauvre brin d'herbe ou dans ce faible battement de notre cœur, il est partout l'acte et la perfection de toute forme et de toute perfection»; n. 11, p. 72-73 (= *O.C.*, vol. 9, 1990, 49): «Par là même que la métaphysique de saint Thomas est centrée, non sur les essences, mais sur l'existence, sur le mystérieux jaillissement de l'acte d'exister, en lequel s'actualisent et se forment, selon la variété analogique des degrés de l'être, toutes les qualités et les natures qui réfractent et multiplient dans ses participations créées l'unité transcendante de l'Être même subsistant, dès le principe cette métaphysique saisit l'être comme surabondant».

⁸⁴ J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, c. 5, n. 20, p. 459 (= *O.C.*, vol. 4, 1982, 680). Cf. anche, *op. cit.*, annexe 4, n. 1, p. 846 (= *O.C.*, vol. 4, 1982, 1032): «Dans le cas spécial dont nous parlons, c'est un ordre tout entier qui est en puissance à l'égard d'un autre. L'essence et l'existence font partie de deux ordres différents, et l'essence est en puissance à l'égard de l'existence. On ne peut pas dire ici, à proprement parler, que l'acte est reçu dans la puissance, parce que ces mots 'être reçu dans une puissance' se rapportent à un acte qui lui-même est posé dans l'existence comme une détermination des réserves propres de déterminabilité de cette puissance».

È sintomatico che ritroviamo, attraverso questa considerazione, la caratterizzazione dell'esistenza come *positio extra nihil*, il ché si giustifica, agli occhi del Maritain, per il fatto che l'atto di esistere non procede dall'essenza che fa esistere, come l'atto di vedere procede invece dalla facoltà visiva. Non si nega pertanto che l'esistere sia attualità, e quindi intelligibilità, ma si colloca questa attualità al di là di quella dell'essenza, rispetto alla quale l'atto di esistere avrà come effetto proprio la «posizione» di questa essenza nella realtà. Rimaniamo quindi nel quadro di una ontologia a due livelli di attualità⁸⁵, anche se si enfatizza fortemente, specialmente nelle opere del secondo dopoguerra, l'«anteriorità dell'«atto di esistere».

[3] α) L'alterità che il Maritain ammette fra la quiddità e l'atto di esistere lo costringe anch'esso a postulare una terza istanza metafisica che serve a mediare i due principi dell'ente creato: la sussistenza. Su questa tesi cruciale, egli non soltanto si dichiara in totale continuità con la lettura del Gaetano, ma le dà anche un peso notevole, come testimonia l'ampiezza degli sviluppi che dedica alla sussistenza nei *Degrés du savoir*, e poi nel *Court traité*⁸⁶. L'esistenza di un modo sostanziale, intermediario fra essenza ed esistenza, viene stabilita attraverso la necessità di «chiudere» l'essenza per disporla a ricevere l'esistenza, ed ad esercitarla come sua⁸⁷, proprio l'abbiamo visto da Giovanni di San Tommaso. La sussistenza possiede quindi due aspetti correlativi che rivelano la stessa funzione. Essa fa passare l'essenza dallo stato di oggetto a quello di soggetto, inquanto «termina» l'essenza costituendola come tutto sostanziale incomunicabile alle altre sostanze, vale a

⁸⁵ Cf. J. MARITAIN, *Le songe de Descartes*, c. 4, n. 12, Buchet Chastel, Paris s.d., 203 (= *O.C.*, vol. 5, 1982, 127-128): «La notion d'existence a un contenu, une valeur intelligible propre, non seulement c'est un prédicat, mais qui se rapporte à une perfection éminente et d'un ordre à part, en quelque sorte actualité de tous les actes; et si l'existence actuelle n'ajoute rien dans la ligne propre de l'essence et des prédicats essentiels aux natures qu'elle actue, elle leur ajoute cependant quelque chose d'éminemment réel et intelligible, bien que hors de tout l'ordre de l'essence, et donc joint à celle-ci de façon contingente».

⁸⁶ Cf. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 845-853 (= *O.C.*, vol. 4, 1983, 1031-1037), e soprattutto *Court traité de l'existence et de l'existant*, l'intero c. 3, p. 101-138 (= *O.C.*, vol. 9, 1990, 65-85).

⁸⁷ Cf. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, c. 5, n. 20, p. 459 (= *O.C.*, vol. 4, 1983, 680): «Pour que l'existence qu'elle reçoit soit son existence, l'actue comme lui appartenant en propre et ne pouvant pas en actuer une autre en même temps, il faut donc que la nature reçoive d'abord une autre sorte d'achèvement ou de termination, un mode métaphysique grâce à quoi elle fait face à l'existence comme un tout fermé, comme un sujet qui s'approprie l'acte d'exister qu'il reçoit».

dire come supposto. Ora, ciò che non comunica con altre quiddità diventa atto ad esistere per sé (secondo il terzo modo di perseità aristotelico); perciò la sussistenza è pure l'entità grazie alla quale alla quale l'essenza viene introdotta nell'ordine esistenziale. Si procede così ad una legittimazione esistenziale della *subsistentia*:

Quand ils [= il Gaetano e Giovanni di San Tommaso] nous expliquent qu'une essence ou nature ne peut pas exister hors de l'esprit en tant même qu'objet de pensée, et que cependant la nature individuelle existe, et donc que pour exister elle doit être autre que pour être objet de pensée, elle doit comporter un suprême achèvement qui ne lui ajoute rien dans sa ligne d'essence (et qui par suite n'enrichit notre entendement d'aucune note nouvelle qui la qualifie), mais qui la *termine* dans cette même ligne, qui la clôt ou la situe, la constitue comme un *en soi* ou une intériorité face à l'existence, en sorte qu'elle ne puisse faire sien cet acte d'exister pour lequel elle est faite et qui la transcende, quand ils nous expliquent ainsi ce par quoi, au plan du réel, le *quod* qui existe et qui agit est autre que le *quid* que nous concevons, ils attestent le caractère existentiel de la métaphysique, ils brisent le monde platonicien des purs objets, ils justifient le passage au monde des sujets ou des suppôts, ils sauvent pour l'intelligence métaphysique la valeur et la réalité des sujets⁸⁸.

La sussistenza diventa, in questa prospettiva, l'istanza metafisica che garantisce, nel caso del supposto umano o angelico, la soggettività del soggetto, la quale richiede quindi un fondamento ontologico diverso dall'essenza e dall'esistenza.

β) Sulla questione del principio che dà l'essere agli accidenti, il Maritain è rimasto assai discreto. Ciò nonostante, vi è una logica rigorosa delle dottrine filosofiche in virtù della quale ci sembra che, dai presupposti del Maritain, si deve concludere che l'accidente possiede un principio di esistenza diverso da quello della sostanza. In primo luogo, infatti, l'ente viene sempre colto attraverso l'analogia di proporzionalità propria (e mai secondo una analogia di attribuzione intrinseca), per cui *x* sta al suo esistere come *y* al suo⁸⁹; ora, siccome ciò

⁸⁸ J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, c. 3, n. 16, p. 104-105 (= *O.C.*, vol. 9, 1990, 38-39).

⁸⁹ Cf. J. MARITAIN, *op. cit.*, c. 1, n. 8, p. 54: «L'abstraction propre à la métaphysique [...] procède de la visualisation éidétique d'un transcendantal qui imbibe tout, et dont l'intelligibilité enveloppe une irréductible proportionnalité ou analogie (*a* est à son exister

che ha l'esistere non è soltanto la sostanza, bensì anche l'accidente, ne deve risultare che l'esistere dell'accidente, essendo analogico a quello della sostanza, ne è formalmente diverso, poiché l'analogia verte su concetti essenzialmente diversi. Più profondamente, in secondo luogo, ciò che il Maritain chiama *existence* o *exister* è insieme, come l'abbiamo mostrato, un atto (diverso da quello dell'essenza) e una *positio*, un principio e un risultato (l'esercizio di essere dell'essenza): di conseguenza, ci saranno tanti principi esistenziali quante essenze poste nell'esistenza; ora, l'accidente avendo ovviamente una essenza diversa da quella sostanziale, esso dovrà pure avere un esistere diverso da quello della sostanza, salva ovviamente la sua inerenza in essa. Questa nostra deduzione viene confermata da un ottimo discepolo del Maritain, Yves Floucat, per cui la composizione di una essenza e di un *esse* nell'accidente è richiesta dall'analogia dell'ente, ovviamente intesa secondo la proporzionalità: per poter attribuire lo *ens* all'accidente, occorre che sia uno *habens esse*, e che abbia quindi una quiddità diversa dalla sua esistenza⁹⁰.

[4] Quale rapporto vede il Maritain fra la sua concezione della differenza ontologica e le metafisiche socratiche? Se non elaborò giudizi tecnici rispetto al platonismo, che rientra evidentemente per lui nell'ambito delle filosofie essenzialistiche, troviamo invece brevi valutazioni riguardo ad Aristotele. Ai tempi della celebre controversia sulla filosofia cristiana, considerò che la nozione mosaica di Dio come Essere sussistente fu in qualche modo accennata da Aristotele, ma per niente tematizzata da lui, dimodoché rientra nella categoria degli oggetti in sé puramente filosofici che i filosofi anteriori a Cristo non esplicitarono⁹¹. Quindi si profila la tesi di una evoluzione omogenea

propre comme *b* est à son exister propre), parce qu'il est cela même que découvre le jugement: l'actuation d'un être par l'acte d'exister, - saisi comme débordant les bornes et les conditions de l'existence empirique, et donc dans l'amplitude illimitée de son intelligibilité».

⁹⁰ Cf. Y. FLOUCAT, «Étienne Gilson et la métaphysique de l'être», in AA.VV., *Autour d'Étienne Gilson, Études et documents, Revue thomiste* 94 (1994) 368: «L'unité actuelle de la substance lui est donc bien conférée par son exister propre, mais cette unité n'exclut pas – elle inclut au contraire – une pluralité d'*esse* accidentels inhérent en dépendance de l'*esse* substantiel. Il est d'autant plus important de maintenir que l'accident lui-même, à l'image de la substance et selon sa capacité relative propre, compose une essence et un *esse* que, semble-t-il, c'est à ce plan de la distinction de la substance et de l'accident que s'effectue une première prise de conscience de l'analogie de l'*ens*». Ma se l'*analogia entis* è anzitutto una analogia di attribuzione?

⁹¹ Cf. J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, n. 7, Desclée de Brouwer, Paris 1933, 39-40 (= *O.C.*, vol. 5, 1982, 246): «Tout d'abord il est des objets appartenant de soi au

dallo Stagirita all'Aquinate, sotto la regolazione estrinseca della Rivelazione mosaica. Verso la fine della sua vita, si avvicinò alle posizioni del Gilson, rimanendo comunque più benevolo nei confronti di Aristotele:

Parce qu'il a été, dans le monde des philosophes, le plus grand réaliste et le plus perspicace découvreur des aperceptions premières de l'intellect, comme le plus sévère initiateur aux exigences qui ne pardonnent pas d'un travail strictement rationnel, le fondateur de la métaphysique a fourni les principes. Il a manqué pourtant les conclusions dont l'objet était le plus haut et qui nous importent le plus. Mais saint Thomas n'a pas seulement dégagé ou rectifié des conclusions, ce qui, après tout, serait peu de chose. Il a eu des principes eux-mêmes une vision incomparablement plus profonde, son intuition métaphysique a poussé celui qu'il a toujours appelé le Philosophe infiniment au-delà de l'aristotélisme et de toute la pensée grecque.

Saint Thomas ne s'est pas arrêté à l'*ens*, à l'*étant*, il est allé droit à l'*esse*, à l'*acte d'être* [...]. La métaphysique de saint Thomas n'est pas la métaphysique d'Aristote, parce que c'est la métaphysique d'Aristote *entièrement transfigurée*: ce qui veut dire que le théologien saint Thomas a, pour le service de la théologie, humblement, et sans s'en vanter, porté la sagesse métaphysique au degré de la saisie intuitive la plus foncière et la plus universelle dont la raison soit capable⁹².

Tommaso, come Aristotele, assegna l'*ens* come *subiectum* alla metafisica; ma Tommaso spinge il realismo dell'ente ben al di là di Aristotele, poiché riesce a scoprire attraverso l'intuizione dell'essere il vero principio dell'ente che è lo *esse*, mentre lo Stagirita non aveva superato il piano dell'essere in atto, concepito a modo di una essenza⁹³. Ci pare che ritroviamo qui le due faccie della *Aufhebung* marita-

domaine de la philosophie, mais qu'en fait les philosophes n'avaient pas reconnus explicitement, et que la révélation chrétienne avait mis au premier plan [...]; et encore, pour reprendre un thème de M. Gilson, la notion de Dieu comme l'*Être même subsistant*, affirmée en Moïse, indiquée par Aristote (n'appelle-t-il pas Dieu ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων? [il riferimento è a *Met.* Α, 1073 a 23] mais l'intérêt principal d'Aristote était ailleurs), et que les Docteurs chrétiens ont extrait d'Aristote grâce à Moïse».

⁹² J. MARITAIN, *Le Paysan de la Garonne*, c. 6, n. 2, p. 198-199 (= *O.C.*, vol. 12, 1992, 845-846).

⁹³ Sul finire della sua vita, il Maritain attribuì ad Aristotele un «terzo concetto di essere», che si trova sul terzo grado di astrazione formale, alla differenza del primo concetto, ma che viene costituito, alla differenza del secondo concetto, senza l'intuizione dell'essere; perciò tale terzo concetto lo porta a concepire l'atto come un *quid* o una qualità. Vedasi la

niana: così come la tematizzazione dell'esistere rivela la sua attualità, ma conserva la sua fattualità, così anche il momento aristotelico della metafisica viene superato, ma pure integrato nella sintesi tommasiana.

2.3. *Il tomismo essenziale di Cornelio Fabro*

Come è ben noto agli studiosi, l'opera del Padre Stigmatino Cornelio Fabro si è costruita attorno alla nozione di partecipazione, sin dalla prima edizione del suo magistrale lavoro *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*⁹⁴, uscito nel 1939. *Est autem participare quasi partem capere*: così l'Aquinate decifrava il vecchio lemma ereditato da Boezio⁹⁵. Il Fabro si applicò durante la sua vita di filosofo ad analizzare le parti, ed a ricondurre il tutto al suo fondamento ultimo nelle molte discipline filosofiche da lui praticate. Lo fece in gnoseologia, cercando di mostrare come il conoscere umano si eleva per sintesi successive, sensoriali, poi intellettuali, dalla percezione esterna frammentaria sino ai vertici della sapienza. Lo fece confrontandosi vigorosamente con i pensatori che godevano di notevole udienza durante i tempi in cui scriveva, come Hegel, Heidegger, Rahner, nonché iscrivendosi in primo piano nella *Kierkegaard Renaissance* del secondo dopoguerra, poiché si trattò sempre, per lui, di discernere la parte di verità da integrare organicamente nella totalità aperta del sapere, e di segnare le flessioni ed i tradimenti che spesso desintegrano, nel pensiero moderno e contemporaneo, la parte su di sé stessa. Anzitutto, però, lo fece a partire dal fulcro di ogni partecipazione, che è la composizione, nell'ente finito, di una essenza partecipante con un *actus essendi* partecipato. Perciò, la sua opera filosofica è, direttamente o indirettamente, centrata sulla differenza ontologica, luogo specifico della partecipazione.

[1] In reazione contro il razionalismo latente, a suo avviso, in ampi settori della neoscolastica, il Fabro colloca l'inizio della metafisica nella riflessione sul carattere eminentemente sintetico dell'ente *quod primum cadit in apprehensione*⁹⁶, il quale racchiude una distin-

lunga dissertazione al riguardo in «Réflexions sur la nature blessée», n. 11, p. 280-281 (= *O.C.*, vol. 13, 1992, 808-810).

⁹⁴ Vita e Pensiero, Milano 1939; ora in *Opere complete*, vol. 3, Editrice del Verbo Incarnato, Segni 2005.

⁹⁵ *Expositio libri de Ebdomadibus*, lc. 2, 271 a.

⁹⁶ ST I-II, q. 94 a. 2c.

zione fra un contenuto, cioè una determinazione, ed un atto, cioè l'essere di tale determinazione⁹⁷. Così anche il pensiero apparentemente il più banale si svolge sull'orizzonte dell'essere, intendiamo dell'essere reale, non dell'essere anticipato dalla coscienza⁹⁸. La prima elaborazione sistematica di questa sintesi, in ordine sia cronologico che dottrinale, si riscontra secondo Fabro negli *Analitici Secondi*, quindi ancora in sede di logica, ove lo Stagirita distingue i due oggetti dell'indagine scientifica, τὸ τί ἐστὶν ἄνθρωπος e τὸ εἶναι ἄνθρωπόν⁹⁹, quindi la quiddità (*quid sit*) e l'esistenza (*an sit*)¹⁰⁰: esplorando qualunque ente o tipo di ente, si deve rispondere a questi due quesiti, che ne rivelano la sinteticità. Spingendo poi l'investigazione dell'ente fino ai suoi principi costitutivi ultimi, si arriverà alla coppia di *essentia* et *esse* in senso forte, che costituisce il punto di arrivo della speculazione metafisica. Su questa base, il Fabro distingue quindi tre stadi nella scoperta dello *esse* e nella tematizzazione correlativa della differenza ontologica.

a) In un primo momento, si oggettiva la «nozione iniziale» ossia «ontica» di *esse*, che rimanda in maniera confusa all'attualità di qualunque determinazione afferata come ente:

C'è una «nozione iniziale» di *esse* (come di *ens*), ch'è l'atto dell'ente nel senso più indeterminato, quello che S. Tommaso qualche volta indica come «esse commune»: l'*esse* può indicare qualsiasi realtà o attualità, l'essenza (*albedo*) e l'*actus essendi*, l'appartenenza all'ordine reale come all'ordine logico. È detta no-

⁹⁷ Cf. C. FABRO, *La prima riforma della dialettica hegeliana*, § 88, Editrice del Verbo Incarnato, Segni 2004, 231: «Il primo momento dello spirito nel contatto col reale è sintetico, non analitico; è l'afferramento dell'*ens*, come apprensione unitaria di un [qualsiasi] contenuto in atto. La distinzione esplicita perciò fra contenuto e atto è oggetto di riflessione e viene in un secondo momento e non ha senso che per riferimento indissolubile a quella sintesi originaria». Si noti anche che il maggiore studio di Fabro, frutto di un corso tenuto a Lovanio, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1961, inizia proprio con un capitolo intitolato «Le caractère synthétique de l'être et la métaphysique» (p. 14-26).

⁹⁸ A questo proposito, cf. la critica al «trascendentale moderno» (kantiano) in C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974, 112-121.

⁹⁹ *Anal. Post.* B, 7, 92 b 10.

¹⁰⁰ Cf. C. FABRO, «Intorno al fondamento della metafisica tomistica», in *Tomismo e pensiero moderno*, [Cathedra sancti Thomae, 12], Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, 167-169.

zione iniziale perché è dalla sua avvertenza, dalla riflessione su di essa, che s'inizia la ricerca metafisica¹⁰¹.

Questa prima tappa accenna alla sporgenza dell'attualità sulla determinazione, ma non la chiarisce ancora; perciò è comune a tutte le filosofie, in quanto il filosofare nasce, almeno *in actu exercito*, con lo stupore davanti all'essere e con il desiderio spiegarne l'origine.

b) Nel secondo momento, il metafisico procede alla sistematizzazione dei diversi significati dell'essere, sulla scia della quadripartizione dell'ente che Aristotele propone nel libro Δ della *Metafisica* e che utilizza poi sistematicamente per strutturare le investigazioni della filosofia prima: l'ente si dice o per accidente o per sé; l'ente per sé è primariamente l'ente di natura fuori dalla mente, che è l'ente «secondo le figure della predicazione» cioè l'ente articolato nelle dieci categorie, secondariamente l'ente per sé è quello logico che significa la verità dell'enunciato; e finalmente l'ente categoriale è quello che si dà in atto o che, non essendo ma potendo essere, è in potenza¹⁰². Ora, fra tutti questi significati che si desumano dall'analisi del giudizio e delle sue implicazioni¹⁰³, il più importante è l'essere in atto, perché in esso è la realtà presente che si annuncia all'intelletto¹⁰⁴. Con tale analisi, si

¹⁰¹ C. FABRO, «La problematica dello “esse” tomistico», in ID., *Tomismo e pensiero moderno*, 107. In *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino, Opere complete*, vol. 3, Editrice del Verbo Incarnato, Segni 2005, 187, la nozione ontica di essere era descritta così: «1. Una prima nozione di essere, quella che segna il primo risveglio della nostra facoltà intellettuale – essa è frutto di una astrazione, quasi formale, da una particolare percezione di ordine concreto: in tedesco sarebbe detto “Dingsein”. Questa nozione si va estendendo con il procedere dell'esperienza, includendo tutti i nuovi oggetti (Ens in communi)».

¹⁰² Cf. ARISTOTELE, *Metafisica* Δ , 7, 1017 a 7 – b 9. In *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, 143-151, C. Fabro commenta questa quadripartizione, facendo riferimento allo studio, in quel tempo un po' dimenticato, di F. BRENTANO, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Herder, Freiburg i. Br. 1862, ora disponibile nella versione italiana di Giovanni Reale, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

¹⁰³ Cf. C. FABRO, «Dall'ente di Aristotele all' “esse” di S. Tommaso», in ID., *Tomismo e pensiero moderno*, 56-62; a p. 56, il Fabro introduce la tematica osservando che «La molteplicità dei significati di essere è ricondotta da Aristotele ad un massimo di quattro principali, perché tante infatti sono le forme o coppie principali di predicazione del reale».

¹⁰⁴ Questa anteriorità dell'essere in atto si legga alla luce di C. FABRO, *Dall'essere all'esistente, Hegel, Kierkegaard, Heidegger et Jaspers*, 2a ed., Marietti, Genova-Milano, 2004, 60: «Infatti l'essere precede l'ente e tutti i suoi momenti, modi e forme che dir si vogliono: perché l'essere è l'atto di presenza dell'ente e della presenza nell'ente dei momenti

accede alla nozione di *esse* detta «metodologica» perché consente di ordinare tutti i livelli dell'ente in funzione dell'essere in atto e dell'interpretazione che si dà di quest'ultimo:

Seconda nell'ordine segue la «nozione metodologica» dell'*esse* come «atto» dell'ente ovvero come principio realizzante di una formalità o perfezione reale: in questa nozione si determina il rapporto dell'essenza all'*esse* in vista dell'ultima determinazione del reale sia del finito in se stesso, sia del finito rispetto all'Infinito. È questo il momento cruciale in cui si differenziano le varie filosofie e metafisiche: in questa nozione metodologica l'*esse* esprime l'attuazione o realizzazione dell'essenza in qualche ordine. Ogni tipo di metafisica si struttura nel suo proprio indirizzo secondo la «qualità ontologica» che nella realtà è fatta corrispondere all'*esse* come atto: la nascita e divergenza delle varie metafisiche si pone quindi nel passaggio dalla nozione iniziale ovvero ontica e descrittiva di *esse* a quella metodologica ovvero ontologica e costitutiva¹⁰⁵.

In questa tappa, il metafisico assolve un doppio compito. Sulla base della nozione iniziale di ente e della sua dualità, egli deve, in via preliminare, costruire una tavola sistematica dei significati dell'ente, che gli consentirà di lasciare da parte l'ente per accidente, poi di evidenziare una doppia presenza dell'essere, nelle cose secondo le dieci categorie, e nella mente secondo la conformità dell'enunciato alla cosa, e ancora di esplicitare questa presenza come attualità. Giunto a questo punto, si deve affrontare la prova decisiva, cioè il «momento cruciale» di cui parla il Fabro: discernere la «qualità ontologica» dell'atto nella realtà, e quindi scoprire la sua emergenza sopra la determinazione categoriale. Se si riesce a superare la prova, allora si avrà un primo accesso consapevole alla differenza ontologica fra l'atto di essere e l'essenza da lui attuata.

c) Bisogna finalmente fondare questa scoperta e saldarla nella differenza teologica fra l'Essere puro che è Iddio e l'essere partecipato

od elementi che lo costituiscono»; p. 61: «L'essere non è un concetto, ma è l'atto di presenza dell'ente per cui s'illumina nella coscienza la verità dell'ente e dei suoi contenuti e concetti».

¹⁰⁵ C. FABRO, «La problematica dello "esse" tomistico», 108; cf. *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, 187: «II. Nella riflessione filosofica distinguiamo nettamente un *essere formale*, cioè essere come essenza che esiste «*Etwassein*»; un *essere attuale* come atto dell'essenza, «*Wirklichsein*» e un *essere logico*, come verità, «*Wahrsein*»».

che viene limitato dall'essenza dell'ente creato. Allora può apparire la «nozione intensiva» di esse, nella quale si compie l'intero itinerario metafisico:

Come terza ed ultima la «nozione intensiva» di *esse*, secondo che si assume con S. Tommaso (ed Hegel) che l'*esse* come tale esprime la perfezione assoluta e il plesso emergente di tutte le perfezioni le quali così si rivelano le partecipazioni dell'*esse* stesso. Questa nozione è il punto di arrivo e la conclusione di tutta la speculazione tomistica la quale determina la «natura metafisica» (l'essenza!) di Dio come *esse* puro (*esse per essentiam, esse im-participatum*) e la creatura come *ens* (*esse per participationem*)¹⁰⁶.

In senso «intensivo», l'essere comprende, di per sé, ogni perfezione pensabile e realizzabile, ed esclude pertanto ogni imperfezione come potenzialità limitativa della sua ricchezza. Il lettore si sarà subito chiesto come mai l'intelletto può giungere alla «nozione» di un principio metafisico, l'essere come atto, che trascende l'ordine delle essenze, e quindi non sembra rientrare nell'ambito di ciò che si può concettualizzare.

La soluzione di questo problema dipende dallo statuto epistemologico specifico che il Fabro assegna al procedimento attraverso il quale si risale all'essere intensivo in quanto fondamento ultimo dell'ente. Le procedure conoscitive che l'Aquinate ha ereditato dallo Stagirita sono necessarie, ma non sufficienti, per accedere a tale *esse ut actus*. Tramite l'esperienza esterna ed il giudizio di esistenza, si tocca l'esistente; grazie all'astrazione, si oggettiva la quiddità o essenza; per mezzo della dimostrazione, si afferma l'esistenza di Dio: così si arriva successivamente all'ente comune, alle categorie, al primo motore. Questo itinerario inventivo deve però essere accompagnato, ad ogni grado, da una corrispondente «riduzione» o «risoluzione», che fa apparire l'attualità propria al livello epistemologico sul quale ci si trova, e che evidenzia per contrasto la potenzialità correlativa a tale attualità. Si tratta dunque di una analisi ontologica, la cui caratteristica propria è di gerarchizzare le istanze che ne risultano. In questo modo, si dà una *resolutio* iniziale dell'ente nella nozione comune di *esse*

¹⁰⁶ A. cit., 108. Cf. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, 188: «III. Infine possiamo arrivare, per mezzo della riflessione metafisica intensiva, ad una nozione di essere che è la *sintesi*, nella quale vengono a trovarsi fuse tutte le formalità e perfezioni particolari con la rimozione di ogni potenzialità».

commune (a), complementare a la cosa che lo ha; poi si pratica una *resolutio* metodologica dell'ente, dentro la sua quadripartizione, nel binomio aristotelico di οὐσία e di ἐνέργεια, letto da Fabro come coppia di *quidditas* ed *esse in actu* (b); e finalmente si giunge all'ultima *resolutio* metafisica dell'ente nella doppia opposizione fra *Esse subsistens* ed *esse inhaerens*, quest'ultimo essendo l'*esse ut actus* limitato dalla *essentia*, vale a dire l'essere intensivo (c). In questo modo l'intelletto opera «un passaggio da atto ad atto»¹⁰⁷, grazie al quale egli raggiunge, ogni volta, qualcosa di reale, anzi realissimo, che supera l'ordine della forma, e non è pertanto l'oggetto di un concetto quidditativo, bensì di una «nozione» che contempla una perfezione raggiunta attraverso un giudizio. La differenza ontologica, nel senso che intendiamo in questa sede, appare progressivamente in ogni tappa della risoluzione, ma viene tematizzata e stabilita in maniera definitiva soltanto nell'ultima fase, quando il metafisico dispone di tutti gli strumenti richiesti per confrontare il modo di essere di Dio con quello della creatura¹⁰⁸.

Se si volesse formalizzare la tappe della *resolutio*, si direbbe che è – se ci si consente l'espressione – doppiamente doppia: lo è in primo luogo perché essa comprende, nella sua articolazione fondamentale, due passaggi, quello che va dalla nozione comune alla nozione metodologica, e quello che procede da tale nozione metodologica alla nozione intensiva; poi lo è in secondo luogo perché l'ultimo passaggio

¹⁰⁷ Cf. C. FABRO, «Notes pour la fondation métaphysique de l'être», in ID., *Tomismo e pensiero moderno*, 291-292: «La conscience doit partir de son immédiate convergence à l'être du monde: mais qu'est alors cet acte d'être, qui est un au-delà de l'essence et de l'existence, et cependant n'est pas Dieu? il doit être, cet *esse*, l'acte de tout acte; mais comment le découvrons-nous? Par expérience ou par démonstration? Par expérience, nous découvrons le fait de l'existence (la nôtre et celle d'autrui), par démonstration, nous obtenons, par exemple, l'exigence de l'existence de Dieu; par réflexion ou abstraction, nous accédons aux essences des choses. D'après saint Thomas, l'*esse* comme *actus omnium actuum* est saisi, semble-t-il, non proprement par abstraction, ce qui vaut pour les essences, mais par 'réduction' ou résolution, ce qui est un passage d'acte à acte».

¹⁰⁸ Cf. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, 207: «La questione adunque di una distinzione od identità reale di essenza ed atto di essere nelle creature e in Dio non si pone nei primi istanti della riflessione metafisica, ma soltanto quando, a riflessione avanzata, abbiamo prospettato in una maniera sufficiente la natura e il modo di essere di ambedue. Allora, come a corona di tutta la metafisica, possiamo esplicitare quali siano i caratteri propri che convengono in modo contrario all'Essere Infinito e all'essere finito: in questo senso (*in via iudicii*) la distinzione e composizione reale va detta la verità fondamentale del Tomismo»; *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, 51: «Notre recherche part de la ferme conviction (qu'elle entend établir) que c'est seulement dans la perspective de la création qu'est possible la fondation radicale d'une *théorie de l'être comme acte de l'étant* [...]».

ha, per così dire, due lati, uno «formale» e l'altro «reale». La riduzione formale risale la linea della partecipazione delle perfezioni, mentre la riduzione reale scala la via della causalità attuante¹⁰⁹. Nell'ultima fase della risoluzione, i due lati confluiscono nel sillogismo che stabilisce la differenza ontologica in quanto composizione reale di essenza ed atto di essere:

Omnis creatura dicitur (esse) ens per participationem. Sed omne quod est per participationem oportet quod *dividatur* in participans et participatum, ita quod omne participans *componatur* ex participante et participato, tamquam ex potentia et actu.

Ergo omnis creatura componitur [realiter] ex actu et potentia in linea entis quod est ex participato et participante: participans dicitur essentia vel suppositum, et quod est participatum ipsum esse seu actus essendi¹¹⁰.

Quindi l'ente creato che, in quanto tale, riceve il suo essere da l'Essere sussistente viene detto ente per partecipazione; ora l'ente per partecipazione è composto di un partecipante e di un partecipato, che si oppongono come la potenza e l'atto; perciò l'ente creato è composto da due co-principi, l'essenza e l'atto di essere, correlati come potenza ed atto. La partecipazione, ricondotta al binomio di potenza ed atto, è per Fabro la ragione spiegativa della differenza ontologica.

[2] Essendo pacifico e condiviso da tutti i tomisti il fatto che lo *esse* partecipato non si predica *per essentiam* dell'essenza a causa della libertà dell'atto creatore, il Fabro nega poi vigorosamente che si possa ridurre lo *esse* ad essere un accidente predicamentale, e non manca di citare i luoghi dove san Tommaso confutava questa tesi avicenniana¹¹¹. Questo punto evidenzia la mutua appartenenza dello *esse*

¹⁰⁹ Cf. C. FABRO, «La problematica dello “esse” tomistico», 109: «Il commento tomista a Dionigi c'indica due momenti di questa esaltazione suprema dell'*esse*: a) la 'riduzione formale' mediante la nozione di partecipazione, di tutte le perfezioni all'*esse*, in quanto son dette 'partecipanti' alla perfezione suprema ch'è l'*esse* [...]; b) la 'riduzione reale', mediante la coppia aristotelica di atto e potenza, di tutte le perfezioni a 'potenza' rispetto all'*esse* ch'è l'atto per eccellenza. È all'interno di questa riduzione che si elabora la metafisica tomista nella sua caratteristica originaria e differenziale [...]».

¹¹⁰ C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, 235.

¹¹¹ Cf. *Sententia super Metaphysicam* IV, lc. 2, n. 556: «Et de ente quidem hoc dicebat [Avicenna], quia in qualibet re quae habet esse ab alio, aliud et esse rei, et substantia sive essentia eius»; n. 558: «Sed in primo quidem non videtur [Avicennam] dixisse recte. Esse

e dell'essenza, che deve essere in modo tale che l' anteriorità dello *esse* partecipato sull'essenza partecipante escluda sia l'esteriorità dello *esse* rispetto all'essenza, sia l'autonomia ontologica dell'essenza rispetto allo *esse*. Il bersaglio che Fabro prende spesso di mira, a questo riguardo, è proprio la descrizione dello *esse* come «id quo aliquid ponitur extra nihilum et extra causas» come voleva Giovanni di San Tommaso¹¹². Infatti, lo *esse* non appartiene al registro della causalità efficiente, bensì a quello dell'atto perfettivo, quindi connota ciò che vi è di più formale nella realtà, al di sopra di tutte le forme, quelle accidentali come quella sostanziale¹¹³. Perciò lo *esse* non è ciò che colloca nell'esistenza un possibile che avrebbe la sua consistenza ontologica in sé stesso, ma è l'atto che sta a fondamento del supposto, che, a sua volta, ne misura l'amplitudine.

Siccome tale *esse* non è definibile, poiché non si può risalire a qualcosa di anteriore che ne renderebbe conto, Fabro cerca semplicemente di descrivere il suo primato, segnando le proprietà e le metafore proposte dall'Aquinate¹¹⁴. Quindi lo *esse* è sì l'atto primo della sostanza, in quanto differisce dagli atti operativi¹¹⁵, ma è anche l'atto ultimo della stessa sostanza, in quanto non ci sono atti ulteriori, quindi nem-

enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae»; *Quaestiones de quolibet* 12, 5, 1, c: «Et sic dico quod esse substantiale rei non est accidens, sed actualitas cuiuslibet formae existentis, sive sine materia sive cum materia». Vedasi, ad es., C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, 114 e 231.

¹¹² Cf. C. FABRO, «Il posto di Giovanni di S. Tommaso nella Scuola Tomistica» in A. LOBATO, ed., *Giovanni di San Tommaso O.P. nel IV. Centenario della sua nascita (1589)*, Pontificia Università San Tommaso d'Aquino, Roma 1989, 56-90, ad es. p. 77: «L'osservazione fondamentale circa la concezione che ha G. ed il tomismo tradizionale della coppia di esse essentiae ed esse existentiae riguarda il concetto di esse existentiae che accentua lo *ex* nel senso estrinsecista di positio *extra nihil* ed '*extra causas*' ossia come 'positio in facto esse' che dimentica anzi capovolge il concetto metafisico sia di atto come quello di causa».

¹¹³ Cf. le note formole di ST I, q. 4 a. 1 ad 3: «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. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum: sed magis sicut receptum ad recipiens. Cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum: non autem ut illud cui competit esse».

¹¹⁴ Cf. C. FABRO, «La problematica dello "esse" tomistico», 110-117.

¹¹⁵ Cf. *QD De veritate*, q. 23 a. 4 ad 7: «esse non dicit actum qui sit operatio transiens in aliquod extrinsecum temporaliter producendum, sed actum quasi primum».

meno gli atti operativi¹¹⁶; essendo più formale di tutte le forme, esso è poi l'atto più intimo e profondo sul quale si regge la cosa¹¹⁷. Primo nell'ente, lo *esse* lo è anche in qualche modo nella conoscenza, giacché lo «è» del giudizio trova in esso il suo fondamento nella realtà nonché la ragione stessa dell'intenzionalità intellettuale.

Di fronte all'atto di essere che la attua, l'essenza non è soltanto *in potenza*, come una facoltà costituita in atto primo potrebbe esserlo verso la sua operazione in atto secondo, ma essa è proprio *potenza*, quindi il recipiente e il limite dell'essere, secondo il celebre motto *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Pertanto non si dà alcuna «entità» dell'essenza, che precederebbe la sua posizione nell'esistenza, come se fosse un atto che riceverebbe estrinsecamente qualcos'altro, l'esistere, da un atto anteriore, lo *esse* inteso allora come semplice posizione nell'esistenza; al contrario, tutta la realtà dell'essenza le viene dallo *esse* in quanto atto intensivo¹¹⁸. Questo non significa che l'essenza sia una potenza pura, alla pari della materia prima, ma che la sua attualità sia una attualità ricevuta, e di conseguenza, in un senso poco usato, una attualità «seconda» rispetto a quella dello *esse*. Il Fabro non contesta che l'essenza sia destinata a specificare l'essere, di tal guisa che l'ente sia di tale o tale quiddità; ma sottolinea giustamente che tale specificazione non è per niente una attuazione, e che, anzi, è da considerare come una delimitazione, per la quale l'intensità dello *esse* viene quasi racchiusa dentro una certa misura. Egli appoggia questa dottrina, capitale nella sua prospettiva, soprattutto con i due commenti dell'Aquinate ad autori neoplatonici e, più generalmente con le sue opere tardive. Ad esempio, il seguente

¹¹⁶ Cf. *QD De anima*, a. 6 ad 2: «ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus; ipsum autem nichil participat».

¹¹⁷ Cf. ST I, q. 8 a. 1c: «Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt».

¹¹⁸ Cf. C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, 305-306: «Il faut toutefois reconnaître chez Jean de Saint-Thomas un effort sincère pour se dégager du formalisme quand il déclare que l' 'existentia est simpliciter perfectior actualitas quam essentia'. Il suit là et développe la doctrine de Bañez à partir du faux postulat que l'*esse* thomiste est un *actus secundus* et l'*essentia* un *actus primus*: postulat qui, au sens où on l'entend ici, est, nous le verrons, sans fondement [...]. Malheureusement ce postulat ne correspond en rien à la doctrine thomiste puisque l'essence comme telle – même dans le cas des formes pures – est et demeure puissance (et n'est pas seulement 'en puissance') par rapport à l'*esse*: en vertu de ce postulat au contraire l'essence demeure acte, acte premier fondamental, et l'existence est son actualisation, perspective totalement étrangère à la composition d'essence et d'*esse* participé, comme de puissance et d'acte».

brano del *De substantiis separatis* chiarisce bene questa funzione misurante e limitante dell'essenza, attraverso la forma:

Considerandum est quod ea quae a primo ente esse participant, non participant esse secundum universalem modum essendi, secundum quod est in primo principio, sed particulariter secundum quemdam determinatum modum essendi qui convenit huic generi vel huic speciei. Unaquaeque autem res adaptatur ad unum determinatum modum essendi secundum modum suae substantiae. *Modus autem uniuscuiusque substantiae compositae ex materia et forma, est secundum formam, per quam pertinet ad determinatam speciem. Sic igitur res composita ex materia et forma, per suam formam fit participativa ipsius esse a Deo secundum proprium modum*¹¹⁹.

L'essenza assume un ruolo doppio a ragione di ognuna delle sue valenze: nei confronti dell'atto di essere, essa, ricevendolo, lo limita secondo un certo *modus*, cioè una determinata misura; e nei confronti dell'ente, essa media lo *esse* al quale ha assegnato la sua misura. Si dà così, secondo Cornelio Fabro, una genealogia dell'ente, per cui l'atto di essere intensivo, cioè lo *esse ut actus*, attuando l'*essentia*, la costituisce nello stato di *esse in actu*, il ché le consente poi di attuare a sua volta gli accidenti propri del supposto.

Al termine della risoluzione, l'ente, con tutte le sue «differenze» – materia/forma, sostanza/accidente, e persino essenza/essere – si riconduce quindi al suo fondamento primo ed ultimo, che è l'*actus essendi*:

Risalendo di atto in atto, l'*esse* si pone per primo: come le forme accidentali sono in virtù della forma sostanziale e dell'atto del composto al quale aderiscono, così la forma e il tutto esistono in virtù dell'*esse*. L'*esse sta*, se l'espressione può passare, all'inizio del processo genetico e costitutivo della realtà in atto, rispetto ai principi formali del reale cavandoli dalla notte del nulla e della possibilità¹²⁰.

Questa strutturazione verticale dell'ente a partire dallo *esse*, come punto di convergenza di tutte le suo componenti, implica ovviamente

¹¹⁹ *De substantiis separatis*, c. 8. Il corsivo è di C. Fabro, che cita e commenta questo testo in *Causalité et participation selon S. Thomas d'Aquin*, 359-362.

¹²⁰ C. FABRO, «La problematica dello “esse” tomistico», 114.

un chiaro primato dell'analogia di attribuzione intrinseca sull'analogia di proporzionalità, il Fabro collocandosi anche in questo punto in aperto contrasto con la «flessione essenzialistica» della scolastica dipendente dal Gaetano e da Giovanni di San Tommaso¹²¹.

[3] Chiave di *resolutio* dello *ens* nei suoi principi gerarchicamente costitutivi, lo *esse ut actus* lo è pure, secondo il Fabro, per i due problemi della sussistenza del supposto e dell'attualità dell'accidente, che sono strettamente congiunti fra di loro e che vanno quindi risolti tramite due applicazioni diverse dello stesso principio per ogni perfezione ontologica si radica nell'atto di essere¹²².

α) Se si ammette che lo *esse* non si riduce ad una mera funzione esistenziale-tetica, come lo postulava il tomismo formalista, ma è la fonte di tutta la perfezione ontologica della sostanza, di cui l'essenza dà soltanto la cifra definitoria, allora questo atto di essere è costitutivo dell'ente a tutti gli effetti:

L'*esse* nel senso intensivo e costitutivo come *actus essendi* appartiene quindi alla sola sostanza ed è ciò che attua la sostanza ovvero la fa sussistere: *S. Th.* I, q. 90, a. 2: «*Illud autem proprie dicitur esse quod habet ipsum esse, quasi in suo esse subsistens. Unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia; accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur*»¹²³.

¹²¹ Cf. C. FABRO, «Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione», in ID., *Esegesi tomistica*, 445: «All'analogia statica di proporzionalità fa riscontro l'*analogia dinamica* ovvero di «*attribuzione intrinseca*»: come quella esprime a suo modo un rapporto di somiglianza, così questa esprime soprattutto il rapporto di fondazione e di dipendenza degli enti dall'essere. Se l'analogia di proporzionalità accentua, per così dire, il momento aristotelico dell'immanenza dell'essere negli enti, l'analogia di attribuzione accentua il momento platonico della dipendenza radicale dei partecipanti della perfezione pura «separata». Evidentemente l'analogia di attribuzione, nel senso ch'è stato spiegato, è «fondante» rispetto all'analogia di proporzionalità, perché essa coglie ed esprime l'essere dell'ente nel suo sorgere stesso come atto partecipato dall'Atto impartecipato: in questo senso si può dire che l'analogia di proporzionalità suppone e si fonda sull'analogia di attribuzione. Questo dice pertanto: a) L'essere non appartiene alla creatura (*ens per participationem*) che per partecipazione dal Creatore (*Esse per essentiam*); b) L'essere non appartiene all'accidente (*ens secundum quid*) che per partecipazione dalla sostanza (*ens simpliciter*)».

¹²² In C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, 280-315 e nell'articolo «La problematica dello "esse" tomistico», 117-125, entrambi i problemi vengono trattati insieme e risolti alla luce dell'atto intensivo di essere.

¹²³ *A. cit.*, 119.

Quindi l'atto di essere è lo stesso principio che costituisce la sostanza nella sua attualità piena (secondo il grado indicato dall'essenza) e che le conferisce il suo sussistere. Per questa ragione, la funzione di sussistenza non deve essere dissociata da quella di esistenza, perché entrambe sono soltanto delle implicazioni dello *esse ut actus*, che, dando l'essere in sé all'ente che istituisce, lo fa anche esistere e sussistere. Ne risulta che se il supposto è di natura intellettuale, ed è quindi una persona, la sua soggettività avrà pure nell'atto di essere il suo fondamento più profondo. *A contrario*, secondo il Fabro, la ricerca di un costitutivo del supposto o della personalità diverso dall'essenza e dall'essere, con la correlativa «ternarità dell'ente» dipende proprio dalla perdita del senso pieno dell'essere¹²⁴.

β) La questione dell'essere degli accidenti si risolve in continuità con quella del sussistere. Lo *esse ut actus* o «atto di essere» è infatti, nella metafisica del Fabro, il *primum metaphysicum* che attua l'essenza sostanziale, dalla quale scaturiscono poi gli accidenti, che debbono di conseguenza il loro essere reale allo *esse* intensivo; pertanto, tale *esse* non può essere che unico, dimodoché non si dà alcuna composizione vera di essenza e di essere nell'accidente. Invece, l'attuazione di tutte le forme presenti nel supposto, quindi in primo luogo della forma sostanziale, ed in secondo luogo delle forme accidentali, genera un loro *esse in actu* o «fatto di essere», il quale non può non essere diverso a seconda che si tratta dell'uno o dell'altro tipo di forma; pertanto, lo *esse* inteso in questo senso derivato, e non più intensivo, viene per così dire moltiplicato nelle diverse forme che integrano la totalità dell'ente concreto. Una delicata distinzione proposta dall'Aquinate nella problematica teologica dello *esse* di Cristo trova così la sua spiegazione:

Esse autem pertinet ad hypostasim et ad naturam: ad hypostasim quidem sicut ad id quod habet esse; ad naturam autem sicut ad id quo aliquid habet esse: natura enim significatur per modum for-

¹²⁴ Cf. C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, 302: «L'inextricable confusion dans laquelle l'école thomiste a jeté l'*esse* et l'équivoque créée par le glissement de l'*esse* dans l'*existentia* se retrouvent encore dans la doctrine, déjà présente chez Bañez et qu'on fait remonter à Cajetan, qui introduit la 'subsistance' [*sic*] comme 'mode' réel et réellement distinct soit de la nature individuelle soit de l'*existentia*: position logique dès que l'on fait déchoir l'*esse* à la fonction d'*existentia* et qu'on l'a déclaré plus imparfait que l'essence».

mae, quae dicitur ens ex eo quod ea aliquid est, sicut albedine est aliquid album, et humanitate est aliquis homo¹²⁵.

Infatti il supposto è *id quod habet esse*, in quanto sussiste in esso «dopo» averlo ricevuto, mentre la forma, sostanziale (*humanitate*) o accidentale (*albedine*), è soltanto *id quo aliquid habet esse*, in quanto media l'essere, come abbiamo detto; ora, per il Fabro, lo *esse* viene attribuito al supposto perché è ciò che lo costituisce tale, e va quindi ricondotto all'unico atto di essere della cosa, mentre lo *esse* si dice di una forma perché ne è il mediatore, e fa sì che la cosa esista in atto secondo tale formalità, il ché consiste nel fatto di essere.

Atto di essere / essenza o forma / fatto di essere: tale è in sintesi, per lo Stimmato italiano, la sequenza metafisica che la differenza ontologica implica nella costituzione dell'ente reale.

[4] La riflessione squisitamente teoretica di Cornelio Fabro sul primato dello *esse* era pure animata da una costante preoccupazione storica, in quanto la storia condiziona il presente, giacché egli vedeva il pensiero occidentale proclive all'oblio dell'essere, soprattutto a partire della seconda scolastica e del ripiegamento conseguente sul soggetto, generalizzato nella modernità. A tale dimenticanza, egli oppose il superamento che l'Aquinate opera nei confronti delle due metafisiche socratiche. Dopo tanti studi comparativi che si sono focalizzati sulle notevoli e radicali divergenze fra Platone ed Aristotele, il Fabro rileva per cominciare che la «conciliazione» fra i due massimi filosofi della Grecità fu l'intento primario di Boezio e di buona parte del pensiero tardo-ellenico e bizantino¹²⁶; poi suggerisce che san Tommaso

¹²⁵ ST III, q. 17 a. 2c citato in C. FABRO, «La problematica dello “esse” tomistico», 118. Cf. pure *Quaestiones de quolibet* IX, q. 2 a. 2c.

¹²⁶ Cf. C. FABRO, «Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione», 425-426: «L'accordo di Platone e di Aristotele è proclamato già da Ammonio, il maestro di Plotino, al quale in un frammento del dialogo sulla Provvidenza di Hierocles viene attribuito l'uso risoluto del «metodo intensivo» ossia di una concezione sintetica superiore nella quale sono conciliati i principi fondamentali delle due concezioni opposte. Il nuovo criterio è assunto esplicitamente nel mondo latino da Boezio che lo trasmette al medio evo cristiano come compito e programma: «Ego omne Aristotelis, quodcumque in manus venerit, in Romanum stylum vertens, eorum omnia commenta latina oratione perscribam..., omnesque Platonis vertendo vel etiam commentando, in latinam redigam linguam. His peractis non equidem contempserim Aristotelis Platonisque sententias in unam quodammodo revocare concordiam eosque non ut plerisque dissentire in omnibus, sed plerisque et his philosophia maxime consentire demontrem» (BOEZIO, *In l. Arist. De interpretatione*, lib. II, prol., P.L. 64, col. 433).

prese sul serio questo progetto, e che il suo genio riuscì là dove i suoi predecessori fallirono:

Ritengo allora che l'originalità della posizione tomista possa essere indicata, nel caso, nella *corrispondenza* che S. Tommaso ha saputo dare a queste due direzioni del pensiero umano, che storicamente, nel pieno sviluppo della speculazione greca, si erano presentate esclusive l'una dall'altra – corrispondenza che mi pare si possa esprimere in questi termini:

a) Le due coppie, la platonica di partecipante e di partecipato, l'aristotelica di potenza ed atto, nella fondazione e costituzione della metafisica tomista, sono intrinsecamente complementari.

b) Quella platonica, in confronto con l'aristotelica, presenta un maggiore valore «euristico» per la discussione e l'approfondimento dei problemi.

c) Quella aristotelica, invece, si presenta più adatta per la sistemazione delle conclusioni già acquisite, e per la derivazione analitica delle proprietà degli oggetti¹²⁷.

Su questa scia il Dottore Comune recepisce la partecipazione dai platonici, ma la sposta dal piano formale dello εἶδος a quello reale dello *ens*; parimenti, accoglie la causalità peripatetica, ma la sposta dal piano predicamentale dell'atto immanente a quello trascendentale dell'essere emergente, poi trascendente. Dunque la metafisica dell'essere intensivo non è un platonismo, perché la partecipazione tommasiana riguarda non la forma ma l'essere, nucleo segreto dell'ente, e si effettua sempre attraverso la composizione reale del partecipato con il limite che gli viene dal partecipante. Simmetricamente, non è neanche un aristotelismo, perché l'atto tommasiano culmina nell'essere, non nell'οὐσίᾳ, ed implica un rapporto di dipendenza creaturale verso l'Essere puro. Pertanto, una metafisica autentica si compie soltanto come sintesi superiore e, nel suo principio, insuperabile, della partecipazione e della causalità, nell'ambito del rapporto fra l'ente finito e l'Essere infinito.

(*fine prima parte*)

¹²⁷ C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, 340.

Summary: *This study presents the significant differences between some of the greatest twentieth-century Thomists regarding what they consider to be the key to Thomistic metaphysics; namely, the real composition of essence and the act of being in created substance and the consequent ontological difference between ens and its esse. Four philosophers are studied in chronological order: Etienne Gilson, Jacques Maritain, Cornelio Fabro and Marie-Dominique Philippe. Their respective positions are systematically analyzed according to four criteria: 1) the epistemological locus of the ontological difference within the third theoretical science; 2) the exact “nature” of essence and esse and their mutual relationship; 3) the consequences which this position poses regarding the problem of the subsistence of the suppositum and the problem of accidental esse; 4) and finally the judgment made by each author on the relationship between the ontological difference in St. Thomas and the Socratic metaphysics of Plato and Aristotle.*

Two opposing “figures” of the relationship between essence and the act of being emerge: 1) Gilson and Fabro – despite their disagreements on other points – consider essence by itself and in se as the measure of the act of being by way of potency, meaning that it does not enjoy any actuality until it is actuated by its act of being. 2) Maritain and Philippe, on the other hand, in accordance with the Dominican Thomism of Cajetan and John of St. Thomas, hold that essence is a formal act, the specifying actuality of which does not owe anything to the act of being, which has the exclusive role of making the essence exist.

Prof. Contat concludes his extensive inquiry explaining why the first “figure” is the only one that fully agrees with St. Thomas’s texts and principles, and invites scholars to delve more deeply into the four series of problems from a historical and speculative point of view..

Key words: Thomism, Thomas Aquinas, Metaphysics, Ontological Difference, Essence, Esse, Act of Being, Étienne Gilson, Cornelio Fabro, Jacques Maritain, Marie-Dominique Philippe.

Parole chiave: tomismo, Tommaso d'Aquino, metafisica, differenza ontologica, essenza, essere, *actus essendi*, Étienne Gilson, Cornelio Fabro, Jacques Maritain, Marie-Dominique Philippe.