



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

*Alain Contat*

### 2.4. *L'aristotelismo di Marie-Dominique Philippe*

Mentre la maggior parte degli attori del rinnovamento tomista nella seconda parte del Novecento segnano il superamento che l'Aquinate pratica nei confronti dello Stagirita, l'opera di Marie-Dominique Philippe O.P. viene interamente impostata come riscoperta dell'aristotelismo autentico, pur rivendicando la sua fedeltà tommasiana. Egli non vuole, però, aggiungere un nuovo capitolo alla lunga storia del commentarismo, ma ritrovare l'intenzione profonda di Aristotele, che consiste nell'apertura realista dell'intelletto e nel fine sapienziale della ricerca filosofica. Questa prospettiva si costruisce nel rifiuto della «scolastica decadente», e soprattutto in alternativa alla fenomenologia. *Zu den Sachen selbst* era il motto di quest'ultima; però Husserl, il suo fondatore, collocava l'*initium philosophandi* nella «*epoché*», vale a dire nella sospensione del giudizio sull'essere che trascende il mondo degli oggetti, dimodoché il filosofare stesso consisteva poi nella descrizione dei vissuti di coscienza attraverso l'investigazione delle loro opposizioni sincroniche e diacroniche. Per il Philippe, un vero ritorno alle cose deve invece partire dal giudizio di esistenza, che gioca per lui un ruolo fondamentale in tutte le parti di una filosofia veramente realista, giacché stabilisce un dato di fatto che misura la coscienza intellettiva e non viene misurata da essa. Sulla base di questo dato (*quia*), la ricerca filosofica procederà, per mezzo dell'interrogazione, alla scoperta delle «cause proprie» del dato inizia-

le (*propter quid*), le sue ἰδίαι αἰτίαι, nella cui conoscenza consiste il sapere in senso stretto. Le cause proprie sono ciò che risponde, nella cosa stessa, alle domande fondamentali «in che cosa è questa realtà?», «cos'è questa realtà?», «dove viene questo?», «in vista di che cosa è questo?»; loro differiscono pertanto sia dalla causa esemplare, che rimane del tutto esteriore alla cosa, che dal modo, che risponde soltanto alla domanda «come?» e non soddisfa il nostro appetito di conoscere<sup>1</sup>. Giudizio di esistenza, interrogazione dell'esistente, induzione delle cause costitutive di questo esistente: tali sono le tappe del vero filosofare, che il Philippe mette costantemente in risalto nelle sue opere.

Più che qualunque altra, la filosofia dell'essere o «filosofia prima» si fonda sul giudizio di esistenza, «questo è», per procedere alla ricerca delle cause specifiche dell'essere in quanto tale<sup>2</sup>. L'itinerario da percorrere comprenderà due tappe: in primo luogo, la scoperta dei principi propri dell'essere in quanto essere a partire dall'esperienza ed in continuità con essa; poi, in secondo luogo, la dimostrazione dell'esistenza e delle proprietà di un Primo Essere al di là dell'esperienza, nonché del rapporto fra tale Essere Primo e gli esseri; pertanto il momento ontologico ed il momento teologico della ricerca appartengono sì alla stessa disciplina, ma le loro procedure e i loro risultati sono tuttavia, per il Philippe, assai diversi<sup>3</sup>. Alla differenza della «filosofia seconda» (cioè la filosofia della natura), la filosofia pri-

<sup>1</sup> Su questo primato della ricerca causale, cf. M.-D. PHILIPPE, *Retour à la source*, t. I, *Pour une philosophie sapientiale*, Fayard, Paris 2005, 37-40. Quest'opera, stampata un anno prima della morte dell'autore, ha valore di testamento filosofico e viene corroborare l'intento, il metodo ed i risultati delle opere pubblicate anteriormente. Si noti la seguente dichiarazione, 11-12: «En face du thomisme classique qui, parfois, peut être inconsciemment infidèle à saint Thomas en le réduisant à une école, nous cherchons donc à redécouvrir saint Thomas non pas dans ses conclusions, mais dans sa source, grâce à une philosophie reprise dans Aristote lui-même.»

<sup>2</sup> Cf. *op. cit.*, 78: «À partir de ce jugement 'ceci est', qui est présent dans toutes nos grandes expériences humaines, s'éveille une nouvelle recherche, une nouvelle interrogation de l'intelligence: cet être saisi dans le 'ceci est', qu'est-ce qu'il est? Qu'est-ce que l'être? Et si l'être peut se dire, s'attribuer de diverses façons, s'il est analogique, nous allons donc essayer de saisir ce qui est primordial dans l'être, en tant que nous considérons l'être pris pour lui-même». Si noti che il Philippe non usa il termine «ente» (*étant*), ma «être» (*essere*); rispettiamo questo uso nella nostra presentazione del suo pensiero.

<sup>3</sup> Cf. *op. cit.*, 10, nota 1: «Comprenons bien que nous préférons à 'métaphysique' le terme de 'philosophie première'. C'est le terme qu'Aristote lui-même a utilisé, alors que le mot 'métaphysique' apparaît tardivement avec la classification des ouvrages d'Aristote. Pour Aristote, la philosophie première est le développement ultime et parfait de la philosophie dont l'objet est la connaissance de ce qui est en tant qu'il est (*to on hèn on*). Elle se structure par la découverte des principes propres de l'être, la substance (*ousia*) et l'être-en-acte (*energeia*), et s'achève en théologie «naturelle» par la question philosophique de Dieu.»

ma, nella sua fase ontologica, esclude sia la considerazione della causalità materiale, poiché l'essere non può avere uno «stare-in» diverso dell'essere stesso, che la considerazione della causa efficiente, poiché l'essere come tale, secondo il Philippe, non include necessariamente una causa efficiente nel suo costitutivo (altrimenti l'Essere incausato non sarebbe più essere)<sup>4</sup>; quindi la ricerca inventiva, in metafisica, si concentra su due induzioni, quella della causa formale dell'essere, che sarà la sostanza in senso forte, poi quella della sua causa finale, che sarà l'atto<sup>5</sup>.

[1] Impiantata sull'induzione delle cause quasi immanenti di «ciò-che-è», poi sull'investigazione della sua origine trascendente, la filosofia prima incontrerà dunque la differenza ontologica sui tre piani successivi dove si esplora l'essere<sup>6</sup>.

a) Nel primo livello, raggiunto col giudizio di esistenza «questo è» (*ceci est*), l'intelletto incontra una unità che assume una dualità o,

<sup>4</sup> Su questo punto, il Philippe si riferisce implicitamente a ST I, q. 44 a. 1 ad 1: «esse causatum non est de ratione entis simpliciter»; CG II, c. 52, n. 5 (Marietti, n. 1277): «Esse autem ab alio causatum non competit enti in quantum est ens: alias omne ens esset ab alio causatum; et sic oporteret procedere in infinitum in causis, quod est impossibile.»

<sup>5</sup> Su queste coordinate fondamentali dell'investigazione metafisica, cf. M.-D. PHILIPPE, *Une philosophie de l'être est-elle encore possible?*, t. II, *Significations de l'être*, Téqui, Paris 1975, 317-318: «L'intelligence, quand elle est en présence d'une réalité expérimentée qu'elle ne saisit pas intuitivement, se pose certaines questions: qu'est cette réalité? en quoi est-elle? d'où vient-elle? en vue de quoi est-elle? sur le modèle de quoi est-elle réalisée? Et il y a aussi le  $\pi\omega\varsigma$ : le *comment*. [...] Mais lorsqu'il s'agit de la recherche fondamentale et ultime, celle de *ce qu'est* la réalité dans son être, on comprend immédiatement que ces interrogations se réduisent, de fait, à deux: qu'est-ce que l'être de la réalité? en vue de quoi est l'être de ce-qui-est? Car la question 'en quoi est l'être de la réalité' relève de son *comment* et non de son être; la recherche de l'origine de la réalité relève de son *devenir*, et non de son être; quant à la recherche du *modèle*, elle aussi relève du *comment*, de la manière d'exister de la réalité, et non de son être». La stessa metodologia viene proposta in *Retour à la source*, t. I, 323-324.

<sup>6</sup> Su questi livelli, cf. M.-D. PHILIPPE, *Une philosophie de l'être est-elle encore possible?*, t. II, 309, nonché *De l'être à Dieu, De la Philosophie première à la Sagesse*, Téqui, Paris 1977, 461: «Il ne s'agit plus du jugement d'existence qui porte immédiatement sur les réalités que nous expérimentons et sur nous-mêmes, jugement qui nous décèle que telle réalité existe et que, par le fait même, elle a en elle quelque chose que nous ne pourrions jamais totalement assimiler (cette réalité existe, elle est autre que moi-même) [= primo livello]. Il ne s'agit plus non plus du jugement qui découvre les principes propres de *ce-qui-est* considéré en tant qu'être, jugement qui s'acquiert au moyen de l'induction métaphysique (cela est présupposé déjà acquis) [= secondo livello]. Il s'agit de saisir, dans la lumière de la causalité créatrice, la *manière d'être* de ces réalités en tant que *créées*, en tant que participant l'esse. C'est leur *comment* de créatures qu'il faut considérer, c'est le *comment* ultime de l'homme qu'il faut expliciter [= terzo livello]».

meglio, una polarità. La dualità è quella del «questo», inteso come soggetto singolare e soprattutto determinato, e dello «è», che esprime un esercizio di essere irriducibile al «questo» inquanto, già, lo trascende; però, a questo primo stadio, al quale il filosofo deve sempre ritornare per assicurare il realismo della propria speculazione, l'unità prevale sulla dualità, giacché il «questo» è sempre un «questo» esistente, mentre lo «è» è, simmetricamente, sempre misurato dalla determinazione di cui è l'esercizio di essere:

Dans le jugement d'existence : « ceci est », nous atteignons bien quelque chose qui *est*, qui n'est pas réductible à « ceci », qui est au-delà, et qui pourtant demeure en « ceci », et nous l'atteignons à travers et en « ceci ». Nous avons donc déjà là une diversité : *ceci est* ; et nous devons reconnaître que l'être est « ceci » et qu'il n'est pas exclusivement « ceci », qu'il *est* comme au-delà de « ceci », comme l'acte de « ceci ». L'être se donne donc tout de suite à nous dans cette diversité et cette unité ; il ne se donne pas à nous dans la pure dualité, ni dans la simple unité<sup>7</sup>.

Perciò, si potrebbe dire che la differenza è, sì, presente nel giudizio di esistenza, ma rimane soltanto intravista; quindi non è affatto tematizzata, e perciò ancora non si manifesta chiaramente al pensiero.

b) Il secondo livello è come il piano nobile in cui risiede propriamente la metafisica. È a questo stadio, in effetti, che il «filosofo primo» – come avrebbe detto lo Stagirita – scopre i due principi costitutivi dell'essere che si dà nella nostra esperienza. Chiedendosi in una prima interrogazione *cosa* è l'unità del «questo» e dello «è» in ciò che-è, al di là della loro diversità, l'intelligenza induce la sostanza come «principio secondo la forma» dell'essere, il ché rende conto insieme del «questo» e del suo «è», essendo la fonte di entrambi<sup>8</sup>. Si ri-

<sup>7</sup> M.-D. PHILIPPE, *Une philosophie de l'être est-elle encore possible?*, t. II, 307. Cf. pure *ibid.*, 286-287 e 309. In *De l'être à Dieu, De la Philosophie première à la Sagesse*, 510, il Philippe sottolinea che «le jugement d'existence ne porte pas en premier lieu sur l'esse créé, participé, limité; il porte sur l'esse-acte d'être».

<sup>8</sup> Cf. M.-D. PHILIPPE, *L'être, Recherche d'une Philosophie première*, t. I, Téqui, Paris 1972, 397-398: «Nous interrogeons alors ce qui nous est donné dans le jugement d'existence: 'ceci est', et nous essayons de saisir pourquoi *ceci* existe; non pas pourquoi *ceci* est tel ou tel, possède telle ou telle détermination particulière, mais pourquoi il *est*. Ce que nous cherchons alors, c'est à déceler le pourquoi de son existence, le pourquoi de l'être saisi dans ce jugement d'existence: 'ceci est'; ce que nous cherchons, c'est la cause propre de cet être affectant le *ceci*. [...] Il faut donc poser un principe immanent, une cause propre de cet être – ceci *est*, l'«étant» est – une cause qui explique à la fois le *ceci* et son acte d'être. Et cette cause propre

sale così ad una causa immanente «secondo la forma», che – lo si noti attentamente - non si identifica secondo il Philippe né con la forma né con l'essenza, perché coinvolge la sua appartenenza all'essere reale della cosa. Ulteriormente, poi, l'intelligenza si chiede *in vista di che cosa* è ciò-che-è, il ché le consente di indurre un altro principio che sta sempre al di là dell'οὐσία, perché supera l'ordine della determinazione e della specificazione come il fine transcende la forma, presupponendola: l'atto o ἐνέργεια<sup>9</sup>. Con l'atto, la filosofia prima raggiunge, in questo secondo stadio, qualcosa di ultimo, perché è la causa finale e contemporaneamente immanente di ciò-che-è. La differenza ontologica si configura dunque in maniera assai originale, al livello della ricerca induttiva dei principi di ciò-che-è, come complementarità fra le cause costitutive dell'essere, l'una essendo «secondo la forma», e l'altra «secondo il fine»:

Et nous devons saisir que la connaissance philosophique de ce qui est en tant qu'il est implique la découverte de deux principes : la substance et l'acte. Nous connaissons ce qui est à travers deux analyses distinctes : la découverte inductive de la substance, principe et cause selon la forme de ce qui est, qui se distingue des accidents ; et la découverte inductive de l'être-en-acte, principe et cause finale de ce qui est, qui se distingue de l'être-en-puissance. Ces deux analyses sont irréductibles l'une à l'autre<sup>10</sup>.

A questo piano della ricerca e dell'essere, i due principi sono ambedue momenti ontologicamente positivi dentro la costituzione di ciò-che-è, e sono di tipo *causale*.

c) Vi è un terzo livello di indagine, quello della teologia filosofica. Per il Philippe, non si mira più, allora, ad investigare i due *principi propri* di ciò-che-è, bensì, dopo aver stabilito la necessità di un Primo Essere, ad esplicitare quale siano il suo *modo di essere* e quello degli

---

de cet être est ce qu'on appelle l'οὐσία-substance: ce qui non seulement est au-delà des déterminations particulières (le *ceci* l'est déjà d'une certaine manière, et le fait d'exister aussi), mais qui est aussi, et plus immédiatement, la source propre du *ceci* et de son existence».

<sup>9</sup> Cf. M.-D. PHILIPPE, *Retour à la source*, t. I, 240: «Posons-nous donc la question: 'En vue de quoi est l'être?' C'est cette interrogation qui nous conduira jusqu'à la découverte de la fin de ce qui est, l'acte de l'être. L'acte de l'être, c'est la victoire de l'être, c'est son achèvement. Il est extrinsèque à tout devenir, au-delà de toute immanence vitale: il est à lui-même la fin de ce qui est en tant qu'être».

<sup>10</sup> *Op. cit.*, 262.

esseri creati. Per giungere all'esistenza di Dio, si debbono percorrere tre tappe, nelle quali la differenza ontologica sta all'orizzonte dell'argomentazione:

Car il faut que l'intelligence soit capable d'affirmer la nécessité d'un *Esse* nécessaire. Or elle ne peut en être capable que : 1° en partant de la découverte d'un *esse* qu'elle atteint actuellement – ce que le jugement d'existence seul peut faire ; 2° en se demandant si on peut demeurer au niveau de ce jugement d'existence – ce que l'interrogation seule peut expliciter, en mettant en pleine lumière que l'*esse* atteint est limité et qu'on ne peut s'y arrêter (l'interrogation devenant par là comme un appel à une découverte) ; 3° en dépassant cet *esse* limité, en découvrant sa dépendance actuelle à l'égard d'un autre qui, lui, est sans limite – ce qui ne peut se faire que par le principe de finalité au niveau métaphysique. N'est-ce pas précisément le propre du principe de causalité d'être comme un levier exigeant de l'intelligence de poser la *cause propre* avant son effet ? Si cet effet existe, il faut que sa cause propre soit. Or l'*esse* limité n'est-il pas l'effet propre de l'*esse* subsistant, celui du Créateur (si ce Créateur existe) ?<sup>11</sup>

Questa dimostrazione poggia su due premesse : una constatazione, che fa apparire come limitato l'atto di essere oggettivato a partire da un giudizio di esistenza (ma non direttamente in lui); poi un principio, quello di causalità finale per cui ciò che è limitato, essendo in potenza, dipende quanto alla sua stessa esistenza da qualcos'altro, che è in atto. Si tocca quindi in questa fase la limitazione dell'atto di essere delle realtà che cadono nell'ambito della nostra esperienza, e si afferma l'illimitatezza dell'Essere sussistente. Nell'ultima tappa della teologia filosofica, si riflette finalmente su la doppia differenza che intercorre fra Dio e la creatura, poi fra l'essenza e l'esistere all'interno della creatura, per concludere alla loro composizione ontologica in noi, ed alla loro identità ontologica in Dio<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> M.-D. PHILIPPE, *De l'être à Dieu, De la Philosophie première à la Sagesse*, 329-330.

<sup>12</sup> Cf. *op. cit.*, 385-386: «La troisième voie d'accès à la découverte de l'existence de l'Être premier partait de la corruptibilité de notre être. Il y a en nous une possibilité de ne pas être, le non-être est présent en notre être. C'est pourquoi il y a en nous composition entre notre acte d'être, notre existence actuelle, et notre capacité d'être, notre essence. Une telle composition, si profonde, dans l'être, ne peut évidemment pas exister dans l'Être premier, Acte pur».

[2] Esplicitata sui due livelli diversi dell'induzione metafisica e della riflessione teologica, la differenza ontologica offre pertanto due volti assai diversi alla considerazione del filosofo. Sul piano di ciò-che-è, essa si presenta come l'alterità di due principi reali e realmente distinti nell'intimo della cosa esistente, l'οὐσία nella linea della causalità formale di ciò-che-è, e l'ἐνέργεια nella linea della causalità finale immanente:

Nous voyons par là que la distinction de la découverte de la substance et de celle de l'acte comme principes est une distinction réelle fondamentale. La substance est cause de la détermination la plus radicale de l'être ; l'acte, de l'actuation de ce qui est. Nous avons donc toujours deux axes de recherche différents : celui de la substance, à partir de la quiddité, qui nous permet de connaître ce que cette réalité est en elle-même, sa détermination ; et celui de l'acte, à partir de cette réalité dans son existence unique et distincte des autres<sup>13</sup>.

A questo livello, ciascuno di questi principi è, nel suo ordine, atto, anche se in maniera totalmente diversa: è ovvio per l'ἐνέργεια; ed è facile capirlo per quanto riguarda l'οὐσία, giacché ogni determinazione è una certa attuazione, nell'ordine dell'essenza<sup>14</sup>, che non è quello ultimo. In quanto principio, ciascuno di loro, però, è irriducibile all'altro: la determinazione non è l'atto in senso forte, poiché quello è ultimo, mentre questa è radicale; ciononostante, entrambi costituiscono soltanto un soggetto reale, dimodoché l'uno non può darsi senza l'altro<sup>15</sup>. Pertanto, la differenza non si manifesta, a questo livello, come una opposizione - non manca qualcosa all'uno o all'altro dei principi - bensì come la necessaria complementarità fra i due poli ontologicamente positivi dello stesso ente.

A proposito dell'οὐσία, il Philippe tiene a sottolineare la sua distinzione dalla quiddità, anche se è solo nozionale, e questo per due serie di ragioni. In primo luogo, già dal punto di vista logico, si vede

<sup>13</sup> M.-D. PHILIPPE, *Retour à la source*, t. I, 264.

<sup>14</sup> Cf. M.-D. PHILIPPE, *L'être, Recherche d'une Philosophie première*, t. II, 1, Téquì, Paris 1973, 496: «Or déterminer est l'actuation essentielle, mais n'est pas l'actuation dernière».

<sup>15</sup> Cf. M.-D. PHILIPPE, *Une philosophie de l'être est-elle encore possible?*, 308: «Enfin, les analyses que nous pouvons faire de la réalité expérimentée montrent encore un autre type de diversité et d'unité; car les principes propres de l'être, l'οὐσία et l'acte, sont divers, irréductibles l'un à l'autre. Mais ils sont un dans leur terme, car ils sont principes propres de ce-qui-est, ils expriment profondément ce qu'est l'être en lui-même».

che la quiddità ha una estensione maggiore della sostanza, giacché pure gli accidenti hanno un certo *quid*. In secondo luogo, poi e soprattutto, si deve sempre tener presente che la quiddità è un principio di intelligibilità, che viene colto a parte dalla cosa e dal suo essere reale, mentre la sostanza è il principio secondo la forma dell'essere stesso della cosa, che non va mai letto al di fuori della cosa medesima, raggiunta nel giudizio di esistenza<sup>16</sup>. Egli rimprovera addirittura alla maggior parte degli interpreti dell'Aquinate di aver dimenticato questa distinzione capitale. Quanto all'atto, in senso metafisicamente ultimo, esso è insieme esistere ed atto di essere, e viene inteso come ciò che originariamente finalizza la sostanza reale, che ha quindi come prima destinazione di essere, prima di agire o di operare. Alla luce dell'atto di essere, la determinazione formale della sostanza appare come ciò che può essere, quindi come un possibile; ma si precisa subito che, nonostante l'ordine che riferisce la quiddità all'atto, la quiddità non è intrinsecamente costituita, in sé stessa, da tale ordine<sup>17</sup>. In questo modo, si riafferma che l'οὐσία e l'ἐνέργεια presiedono a due assi diversi della realtà.

Quando si passa al livello superiore della riflessione sapienziale in chiave teologico-filosofica, la problematica della differenza ontologica cambia assetto, perché in questa nuova prospettiva non si tratta più di scoprire i principi di ciò-che-è - ricerca dell'ἀρχή -, ma di determinare il modo di essere dell'ente creato - ricerca del πῶς -, in paragone con quello dell'Essere increato. Ora la determinazione sostanziale della cosa, considerata da questo punto di vista supremo, si caratterizza per la sua contingenza, giacché, nel momento stesso in cui esiste, potrebbe non esistere se non fosse attuata dal proprio atto di essere, a sua volta effetto dell'Essere sussistente:

---

<sup>16</sup> Cf. M.-D. PHILIPPE, «La sustancia en la Lógica y en la Filosofía Primera de Aristóteles», *Studium* 6 (1966), 95: «Siguiendo la línea del pensamiento aristotélico podemos concluir: la estrecha semejanza que existe entre la sustancia y la quiddidad es análoga a la que relaciona 'lo que es' y su *inteligibilidad*. Existe, pues, una identificación real, y del punto de vista existencial no se les puede distinguir, pero sus nociones propias deben ser cuidadosamente distinguidas. Si la identificación formal de la sustancia y de la materia conduce al materialismo, la identificación formal de la sustancia y de la quiddidad no respecta el realismo de la Filosofía, el primado de lo que es sobre el conocimiento».

<sup>17</sup> Cf. M.-D. PHILIPPE, *L'être, Recherche d'une Philosophie première*, t. II, 1, 512: «On peut donc, d'une certaine manière, dire que l'οὐσία-quiddité est ordonnée à l'acte d'être, mais il ne faut pas dire qu'elle est constituée par cet ordre; ce serait oublier qu'elle est première dans l'ordre de l'intelligibilité».



Aussi, dans cette lumière de sagesse, on peut dire que la créature implique une limite radicale dans l'être, précisément parce que, en son acte d'être (son *esse*), elle est relative à l'Être premier, au Créateur, dont elle dépend. Son acte d'être, qui ne provient pas d'elle, est reçu, il est donné gratuitement et librement par le Créateur. Par le fait même, la créature, par elle-même et en elle-même, n'est pas immédiatement et essentiellement son acte d'être ; elle est en puissance à l'égard de cet acte d'être. Si donc, au niveau métaphysique (au niveau de ce-qui-est considéré en tant qu'*être*), l'acte est toujours antérieur à la puissance, au niveau théologique, on doit, en considérant la créature, affirmer qu'en elle la puissance est antérieure à l'acte<sup>18</sup>.

Quindi l'essenza sostanziale, nella quale la metafisica coglie un principio ontologicamente positivo, appare invece alla teologia filosofica come un limite radicale che segna nella creatura una «incrinatura», una «ferita metafisica»<sup>19</sup>, che risulta dal suo stato di puro possibile. Pur essendo, l'essenza potrebbe non essere se non fosse stata posta nell'esistenza dallo *esse*: pertanto, stiamo di fronte a due istanze realmente distinte. In questa differenza, familiare a tutti i lettori dell'Aquinate, Marie-Dominique Philippe vede una applicazione della distinzione più originaria di atto e di potenza, che porta sì a compimento tale distinzione, ma che non evidenzia alcun principio nuovo di essere<sup>20</sup>. Con questa teoresi della differenza, egli si colloca in piena consapevolezza in opposizione al Gilson, al Fabro, ed in genere a tutte le interpretazioni del tomismo come metafisica della partecipazione<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> M.-D. PHILIPPE, *De l'être à Dieu, De la Philosophie première à la Sagesse*, 462-463.

<sup>19</sup> Cf. *op. cit.*, 464.

<sup>20</sup> Cf. M.-D. PHILIPPE, *Une philosophie de l'être est-elle encore possible?*, t. V, *Le problème de l'être chez certains thomistes contemporains*, Téqui, Paris 1975, 41-42: «La distinction réelle de l'essence et de l'*esse* ne présuppose-t-elle pas l'affirmation de l'Être premier? De plus, elle présuppose la distinction plus fondamentale, première, de l'être en acte et de l'être en puissance. Autrement dit, devant cette distinction (essence et *esse*), sommes-nous en présence d'une distinction qui regarde l'*être* comme tel, ou qui regarde l'*être créé* comme tel? Ne devons-nous pas dire que l'être comme tel se distingue en être en acte et être en puissance, le premier étant antérieur au second, tandis que l'être créé existant implique toujours la distinction réelle entre l'*esse* participé, reçu, et l'essence qui est en puissance? Nous serions alors en présence d'une application magnifique, originale sans doute, mais application tout de même et qui n'est donc pas ce qu'il y a de premier».

<sup>21</sup> Cf. a questo riguardo la lunga «Note sur la participation» in appendice a M.-D. PHILIPPE, *L'être, Recherche d'une Philosophie première*, t. II, 2, Téqui, Paris 1974, 825-886; vedasi anche «De la procession des créatures à partir de Dieu (Ia, q. 44)», in *Cahiers de l'École Saint-Jean*, 104-105 (décembre 1984 – mars 1985), 35-54.

[3] α) Se si è ben capito che, nell'impostazione del Philippe, il limite che assume l'essenza proviene dal suo legame interamente contingente allo *esse* che la attua, piuttosto che dalla delimitazione o coartazione che implica nello stesso *esse* partecipato, si avrà anticipato che il rapporto fra essenza ed atto di essere deve, per lui come per la maggior parte dei tomisti domenicani della sua generazione, essere mediato, giacché ciascuna di queste istanze metafisiche appartiene, come abbiamo visto, ad un ordine in qualche maniera autonomo. Perciò, non si deve stupirsi di ritrovare in pieno, a questo punto, la sussistenza del Gaetano e di Giovanni di San Tommaso, nonostante il profondo rinnovamento al quale il Philippe intende sottomettere la filosofia prima. Infatti, mentre l'οὐσία è un principio costitutivo di ciò-che-è, il fatto che la sostanza sia autonoma nell'essere ed eserciti la funzione di soggetto degli accidenti è soltanto un modo di essere, e non più un principio di ciò-che-è. Perciò la sussistenza deve essere interpretata come un modo sostanziale che si aggiunge alla sostanza-principio per renderla sussistente:

C'est pourquoi on peut dire que la subsistence est un mode substantiel qui explicite une des perfections essentielles de la substance, son autonomie dans l'être, sa perfection de « tout » qui lui permet de jouer le rôle de sujet ; mais la subsistence ne se situe pas dans la même ligne d'intelligibilité que la substance-principe propre de ce-qui-est. Elle correspond à l'interrogation du *comment* et précise la manière d'être de la substance, son comportement existentiel. En ce sens, elle n'est pas vraiment ce qui achève et complète intrinsèquement la substance, ce qui la termine dans sa propre ligne ; car dans sa propre ligne, la substance, étant principe, ne demande pas à être achevée<sup>22</sup>.

Ci sono quindi tre istanze metafisiche nell'ente accessibile alla nostra esperienza, le quali, tuttavia, non hanno lo stesso valore, anzi, sono assai differenziate fra di loro: la sostanza è principio attuale secondo la forma; l'atto è principio secondo il fine, e siccome la causalità finale è anteriore alla causalità formale, esso sta, nella gerarchia dei principi, su un livello superiore a quello della sostanza; quanto alla

---

<sup>22</sup> M.-D. PHILIPPE, *L'être, Recherche d'une Philosophie première*, t. I, 430. Si veda tutta la discussione storico-dottrinale, 413-431. Si è colpiti dal fatto che il Philippe, al solito molto originale, rieccheggia su questo punto anche la terminologia di Giovanni di San Tommaso.

sussistenza, essa è, da una parte, soltanto un modo, ma, d'altra parte, risulta «più intima» alla sostanza che non lo stesso atto di essere<sup>23</sup>.

β) Nelle sue opere sistematiche, il P. Philippe aggiunge allo studio della sostanza quello della relazione, della qualità e della quantità; poi, analizzando l'atto nella dimensione della finalità, che ne esprime, secondo lui, l'indole la più profonda, egli passa in rivista i maggiori modi dell'atto, quindi lo stesso *esse*, il vero, il bene, ed anche l'operazione vitale e il divenire fisico; pertanto, non lascia da parte l'universo degli accidenti, sia come determinazioni seconde della cosa, sia come attualità diverse da quella sostanziale<sup>24</sup>. Però, non propone mai una investigazione dell'accidente in quanto tale e dell'atto che gli spetta in proprio. Ci sembra tuttavia che questo silenzio non può impedire il suo lettore di cogliere la logica profonda del suo pensiero. Nel momento in cui si fonda l'atto nella causalità finale<sup>25</sup>, si è necessariamente indotti, come il nostro autore lo teorizza infatti, a distinguere tanti modi dell'atto quanti tipi intrinsecamente diversi di finalità si riscontrano nell'ambito dell'essere<sup>26</sup>. Di conseguenza, l'essere in atto della sostanza attraverso lo *esse* sarà diverso dall'essere in atto che le viene dalla sua operazione più perfetta<sup>27</sup>, e quindi non si dà

<sup>23</sup> Cf. *op. cit.*, 431: «Dans cette vue de sagesse [quindi all'ultimo livello di tematizzazione della differenza ontologica], la subsistence se révèle être plus intime à la substance que l'*esse*, puisque l'*esse* est participé alors que la subsistence provient de la substance. L'*esse* est l'effet propre de la Cause première, créatrice; la subsistence se fonde dans la substance, qui la réclame».

<sup>24</sup> Cf., ad es., M.-D. PHILIPPE, *L'être, Recherche d'une Philosophie première*, t. II, 1, 108-121 (relazione); 211-240 (qualità); 287-297 (quantità); 505-534 (tipologia dell'atto).

<sup>25</sup> Cf. M.-D. PHILIPPE, *Retour à la source*, t. I, 325: «La cause finale ne se définit pas, elle est au-delà de la forme. Nous ne pouvons la saisir que du point de vue de ce qui est en tant qu'il est, en saisissant le premier qui attire. Le premier dans l'attraction de la fin, c'est l'être-en-acte. Il est au-dessus de la détermination, il termine, il actue. L'être-en-acte a donc sa causalité propre: si la forme détermine, la fin actue».

<sup>26</sup> Cf. M.-D. PHILIPPE, *L'être, Recherche d'une Philosophie première*, t. II, 1, 492: «L'être en acte est donc à la fois: comme la substance-forme relativement à la matière, comme la substance qui existe relativement à la substance-quiddité, comme l'opération vitale comparativement au pouvoir, comme la contemplation comparativement à la disposition-stable, comme l'amour d'amitié relativement à la volonté, comme l'œuvre réalisée comparativement à l'activité artistique».

<sup>27</sup> Cf. M.-D. PHILIPPE, *Cours de métaphysique*, Dattiloscritto ripetibile in Bibliothèque cantonale et universitaire A 2135 a, Fribourg (Svizzera) s.d., p. 25: «Il est facile de comprendre que l'acte est bien pour nous une notion analogique qui se trouve réalisée de fait de façons extrêmement diverses. [...] C'est pourquoi on distingue l'acte premier qui n'est autre que la détermination de la forme, et l'acte second qui n'est autre que l'exercice ultime de la forme, soit dans l'ordre de l'existence, soit dans l'ordre de l'opération».

nell'ente finito un atto in cui si risolvono gli altri e dal quale attingono la loro attualità. Questa implicazione si esprime, in sede di critica, nel primato dell'analogia di proporzionalità su quella di attribuzione, il ché non consente di ricondurre tutte le modalità dell'atto ad un primo atto<sup>28</sup>.

[4] Nell'intero arco del tomismo novatore del Novecento, il Philippe rimane senza alcun dubbio il più fervido difensore di una metafisica conforme allo spirito ed anche alla lettera di Aristotele. Per lui non si dà nessuna rottura di continuità fra lo Stagirita e l'Aquinate, né per via di contraddizione, né per via di superamento, bensì uno sviluppo omogeneo che esplicita i principi aristotelici fino alle loro ultime conseguenze, sia nel momento inventivo di tutte quante le discipline filosofiche, sia nel momento sapienziale, cioè teologico, della filosofia prima. Riguardo al problema specifico della differenza ontologica, le divergenze, solo apparenti, fra Aristotele e Tommaso si spiegano per lo statuto epistemologico diverso della metafisica e della teologica filosofica, ma non sboccano su due ontologie opposte:

Par là, nous pouvons mieux saisir la différence qui distingue la métaphysique d'Aristote de la théologie de saint Thomas. L'une insiste sur la recherche et l'analyse de l'être en tant qu'être, l'autre sur le jugement de sagesse posé à partir de l'affirmation : Dieu est l'*Ipsum esse subsistens*. S. Thomas, en théologien, utilise la métaphysique d'Aristote, l'explicite, la finalise et lui donne une perfection ultime. Mais ne disons pas qu'il y a deux métaphysiques. Il y a une métaphysique, science de l'être en tant qu'être, découverte par Aristote et utilisée par S. Thomas, et il y a une théologie métaphysique qui achève la recherche d'Aristote, qui pousse jusqu'au bout ses principes en les explicitant jusque dans leurs ultimes virtualités<sup>29</sup>.

In effetti, la differenza di essenza ed *esse* è già anticipata nella «di-archia» di sostanza e di atto, benché vi sia considerata in una pro-

<sup>28</sup> A questo proposito, cf. M.-D. PHILIPPE, *Une philosophie de l'être est-elle encore possible?*, t. II, 314-316.

<sup>29</sup> M.-D. PHILIPPE, *Une philosophie de l'être est-elle encore possible?*, t. III, *Le problème de l'ens et de l'esse, Avicenne et Saint Thomas*, Téqui, Paris 1975, 109-110. Nella stessa opera, t. II, 277, si rimprovera ai tomisti contemporanei di aver dimenticato Aristotele: «Cette méconnaissance profonde d'Aristote semble avoir mis un voile sur les thomistes fidèles à S. Thomas, qui ont certes compris l'importance qu'a chez lui l'*esse*, mais qui n'ont pas cherché à saisir comment il le concevait».

spettiva dissimile; ma questa diversità fra l'induzione causale e la riflessione sapienziale spetta al soggetto che fa filosofia, non all'oggetto ch'egli indaga.

### 3. *Tentativo di giudizio*

Senza dimenticare la notevole diversità fra le quattro teorie della differenza ontologica tomista di cui abbiamo provato a delineare i capidaldi, si rimane colpiti di scoprire un intento di fondo comune - analogicamente ! - in tutte e quattro, giacché si propongono di costruire una autentica filosofia dell'essere in senso forte, che superi il pericolo di formalismo evidenziato dalla storia della seconda scolastica e dello stesso tomismo, e che per questa ragione possa anche proporre un'alternativa rigorosa al pensiero contemporaneo focalizzato sull'esistente. L'atto di esistere per il Gilson, l'essere intuito nell'esistente per il Maritain, l'atto intensivo di essere per il Fabro, l'atto-fine di ciò-che-è per il Philippe: ogni volta, si vuole fondare l'ente nel suo principio ultimo e rendere percettibile la «differenza» fra fondato e fondamento, al di là del formalismo. Perciò si riscontra in ognuna di queste metafisiche un chiaro ripudio dell'essenzialismo, nonché un acuto senso del mistero nascosto alla cima dell'ente.

Nondimeno, occorre chiarire la natura dei profondi disaccordi che la nostra esposizione ha fatto apparire, per determinare se si tratta di contraddizioni nel senso preciso del termine, oppure di vie complementari. A questo scopo procederemo in due tempi. In un primo momento, evidenzieremo quelle che ci sembrano essere le «strutture di pensiero» in gioco nella tematizzazione della differenza ontologica, nello spirito dei lavori che André de Muralt ha dedicati con successo allo studio della filosofia medioevale<sup>30</sup>. Si tratta di oggettivare il modo in cui una filosofia pensa il rapporto fra due o più istanze correlate all'interno di un tutto, poi di mettere il risultato in parallelo con quello che rivela l'analisi di un'altra filosofia attorno allo stesso tema. Così si sfugge sia a paragoni troppo legati al condizionamento storico, che mancherebbero di interesse dottrinale, sia a facili concordismi, che tralascierebbero i veri nodi del problema. Dopo e solo dopo questo sforzo di «rigorizzazione», si può e si deve tentare, in un secondo

---

<sup>30</sup> Cf. A. DE MURALT, *L'enjeu de la philosophie médiévale, Études thomistes, scotistes, occamiennes & grégoriennes*, [Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 24], Brill, Leiden 1991, in particolare p. 9-15.

momento, una valutazione strettamente teoretica dei problemi in causa.

### 3.1. *Giudizio strutturale*

Il nucleo di tutta la problematica sta quindi nel preciso modo in cui si intende la «differenza» fra lo *esse* e l'essenza, cioè il rapporto che, intercorrendo fra di loro, costituisce l'indole ed il ruolo propri di ciascuno. Dalla strutturazione della differenza, che emerge ogni volta dalla nostra seconda ricerca [2] e che dobbiamo ora dispiegare col massimo rigore, dipende poi, secondo una consecuzione che si rivelerà necessaria, la posizione che ogni autore prende rispetto al costitutivo del supposto nonché all'esistere degli accidenti, cioè al nostro terzo quesito [3]. Quindi la specifica comprensione che un tipo di tomismo elabora quanto alla differenza ontologica genera una specifica spiegazione della sostanza sussistente e dell'accidente inerente; perciò ci proponiamo ora di evidenziare le *figure* in cui vengono articolate le istanze presenti in ogni ente creato, essere, essenza, supposto e accidente, riconducendole al modo in cui viene intesa la differenza di *esse* ed *essentia*.

I quattro metafisici tomisti di cui abbiamo analizzato le dottrine hanno in comune, quanto alla differenza ontologica, le due tesi che si riscontrano sempre, in ambito metafisico, sotto la penna dell'Aquinate e che abbiamo documentate all'inizio del presente studio: la prima enuncia che nella sostanza creata, lo *esse* è atto, mentre l'essenza è potenza; al contempo, la seconda tesi afferma che la forma da canto suo è atto, sia nelle sostanze separate dove coincide con l'essenza, sia nelle sostanze composte dove costituisce il principio determinante dell'essenza. Si può certamente coordinare queste due tesi enunciando che, nella sostanza corporea, vi è una duplice composizione di atto e di potenza, quella della forma con la materia, e quella dello *esse* con l'essenza composta di forma e di materia<sup>31</sup>. Questo noto teorema viene, almeno in un certo senso, recepito da tutti i tomisti; e tuttavia ci avvicina al problema decisivo, il cui perno si trova nell'essenza, in quanto essa è, identicamente o riduttivamente, forma. Infatti, l'essenza è in potenza rispetto all'atto di essere, ed è atto se la consideriamo se-

---

<sup>31</sup> Cf. ad es. CG II, c. 54, n. 9 (Marietti, n. 1295): «In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia iam composita et esse». Si veda anche la *QD De spiritualibus creaturis*, a. 1 ad 8.

condo la forma che la determina a tale specie. Ma, allora, che cosa l'*actus essendi* attua nell'essenza? E correlativamente, che cos'è e da dove viene l'attualità che l'essenza possiede per la sua forma? O, per essere più sintetici e più formali ad un tempo, l'attuazione dell'essenza da parte dell'atto di essere attua tutto quanto vi sia di attualità in quell'atto attuato ch'è l'essenza, oppure tale attuazione attua soltanto l'esistere dell'essenza, ma non la sua attualità formale, che le appartiene di per sé? Questa alternativa costituisce una stretta opposizione di contraddizione, perché la prima posizione tiene che l'attualità dell'essenza è interamente attuata, mentre la seconda postula che non tutta l'attualità dell'essenza viene attuata, ma soltanto la attualità di esistenza. È proprio qui che si trova tutta la posta in gioco nel dibattito postumo che abbiamo instaurato fra i quattro tomisti che abbiamo convocati in questa sede.

Orbene Étienne Gilson e Cornelio Fabro hanno scelto, con la massima chiarezza, il primo membro dell'alternativa. Entrambi descrivono infatti l'essenza alla luce di tutti i luoghi dove l'Aquinate la teorizza come una potenza ed un limite che restringe l'atto di essere ad una determinata intensità, per trasmettere poi questo grado di realtà al supposto, sicché tutta quanta l'attualità di quest'ultimo provenga dallo *esse*, di cui l'essenza sostanziale è allora soltanto la misura. Ecco un esempio particolarmente luminoso:

Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, *per quod ipsum esse contrahitur* : et sic in quolibet creato aliud est natura rei que participat esse et aliud ipsum esse participatum<sup>32</sup>.

L'essenza «contrae» l'essere entro i limiti ontologici di una certa specie, poi lo media all'ente; perciò l'assioma *forma dat esse* non significa altro che la «donazione» al supposto del «dono» ricevuto dal Creatore, cioè dell'essere partecipato<sup>33</sup>. Letto in questa chiave, l'atto di

<sup>32</sup> *QD De spiritualibus creaturis*, a. 1c. Il corsivo è nostro.

<sup>33</sup> Cf. C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, 359: «[Negli ultimi scritti del Dottore Angelico] La causalité de la forme semble limitée plus rigoureusement à la détermination formelle de l'essence, alors que la dérivation particulière de l'*esse* participé est directement rapportée à Dieu»; É. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, 180: «De même, dans l'ordre des étants, augmentez ou diminuez la participation d'un étant à l'être, vous le changez d'espèce: ajoutez la vie au minéral, vous obtenez un végétal; ajoutez la sensibilité à la vie, vous avez l'animal, et si la raison est conférée à l'animal, on voit paraître l'homme. Les essences ainsi entendues se distinguent donc entre elles comme les mesures de la quantité d'être qui constitue et définit chaque espèce».

essere non fa soltanto esistere l'ente, ma gli conferisce tutta quanta la sua realtà, secondo la misura disposta dalla forma sostanziale, poi dalle forme accidentali. In sé stesso rimane racchiuso nel suo segreto, rivelando sé stesso soltanto attraverso l'ente che fa essere.

Condividendo questo primato dell'essere dimenticato da molti tomisti, il Gilson ed il Fabro divergono poi su due punti secondari, anche se non irrilevanti. L'Accademico di Francia traduce lo *esse*, nel senso che abbiamo appena detto, per «être», «acte d'être», ma anche «exister», mentre lo Stimmattino italiano preferisce eliminare il termine «esistenza» dal lessico autenticamente tommasiano, per evitare la trappola del tomismo tardo-medioevale e soprattutto barocco. Inoltre, Fabro distingue accuratamente l'atto di essere (*esse ut actus*), identico all'essere in senso intensivo, dal fatto di essere (*esse in actu*), posteriore all'attuazione dell'essenza, mentre Gilson non lo fa esplicitamente<sup>34</sup>. *Salvo meliori iudicio*, ci sembra che queste due divergenze non siano di prima importanza, in quanto non toccano la tesi, da entrambi pienamente condivisa, che afferma l'attuazione totale dell'essenza da parte dell'atto di essere.

Di fronte a questa posizione, Giovanni di San Tommaso illustra nel modo più stretto la tesi contraddittoria, per cui ci sono due ordini da considerare nell'ente, quello del costitutivo essenziale e quello del principio esistenziale. Il primo è capeggiato dalla forma sostanziale, che è atto a pieno titolo in sé e per sé stessa; il secondo si origina nello *esse*, che si deve intendere come *existentia*, anch'esso atto nella dimensione che gli è propria. E poiché l'ordine essenziale non sarebbe *simpliciter* se non fosse posto dall'esistenza fuori dal nulla e fuori dalle sue cause, allora si deve pure porre che l'attualità dell'esistenza ha una perfezione superiore a quella dell'essenza. Il punto critico da sottolineare qua è che l'attualità specifica dell'essenza, quella formale, non le viene dall'atto di essere, il cui ruolo si limita a far esistere la forma sostanziale sopra la quale esso, per così dire, cade dall'esterno. Così si dà una causalità reciproca dell'esistenza e dell'essenza, in quanto l'esistenza fa esistere l'essenza, mentre l'essenza specifica l'esistenza, ciascuna di queste funzioni appartenendo in modo proprio e soprattutto esclusivo all'«entità» che la esercita. Pertanto si dà, in questa analisi dell'ente, una dualità insuperabile, anche se si riconosce

---

<sup>34</sup> Sul rapporto fra i due pensatori dell'atto di essere, cf. A. ROBIGLIO, «Gilson e Fabro, Appunti per un confronto», *Divus Thomas* (Bo) 17 (1997/2), 59-76.



che l'atto di essere sta su un piano anteriore all'essenza dal punto di vista reale.

In quale misura Jacques Maritain aderisce a questa visione dualista della differenza ontologica? Sebbene egli sia il cantore dell'esistere rivelatosi nell'intuizione dell'essere, egli tuttavia considera che l'atto di esistere appartiene ad un altro ordine che l'essenza<sup>35</sup>. Di conseguenza, la sua posizione attribuisce precisamente all'essenza un'attualità propria, diversa dall'attualità dell'esistere, essendo ben stabilito che l'essenza non esiste senza l'esistenza. Una riprova di questo dualismo si trova nella distinzione fra l'«intelligibilità» dell'essenza, e la «sovraintelligibilità» dell'esistere, fondate su due livelli in sé diversi di attualità dell'ente.

Da canto suo, Marie-Dominique Philippe accentua la positività della οὐσία, principio formale di ciò-che-è, di fronte alla ἐνέργεια, che ne è il principio secondo il fine, poi marca pure la loro irriducibilità sul livello dell'investigazione propriamente metafisica. Quindi si scopre prima un principio di determinazione, che appare poi come un atto formale, in contrapposizione con un atto posteriore contemplato invece come fine. Ma, per il Philippe, è soltanto nella teologia filosofica che si tematizza l'essenza e la sua differenza rispetto all'atto di essere; in questa ultima parte della filosofia prima, specificamente diversa dalla metafisica, l'essere appare non più come il fine della sostanza, ma come il suo principio di realizzazione, mentre l'essenza è allora il possibile che viene realizzato grazie al dono dello *esse*. Però, la sostanza, o perlomeno il suo nucleo quidditativo (cioè il costitutivo formale di ciò-che-è indipendentemente dal suo essere reale) da una parte, e l'essenza d'altra parte si ricoprono esattamente nell'ente stesso, anche se corrispondono a due approcci diversi dal punto di vista epistemologico: dunque essenza e costitutivo quidditativo della sostanza corrispondono allo stesso livello di realtà nell'ente. Ma se la stessa istanza che viene colta come un atto al fine dell'induzione metafisica, appare in potenza all'esistenza nel giudizio di sapienza teologico, ne risulta che questa istanza sia un atto in potenza ad un altro atto, ontologicamente superiore. Perciò anche il Philippe concepisce, in ultima

<sup>35</sup> Cf. J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, 62 (= *O.C.*, vol. 9, 1990, 43): «[...] car ici la puissance – l'essence ou la structure intelligible, déjà achevée dans sa propre ligne d'essence, – est parfaite ou actée par un acte *d'un autre ordre*, qui n'ajoute absolument rien à l'essence en tant même qu'essence, structure intelligible ou quiddité, mais qui lui ajoute tout en tant qu'il la pose *extra causas* ou *extra nihil*» (i corsivi sono del Maritain).

analisi, la differenza ontologica come l'attuazione esistenziale di un atto formale a sé stante.

Ci troviamo dunque di fronte a due interpretazioni del plesso di essere ed essenza incompatibili fra di loro per quanto riguarda il nodo cruciale della differenza: o tutte le attualità riscontrabili nell'ente sono riconducibili a quella dell'atto di essere, oppure no. Questa contraddizione si concretizza ulteriormente nelle posizioni che i nostri autori assumono rispetto alle due implicazioni che abbiamo considerate, e vi diventa manifesta.

La connessione che vogliamo esplicitare è particolarmente palese nelle dottrine di Gilson e di Fabro, per i quali lo *esse* non può non essere il principio di sussistenza della sostanza reale, nonché il principio di attualità dei suoi accidenti inerenti<sup>36</sup>. Sussistere, infatti, significa avere l'essere in sé e non in un altro; ora, il fatto di aver l'essere in sé risulta immediatamente dall'attuazione dell'essenza sostanziale da parte dell'atto di essere partecipato, e dalla correlativa limitazione di questo stesso atto di essere da parte dell'essenza che le assegna precisamente il suo grado di partecipazione all'Essere divino. Non essendo, in sé e per sé, un atto formale autonomo, ed essendo in atto solo in dipendenza dallo *esse*, l'essenza sostanziale, considerata a parte, non è propriamente ciò che sussiste, ma è ciò che è capace di ricevere direttamente l'atto di essere e di contrarlo, alla differenza dalla forma accidentale, che deve innestarsi su una sostanza già costituita nel suo essere reale. Ciò che sussiste è l'ente sostanziale, a seconda che la sua essenza, una volta attuata dall'atto di essere, lo possiede come proprio, senza alcuna mediazione. Specificata dalla sua essenza, la sostanza esige poi di operare tramite i suoi accidenti, i quali sono quindi delle forme seconde e complementari che, per così dire, «aprono» l'ente al proprio perfezionamento. Alla pari della materia prima e della forma

---

<sup>36</sup> Cf. É. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, 185-186: «L'être fini est l'effet propre de l'acte créateur, mais on a vu que l'être fini ne saurait être créé à part; il ne peut être que concrété, avec et dans l'essence, dont il est l'acte, mais dont il reçoit sa mesure, c'est-à-dire, avec un *ens*, un étant. Le nom technique de l'étant est 'substance'. Ainsi, créer des *êtres* ou créer des *substances*, c'est tout un, car ce qui n'est pas directement substance ne peut exister que par et dans la substance, seul genre d'être fini qui mérite vraiment le nom d'être, parce qu'il est seul capable d'exister»; C. FABRO, *Introduzione a san Tommaso. La metafisica tomista & il pensiero moderno*, Edizioni Ares, Milano 1997, 159: «L'*esse*, cioè l'*actus essendi* partecipato che costituisce con l'essenza l'ente in atto come sinolo trascendentale, è pertanto l'atto primo sia del sinolo predicamentale di materia e forma nei corpi, sia del sinolo operativo di sostanza e accidenti negli enti finiti e del sinolo trascendentale di essenza e di *esse (actus essendi)*».

sostanziale, queste forme non sussistono, e precisamente per questo motivo non hanno un loro essere proprio, ma esistono in virtù dell'unico *esse* della cosa. Così viene allora intesa una tesi ricorrente negli scritti tommasiani:

Accidentis autem et formae non subsistentes, non dicuntur entia quia ipsae habeant esse, sed quia eis aliquid est<sup>37</sup>.

Il Fabro aggiungerebbe che gli accidenti hanno un *esse in actu* diverso da quello dell'essenza sostanziale, ma che il loro *esse ut actus* è quello del supposto, fonte di ogni attualità dentro la cosa.

Se invece si capisce la differenza ontologica, sulla scia di Giovanni di San Tommaso, come l'integrazione di due ordini di atti, di cui ciascuno è di per sé autonomo, allora la questione della sussistenza e quella dell'attualità accidentale cambiano volto. In merito alla prima, bisognerà comporre l'atto formale con l'atto esistenziale, di tal guisa che quello dell'essenza possieda quello dell'esistere come suo proprio, e che, al contempo, quest'ultimo perda il suo carattere in sé anonimo per appartenere in modo esclusivo a tale essenza singolare. In questa ottica, la mediazione operata dal «modo sostanziale» della *subsistentia* consegue da una rigorosa necessità logica. Lo stesso vale per la moltiplicazione degli *esse* per tutte quante le forme accidentali inerenti nel supposto, poiché ogni *positio extra causas* è strettamente limitata alla quiddità che attua nella linea dell'esistenza, ad esclusione di ogni altra attualità<sup>38</sup>. Abbiamo mostrato come i lunghi sviluppi che il Maritain concede alla sussistenza si iscrivono pienamente in questo tipo di ontologia, come pure il significativo ricorso che il Philippe fa al maestro lusitano unicamente in questo punto. Per quanto riguarda l'attualità accidentale, ambedue si sono rivelati assai discreti; però, ci è sembrato lecito estrapolare quella che dovrebbe essere la loro posizione a partire dal primato che accordano all'analogia di proporzionalità. Nel momento in cui l'ente viene afferato attraverso la somiglianza dei rapporti per cui una essenza o forma *x* sta al suo esistere *x'* come l'essenza o forma *y* al suo esistere *y'*, si è costretti a porre che non solo

<sup>37</sup> *QD De virtutibus*, q. 2 [= *De caritate*] a. 12 ad 20. Stessa formula nel *De substantiis separatis*, c. 8: «Accidentia enim entia dicuntur, non quia in se ipsis esse habeant, sed quia esse eorum est in hoc quod insunt substantiae». Cf. *supra*, note 40-41 nonché 123-124.

<sup>38</sup> Sulla posizione di Giovanni di San Tommaso, *supra*, note 63 – 66, nonché T.M. TYN, «L'essere nel pensiero di Giovanni di San Tommaso», in A. LOBATO, *Giovanni di San Tommaso O.P. nel IV centenario della sua nascita (1589)*, Pontificia Univeristà S. Tommaso d'Aquino, Roma 1989, 34-45.

le essenze sostanziali, ma anche le forme accidentali hanno una esistenza diversa dalla loro quiddità.

Abbiamo ormai riassunti tutti gli elementi necessari per costruire le due configurazioni antagoniste della differenza ontologica, le cui rispettive articolazioni appaiono al seguito della radiografia che abbiamo condotta in questo studio:

## I

Nella figura concepita da Étienne Gilson e Cornelio Fabro, lo *esse* è l'atto primo ed ultimo che attua tutte quante le forme presenti nell'ente concreto, e che lo fa sussistere per il fatto stesso che viene ricevuto dall'essenza sostanziale. L'ente creato implica dunque un solo atto originario, attuante e non attuato, che è l'atto di essere, e due tipi di forme, l'essenza sostanziale e le forme accidentali, che possono essere considerate come atti attuati.

## II

Nella figura che Jacques Maritain e Marie-Dominique ereditano, *mutatis mutandis*, da Giovanni di San Tommaso, lo *esse* è l'atto esistenziale che fa esistere unicamente l'essenza sostanziale, dopo che essa è stata costituita in sostanza prima o supposto grazie alla sussistenza; in quest'ultimo ineriscono poi forme accidentali, la cui esistenza viene attuata da altrettanti atti accidentali. L'ente creato implica dunque due tipi di atti esistenziali, quello primario che fa esistere il supposto, e quelli secondari che fanno esistere gli accidenti; poi due tipi di atti formali, quello primario della forma sostanziale che costituisce l'essenza della cosa, e quelli secondari delle forme accidentali che ineriscono nel supposto; ed ancora il modo sostanziale di sussistenza, che non è né forma né atto, ma chiude l'essenza sostanziale su sé stessa e la dispone a ricevere tutte le altre istanze.

Se la metafisica si definisce correttamente come la scienza che investiga i principi dell'ente in quanto ente e le proprietà che gli competono in quanto tale<sup>39</sup>, risolvendo quindi l'ente offerto all'esperienza nei suoi principi e cause costitutivi, nessuno potrà negare che ci troviamo allora in presenza di due metafisiche diverse. Certo, entrambe condividono la recezione dei luoghi tommasiani sulla differenza onto-

<sup>39</sup> *Metafisica* Γ, 1, 1003 a 20-21.

logica o composizione reale di essenza ed essere; però li intendono secondo strutturazioni profondamente diverse e, soprattutto, contraddittorie quanto al punto cruciale del tipo di attualità che spetta all'*actus essendi*.

### 3.2. Giudizio critico

Con il loro maestro, i discepoli dell'Aquinate amano ricordare che *studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum*<sup>40</sup>. Senza nulla togliere alla gratitudine autentica che risentiamo verso i quattro grandi tomisti che abbiamo studiati<sup>41</sup>, proviamo quindi a formulare un giudizio critico sui problemi che hanno discussi, ripercorrendo l'ordine di investigazione che abbiamo finora seguito.

[1] Quando viene afferata la differenza ontologica? Osserviamo per cominciare che, sotto pena di postulare una impossibile doppia verità, non vi può essere alcuna contraddizione fra ciò che viene offerto agli inizi della riflessione intellettuale, e ciò che si può concludere quando si è giunti ai vertici della teologia filosofica. Ora, tutti gli autori che abbiamo esaminati hanno evidenziato la sinteticità dell'ente che si dà per primo al nostro intelletto: l'emergenza dell'essere sull'ente nell'esperienza dell'essere secondo il Gilson; la dualità dell'essenza e dell'esistere (o del poter esistere) secondo il Maritain; la polarità di essenza e di attualità nella nozione ontica di ente secondo il Fabro; l'unità ed insieme l'irriducibilità fra il «ciò» ed il suo «è» all'interno di «ciò-che-è» secondo il Philippe. Questo consenso rispecchia l'unità intrinsecamente differenziata dell'ente, che la grammatica e l'Aquinate esplicitano come «ciò che è», e che è sottomessa alla molteplicità delle categorie e degli individui: *id quod est, idest ens, dicitur multipliciter*<sup>42</sup>. Quindi rimane fuori contesa che la differenza fra l'ente ed il suo essere, come quella fra la determinazione dell'ente e la sua attualità, si preannuncia al pensiero nel momento in cui si ferma sul suo primo oggetto. Perciò la questione posta verte sul luogo epistemo-

<sup>40</sup> *Sententia super libros De caelo et mundo* I, lc. 22, n. 8 (Marietti, n. 228).

<sup>41</sup> Cf. *Metafisica* α, 1, 993 b 11-14: «Ora, è giusto essere grati non solo a coloro dei quali condividiamo le opinioni ma anche a coloro che hanno espresso opinioni piuttosto superficiali; anche costoro, infatti, hanno dato un certo contributo all verità, in quanto hanno contribuito a formare il nostro abito speculativo».

<sup>42</sup> *Sententia super Physicam* 1, lc. 3, n. 2.

logico nel quale si accede alla *certezza* della composizione reale fra essenza ed essere nell'ente finito. Quando si riflette sulla nozione iniziale di ente, si è certi soltanto di una alterità fra una determinazione che si può concettualizzare a modo di forma, e una attualità che trascende il piano della forma, senza che si possa ancora stabilire che cosa siano e la determinazione e l'attualità, e dunque tantomeno quale sia la portata reale della loro distinzione. Invece, lo stupore provato dallo spirito davanti a questa unità nell'alterità lo spinge a formulare la domanda: τί τὸ ὄν<sup>43</sup>, il cui oggetto ne dovrebbe suscitare un'altra: «che cos'è l'essere dell'ente»?

Per rispondere ad un quesito di tale ampiezza, è indispensabile districare i significati dell'ente; ora la storia ha mostrato che non si può assolvere meglio questo compito che lo Stagirita con la sua tavola quadripartita<sup>44</sup>, costruita a partire dall'esame sistematico delle implicazioni ontologiche del giudizio. Se si ricostruisce la deduzione che giustifica la quadripartizione aristotelica, si vede che si debbono seguire due vie abbastanza diverse per ottenere l'intera tavola<sup>45</sup>. Un primo itinerario procede quindi a partire da una rigorosa analisi dei rapporti istituiti dall'attribuzione stessa: infatti, il predicato può riferirsi al soggetto in modo contingente o necessario, e si dà l'ente per accidente e l'ente per sé; poi lo stesso predicato può riferirsi a un soggetto sussistente individuale, quindi a una sostanza prima, secondo diverse distanze o meglio «figure» (τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας), e si dà quindi l'ente secondo gli «schemi delle categorie»; e in fine il riferimento stesso del predicato a un soggetto tramite la copula «è» significa la verità del rapporto fra questo predicato pensato e la cosa reale

<sup>43</sup> *Metafisica Z*, 1, 1028 b 4.

<sup>44</sup> Si veda la tavola dispiegata in *Metafisica Δ*, 7, 1017 a 7 – b 9; in *E*, 2, 1026 a 33 – b 2, ne abbiamo un riassunto: «L'ente inteso in generale, ha molteplici significati: uno di questi – si è detto inanzi – è l'ente accidentale; un secondo è l'ente come vero e il non ente come falso; inoltre, ci sono le figure delle categorie (per esempio la quiddità [τὸ τί], il quale, il quanto, il dove, il quando, e tutte le restanti); e, ancora, oltre tutti questi, c'è l'ente come potenza e atto».

<sup>45</sup> Vedasi l'intera *lectio* 9 della *Sententia super Metaphysicam* 5. Rileviamo in particolare il n. 885: «divisio entis secundum se et secundum accidens, attenditur secundum quod aliquid *praedicatur* de aliquo per se vel per accidens»; 890 «quoties ens dicitur, idest quot modis aliquid *praedicatur*, toties esse significatur». Et propter hoc ea in quae dividitur ens primo, dicuntur esse praedicamenta, quia distinguuntur secundum diversum *modum praedicandi*; 895: «Ponit aliud modum entis, secundum quod esse et est, significant *compositionem propositionis*, quam facit intellectus componens et dividens. Unde dicit, quod esse significat veritatem rei»; e il n. 897: «Ponit distinctionem entis per actum et potentiam; dicens, quod ens et esse significant aliquid dicibile vel effabile in potentia, vel dicibile in actu».

denotata dal soggetto, sicché si dà l'ente come vero (ed il non-ente come falso). Un altro itinerario mostra invece che ci sono due livelli di realtà nelle cose verso le quali è proteso il giudizio, e, per riflessione, negli enunciati che l'atto giudicativo costituisce nella mente: l'ente in atto e l'ente solo in potenza. Eliminando l'ente per accidente, perché non rientra nel campo di alcuna ἐπιστήμη, e l'ente come vero, il cui studio spetta alla noetica, si arriva, da un lato, alla serie delle dieci categorie che dipendono dalla sostanza, e, d'altro lato, alla coppia di potenza e di atto, questo essendo anteriore a quella. L'alterità fra l'ambito delle determinazioni quidditative e quello delle attualità riappare allorora in modo marcato, poiché le prime possono essere formalizzate e quasi misurate a partire dalla loro distanza dal soggetto, mentre le seconde emergono, per così dire, al di sopra degli schemi predicativi. Esplorando l'οὐσία, si mostra che il suo costitutivo è il τὸ τί ἦν εἶναι, che san Tommaso capisce come «ciò per cui qualcosa ha un essere tale» (*hoc per quod aliquid habet esse quid*); mentre descrivendo l'ἐνέργεια, si nota che è τὸ ὑπάρχειν τὸ πρόγμω<sup>46</sup>, formula resa da Guglielmo di Moerbeke con *existere rem*<sup>47</sup>. Vi è una differenza reale fra ciò che può essere formalizzato a partire dall'analisi dell'enunciato e ciò che, presente di fronte all'atto giudicativo, lo trascende, fra il *quod quid erat esse* e ciò che fonda lo *existere rem*? Tutta la questione sta qui. Non c'è dubbio che le due *nozioni* sono profondamente diverse, e che, al termine della *resolutio* metafisica si evidenzierà la loro distinzione reale; ma a questo stadio dell'investigazione, quello della «divisione» sistematica dell'ente, come valutare la loro diversità? Al minimo, l'opposizione della quiddità (considerata nella sostanza reale) e del suo *existere* rilancia la domanda, perché non riguarda soltanto la nozione ontica di ente, secondo la terminologia adoperata dal Fabro, bensì la sua nozione metodologica, e perché si trova già sul piano dei principi. Ciò fu capito bene dal Philippe, anche se non ci pare che si possa ridurre l'esercizio dell'essere ad una della causalità aristoteliche, nemmeno quindi alla causalità finale, giacché l'esistere in atto della cosa è piuttosto presupposto ad ogni tipo di causalità che vi si riscontra.

È proprio su questo livello del concetto metodologico di ente che san Tommaso propone il cosiddetto «argomento logico» a favore della composizione reale, giudicato da Étienne Gilson probabile, ma non

<sup>46</sup> *Metafisica* Θ, 6, 1048 a 31.

<sup>47</sup> *Sententia super Metaphysicam* 6, «Textus Aristotelis», n. 769 (Marietti).

dimostrativo. Rileggiamolo nella sua forma canonica del *De ente et essentia*, segnando le sue componenti:

[M] Quicquid enim non est de intellectu essencie uel quiditatis, hoc est adueniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine hiis que sunt partes essencie intelligi potest.

[m] Omnis autem essentia uel quiditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo: possum enim intelligere quid est homo uel fenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura;

[c] ergo patet quo esse est aliud ab essentia uel quiditate.

[e] Nisi forte sit aliqua res cuius quiditas sit ipsum suum esse, et hec res non potest esse nisi una et prima [...] <sup>48</sup>.

La maggiore [M] enuncia che ciò che non viene intelletto all'interno del concetto di una essenza le accade dall'esterno a modo di composizione, e giustifica questo asserto per il fatto che il concetto di una essenza include necessariamente tutte le sue «parti» costitutive. Anche se il nostro intelletto accede raramente alle differenze specifiche in senso stretto<sup>49</sup>, nondimeno la nostra intellesione pur generica delle essenze discerne perfettamente ciò che *non* entra nella loro costituzione. Ora la minore [m] ricorda precisamente che *ogni* essenza o quiddità viene intelletta senza il suo essere in atto nella realtà (*esse*): perciò si conclude che l'essere in atto nella realtà è altro dell'essenza o quiddità. Il seguito del testo formula l'eccezione [e] di Dio, la cui essenza è il suo *esse*, e stabilisce subito l'unicità ontologica di questa identificazione, dimodoché l'argomento precedente conserva tutta la sua forza negli altri enti. A nostro avviso, questa deduzione possiede un valore apodittico per chiunque ammette il realismo della prima operazione dell'intelletto, anche limitato ai generi ed alle proprietà.

Su questo punto, si potrebbe obiettare che l'argomento del *De ente et essentia* vi è collegato ad una forma di realismo noetico ancora eccessivo. È risaputo, infatti, che l'Aquinata traccia nelle opere giovanili un parallelo fra le due operazioni dell'intelletto, apprensione e

<sup>48</sup> *De ente et essentia*, c. 4 (Leonina).

<sup>49</sup> Cf., ad es., *QD De potentia*, q. 9 a. 2 ad 5: «quia essentialia rerum differentiae sunt ignotae frequenter et innominatae, oportet iterdum uti accidentalibus differentiis ad substantiales differentias designandas, sicut docet Philosophus».



giudizio, e le due componenti dell'ente finito, essenza ed essere<sup>50</sup>, e che lo mette da parte già nel *De veritate*<sup>51</sup>, in favore di una certa proporzionalità, per cui solo qualche composizione nella cosa, quindi anche non reale, corrisponde alla composizione operata fra il predicato ed il soggetto nel giudizio<sup>52</sup>. Non si dovrebbe allora dire che la composizione di una quiddità sostanziale « x » con il verbo |è|, in un enunciato del tipo |x è|, rimanda, di per sé, a due aspetti della realtà distinti nella mente, ma non necessariamente nella realtà stessa? A questa obiezione, rispondiamo che il tipo di composizione che l'intelletto pone nella cosa quando formula un enunciato dipende dal modo di attribuzione, e quindi di perseità, secondo il quale la forma significata dal predicato viene riferita alla sostanza denotata dal soggetto. Ora, la composizione sarà soltanto nozionale, cioè secondo una «distinzione di ragione», quando il predicato si dice del soggetto nel primo modo di perseità, mentre la composizione sarà reale, rispetto alla sostanza, negli altri casi, cioè in adeguazione ad un enunciato per accidente o per sé del secondo e del quarto modo<sup>53</sup>. Di conseguenza, occorre comunque determinare se l'essenza in questione |x| include o no il predicato |è| nelle sue note costitutive (*per se primo modo*), il ché ci rimanda proprio alla definizione della quiddità considerata, ed alla sfera dell'apprensione. Quindi l'argomento che abbiamo riportato ci sembra valido nella misura stessa del realismo della prima operazione dell'intelletto. Però, insistendo, si potrebbe chiedere ulteriormente perché il Dottore Angelico abbia tralasciato questa deduzione nelle opere della maturità, che preferiscono la via della partecipazione. Notiamo a questo proposito, in primo luogo, che nella terza questione della *Ia pars*, quindi ancora all'inizio della *Summa theologiae*, la composizione reale viene posta come premessa alla dimostrazione dell'identità reale di *esse* ed essenza in Dio<sup>54</sup>. Almeno di imputare a

<sup>50</sup> Cf. *Super Boetium De Trinitate*, q. 5 a. 3c: «Et hee quidem operationes duobus que sunt in rebus respondent. Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, siue sit res completa, ut totum aliquod, siue res incompleta, ut pars uel accidens. Secunda uero operatio respicit ipsum esse rei [...]». Gli altri luoghi sono nello *Scriptum super libros Sententiarum* I, d. 19 q. 5 a. 1 ad 7; d. 38 q. 1 a. 3c.

<sup>51</sup> Cf. *QD De veritate*, q. 14 a. 1c.

<sup>52</sup> Cf. *Sententia super Metaphysicam* IX, lc. 11, n. 1898 (Marietti).

<sup>53</sup> Sulla dottrina dei modi di attribuzione, cf. *Expositio Libri Posteriorum* I, l'intera lc. 10, nonché la *Sententia super Metaphysicam* V, lc. 19, n. 7-14 (Marietti, n. 1050-1057).

<sup>54</sup> Cf. ST I, q. 3 a. 4c: «quia 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».

san Tommaso un circolo vizioso, bisogna quindi che la loro differenza negli enti finiti sia conosciuta anteriormente, ed in maniera certa come conviene alla premessa di una dimostrazione scientifica. In secondo luogo, si deve considerare che l'argomento «logico» è di tipo *quia*, in quanto il suo punto di partenza noetico non consente di andare oltre il *fatto* della composizione reale; per accedere al suo *fondamento*, attraverso un argomento di tipo *propter quid*, si dovrà chiarire la natura della differenza, il ché implica un paragone fra il modo di essere del Creatore e quello della creatura, alla luce della partecipazione. Evidentemente, non si arriva a questa fondazione della differenza ontologica prima della prospettiva sapienziale che la metafisica assume all'estremo fine del suo itinerario.

Ricapitolando, ci risulta che la differenza ontologica si rivela al metafisico in tre tappe originali : essa viene *problematizzata* agli inizi della metafisica, quando si oggettiva la nozione comune di ente; poi la differenza viene *stabilita*, ma soltanto attraverso un argomento *quia*, quando, sulla base della quadripartizione dell'ente, si confrontano le nozioni di quiddità, principio formale della sostanza, e di essere in atto, condizione di realtà della sostanza; e finalmente la differenza viene *ricondata al suo fondamento proprio*, che è la partecipazione dell'ente finito all'Essere infinito, tramite la creazione di un *esse* partecipato, quando si definisce lo statuto ontologico della creatura. Pertanto crediamo con Étienne Gilson e Cornelio Fabro che la domanda propriamente metafisica sull'essere dell'ente viene «risolta» nel chiaroscuro della differenza fra l'essere partecipato e l'Essere sussistente, il quale ci rimane *penitus ignorum*<sup>55</sup> in questa vita.

[2] Fra le due figure della differenza ontologica che abbiamo ricostruite, quale appare al metafisico all'ultimo orizzonte delle sue investigazioni? Dal punto di vista esegetico, le celebri descrizioni dell'atto di essere che si riscontrano nelle opere teologiche dell'Aquinate non lasciano dubbi di sorta. Rileggiamo quella che è forse la più forte:

hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectio [*sic*]<sup>56</sup> potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse

<sup>55</sup> CG III, c. 49, n. 8 (Marietti, n. 2270): «quid vero sit [Deus] penitus manet ignotum».

<sup>56</sup> Questa la lezione del testo curato dal P. Pession per l'editrice Marietti nel 1965, l'ultima versione pubblicata. Ci sembra che conviene leggere piuttosto *perfectior*.

ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum<sup>57</sup>.

La tesi tommasiana è che lo *esse*, inteso nel suo significato il più «intensivo», è la perfezione nella quale si radicano tutte le perfezioni presenti nel supposto. Lo si dimostra sussumendo la coppia di essere e di forma nel principio aristotelico dell'antiorità dell'atto sulla potenza; ora san Tommaso non concede alla forma, in questo quadro, alcuna realtà che non debba essere attuata dall'atto di essere: ne risulta che lo *esse ut actus* è l'attualità che attua tutto quanto vi sia di attuale nella cosa, e non soltanto ciò che fa esistere delle perfezioni che avrebbero la loro consistenza formale in sé stesse, a parte dallo stesso *esse*. Prima dell'attuazione da parte dell'atto di essere, lo statuto dell'essenza è puramente potenziale, che lo si consideri nella potenzialità passiva della materia prima, o in quella attiva della causa efficiente non ancora in atto, o addirittura nell'intelletto, dove riceve dall'intellezione un essere intelligibile, ma nessun essere reale. L'errore dei sostenitori della seconda figura si origina probabilmente in quest'ultima collocazione dell'essenza non reale: infatti, l'atto di intendere fa pure essere la quiddità in atto, ma si tratta allora di un «essere-intelletto» (*intelligi*), e non dell'essere in senso vero (*esse*); se si dimentica che l'attualità che l'essenza ottiene nell'intelletto le viene dall'intellezione stessa<sup>58</sup>, si può essere facilmente tentati di accordarle una attualità a sé stante. In realtà, se si intende bene che l'essenza o la forma non possono essere che dell'essere, allora si capisce, o meglio si intuisce che *nulla forma est nisi per esse*<sup>59</sup>. La difficoltà di questa *resolutio* sta, in fondo, nel

<sup>57</sup> *QD De potentia*, q. 7 a. 2 ad 9.

<sup>58</sup> Si ricordi con CG I, c. 45, n. 3 (Marietti, n. 381): «Intelligere comparatur ad intellectum sicut esse ad essentiam». Questa analogia di proporzionalità propria implica che l'essenza intelletta occupa, nell'intellezione stessa (quella creata), il posto della potenza limitativa, benché abbia ovviamente un valore specificativo-attuante rispetto all'intelletto possibile in quanto potenza pura *in ordine intelligibilium*.

<sup>59</sup> *Questiones de quolibet XII*, q. 5 a. 1c. Non si può meditare a sufficienza l'intero brano: «unumquodque quod est in potentia et in actu, fit actu per hoc quod participat actum superiorem. Per hoc autem aliquid maxime fit actu quod participat per similitudinem primum et purum actum. Primus autem actus est esse subsistens per se; unde completionem unumquodque recipit per hoc quod participat esse; unde esse est complementum omnis formae, quia per hoc completur quod habet esse, et habet esse cum est actu: et sic nulla forma est nisi per esse. Et sic dico quod esse substantiale rei non est accidens, sed actualitas cuiuslibet formae existentis, sive sine materia sive cum materia».

metodo proprio alla metafisica, che non è tanto razionale-discorsivo quanto intellettuale-intuitivo, giacché si tratta di *vedere* che l'essere non si riduce alla mera esistenza, ma è veramente la realtà del reale, il principio del «principiato», l'essere dell'ente<sup>60</sup>.

Contro questa *reductio ad esse*, si potrebbe, nella tradizione dottrinale che si ispira a Giovanni di San Tommaso, invocare alcuni luoghi tommasiani che sembrano accennare ad una causalità, quindi ad una attualità della forma rispetto allo stesso *esse*. Ad esempio:

Primus autem effectus formae est esse: nam omnis res habet esse secundum suam formam<sup>61</sup>.

In realtà, «l'effetto della forma» al quale si allude è l'essere in atto dell'ente (*esse in actu*), ossia il suo fatto di essere; ma non può essere il suo essere in quanto atto (*esse ut actus*), cioè l'atto di essere propriamente detto. La mediazione della forma legittima pienamente questa distinzione proposta da Cornelio Fabro: attuata dall'atto di essere, la forma o essenza sostanziale lo trasmette all'ente secondo l'intensità che gli ha fissato, ed in questo senso l'essere attuale di tale ente proviene pure dalla sua forma specifica. Risolvendo le componenti dell'ente nell'atto di essere, si può e si deve integrare in questo modo la causalità formale dell'essenza<sup>62</sup>. Vi sono quindi due sguardi possibili sull'essenza: considerata in sé stessa, essa è soltanto il principio potenziale che limita l'espansione dell'essere, nell'ente, ad un grado fisso di specificazione che non verrà mai infranto finché la sostanza esisterà; considerata invece in quanto attuata dall'atto di essere, l'essenza è l'atto formale che, nelle sostanze corporee, attua a sua volta la materia prima, e che esige poi le proprietà che sono necessarie al supposto così istituito per operare. Sotto il primo aspetto – che è irreal –, l'essenza è una potenza; sotto il secondo aspetto, essa è in atto, però lo è soltanto in virtù dell'atto di essere.

<sup>60</sup> Cf. *Super Boetium De Trinitate*, q. 6 a. 1c, sol. 3: «sicut rationabiliter procedere attribuitur naturali philosophiae eo quod in ipsa maxime observatur modus rationis, ita intellectualiter procedere attribuitur diuinae scientiae eo quod in ipsa maxime observatur modus intellectus. Differt autem ratio ab intellectu sicut multitudo ab unitate»,

<sup>61</sup> ST I, q. 42 a. 1 ad 1. Cf. pure I, q. 50 a. 5c: «Esse autem per se competit formae: unumquodque enim est ens actu secundum quod habet formam»; I-II, q. 111 a. 2c: «Si vero accipiatur gratia pro habituali dono, sic etiam duplex est gratiae effectus, sicut et cuiuslibet alterius formae: quorum primus est esse, secundus est operatio».

<sup>62</sup> Altrimenti, si rimane di fronte a due serie di asserti inconciliabili, quelli che enunciano l'anteriorità dell'essere sulla forma, e quelli che ne dicono la posteriorità.

Una riconferma della nostra soluzione ci viene offerta dall'assioma – peraltro già formulato nella seconda delle “ventiquattro tesi” ! – per cui l'atto non può essere limitato che da una potenza da lui realmente diversa. Infatti, se l'essenza fosse un atto formale, a sua volta attuato dall'esse come da un atto esistenziale, allora bisognerebbe chiedersi quale sia il principio di limitazione di entrambi. Per quanto riguarda l'esse, interpretato come esistenza, non si capisce come esso potrebbe essere limitato dall'essenza, poiché appartiene, in questa figura, ad un altro ordine; quindi l'esse dovrebbe, logicamente, essere limitato da sé stesso, in modo da proporzionarsi alla quiddità che è destinato a realizzare. A sua volta, l'essenza, in quanto costituisce da sé sola un grado di essere, esemplificato dall'idea divina, godrebbe di un'attualità autonoma, e dunque pure autolimitata. Non si vedrebbe, allora, come l'essenza potrebbe esercitare il ruolo di “finizione” dell'esse che le assegna l'Aquinate<sup>63</sup>.

[3] Le aporie che abbiamo formulate all'inizio di questo studio a proposito delle implicazioni della differenza ontologica si lasciano risolvere nella luce dell'essere come atto originario dell'ente.

α) Perché san Tommaso può scrivere che «l'essere appartiene alla costituzione della persona [che è il supposto di natura razionale]», e che, al contempo, «l'essere non rientra nella *ratio* del supposto»<sup>64</sup> ? Seguendo la teoria della sussistenza come terza istanza fra l'essenza e l'essere, sulle orme di Giovanni di San Tommaso e di Jacques Maritain, non si riesce bene a comporre questi due asserti. Se, infatti, il secondo vi troverebbe una sua giustificazione, il primo dovrebbe essere sminuito fino a perdere il suo significato ovvio, per cui il supposto

<sup>63</sup> Cf. ad es. *Super librum Dionysii De divinis nominibus* 5, lect. 1, n. 629: «considerandum est quod omnis forma, recepta in aliquo, limitatur et finitur secundum capacitatem recipientis; unde, hoc corpus album non habet totam albedinem secundum totum posse albedinis. Sed si esset albedo separata, nihil deesset ei quod ad virtutem albedinis pertineret. Omnia autem alia, sicut superius dictum est, habent esse receptum et participatum et ideo non habent esse secundum totam virtutem essendi, sed solus Deus, qui est ipsum esse subsistens, secundum totam virtutem essendi, esse habet; et hoc est quod dicit, quod ideo Deus potest esse causa essendi omnibus, quia ipse non est existens quodam modo, idest secundum aliquem modum finitum et limitatum, sed ipse universaliter et infinite accepit in seipso totum esse et praecepit, quia in eo praeexistit sicut in causa et ab eo ad alia derivatur». Per quanto riguarda il principio della non-limitazione dell'atto in sé stesso, cf. l'ottimo studio di J.F. Wippel, “Thomas Aquinas and the Axiom that Unreceived Act is Unlimited”, *The Review of Metaphysics* 51 (1998) 533-564.

<sup>64</sup> Cf. ST III, q. 19 a. 1 ad 4 e *Quaestiones de quolibet* II, q. 2 a. 2 ad 2.

non viene costituito senza includere in qualche maniera l'atto di essere. Per contro, la prima «figura» della differenza ontologica permette di assumere entrambe le asserzioni. Attuando l'essenza sostanziale che lo restringe secondo la sua misura, l'atto di essere viene ricevuto in essa, e quindi viene da essa posseduto come suo, sicché questa essenza ormai sussiste, cioè ha l'essere in sé, e non in un altro. In effetti, l'atto di essere non si predica per sé del supposto creato, e quindi *non est de ratione suppositi uel subiecti*, perché altrimenti questa sostanza esisterebbe necessariamente<sup>65</sup>. Ciò nonostante, lo stesso atto di essere appartiene per sé alla costituzione ontologica del supposto, in quanto esso gli conferisce la sua sussistenza. Ricorrendo ai modi di perseità per chiarire questo punto, si capirà facilmente che il rapporto fra l'essere ed il supposto finito non rientra nel primo modo di perseità, perché non è una parte della sua essenza, nemmeno può concernere il secondo od il quarto modo, perché non è una proprietà che inerisce nella sostanza o ne scaturisce in maniera necessaria; invece, l'atto di essere è, a pieno titolo, ciò per cui il supposto è per sé secondo il terzo modo di perseità, grazie al quale non è in un altro né si predica di un altro<sup>66</sup>.

La sussistenza si fonda quindi sulla donazione dell'atto di essere all'essenza sostanziale. Qui sorge però una difficoltà, che si desume da un importantissimo rilievo dell'Aquinate:

---

<sup>65</sup> Ricordiamo che la clausola tecnica «*est de ratione subiecti*» significa «essere incluso nella ragione del soggetto». A questo proposito, cf. ad es. *QD De veritate*, q. 10 a. 12c: «Ad hoc enim quod aliquid sit per se notum secundum se, nihil aliud requiritur nisi ut praedicatum sit de ratione subiecti: tunc enim subiectum cogitari nequit sine hoc quod praedicatum ei inesse appareat; ad hoc quod sit per se notum nobis, oportet quod nobis sit cognita *ratio subiecti in qua includitur praedicatum*» (corsivo nostro).

<sup>66</sup> Cf. *Expositio Libri Posteriorum* I, lc. 10, l. 98-121: «Deinde cum dicit: Amplius quod non de subiecto dicitur, etc., ponit alium modum eius quod est 'per se', prout 'per se' significat aliquid solitarium: sic enim dicitur 'per se' esse aliquid particulare quod est in genere substancie, quod non predicatur de aliquo subiecto; et huius ratio est quia, cum dico ambulans et album, non significo 'ambulans' uel 'album' quasi aliquid per se solitarium existens, cum intelligatur aliquid aliud esse quod sit ambulans uel album; <set in substanciis,> et precipue in hiis que significant hoc aliquid, scilicet in primis substanciis, hoc non contingit: cum enim dicitur Sortes uel Plato, non intelligitur quod sit aliquid alterum quam id quod ipsa uere sunt, quod scilicet sit subiectum eorum. Sic igitur hoc modo que non predicantur de subiecto, per se sunt, que uero dicuntur de subiecto, scilicet sicut in subiecto existencia, accidencia sunt. Nam que dicuntur de subiecto sicut uniuersalia de inferioribus, non semper accidencia sunt. Sciendum est autem quod iste modus non est modus predicandi, set modus existendi; unde etiam in principio non dixit 'Per se dicuntur', set: 'Per se sunt'».

esse significat aliquid completum et simplex, sed non subsistens<sup>67</sup>.

Come può allora l'essere, che di per sé non sussiste, essere principio di sussistenza? L'essenza non essendo, da parte sua, che il principio di specificazione e di limitazione dell'essere, sembra pure non poter fondare la sussistenza della sostanza. Non siamo allora costretti a postulare tre istanze ontologicamente diverse nel supposto, l'essere ossia ciò per cui l'ente è, l'essenza ossia ciò che l'ente è, e la sussistenza ossia ciò per cui l'ente ha l'essere in sé e non in un altro?<sup>68</sup>

In realtà, occorre anzitutto comprendere che l'essere, considerato in sé, non solo non sussiste, ma addirittura non è! San Tommaso lo dichiara con forza, commentando l'enigmatica formula di Boezio per cui *ipsum enim esse nondum est*, dove si nasconde la chiave del problema e dell'intera differenza ontologica:

ipsum esse non significatur sicut subiectum essendi, sicut nec currere significatur sicut subiectum cursus. Vnde sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit; set id quod est significatur sicut subiectum essendi, uelud id quod currit significatur sicut subiectum currendi; et ideo sicut possumus dicere de eo quod currit siue de corrente quod currat in quantum subicitur cursui et participat ipsum, ita possumus dicere quod ens siue id quod est sit in quantum participat actum essendi. Et hoc est quod dicit *quod ipsum esse nondum est* quia non attribuitur sibi esse sicut subiecto essendi, set id *quod est, accepta essendi forma*, scilicet suscipiendo ipsum actum essendi, *est atque consistit*, id est in se ipso subsistit<sup>69</sup>.

Quindi «l'essere stesso ancora non è», poiché ciò che è non è altro che l'ente consecutivo all'attuazione dell'essenza da parte dell'atto di essere; esattamente per la stessa ragione, dobbiamo pure dire che «l'essere stesso non sussiste», poiché ciò che sussiste è soltanto ciò che ha l'essere in sé stesso, cioè il plesso di essere e di essenza che costituisce l'ente sostanziale. Pertanto, la sussistenza non è una terza

<sup>67</sup> *QD De potentia*, q. 1 a. 1c.

<sup>68</sup> Il problema della sussistenza viene così posto da A. LÉONARD, *Métaphysique de l'être*, 51: «Dans un étant concret, il faut donc distinguer 'ce qui est' (le *sujet*), 'ce qu'il est' (l'*essence*) et son 'acte même d'être' (l'*être*). On obtient de la sorte un système ternaire très précis qui permet de poser avec rigueur la question de la différence ontologique entre l'être et l'étant».

<sup>69</sup> *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, lc. 2, 271 a. Le frasi in corsivo sono citazioni del testo boeziano.

componente dell'ente, diversa dall'essere e dall'essenza, ma è la caratteristica dell'ente che risulta dalla recezione dell'essere nell'essenza. La vera ternarità ontologica è quella che comprende i due co-principi dell'ente, realmente distinti come atto e potenza, nonché il «principiato» che ne risulta: *esse / essentia / ens*.

β) L'altra aporia legata al problema della differenza è quella dell'accidente. Il Dottore Comune insegna infatti che «l'essere dell'accidente è sopraggiunto a quello della sostanza», ma pure che «l'accidente non ha un essere proprio»<sup>70</sup>. I sostenitori della seconda figura non hanno difficoltà a spiegare lo *esse superadditum* - ogni forma avrebbe il proprio esistere -, ma debbono lasciare da parte l'altra serie di testi - che rifiutano l'essere agli accidenti -, il ché non è soddisfacente già dal punto di vista meramente esegetico. Concipiendo invece la differenza ontologica secondo la prima figura, possiamo dar retta ad entrambi le tesi apparentemente contraddittorie. Abbiamo visto che l'essenza sostanziale deve essere oggettivata sotto due aspetti: in quanto è attuata dall'atto di essere, essa è l'atto formale della sostanza, e può quindi essere pensata come un atto attuato; considerata in sé stessa, invece, l'essenza è la potenza che misura la «quantità» di essere dell'ente sostanziale. *Mutatis mutandis*, la stessa distinzione vale per la forma accidentale, ovviamente nell'ambito della sua ontologia specifica, per cui «l'accidente è una cosa, alla cui natura è dovuto essere in un altro»<sup>71</sup>. Quindi se consideriamo la forma accidentale secondo il punto di vista a noi il più connaturale, cioè secondo la sua realtà effettiva, allora essa è una certa determinazione che include *in obliquo* il suo soggetto nella sua definizione, e che non esiste se non in questo soggetto. In questa prospettiva, l'atto formale dell'accidente si aggiunge all'atto formale della sostanza, dimodoché la sua presenza nel supposto consiste in una nuova attualità, aggiunta a quella dell'essenza sostanziale: è innegabile che vi è un nuovo *esse in actu*, aggiunto - *superadditum* - a quello della sostanza, ed inerente in lui, poiché l'accidente non può (salvo il caso soprannaturale delle specie eucaristiche) esistere fuori di una sostanza. Ma se ci alziamo al punto di vista superiore, secondo il quale le forme sono i gradi di intensità

<sup>70</sup> Cf. *QD De veritate*, q. 27 a. 1 ad 8, ST I, q. 90 a. 2c, da una parte; *Scriptum super librum Sententiarum* IV, d. 12 q. 1 a. 1 q. 3 ad 5, CG IV, c. 14, n. 12 (Marietti, n. 3508), d'altra parte.

<sup>71</sup> *Quaestiones de quolibet* IX, q. 3, un., ad 2: «substantia est res cuius naturae debetur esse non in alio; accidens vero est res, cuius naturae debetur esse in alio».



dell'essere, allora la forma accidentale diventa come una misura secondaria, di per sé potenziale, che conferisce all'ente un nuovo modo di essere, ovviamente all'interno delle frontiere definite dalla misura primaria che è la quiddità sostanziale. In questa prospettiva, l'atto originario al quale l'accidente deve la sua attualità derivata è lo stesso che quello della sostanza, ed è perciò l'unico *actus essendi* del supposto.

Pure questa seconda implicazione della differenza ontologica può essere in qualche modo chiarita dalla dottrina aristotelica dei modi di perseità. Si sa, infatti, che una proprietà (intesa come accidente predicamentale reale) si dice dal suo soggetto in due modi: in quanto essa inerisce nella sostanza secondo una causalità quasi materiale, le viene attribuita *per se secondo modo*<sup>72</sup>; ma, inquanto la stessa proprietà procede dalla sostanza secondo una causalità quasi efficiente, ne viene predicata *per se quarto modo*<sup>73</sup>. Ad esempio, l'intelletto agente, qualità di seconda specie, è un proprio dell'anima umana che, da un lato, vi è radicato come nel suo soggetto proprio, e, d'altro lato, ne deriva come dal principio proprio. Come capire che la stessa forma accidentale possa insieme, rispetto all'ente sostanziale, «stare in» e «venire da»? L'aporia si risolve considerando che l'attualità dell'accidente si fonda sul quella dell'atto di essere (*actus omnium actuum*), mentre la sua inerenza si riferisce all'ente sostanziale, e non direttamente all'essere. Si osservi a questo proposito che le due causalità menzionate dall'Aquinate debbono intendersi in senso analogico, perché la sostanza non è una causa strettamente materiale quando è spirituale, e soprattutto perché l'attuazione dell'accidente da parte dell'atto di essere non è un processo di causazione efficiente.

Possiamo allora abbozzare la *resolutio* ontologica dell'accidente. Visto «dal basso», l'accidente è una forma inerente in atto nel suo soggetto, che è a sua volta in atto: ci sono due livelli di *esse in actu* nel supposto concreto, quello della sostanza, e quello sopraggiunto di ogni singolo accidente. Visto invece «dall'alto», l'accidente è una

<sup>72</sup> Sul secondo modo di perseità, cf. *Expositio Libri Posteriorum* I, lc. 10, l. 51-67: «Secundus modus dicendi per se est quando hec prepositio 'per' designat habitudinem cause materialis, prout scilicet id cui aliquid attribuitur est propria materia et proprium subiectum ipsius».

<sup>73</sup> Sul quarto modo di perseità, cf. *Expositio Libri Posteriorum* I, lc. 10, l. 122-135: «Deinde cum dicit: *Item alio modo* etc., ponit quartum modum, secundum quod hec prepositio 'per' designat habitudinem cause efficientis uel cuiuscunque alterius <extrinsece>. Et ideo dicit quod quicquid *inest unicuique propter seipsum*, *per se* dicitur de eo, *quod uero non propter seipsum per accidens* dicitur». Il corsivo si riferisce al testo aristotelico.

forma posteriore alla forma sostanziale, che dà all'unico *esse ut actus* una intensità ed una specificazione aggiunta a quelle dell'essenza, ma subordinate ad essa.

[4] Quali ripercussioni la nostra posizione a favore della prima figura della differenza ontologica avrà sullo statuto delle filosofie socratiche dentro la teoresi metafisica? Sottolineiamo anzitutto che non si può, in questo ambito che coinvolge intere dottrine con le loro ermeneutiche storiche, pretendere stabilire connessioni necessarie, come speriamo invece di essere riusciti ad evidenziarle per quanto riguarda i tre primi quesiti. Inoltre, un trattamento sistematico anche solo iniziale di questa domanda esula ampiamente dal perimetro del presente studio. Quindi ci limitiamo a tre accenni, che vorrebbero presentarsi come ipotesi di lavoro per i nostri lettori.

a) Eravamo partiti dall'antitesi, ben nota agli studiosi, fra il posto assegnato dall'Aquinate a Platone ed a Aristotele nel *De potentia* e nella *Summa theologiae*, per quanto riguarda la scoperta di Dio, quindi dell'Essere sussistente, come causa dell'ente. Nelle *Quaestiones disputatae*<sup>74</sup>, si attribuisce a Platone la riduzione *causale* della molteplicità degli enti ad un Essere primo che comunichi loro l'essere, mentre si riferisce al Filosofo un argomento simile alla quarta via, per cui la variazione dei gradi di perfezione nell'ente necessita un Ente primo, *quod est perfectissimum et verissimum ens*, dunque un essere in senso pieno<sup>75</sup>. Per contro, la *Summa theologiae* riconosce a Platone ed a Ari-

<sup>74</sup> Secondo J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Cerf – Éditions Universitaires de Fribourg, Paris-Fribourg 1993, 489, le *QD De potentia* è anteriore alla *Ia pars*: «Les Questions disputées *De potentia* datent du séjour de Thomas à Rome, très probablement dans la première année de cette période (1265-66), avant la rédaction de la *Prima pars* de la Somme de théologie».

<sup>75</sup> Cf. *QD De potentia*, q. 3 a. 5c: «hoc triplici ratione demonstrari potest: quarum prima est haec. Oportet enim, si aliquid unum communiter in pluribus invenitur, quod ab aliqua una causa in illis causetur; non enim potest esse quod illud commune utrique ex se ipso conveniat, cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur; et diversitas causarum diversos effectus producit. Cum ergo esse inveniatur omnibus rebus commune, quae secundum illud quod sunt, ad invicem distinctae sunt, oportet quod de necessitate eis non ex se ipsis, sed ab aliqua una causa esse attribuantur. Et ista videtur ratio Platonis, qui voluit, quod ante omnem multitudinem esset aliqua unitas non solum in numeris, sed etiam in rerum naturis. Secunda ratio est, quia, cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur, attribuantur omnibus illis in quibus imperfectius invenitur. Nam ea quae positive secundum magis et minus dicuntur, hoc habent ex accessu remotiori vel propinquiori ad aliquid unum: si enim unicuique eorum ex se ipso illud conveniret, non esset ratio cur perfectius in uno quam in alio inveniretur; sicut videmus

stotele solo il merito di aver cercato una spiegazione alla generazione ed alla corruzione, cioè al cambiamento di taleità sostanziale degli enti, escludendo che abbiano investigato la causa dell'ente in quanto tale, cioè l'Essere<sup>76</sup>. Una lettura attenta dei due testi suggerisce, in un primo momento, che queste considerazioni attorno alla storia della metafisica, pur essendo strettamente parallele, non rientrano nello stesso genere letterario. Nel *De potentia*, si tratta di mostrare la fecondità teoretica del principio di causalità e di quello di partecipazione, applicati all'ente, e riferiti, diciamo rapidamente, ai due massimi filosofi ellenici. Nella *Summa theologiae*, invece, l'approccio si fa più storiografico, ovviamente nei limiti metodologici del Duecento, dimostrandoci che si può constatare che né Platone né Aristotele hanno spinto l'esplorazione dello *ens inquantum ens* fino al suo fondamento trascendente che è lo *Ipsum Esse Subsistens*. Ma è possibile superare in un secondo momento questa contrapposizione piuttosto letteraria, e ricondurre i due testi ad una complementarità dottrinale? Forse - la restrizione è importante - l'articolo del *De potentia* mira a mostrare quanto le metafisiche socratiche siano di per sé aperte alla domanda ontologica ultima ed alla sua risoluzione nell'Essere separato, mentre il *respondeo* della Somma di teologia si restringe ai risultati teoretici effettivamente raggiunti dai due Greci, senza escludere del resto che abbiamo comunque intravisto l'obbiettivo<sup>77</sup>. Nella logica di questa ipotesi, si può dire allora che l'orizzonte teoretico di Platone e pure di Aristotele è, per l'Aquinate, quello della forma in atto o della taleità,

---

quod ignis, qui est in fine caliditatis, est caloris principium in omnibus calidis. Est autem ponere unum ens, quod est perfectissimum et verissimum ens: quod ex hoc probatur, quia est aliquid movens omnino immobile et perfectissimum, ut a philosophis est probatum. Oportet ergo quod omnia alia minus perfecta ab ipso esse recipiant. Et haec est probatio Philosophi».

<sup>76</sup> Cf. ST I, q. 44 a. 2c.

<sup>77</sup> Non si dimentichi la conclusione dell'articolo immediatamente precedente nella ST I, q. 44 a. 1c: «Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem. Et Aristoteles dicit, in II *Metaphysicorum*, quod id quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri: sicut id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis». Nel *De substantiis separatis*, che il TORRELL, *op. cit.*, 510, fa risalire al 1271, l'Aquinate attribuisce il superamento verso l'esse alla "sentenza" di Platone e di Aristotele: «Sed ultra hunc modum fiendi necesse est, secundum sententiam Platonis et Aristotelis, ponere alium altiore. Cum enim necesse sit primum principium simplicissimum esse, necesse est quod non hoc modo esse ponatur quasi esse participans, sed quasi ipsum esse existens. Quia vero esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut supra habitum est, necesse est omnia alia quae sub ipso sunt, sic esse quasi esse participantia. Oportet igitur communem quamdam resolutionem in omnibus huiusmodi fieri, secundum quod unumquodque eorum intellectu resolvitur in id quod est, et in suum esse». Quindi l'ultima *resolutio ad esse* si fa nel proseguimento delle metafisiche socratiche, anche se va oltre i loro guadagni espliciti.

ma che l'oggettivazione sistematica di quell'orizzonte ne apre un altro, definitivo, che è quello dell'essere e della sua necessaria fondazione in Colui che ha l'Essere per nome proprio.

b) Il luogo privilegiato di questa apertura della «taleità» all'atto di essere non può che essere, in Aristotele, il τὸ τί ἦν εἶναι lungamente investigato nel libro Z della *Metafisica*. Étienne Gilson e Cornelio Fabro l'hanno interpretato come la quiddità considerata in sé stessa, al quale pensano che si riduce fondamentalmente l'οὐσία aristotelica; Marie-Dominique Philippe vi ha visto addirittura un principio di intelligibilità che sta ancora al di qua della sostanza, principio di essere; e comunemente, gli studiosi dello Stagirita identificano sostanza, quiddità e forma (εἶδος), considerando l'atto (ἐνέργεια) come un criterio di sostanzialità che si realizza per antonomasia nella forma-quiddità<sup>78</sup>. San Tommaso si rivela, in fondo, più sottile:

nomen essentiae a philosophis in nomen quidditatis mutatur; et hoc est etiam quod Philosophus frequenter nominat quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid<sup>79</sup>.

Per l'Aquinate, la quiddità è, sin dagli anni di gioventù, ciò per cui l'ente a un *essere* definibile in tal modo (*esse quid*). In altre parole, la quiddità è la «determinazione» dell'essere, ciò che lo racchiude entro un limite definito. Per saperlo, si deve solo prestare attenzione allo *esse* nella formula *quod quid erat esse*, che segue *ad litteram* il greco τὸ τί ἦν εἶναι. Pur essendo fino ad un certo punto nascosto dal τί, lo εἶναι è presente alla quiddità come la luce nella visione del colore. Vi è pertanto un riferimento necessario della quiddità all'essere, che lo Stagirita lasciò certamente inesplorato, ma quale testo o quale argomento può provare che l'abbia interamente assorbito nell'essenza, alla maniera di Averroè o di Suárez? Perciò, prima di postulare una soluzione di continuità fra la filosofia prima di Aristotele e la metafisica di

<sup>78</sup> Cf ad es. il «Saggio introduttivo» di G. REALE ad ARISTOTELE, *Metafisica*, vol. 1, Vita e Pensiero, Milano 1995, 123-138, oppure «Il concetto di atto nella *Metafisica* di Aristotele», in E. BERTI, *Aristotele, Dalla dialettica alla filosofia prima, con saggi integrativi*, Bompiani, Milano 2004, 550-570.

<sup>79</sup> *De ente et essentia*, cap 1 (Leonina). Ricordiamo che questo opuscolo risale agli anni 1252-1256.

san Tommaso, ci sembra che si dovrebbe rivalutare questa apertura positiva della quiddità verso l'essere<sup>80</sup>.

c) Un ultimo suggerimento agli studiosi sarebbe di esaminare in maniera sistematica le tracce e le metamorfosi, nelle fonti neoplatoniche di san Tommaso, della coppia di Uno e Diade che la Scuola di Tubinga discerne nelle «dottrine non scritte» di Platone<sup>81</sup>. Se la quiddità aristotelica è, in ultima analisi, la misura di essere dell'ente, allora la Diade di grande-e-piccolo appare come il suo analogon platonico, grazie al quale le Metaidee poi le Idee partecipano più o meno intensamente all'Uno. La parabola che avrebbe seguito la storia della metafisica fino all'Aquinate sarebbe stata la riscoperta dell'essere «dimenticato» nel semplice essere in atto della sostanza aristotelica nonché il trasferimento della partecipazione platonica dal registro del binomio uno / molti a quello dell'essere. Così, la differenza ontologica, nella sua figura autentica, avrebbe segretamente animato la tensione interna alla *philosophia perennis*, il cui concetto non avrebbe allora più nulla da vedere con l'eclettismo.

*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*

<sup>80</sup> Di recente, un tentativo di rilettura di *Metafisica Z* alla luce dell'*actus essendi* è stato proposto da M. BALMÉS, *Pour un plein accès à l'acte d'être avec Thomas d'Aquin et Aristote, Réenraciner le De ente et essentia, prolonger la Métaphysique*, L'Harmattan, Paris 2003. L'Autore si iscrive nella linea di Marie-Dominique Philippe, di cui fu discepolo.

<sup>81</sup> Sulle dottrine non scritte, cf. il classico volume di G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone, Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «Dottrine non scritte»*, Vita e Pensiero, Milano 1995. Per un primo raffronto con la problematica del presente studio, si veda il c. 7 della IIa parte, 214-227, nonché il c. 14 della IIIa parte, 435-453. Quella che potrebbe essere la «differenza ontologica» platonica, in questa ottica, viene descritta così a p. 225: «È questo il nocciolo della protologia platonica: *l'essere è prodotto da due principi originari, e quindi è una sintesi, un misto di unità e molteplicità, di determinante e indeterminato, di limitante e illimitato*. E su questo tema Platone si spingerà addirittura a presentare uno scorcio negli scritti, in particolare nel *Filebo*» (i corsivi sono del Reale). Il lavoro che auspichiamo è già stato iniziato negli studi di CRISTINA D'ANCONA COSTA, «La doctrine néoplatonicienne de l'être entre l'antiquité tardive et le moyen-âge. Le *Liber de Causis* par rapport à ses sources», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 59 (1992) 41-85, nonché di Giovanni VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione, Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 62-82.

*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.