

La fondazione teologica dei trascendentali secondo san Tommaso d'Aquino

Jason A. Mitchell, L.C.

La metafisica è definita come la scienza dell'ente in quanto ente e delle sue proprietà per le sue cause ultime. L'identità fra la metafisica e la teologia filosofica¹ implica la necessità di fondare sia ontologicamente (*per causas intrinsecas*) che teologicamente (*per causas extrinsecas*) le proprietà trascendentali dell'ente in quanto ente: *res, unum, aliquid, verum, e bonum*.

Purtroppo con la separazione dell'ontologia dalla teologia razionale, operata dal razionalismo moderno, si è dimenticata l'esigenza della fondazione teologica, cioè l'esigenza di riferirere i trascendentali a Dio come alla loro causa. La riscoperta, nel tomismo del Novecento, dell'*actus essendi* e della nozione di partecipazione ha riconfigurato la metafisica tomista, ponendo al centro l'*actus essendi* partecipato come atto di tutti gli atti e perfezione di tutte le perfezioni. Di conseguenza, abbiamo l'opportunità di approfondire le novità speculative che emergono da uno studio dei trascendentali in quest'ottica, ossia uno studio dei trascendentali alla luce della composizione reale e della dottrina della partecipazione.

Perciò, desideriamo presentare in modo sistematico la fondazione ontologica e teologica dei trascendentali, seguendo il pensiero di san Tommaso d'Aquino e il metodo della *resolutio*. Nella prima sezione presenteremo la fondazione ontologica secondo il metodo della *resolutio secundum rationem*. Nella seconda, metteremo in evidenza la fondazione teologica di ogni singolo trascendentale secondo il metodo della *resolutio secundum rem*. Lascieremo da parte in questo articolo altri due temi presenti nelle opere dell'Aquinate: la

¹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *In Boethii De Trinitate*, q. 5, a. 4: « Sic ergo theologia sive scientia divina non tamquam subiectum scientiae, set tamquam principia subiecti, et talis est theologia quam philosophi prosequuntur, que alio nomine metaphysica dicitur ».

fondazione del *pulchrum*² e la fondazione trinitaria dei trascendentali³.

1. La fondazione ontologica dei trascendentali

Il metodo proprio della fondazione ontologica dei trascendentali è la *resolutio secundum rationem*. Questa indicazione si trova nel commento di San Tommaso al *De Trinitate* di Boezio, dove si spiega che il termine ultimo della risoluzione *secundum rationem* «è la considerazione dell'ente e delle cose che sono dell'ente in quanto tale»⁴.

Nella metafisica, quindi, la *resolutio secundum rationem* ha un doppio compito: la risoluzione dell'ente al suo *actus essendi*; e la risoluzione dei trascendentali, cioè la risoluzione di ciò che è comune ad ogni ente in quanto ente, ai principi intrinseci dell'ente.

La *resolutio secundum rationem* dell'ente in quanto ente passa per le composizioni reali di soggetto-accidenti e di materia-forma (investigati dalla filosofia della natura) a quelli di *essenza-esse* e di *suppositum-operari*⁵. In questo percorso, è importante notare come restano esclusi dal *subiectum* della metafisica sia Dio (in quanto causa estrinseca del *subiectum*) che l'*ens rationis* (in quanto è *subiectum* della logica)⁶. Così, le proprietà trascendentali dell'ente che sono

² Cf. TOMMASO D'AQUINO, *In I Sent.*, d. 31, q. 2, a. 1: «Deus est causa omnis pulchritudinis in quantum est causa consonantiae et claritatis». *In IV De Divinis Nominibus*, lect. 5, n. 339: «Deus tradit pulchritudinem, in quantum est causa consonantiae et claritatis in omnibus».

³ Cf. J. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, E.J. Brill, Leiden 1996, 408-415.

⁴ TOMMASO D'AQUINO, *In Boethii de Trinitate*, q. 5, a. 4: « Et ideo terminus resolutionis in hac via ultimus est consideratio entis et eorum quae sunt entis in quantum huiusmodi».

⁵ Cf. J. MITCHELL, "The Method of *resolutio* and the Structure of the Five Ways", *Alpha Omega* 15 (2012), 350-359.

⁶ Cf. J. VILLAGRASA, *Metafisica II. La comunanza dell'essere*, APRA, Roma 2009, 253: «L'analogia dei concetti trascendentali è un'analogia di attribuzione intrinseca e di proporzionalità propria; entrambe convengono alla nozione di ente reale. L'ente di ragione si dice soltanto con un'analogia di proporzionalità metaforica».

investigate dal metafisico sono quelle dell'*ens naturae*, ossia dell'ente per partecipazione, diviso dai generi supremi delle categorie⁷.

1.1 Le proprietà trascendentali dell'*ens in se*

L'analisi metafisica dell'ente in quanto ente per cause intrinseche arriva, quindi, alla dimostrazione *quia* della distinzione reale nell'ente finito di essenza sostanziale e *actus essendi*⁸. Questa distinzione fra i due principi costitutivi fondamentali fa nascere la prima proprietà trascendentale dell'ente per partecipazione, cioè l'aspetto della sua determinazione o misurazione, espressa dal termine "*res*". L'ente, a causa della sua essenza o quiddità, si dice *res*⁹.

San Tommaso insegna chiaramente che *res est de transcendentibus*¹⁰, e perciò, in quanto trascendentale, deve esplicitare noeticamente qualcosa di implicito nella nozione di ente. La differenza nozionale fra *ens* e *res*, allora, è fondata, per quanto riguarda la creatura, sulla distinzione reale fra essenza ed essere¹¹. *Ens*, quindi, è convertibile con *res*:

- da un lato, *ens* significa l'*entitas rei*¹²;
- dall'altro lato, *res* esprime la *quidditas entis*¹³.

⁷ Si nota subito la differenza dell'approccio di san Tommaso da quello di Suarez, per cui lo studio dell'ente e dei trascendentali precede la divisione dell'ente in finito e infinito.

⁸ Cf. J. VILLAGRASA, «La *Gesalt* metafisica di Tommaso d'Aquino secondo Cornelio Fabro», *Alpha Omega* 14 (2011), 416: «La risoluzione *secundum rationem* di qualsiasi realtà termina nei principi costitutivi comuni dell'ente, cioè l'*esse* e l'essenza».

⁹ TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 1: «nomen rei expimit quidditatem vel essentiam entis»; *In IV Metaph.*, lect. 2, 558: «Et ideo hoc nomen ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia».

¹⁰ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 5 ad 2; *Summa theologiae*, I, q. 39, a. 3, ad 3.

¹¹ J. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 194: «Thomas bases the conceptual difference between *ens* and *res* on a real diversity in the structure of that which is. In every thing two aspects are to be considered, namely, its quiddity and its being (*esse*). The name *res* is derived from the first component, the name *ens* from the second».

¹² TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 48, a. 2 ad 2.

¹³ TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 1.

Non di rado, l'Aquinate collega la divisione dell'ente secondo i dieci predicamenti con la convertibilità dell'ente con la *res*¹⁴. In questo modo, si potrebbe risolvere la difficile questione dell'*additio* di *res* all'ente per partecipazione: cioè, la *res* esplicita, per addizione nozionale, la *determinatio* delle addizioni costrittive dei predicamenti all'ente partecipato. La *res*, come trascendentale, non restringe *ens* ad una categoria, ma si limita ad evidenziare la determinazione propria di ogni ente finito, diviso nelle categorie.

La metafisica della partecipazione, come quella proposta da Cornelio Fabro (1911-1995), sostiene che la gradazione dell'essere di un ente fa riferimento all'essenza non come ad una perfezione formale separata dalla perfezione esistenziale dell'essere, ma piuttosto come alla misura della perfezione stessa dell'essere. Perciò, l'essere della creatura, come atto attuante, è determinato o misurato ad un grado specifico quando rientra in composizione con l'essenza. Seguendo i principi teoretici della *quarta via* dell'Aquinate, si dimostra che la composizione fondamentale dell'ente per partecipazione esige l'esistenza di una causa che è *Esse per essentiam* e non per partecipazione¹⁵. Soltanto l'essere per essenza è in grado di causare *ex nihilo* e di misurare ciò che è ente per partecipazione. In questo modo, si arriva all'esistenza dell'essere divino che, a differenza della creatura, rimane indeterminato in sé e che non è limitato dalla sua essenza¹⁶.

¹⁴ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 48, a. 2 ad 2: «Ens dupliciter dicitur. Uno modo, secundum quod significat entitatem rei, prout dividitur per decem praedicamenta: et sic convertitur cum re». *Summa contra Gentiles*, III, cap. 8 e 9: «Ens enim dupliciter dicitur, [...]. Uno modo, secundum quod significat essentiam rei, et dividitur per decem praedicamenta». *Quodlibet*, II, q. 2, a. 1: «Sed verum est quod hoc nomen ens, secundum quod importat rem cui competit huiusmodi esse, sic significat essentiam rei, et dividitur per decem genera». *In IX Metaph.*, lect. 1, n. 1769: «Ens dividitur uno modo secundum quod dicitur quid, scilicet substantia, aut quantitas, aut qualitas, quod est dividere ens per decem praedicamenta».

¹⁵ Cf. A. CONTAT, «La quarta via di san Tommaso d'Aquino e le prove di Dio di sant'Anselmo di Aosta secondo le tre configurazioni dell'ente tomistico», in *Sant'Anselmo d'Aosta 'Doctor magnificus'. A 900 anni della morte*, C. PANDOLFI e J. VILLAGRASA (a cura di), IF Press, Roma 2011, 103-174.

¹⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 11, a. 4: «[Deus est] maxime ens, in quantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam cui adveniat, sed est ipsum esse subsistens, omnibus modis indeterminatum».

Risulta che ambedue, Dio e la creatura, si dicono *res*, ma in modi diversi e in modo analogico. La creatura è *res* a causa della misurazione del suo essere da parte della sua essenza; Dio è *res* a causa dell'identità fra il suo essere e la sua essenza. L'essenza o la quiddità, come *quod quid erat esse*, è ciò che fa sì che una cosa sia ciò che è¹⁷. Ciò che è comune a Dio e le creature, in quanto sono *res*, è che tutte e due sono qualcosa (*esse quid*). L'Aquinate parla del rapporto fra *esse* e *esse quid* in Dio come segue: «A Dio spetta di non essere in un altro, in quanto sussistente; di essere qualcosa (*esse quid*), in quanto è un'essenza; e di essere in atto (*esse in actu*) a motivo del proprio essere»¹⁸. *Esse quid*, scrive Tommaso in un altro luogo, non è altro che il modo di entità della sostanza¹⁹.

Questa predicazione analogica di *res* richiama una distinzione importante nell'interpretazione dei testi di san Tommaso riguardo all'ente: a volte, *ens* fa riferimento alla creatura e a Dio, secondo l'analogia di uno all'altro, e «non significa un modo determinato di essere»²⁰; altre volte, invece, *ens* fa riferimento soltanto alle creature e, essendo finito e per partecipazione²¹, richiede sia un principio misurante sia una causa estrinseca del suo atto di essere. In questo modo, l'argomento per la trascendentalità di *res* è duplice:

¹⁷ TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia*, ch. 1: «Et quia illud, per quod *res* constituitur in proprio genere vel specie, est hoc quod significatur per diffinitionem indicantem quid est *res*, inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quidditatis mutatur. Et hoc est quod Philosophus frequenter nominat quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid».

¹⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, IV, ch. 11: «Et quamvis haec in Deo unum sint verissime, tamen in Deo est quicquid pertinet ad rationem vel subsistentis, vel essentiae, vel ipsius esse: convenit enim ei non esse in aliquo, in quantum est subsistens; esse quid, in quantum est essentia; et esse in actu, ratione ipsius esse».

¹⁹ THOMAS AQUINAS, *In VII Metaph.*, lect. 4, n. 1334: «Propter hoc enim quod omnia alia praedicamenta habent rationem entis a substantia, ideo modus entitatis substantiae, scilicet esse quid, participatur secundum quamdam similitudinem proportionis in omnibus aliis praedicamentis».

²⁰ J. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 197: «*Ens* does not signify, however, any determinate mode of being».

²¹ TOMMASO D'AQUINO, *In Liber De Causis*, lect. 6: «Sed secundum rei veritatem causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum, ens autem dicitur id quod finite participat esse».

- [1] Se l'ente è semplice in modo assoluto, ossia Essere per essenza, l'essenza non limita l'essere; l'essere è indeterminato *in se* e, in questo caso, *res* esprime l'essenza di Dio in quanto è identica al suo essere. Quindi, in Dio, *esse quid* è segnato dall'indeterminazione *in se* e l'essere sussistente.
- [2] Se l'ente è realmente composto, ossia *ens per participationem*, l'essenza determina, limita e specifica l'essere dell'ente. *Res*, in questo caso, esprime l'aspetto della determinazione proprio di ogni ente partecipato. Quindi, nella creatura, *esse quid* è segnato dalla determinazione e l'essere partecipato.

Mentre la fondazione teologica dell'*ens per participationem* ricerca la causa estrinseca efficiente ed esemplare della sua attualità, cioè del suo essere partecipato, la fondazione teologica del trascendentale *res* ha il compito di arrivare alla causa ultima estrinseca della misurazione operata intrinsecamente dall'essenza sostanziale e di determinare il rapporto causale che c'è fra l'essenza divina e l'essenza creata.

Questa prima bozza dell'*ens per participationem*, dei suoi principi intrinseci, e della sua proprietà trascendentale *res* rileva il fatto che ogni ente o è semplice in quanto c'è identità reale di essenza ed essere, o è composto in quanto c'è distinzione reale di essenza ed essere. Con questa distinzione fra l'ente semplice, l'essere per essenza, e l'ente composto, l'ente per partecipazione, si può passare alla fondazione ontologica dell'unità dell'ente in quanto ente:

- [1] Se l'ente è semplice, è indiviso in atto e in potenza (è indivisibile)²². Ciò che è veramente semplice è «soltanto ciò che non partecipa dell'essere e che non inerisce ad altro, ma è sussistente»²³. L'ente che è semplice in modo assoluto (*simpliciter*), è massimamente *unum* perché non è divisibile secondo alcun genere di divisione²⁴.

²² TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 11, a. 3: «Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia».

²³ TOMMASO D'AQUINO, *In Boethii De hebdomadibus*, lect. 2: «Id autem erit solum vere simplex, quod non participat esse, non quidem inhaerens, sed subsistens».

²⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 11, a. 3: «Cum unum sit ens indivisum, ad hoc quod aliquid sit maxime unum, oportet quod sit et maxime ens et

[2] Se, invece, l'ente è composto, è indiviso in atto, ma è divisibile in potenza²⁵. Ogni ente composto non è il suo essere, e perciò «in ogni composto altro è l'essere ente e altro appunto il composto che è per partecipazione all'essere stesso»²⁶. Ogni cosa, «in quanto conserva il proprio essere, conserva la propria unità»²⁷.

Unum, allora, aggiunge una negazione – quella di indivisione – alla nozione di *ens*. Alla luce della distinzione fra l'unità propria del semplice e l'unità propria del composto, si può concludere che il grado di unità di un ente dipende dal grado di essere²⁸.

La fondazione teologica del trascendentale di *unum* deve arrivare alla causa estrinseca dell'indivisione dell'ente per partecipazione e deve articolare il rapporto causale fra l'unità del composto e colui che è massimamente *unum* e semplice.

* * *

In sintesi, la fondazione teologica dell'ente in sé e delle sue proprietà, parte dai risultati della fondazione ontologica e cerca di ricondurre al loro fondamento ultimo estrinseco l'attualità, la determinazione e l'indivisione dell'ente per partecipazione.

maxime indivisum. Utrumque autem competit Deo. Est enim maxime ens, inquantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam cui adveniat, sed est ipsum esse subsistens, omnibus modis indeterminatum. Est autem maxime indivisum, inquantum neque dividitur actu neque potentia, secundum quemcunque modum divisionis, cum sit omnibus modis simplex. Unde manifestum est quod Deus est maxime unus».

²⁵ Cf. *Ibid.*, I, q. 11, a. 1: «Quod autem est compositum, non habet esse quandiu partes eius sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cuiuslibet rei consistit in indivisione».

²⁶ TOMMASO D'AQUINO, *In Boethii De hebdomadibus*, lect. 2: «Res ergo composita non est suum esse; et ideo dicit quod in omni composito aliud est esse en set aliud ipsum compositum quod est participando ipsum esse».

²⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 11, a. 1: «Et inde est quod unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem».

²⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 11, a. 4 ad 1: «Secundum igitur quod aliquid est magis divisum vel divisibile, vel minus, vel nullo modo, secundum hoc aliquid dicitur magis et minus vel maxime unum».

1.2 Le proprietà trascendentali dell'*ens in ordine ad aliud*

Non è facile tracciare la fondazione ontologica delle proprietà trascendentali dell'ente in ordine ad un altro perché spesso si vuol saltare la fondazione ontologica per rapportare subito la verità e la bontà di un ente all'intelletto divino e alla bontà divina. Nella fondazione ontologica, quindi, è di fondamentale importanza rimanere sul piano intrinseco e fondare, in un primo momento, la diversità (*aliquid*), l'intelligibilità (*verum*) e l'appetibilità (*bonum*) di un ente sulla composizione reale di essenza e di *actus essendi*, e poi, in un secondo momento, ricondurre queste tre proprietà trascendentali a Dio.

Nell'elenco dei trascendentali del *De veritate*, q. 1, a. 1, l'Aquinate spiega che l'ente *in ordine ad aliud*, in primo luogo, si dice *altro* oppure *diverso* in quanto è diviso dagli altri²⁹. L'essere, secondo l'opuscolo *De ente et essentia*, non è lo stesso in diverse cose, ma è diverso in diverse cose³⁰. In modo simile alle proprietà trascendentali dell'ente *in se*, l'argomento per la diversità dell'ente *in ordine ad aliud* è necessariamente duplice:

- [1] Se l'ente è semplice in modo assoluto, è diverso da tutti gli altri per se stesso (*per seipsa*)³¹ o in virtù di se stesso e non per l'addizione di qualcosa di reale. L'essere divino è diverso dall'essere partecipato delle creature perché non ha addizioni e perché non può ricevere addizioni. Dio, scrive san

²⁹ TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 1: «Dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum».

³⁰ TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 5: «omne quod est in genere oportet quod habeat quiditatem praeter esse suum, cum quiditas vel natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem naturae in illis, quorum est genus vel species, sed esse est diversum in diversis».

³¹ TOMMASO D'AQUINO, *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 2 ad 3: «Ad tertium dicendum, quod prima non sunt diversa nisi per seipsa: sed ea quae sunt ex primis, differunt per irritatam primorum; sicut homo et asinus differunt istis differentiis diversis, rationale et irrationale, quae non diversificantur aliis differentiis, sed seipsis: ita etiam Deus et esse creatum non differunt aliquibus differentiis utrique superadditis, sed seipsis: unde nec proprie dicuntur differre, sed diversa esse: diversum enim est absolutum, sed differens est relatum, secundum philosophum 10 *Metaph.* Omne enim differens, aliquo differt; sed non omne diversum, aliquo diversum est».

Tommaso, è «un essere tale che nulla gli si può aggiungere», e, quindi, «per la sua stessa purezza, è un essere distinto da ogni altro essere»³².

- [2] Se, invece, l'ente è composto, la sua diversità (divisione dagli altri enti) è operata intrinsecamente dalla ricezione del suo essere per la sua essenza: «L'essere in quanto essere, non può essere diverso: può diversificarsi, però, per qualcosa che è *praeter* l'essere; come l'essere di una pietra è altro dall'essere di un uomo»³³. In altre parole, l'essere comune non ha addizione, ma può ricevere addizioni ed essere diversificato *in diversis*.

Di conseguenza, il fondamento ontologico ed intrinseco della diversità degli enti è o nell'identità di essenza ed essere oppure nella ricezione dell'essere dall'essenza. Il grado di diversità di un ente rispetto ad un altro dipende dal suo grado di essere. Fra Dio e le creature, cioè fra l'essere sussistente per se stesso e l'ente per partecipazione, c'è una distanza infinita³⁴. Dio non è simile alle creature, ma le creature sono simili a Dio.

La fondazione teologica del trascendentale di *aliquid* deve aver presente questa diversità fra Dio e le creature e, poi, arrivare alla causa estrinseca della distinzione e diversità delle creature fra loro.

Le addizioni all'ente di *verum* e *bonum* sono spiegati da San Tommaso in diversi luoghi. Il primo testo, *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3, afferma che il *verum* aggiunge all'ente una relazione alla causa esemplare e il *bonum* alla causa finale³⁵. Nel secondo, *De veritate*, q. 1, a. 1, si dice che il *verum* esprime la convenienza dell'ente all'intelletto e il *bonum* esprime la convenienza dell'ente

³² TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 4: «Hoc enim esse, quod Deus est, huius condicionis est, ut nulla sibi additio fieri possit; unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse».

³³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, II, cap. 52: «Esse autem, in quantum est esse, non potest esse diversum: potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse; sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis». Questo *praeter* si deve interpretare secondo il *De veritate*, q. 21, a. 1: «Alio modo dicitur addere super alterum per modum contrahendi et determinandi».

³⁴ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 23, a. 7 ad 9.

³⁵ TOMMASO D'AQUINO, *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3: «verum autem et bonum addunt relationem quamdam; sed bonum relationem ad finem, verum relationem ad formam exemplarem».

all'appetito³⁶. Nel terzo, *De veritate*, q. 21, a. 1, sostiene che il *verum* e il *bonum* aggiungono all'ente la relazione del perfettivo (*respectum perfectivi*). La duplice considerazione della *ratio speciei* dell'ente creato e del suo essere permette la distinzione di due modi di essere perfettivo:

E così un ente può essere perfettivo in un duplice modo: in un modo secondo la *ratio* della specie e basta, e così l'ente perfeziona l'intelletto che percepisce la nozione di ente, il quale però non si trova in esso secondo il suo essere naturale; e quindi questo modo di perfezionamento lo aggiunge all'ente il *verum*: il vero infatti è nella mente, come dice il Filosofo in *Metafisica*, VI, e ogni ente tanto si dice vero quanto è conformato o conformabile all'intelletto: per cui tutti quelli che definiscono rettamente il vero pongono nella sua definizione l'intelletto. In un altro modo un ente è perfettivo di un altro non solo secondo la *ratio* della specie, ma anche secondo l'essere che ha nella realtà, e in questo modo è perfettivo il bene: il bene infatti è nelle cose, come dice il Filosofo in *Metafisica*, VI. Ma in quanto un ente secondo il suo essere è perfettivo e consumativo di un altro, ha ragione di fine rispetto a quell'ente che viene da esso perfezionato, per cui tutti quelli che definiscono rettamente il bene pongono nella sua nozione qualcosa che si rapporta con il fine, e il Filosofo dice in *Etica*, I, che «definirono nel modo migliore il bene quanti dissero che il bene è ciò a cui tutte le cose tendono»³⁷.

³⁶ TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 1: «Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, [...]. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum».

³⁷ *Ibid.*, q. 21, a. 1: «Oportet igitur quod verum et bonum super intellectum entis addant respectum perfectivi. In quolibet autem ente est duo considerare: scilicet ipsam rationem speciei, et esse ipsum quo aliquid subsistit in specie illa; et sic aliquod ens potest esse perfectivum dupliciter. Uno modo secundum rationem speciei tantum. Et sic ab ente perficitur intellectus, qui percipit rationem entis. Nec tamen ens est in eo secundum esse naturale; et ideo hunc modum perficiendi addit verum super ens. Verum enim est in mente, ut philosophus dicit in *VI Metaphys.*; et unumquodque ens in tantum dicitur verum, in quantum est conformatum vel conformabile intellectui; et ideo omnes recte definientes verum, ponunt in eius definitione intellectum. Alio modo ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura. Et per hunc modum est perfectivum bonum. Bonum enim in rebus est, ut philosophus dicit in *VI Metaphys.*. In quantum autem unum ens secundum esse suum est perfectivum alterius et consummativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo

In questi testi, ci sono due piani di fondazione da considerare. Sul piano della fondazione ontologica, troviamo spesso l'accento alla composizione di essenza ed essere e gli aspetti di intelligibilità e di appetibilità; sul piano superiore della fondazione teologica, invece, si trova la conformità dell'ente agli esemplari dell'intelletto divino e l'ordinazione dell'ente al *Summum Bonum* come al suo fine ultimo.

La fondazione ontologica del *verum* deve affrontare in un primo momento il rapporto fra la verità nella mente e la verità delle cose³⁸. Partendo dalla definizione della verità come una relazione di *adaequatio* fra un soggetto (*intellectus*) e un termine (*res*)³⁹, risulta chiaro che la relazione della verità, in quanto implica una misurazione⁴⁰, si apre ad una doppia considerazione del termine della relazione: la cosa può essere vera o in quanto è conformata ad un intelletto (ed è misurata da un intelletto) oppure in quanto è conformabile ad un intelletto (e può misurare un intelletto)⁴¹. La distinzione è, alla fin fine, quella tra la conformità delle cose all'intelletto divino e la conformabilità delle cose ad un intelletto creato. La fondazione ontologica del *verum* è interessata soprattutto al secondo aspetto e alla misurazione intrinseca della verità della cosa; la fondazione teologica si concentra sul primo aspetto e sulla misurazione estrinseca come adeguazione⁴².

Notiamo che, a volte, san Tommaso dice che la cosa (*res*) è la causa e la misura della verità della nostra mente, e, altre volte, invece, dice che l'essere della cosa (*esse rei*) è la causa della verità⁴³. La metafisica dell'*actus essendi* darà la priorità al secondo, cioè all'essere

perficitur; et inde est quod omnes recte definientes bonum ponunt in ratione eius aliquid quod pertinet ad habitudinem finis; unde philosophus dicit in *I Ethicorum*, quod bonum optime diffinierunt dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt».

³⁸ Cf. J. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 253-274.

³⁹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1.

⁴⁰ TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 5: «Veritas adaequationem quandam et commensurationem importat».

⁴¹ *Ibid.*, q. 21, a. 1: «Unumquodque ens in tantum dicitur verum in quantum est conformatum vel conformabile intellectui».

⁴² *Ibid.*, q. 1, a. 6: «Aliquid denominatur verum veritate prima quasi mensura extrinseca, sed veritate inhaerente quasi mensura intrinseca».

⁴³ TOMMASO D'AQUINO, *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1: «Unde dico, quod ipsum esse rei est causa veritatis, secundum quod est in cognitione intellectus».

in quanto l'essenza fa riferimento all'essere: la verità, quindi, si fonda più sull'essere che sull'essenza⁴⁴.

Risulta, da ciò che abbiamo detto finora, che l'ente è intelligibile, ossia conformabile al nostro intelletto, in quanto è in atto⁴⁵. L'essere in atto, in questo caso, non fa riferimento all'essere-in-atto dell'intelletto conoscente, ma all'essere-in-atto della cosa conosciuta. Il grado di intelligibilità di una cosa dipende dal suo grado di essere, il quale, a sua volta, è misurato intrinsecamente dall'essenza. Di nuovo, l'argomento per la trascendentalità è duplice:

- [1] Se l'ente è semplice, allora la sua intelligibilità non sarà limitata e la sua essenza non avrà bisogno di conformarsi ad un altro intelletto misurante. In questo senso, è massimamente vero e il principio di tutto ciò che rientra nel genere di vero. È la fonte della verità e dell'intelligibilità degli altri. Inoltre, in questo ente c'è un'identità perfetta (*aequalitas*) fra la sua sostanza e il suo intelletto⁴⁶.
- [2] Se, invece, l'ente è composto o per partecipazione, il grado della sua intelligibilità corrisponde al suo grado di essere, misurato dalla specie. La composizione reale fra l'essenza e l'atto di essere implica, negli enti intelligenti, una non-identità fra la loro sostanza e il loro intelletto. L'intelletto, essendo una facoltà, è una potenza rispetto alla sua operazione propria, ed è distinto dall'essenza dell'anima spirituale.

La fondazione teologica del *verum* deve andare oltre il fondamento intrinseco dell'intelligibilità dell'ente e spiegare la misurazione estrinseca (adeguazione) della cosa, ossia deve spiegare

⁴⁴ *Ibid.*: «Cum autem in re sit quidditas eius et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate».

⁴⁵ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 87, a. 1: «Unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentia, ut dicitur in IX *Metaph.*: sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est».

⁴⁶ TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 7: «Et quia intellectus divinus primo intelligit rem quae est essentia sua, per quam omnia alia intelligit, ideo et veritas in Deo principaliter importat aequalitatem intellectus divini et rei, quae est essentia eius, et consequenter intellectus divini ad res creatas».

la conformità dell'essenza dell'ente e dei suoi accidenti separabili agli esemplari dell'intelletto divino.

La fondazione ontologica del *bonum* è illustrata con chiarezza nella *Summa theologiae* secondo il metodo della *resolutio secundum rationem*:

Bonum e l'ente si identificano secondo la realtà, ma differiscono soltanto secondo la nozione. E lo si vede nel modo seguente. La *ratio boni* consiste nel fatto che una cosa è appetibile [...]. Ora, è chiaro che una cosa è appetibile in quanto è perfetta, poiché ogni cosa appetisce la sua perfezione. Ma una cosa è perfetta tanto quanto è in atto: e così è evidente che una cosa è *bonum* tanto quanto è ente; l'essere, infatti, è l'attualità di ogni cosa⁴⁷.

Si tratta di una risoluzione-riduzione *secundum rationem* del *bonum* all'appetibilità, dell'appetibilità alla perfezione, e della perfezione all'atto di essere. Di nuovo, si distingue la bontà divina dalla bontà creata:

- [1] La semplicità dell'Essere per essenza implica che la perfezione del suo essere non è in alcun modo limitata. Ha il grado massimo di appetibilità ed essendo pienamente perfetto, non è ordinato ad un altro, non appetisce un altro come fine non ancora posseduto. In sintesi, l'essere divino, essendo il *Summum Bonum*, non è ordinato ad un altro fine.
- [2] L'appetibilità dell'ente per partecipazione corrisponde al grado della sua perfezione. Non essendo pienamente perfetto, l'ente per partecipazione appetisce il suo fine, ed è ordinato al suo fine. Questo si raggiunge tramite l'operazione propria. Si distingue, allora, fra la costituzione dell'ente creato nella sua prima perfezione (*bonum secundum quid*) e l'ente che arriva alla sua seconda o ultima perfezione (*bonum simpliciter*).

⁴⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 5, a. 1: «Bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum. Quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile, [...]. Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu, unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens, esse enim est actualitas omnis rei».

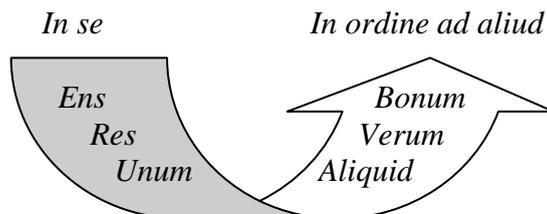
La fondazione teologica del *bonum* va oltre l'aspetto dell'appetibilità e della perfezione dell'ente, cerca di spiegare anche l'ordinamento del *bonum per participationem* a Dio come alla sua causa ultima finale.

* * *

In sintesi, la fondazione teologica dell'ente *in ordine ad aliud* parte dai guadagni della fondazione ontologica e cerca di riportare al loro fondamento ultimo estrinseco la diversità, l'intelligibilità e l'appetibilità-perfezione-ordinazione dell'ente per partecipazione.

1.3 La corrispondenza fra le due triadi dei trascendentali

Analizzando l'ordine dei trascendentali nel *De veritate*, q. 1, a. 1, si scopre che i tre trascendentali relazionali *aliquid-verum-bonum* corrispondono in modo simmetrico alla triade *ens-res-unum*, ma al rovescio⁴⁸. Secondo Jan Aertsen: «Il dispiegamento dei trascendentali occorre in modo circolare»⁴⁹. Si potrebbe rappresentare graficamente la loro corrispondenza nel modo seguente:



⁴⁸ Cf. J. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 261: «*De veritate* q. 1, a. 1 is Thomas's most complete exposition of the transcendentals. Their systematic arrangement is marked by a careful symmetrical construction. [...] The relational transcendentals correspond to the triad "being-thing-one;" but in reverse order».

⁴⁹ *Ibid.*, 261: «The unfolding of the transcendentals transpires in a circular pattern».

- [1] *Aliquid* corrisponde a *unum*: «Come un ente si dice ‘uno’ in quanto è indiviso in sé, così si dice ‘altro’ in quanto è diviso dagli altri»⁵⁰.
- [2] *Verum* corrisponde a *res*, in quanto la verità è *adaequatio rei et intellectum*.
- [3] *Bonum* corrisponde a *ens* perché la conformità dell’ente con l’appetito è l’ordinamento dell’appetito a qualcosa nel suo essere⁵¹.

Ognuna di queste corrispondenze mette in evidenza altri problemi.

La tensione fra l’uno e il molteplice emerge specialmente nella questione dell’ordine delle nostre prime nozioni: l’uno viene prima o dopo la molteplicità? Quindi, il metafisico deve chiarire in che senso la nozione di *divisio* precede la nozione di *unum* (in quanto *negazione* di divisione) e in che senso la molteplicità segue l’uno⁵².

La tensione fra *verum* e *res*: Da un lato, abbiamo visto che il vero si fonda più sull’essere che sull’essenza; e, dall’altro, la definizione della verità fa riferimento alla *res* e non all’*ens*. Questa tensione si potrebbe risolvere considerando l’essenza non come una realtà o perfezione separata dall’essere, ma come la misura dell’essere. Infatti, san Tommaso non considera la conformità dell’essenza all’esemplare divino principalmente in modo astratto come fanno Enrico di Gand oppure Egidio Romano, ma anche in modo concreto, cioè in quanto la causalità esemplare implica la causalità efficiente e in quanto l’essenza sostanziale dell’ente sussistente è misurata estrinsecamente dall’idea divina come dalla sua causa esemplare. Sul piano formale, risulta un rapporto di adeguazione fra l’essenza creata e l’esemplare divino; ma c’è anche un rapporto di imitazione fra l’ente creato e l’esemplare divino (la natura divina come imitabile), secondo le misurazioni dell’essenza creata e dell’esemplare divino.

La tensione fra *ens* e *bonum* si evidenzia con la distinzione fra *bonum simpliciter* e *bonum secundum quid*. Ogni sostanza sussistente

⁵⁰ TOMMASO D’AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 1: «Sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum».

⁵¹ J. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 261: «Finally, ‘good’ corresponds with ‘being,’ because the conformity of being with the appetite is the ordering of the appetite to something in its own being».

⁵² Cf. *Ibid.*, 218-226.

in atto, considerata come *ens simpliciter*, è un *bonum secundum quid*, ossia un ente che possiede un grado di bontà per il semplice fatto di essere in atto. Invece, soltanto l'ente che ha raggiunto la sua perfezione ultima (quindi, considerato come un ente *secundum quid*) è un *bonum simpliciter*.

2. La fondazione teologica secondo la *resolutio secundum rem*

Il tema della fondazione teologica dei trascendentali è presente nelle opere dell'Aquinate fin dall'inizio della sua carriera. Ad esempio, si chiede in *De veritate*, q. 1, a. 8: «Ogni altra verità viene dalla prima verità?», oppure in *De veritate*, q. 21, a. 4: «Tutte le cose sono buone per la prima bontà?». L'importanza di ricondurre causalmente i trascendentali a Dio, appare chiaramente in questo testo:

La creatura è detta buona in rapporto a Dio, come vuole Boezio nel libro *De Hebdomadibus*; ma Dio ha nei riguardi della creatura il rapporto di una triplice causa, cioè efficiente, finale e formale esemplare: dunque anche la creatura è detta buona in rapporto a Dio in ragione della triplice causalità⁵³.

Il metodo proprio della fondazione teologica dei trascendentali è la *resolutio secundum rem*, la quale approda alla causa suprema⁵⁴. Questo metodo dev'essere fedele alle esigenze della cosiddetta *triplex via*⁵⁵: 1) attraverso la *via causalitatis*, si dimostra l'esistenza della causa ultima estrinseca della creatura e dei suoi principi e proprietà; 2) per la *via remotionis*, si nega qualcosa di Dio in modo assoluto (composizione) oppure il modo creaturale di una perfezione; 3)

⁵³ *De veritate*, q. 21, a. 6, *sed contra* 3: «Sed Deus habet ad creaturam habitudinem triplicis causae: scilicet efficientis, finalis et formalis exemplaris. Ergo et creatura dicitur esse bona secundum habitudinem ad Deum in ratione triplicis causae».

⁵⁴ TOMMASO D'AQUINO, *In Boethii De Trinitate*, q. 6, a. 1: «ultimus ergo terminus resolutionis in hac uia est cum peruenitur ad causas supremas maxime simplice, que sunt sub stantie separate».

⁵⁵ Cf. J. MITCHELL, «*Resolutio secundum rem*, the Dionysian *triplex via* and Thomistic Philosophical Theology», in *Proceedings Metaphysics 2009*, Dykinson, Madrid 2011, 398-406.

tramite la *via eminentiae*, si attribuisce a Dio la *res significata* (la perfezione) e si nega il *modus significandi*⁵⁶.

La *via causalitatis* rivela il rapporto di dipendenza che c'è fra l'effetto e la causa. Secondo Aertsen, l'Aquinate espone il rapporto causale fra i trascendentali e Dio con l'aiuto di tre modelli: «il modello platonico di partecipazione, il modello della causalità del *maximum* che Aristotele propone nel secondo libro della sua *Metafisica*, e la dottrina dell'analogia»⁵⁷.

Per quanto riguarda la partecipazione, si nota che dal fatto che qualcosa è per partecipazione segue che questa è causata da un altro che è per essenza⁵⁸. Quindi, il fatto che gli enti finiti sono buoni per partecipazione vuol dire che sono causati da un altro che è buono per essenza. Si distingue, secondo l'interpretazione di Fabro, la partecipazione predicamentale dalla partecipazione trascendentale. L'ambito della partecipazione predicamentale è l'ambito dell'univocità. Infatti, i rapporti di partecipazione di Pietro - uomo (individuo - specie), uomo - animale (specie - genere), Pietro - bianco (soggetto - accidente), materia prima - forma sostanziale, hanno in comune la predicazione univoca⁵⁹. Invece, quando si predicano perfezioni come “*vivere*”, “*esse*”, “*sapientia*” e “*bonum*”, di molti secondo l'analogia, si tratta di una partecipazione trascendentale⁶⁰. Tre sono gli aspetti importanti della nozione di partecipazione trascendentale:

- [1] *Composizione strutturale di perfezione partecipata e misura di perfezione*: l'essere, come perfezione partecipata, si compone con l'essenza ed è limitato da essa; le altre perfezioni partecipate fanno riferimento alla composizione di

⁵⁶ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *De potentia*, q. 7, a. 4 ad 2.

⁵⁷ J. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 431-432.

⁵⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 44, a. 1 ad 1: «Ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio».

⁵⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, cap. 32: «Omne quod de pluribus praedicatur univoce, secundum participationem cuiuslibet eorum convenit de quo praedicatur: nam species participare dicitur genus, et individuum speciem». Cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, EDIVI, Segni 2010, 640-642.

⁶⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 4, a. 3 ad 3: «Non dicitur esse similitudo creaturae ad Deum propter communicantiam in forma secundum eandem rationem generis et speciei, sed secundum analogiam tantum; prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem».

essenza ed essere, e risulta che un ente ha una perfezione in quanto ha l'essere (qualcosa è *vivens* in quanto ha l'essere)⁶¹.

- [2] *Dipendenza causale*: la composizione trascendentale evidenzia l'aspetto della dipendenza e il fatto della produzione dell'essere e dell'essenza. Come spiega Fabro: «Alla struttura trascendentale della composizione di *esse* ed essenza corrisponde la causalità trascendentale della Prima Causa»⁶². L'essere, che l'ente finito possiede in modo particolare e parziale, è posseduto dalla sua causa in modo universale e in modo eminente. L'essenza della creatura è creata come potenza che va attuata dall'*esse* partecipato che in sé riceve⁶³.
- [3] *Somiglianza dell'effetto alla causa*: la somiglianza fra la creatura e Dio non risulta dalla comunanza in una specie, ma dal fatto che Dio è la causa efficiente-esemplare. La somiglianza a Dio è posteriore alla produzione dell'essere e di ciò che riceve l'essere: «L'assimilazione di ogni sostanza creata a Dio, avviene mediante l'essere»⁶⁴.

Alcuni trascendentali sono predicati secondo il lemma *per essentiam – per participationem*. Dio, ad esempio, è l'essere per essenza, vero per essenza e buono per essenza; le creature sono enti per partecipazione, vere per partecipazione e buone per partecipazione. La comunanza e la gradazione delle perfezioni sono evidenti. Infatti, sono i tre trascendentali che san Tommaso menziona esplicitamente nella *quarta via* della *Summa theologiae*.

⁶¹ *Ibid.*, I, q. 4, a. 3 ad 3: «Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi, secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent». *Ibid.*, I, q. 4, a. 2 ad 3: «Ipsum esse sit perfectius quam vita, et ipsa vita quam ipsa sapientia, si considerentur secundum quod distinguuntur ratione, tamen vivens est perfectius quam ens tantum, quia vivens etiam est ens; et sapiens est ens et vivens».

⁶² C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, 478.

⁶³ Cf. *Ibid.*, 643.

⁶⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, II, cap. 53: «Assimilatio alicuius ad causam agentem fit per actum: agens enim agit sibi simile in quantum est actu. Assimilatio autem cuiuslibet substantiae creatae ad Deum est per ipsum esse, [...]. Ipsum igitur esse comparatur ad omnes substantias creatas sicut actus earum. Ex quo relinquitur quod in qualibet substantia creata sit compositio actus et potentiae».

Più difficile, invece, è il rapporto fra la partecipazione e “*res*”. Di solito, non diciamo che Dio è *res per essentiam* e la creatura *res per participationem*, sebbene Dio sia la sua essenza e la creatura partecipe della propria specie. È soltanto in rapporto all’essere, che è possibile capire la gradazione propria della *res*. Come abbiamo accennato sopra, nel primo ente, l’essere non è determinato *in se* dall’essenza; negli altri enti, l’essere è determinato ad un grado specifico. Negli enti spirituali, gli uomini e gli angeli, le loro essenze sono aperte alla partecipazione alla vita divina tramite il dono gratuito della grazia. Dagli animali bruti superiori (i cani) alle cose più semplici (un atomo di elio), si nota più diversità nei superiori e meno negli inferiori. La scala della *res* scende, evitando ovviamente le trappole dell’onto-teologismo, dall’essenza divina (indeterminato *in se*), attraverso gli enti spirituali (determinati ma aperti alla partecipazione della natura divina tramite l’operazione), agli enti materiali (determinati e non aperti ad un’altra natura).

Rispetto all’*unum* si deve notare, in primo luogo, che si tratta di una negazione, quella di divisione: sia Dio che la creatura si dicono indivisi. La gradazione (*magis et minus*) dell’unità e l’esigenza di un *maxime unum*, fanno riferimento più alla divisibilità che all’indivisione in atto: Dio non è divisibile ed è unico; gli altri enti sono divisibili secondo un *magis et minus*.

In fine, anche l’*aliquid* (divisione dagli altri) ha un aspetto negativo che rende difficile la predicazione del lemma *per essentiam – per participationem*. Di solito, non si dice che Dio è “diverso *per essentiam*” e gli altri enti, “diversi per partecipazione”. Di nuovo, in riferimento all’essere si può superare questa difficoltà, distinguendo fra la diversità assoluta di Dio e la diversità relativa delle creature.

Per quanto riguarda la causalità, vediamo che la *quarta via* di san Tommaso fa riferimento ad un principio tratto dal libro secondo della *Metafisica* di Aristotele: ciò che è massimo in un genere è la causa di tutto ciò che in quel genere rientra⁶⁵. Il commento al *Liber De Causis* chiarisce che il massimo di un genere è anche la misura del

⁶⁵ Cf. TOMMASO D’AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3: «Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in [II *Metaph.*].».

genere⁶⁶. Allora, la causalità del massimo del genere è duplice: questa causa è sempre causa efficiente (ciò che produce) e causa esemplare (ciò che misura). *Summa theologiae*, I, q. 6, a. 2 ad 3 aggiunge che Dio, come massimo, è fuori da ogni genere ed è il principio di tutti i generi⁶⁷. La mancanza di comunanza generica e specifica fra la creatura e Dio, lascia soltanto una comunanza analogica fra la causa e il suo effetto. La predicazione analogica dei trascendentali delle creature e di Dio deve rispettare tutte le esigenze dell'analogia dell'*unum ad alterum*⁶⁸. Questo vuol dire che Dio e le creature non fanno riferimento alla perfezione trascendentale come ad un terzo, cioè come ad una nozione superiore ad ambedue. L'attribuzione delle proprietà trascendentali dell'ente creato a Dio si fa sempre col riferimento al suo fondamento in Dio. Quindi, si afferma la presenza della *res significata* in Dio, e si nega il modo creaturale di questa proprietà trascendentale in Dio. Un quadro riassuntivo del nostro argomento finora mostra questa tensione analogica fra la somiglianza e la differenza.

⁶⁶ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *In Librum De causis*, lect. 16: «Primum in quolibet genere est mensura illius generis, in quantum, per accessum ad ipsum vel recessum ab ipso, cognoscitur aliquid esse perfectius vel minus perfectum in genere illo. Sed ipse exponit ens primum esse mensuram omnium entium, quia creavit omnia entia cum debita mensura quae convenit unicuique rei secundum modum suae naturae: quod enim aliqua magis vel minus accedant ad ipsum, est ex eius disposizione».

⁶⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3: «De Deo autem negatur esse in eodem genere cum aliis bonis, non quod ipse sit in quodam alio genere; sed quia ipse est extra genus, et principium omnis generis». Cf. *De potentia*, q. 2, a. 5 sed contra 4: «In quolibet genere est unum principium, ad quod omnia quae sunt illius generis, reducuntur». *Ibid.*, q. 7, a. 7 ad 4: «Deus non comparatur creaturis in hoc quod dicitur melior, vel summum bonum, quasi participans naturam eiusdem generis cum creaturis, sicut species generis alicuius, sed quasi principium generis». *Ibid.*, q. 7, a. 8 ad 2: «Nihilominus tamen quamvis Deus in eodem genere non sit cum creatura sicut contentum sub genere, est tamen in omnibus generibus sicut principium generis: et ex hoc potest esse aliqua relatio inter creaturam et Deum sicut inter principiata et principium». *Ibid.*, q. 9, a. 3 ad 3: «Deus non sit in genere substantiae tamquam species, pertinet tamen ad genus substantiae sicut generis principium». *In Boethii De Trinitate*, q. 1, a. 1 ad 4: «Deus autem, quamvis non sit in genere intelligibilium, quasi sub genere comprehensum, utpote generis naturam participans, pertinet tamen ad hoc genus ut principium».

⁶⁸ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, cap. 34; *De Potentia*, q. 7, a. 7; *Summa theologiae*, I, q. 13, 6.

	Creatura	Dio
Ens	È <i>ens</i> per il suo essere partecipato	È l'essere sussistente per se stesso
Res	È <i>res</i> perché il suo essere è determinato e misurato dalla sua essenza	È <i>res</i> ma rimane indeterminato <i>in se</i> , in quanto c'è identità reale fra la sua essenza ed il suo essere
Unum	È <i>unum</i> perché è indivisa in atto per il suo essere, ma è divisibile in potenza a causa della sua composizione	È <i>unum</i> perché ciò che è semplice è indiviso in atto ed in potenza
Aliquid	È altro perché il suo essere è diversificato dall'addizione reale di un'essenza	È altro per se stesso e non per l'addizione reale
Verum	È intelligibile, e il grado della sua intelligibilità corrisponde al suo grado di essere, misurato dall'essenza specifica, la quale richiede un principio estrinseco misurante	È massimamente intelligibile per l'attualità del suo essere e per l'identità fra il suo essere ed il suo intelletto e perché non è misurato da nient'altro
Bonum	È appetibile, e il grado della sua appetibilità corrisponde al grado di perfezione del suo essere, misurato dall'essenza specifica; di conseguenza, è ordinato all'operazione tramite la quale raggiunge il suo fine ultimo e la sua perfezione seconda	È massimamente appetibile per la perfezione del suo essere e per la possessione perfetta del suo fine e perché non è ordinato ad un altro

2.1 La fondazione teologica dell'*ens in se*

2.1.1 La fondazione teologica dell'*ens per participationem*

Nella *Summa theologiae*, l'Aquinate utilizza una distinzione importante fra l'ente e l'ente per partecipazione. Da un lato, l'ente si può predicare di Dio e della creatura secondo l'analogia (*unum ad alterum*); dall'altro, anche l'ente per partecipazione è predicato delle

diverse creature secondo l'analogia. La distinzione fra l'ente e l'ente per partecipazione si può vedere confrontando la *Summa contra Gentiles*, II, cap. 52 e il *Commento alla Metafisica*, Libro VI, lect. 3, n. 1220. Leggiamo nel primo testo:

Ora, l'essere causato da altri non spetta all'ente in quanto ente, altrimenti ogni ente sarebbe causato da altri; e così nella catena delle cause bisognerebbe procedere all'infinito, il che è impossibile, [...]. Perciò l'essere sussistente bisogna che non sia causato. Dunque, nessun ente causato è il suo essere⁶⁹.

Nel secondo, invece, si dice che l'ente in quanto ente ha Dio per causa⁷⁰. D'accordo con questo secondo uso di ente, il *De potentia Dei* spiega che la causa dell'ente in quanto ente è anche la causa di tutte le differenze dell'ente: soltanto in Dio, il primo principio, si identificano quiddità ed essere⁷¹.

Alla natura dell'ente, spiega Tommaso, l'essere causato non è proprio; mentre dall'ente per partecipazione segue l'essere causato da un altro⁷². Nella fondazione teologica dell'ente, la causalità è duplice: Dio è la causa efficiente dell'essere partecipato e anche la sua causa formale estrinseca⁷³. Da un lato, l'ente per partecipazione ha un atto

⁶⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, II, cap. 52: «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, ut [...]. Illud igitur esse quod est subsistens, oportet quod sit non causatum. Nullum igitur ens causatum est suum esse».

⁷⁰ TOMMASO D'AQUINO, *In VI Metaph.*, lect. 3, n. 1220: «Sicut autem dictum est, ens in quantum ens est, habet causam ipsum Deum».

⁷¹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 16 ad 4: «Oportet autem illud quod est causa entis in quantum est ens, esse causam omnium differentiarum entis, et per consequens totius multitudinis entium. Sed aliud est quod quid est homo, et esse hominem: in solo enim primo essendi principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse et quidditas eius est unum et idem; in omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet quod sit aliud esse et quidditas entis».

⁷² TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 44, a. 1 ad 1: «Licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea qua sunt de eius ratione, quia ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio. Unde huiusmodi ens non potest esse, quin sit causatum; sicut nec homo, quin sit risibile. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpliciter, propter hoc invenitur aliquid ens non causatum».

⁷³ TOMMASO D'AQUINO, *In I Sent.*, d. 8, a. 1, a. 3: «[E]sse autem rationem causae exemplaris et effectivae tantum in Deo».

limitato che fa riferimento alla sua causa efficiente, che ha prodotto quell'atto *ex nihilo*. Dall'altro, l'essere della creatura, derivando da Dio, è una somiglianza della natura divina⁷⁴.

2.1.2 La fondazione teologica della *res*

Dio, secondo San Tommaso, è la causa efficiente dell'essere della creatura e anche di ciò che riceve l'essere⁷⁵. Abbiamo visto che la *res* si riferisce all'essenza. Quindi, nella fondazione teologica della *res* si cerca di capire il modo di produzione dell'essenza e la sua misurazione estrinseca. Il compito non è facile. L.-B. Geiger, ad esempio, propone di sdoppiare la partecipazione e porre una linea di partecipazione per similitudine per spiegare la limitazione dell'essenza creata. C. Fabro, invece, parla di un'unica partecipazione trascendentale e di una derivazione dell'essenza secondo il rapporto di esemplarità:

Le essenze create sono derivate dall'essenza divina coll'intermediario delle Idee divine, e quindi formalmente la derivazione è secondo il rapporto di esemplarità. Ogni essenza poi, benché sia atto nell'ordine formale, è creata come potenza che va attuata dall'*esse* partecipato che in sé riceve: la sua attualità è 'mediata' quindi dall'*esse*⁷⁶.

Per capire la derivazione formale dell'essenza, conviene ricordare che san Tommaso propone due modi di esemplarità divina, uno secondo l'idea e l'altro secondo la natura:

⁷⁴ TOMMASO D'AQUINO, *In II Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2: «Ens invenitur in pluribus secundum prius et posterius. Illud tamen verissime et primo dicitur ens cuius esse est ipsum quod est, quia esse eius non est receptum, sed per se subsistens. In omnibus autem quae secundum prius et posterius dicuntur, primum eorum quae sunt, potest esse causa; et per se dictum, est causa ejus quod per participationem dicitur: et ideo oportet quod illud ens quod non per participationem alicujus esse quod sit aliud quam ipsum, dicitur ens (quod primum inter entia est), sit causa omnium aliorum entium. Alia autem entia dicuntur per posterius, inquantum aliquod esse participant quod non est idem quod ipsa sunt; et haec procedunt usque ad ultima entium; ita quod quamcumque rationem essendi aliquid habeat, non sit sibi nisi a Deo; sed defectus essendi sit ei a seipso».

⁷⁵ TOMMASO D'AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 1 ad 17: «Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit».

⁷⁶ C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, 643.

L'esemplare delle cose è in Dio in due modi. O quanto a ciò che è nel suo intelletto, e così secondo le idee l'intelletto divino è l'esemplare di tutte le cose che derivano da esso, come l'intelletto dell'artefice secondo la forma dell'arte [lo è] di tutti gli artefatti. Oppure quanto a ciò che è nella sua natura, come in ragione della sua bontà per cui è buono è l'esemplare di ogni bontà; e similmente accade per la verità⁷⁷.

Nel suo libro, *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, G. Doolan spiega così la doppia esemplarità:

Tramite l'esemplarità della natura divina, l'ente finito riceve la sua entità totale *come* un ente – la sua essenza e il suo essere – poiché nell'imitare quell'esemplare, l'ente finito imita la perfezione assoluta che è essere stesso (*ipsum esse*). Al contrario, per mezzo dell'esemplarità delle idee divine, l'ente finito riceve soltanto la sua essenza; poiché, nell'imitare *quell'*esemplare, l'ente finito imita soltanto un modo limitato di essere (*esse*)⁷⁸.

A differenza del *verum*, che dice conformità oppure adeguazione della cosa con l'esemplare, la *res* enfatizza il ruolo misurante-determinante dell'esemplare. La quiddità è concreata con l'essere:

Per il fatto stesso che l'essere viene attribuito alla quiddità, si dice che non solo l'essere viene creato, ma anche la quiddità: perché prima di possedere l'essere quest'ultima non è nulla, se non forse nell'intelletto del creatore, dove però, non è creatura, bensì essenza creatrice⁷⁹.

⁷⁷ TOMMASO D'AQUINO, *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2 ad 4: «Ad quantum dicendum, quod exemplar rerum est in Deo dupliciter. Vel quantum ad id quod est in intellectu suo, et sic secundum ideas est exemplar intellectus divinus omnium quae ab ipso sunt, sicut intellectus artificis per formam artis omnium artificiatorum. Vel quantum ad id quod est in natura sua, sicut ratione suae bonitatis qua est bonus, est exemplar omnis bonitatis; et similiter est de veritate».

⁷⁸ G. DOOLAN, *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, 222.

⁷⁹ TOMMASO D'AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 5 ad 2: «quod ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia».

San Tommaso afferma insieme ed esplicitamente la duplice causalità divina nel libro terzo della *Summa contra Gentiles*: «la prima misura dell'essenza e della natura di qualsiasi cosa è Dio, come il primo ente che è la causa dell'essere di tutte le cose»⁸⁰.

2.1.3 La fondazione teologica dell'*unum*

L'uno, ricordiamo, aggiunge alla nozione di ente una negazione, quella di «indivisione». L'ente è indiviso sia se semplice oppure sia se composto⁸¹. La fondazione teologica dell'*unum* riguarda gli enti composti, poiché l'ente che è semplice in modo assoluto non ha una causa. Ogni ente composto, invece, presuppone un altro ente come sua causa che lo compone. Infatti, le componenti di un ente sono *per natura* anteriori al composto⁸². Nella *Summa contra Gentiles*, I, cap. 18, san Tommaso è molto chiaro:

Qualsiasi composizione richiede una causa componente: infatti, la composizione presuppone più elementi; ma cose di per sé molteplici non si aggregano per formarne una sola, se non vengono unite da una causa componente. Se Dio quindi fosse composto, dovrebbe avere una causa che lo componga: egli, infatti, non può comporsi da sé, poiché niente è causa di se stesso, dovendo esistere prima di se stesso, il che è assurdo. Ma la causa che compone è causa efficiente del composto. Perciò Dio avrebbe una causa efficiente. E così egli non sarebbe la causa prima⁸³.

⁸⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 100: «Prima mensura essentiae et naturae cuiuslibet rei est Deus, sicut primum ens, quod est omnibus causa essendi».

⁸¹ TOMMASO D'AQUINO, *In I Perihermeneias*, lect. 8, n. 107: «unum non dicitur aequivoce de simplicibus et composito, sed per prius et posterius».

⁸² TOMMASO D'AQUINO, *Compendium theologiae*, I, cap. 9: «Omni composito necesse est esse aliquid prius: nam componentia naturaliter sunt composito priora».

⁸³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, cap. 18: «Amplius. Omnis compositio indiget aliquo componente: si enim compositio est, ex pluribus est; quae autem secundum se sunt plura, in unum non convenirent nisi ab aliquo componente unirentur. Si igitur compositus esset Deus, haberet componentem: non enim ipse seipsum componere posset, quia nihil est causa sui ipsius; esset enim prius seipso, quod est impossibile. Componens autem est causa efficiens compositi. Ergo Deus haberet causam efficientem. Et sic non esset causa prima».

Questo primo testo, allora, determina il rapporto causale fra l'unità divina e la creatura come un rapporto di causalità efficiente fra il componente e il composto. In *De potentia* (q. 7, a. 1), scrive Tommaso:

Poiché la composizione non avviene che tra cose diverse (*ex diversis*), queste abbisognano di qualche agente per costituire una qualche unità. Infatti le cose diverse, in quanto tali, non costituiscono una unità. Ora qualsiasi composto ha l'essere attraverso l'unione delle sue parti componenti. Pertanto è necessario che ogni composto dipenda da qualche agente preesistente. Perciò l'ente primo che è Dio, da cui tutte le cose derivano, non può essere composto⁸⁴.

Dio, in cui non vi è alcuna composizione di parti, è sommamente e veramente uno. Egli è la causa efficiente del composto, e, quindi, «la sua unità è il principio di ogni unità e la misura di ogni cosa»⁸⁵.

Oltre il rapporto fra ciò che è semplice e ciò che è composto, si deve considerare, nella fondazione teologica, come mai la molteplicità procede dall'unità. Qui, conviene presentare una considerazione del *Commento ai Nomi Divini* di Dionigi, Cap. 13, dove san Tommaso parla della causalità dell'unità divina. Uno, egli scrive, è attribuito a Dio per due motivi:

[1] in primo luogo, «perché è tutte le cose in maniera unitiva, secondo l'eccellenza della sua singolare unità»⁸⁶ – gli effetti

⁸⁴ TOMMASO D'AQUINO, *De potentia*, q. 7, a. 1: «Cum compositio non sit nisi ex diversis, ipsa diversa indigent aliquo agente ad hoc quod uniantur. Non enim diversa, in quantum huiusmodi, unita sunt. Omne autem compositum habet esse, secundum quod ea, ex quibus componitur, uniuntur. Oportet ergo quod omne compositum dependeat ab aliquo priore agente. Primum ergo ens, quod Deus est, a quo sunt omnia, non potest esse compositum».

⁸⁵ TOMMASO D'AQUINO, *In I Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1: «Et inde est quod sua unitas est principium omnis unitatis et mensura omnis rei. Quia illud quod est maximum, est principium in quolibet genere, sicut maxime calidum omnis calidi, ut dicitur 2 metaphysic., et illud quod est simplicissimum, est mensura in quolibet genere, ut 10 Metaph.».

⁸⁶ TOMMASO D'AQUINO, *In De Divinis Nominibus*, XIII, lect. 2, n. 971: «quia ipse est omnia unitive secundum excessum suae singularis unitatis».

sono presenti in Dio non come molti ma come uno, secondo l'unica virtù della causa;

- [2] e, in secondo luogo, perché Dio «è la causa di tutte le cose senza abbandonare la sua unità; così dall'uno sono causate molte cose differenti, senza che esso abbandoni la propria unità»⁸⁷.

L'unità di Dio non fa parte dei molti, ma precede qualsiasi molteplicità. Infatti «non esiste molteplicità che non sia in qualche modo partecipe dell'uno, perché tutto ciò che è molteplice è anche uno sotto qualche aspetto»⁸⁸.

Nella *lectio* 3, l'Aquinate riassume ciò che è stato detto finora in tre punti: l'uno è la causa di tutto; l'uno è qualcosa di singolare, di semplice e indiviso; e l'uno contiene in anticipo in se stesso qualsiasi cosa. Allora, alle creature singole si attribuisce l'unità a causa della supereminente semplicità divina: nella sua semplice unità, «tutte le cose sono raccolte e unite in modo sovraeminente, come nella loro causa, *singularmente*, ossia indivisibilmente, e tutte le cose preesistono in essa non secondo il proprio modo, bensì secondo il modo di Dio, ossia *soprasostanzialmente*»⁸⁹. Si dice che le creature partecipano all'uno, a ciò che è veramente uno, ossia a Dio⁹⁰. Alla causalità dell'*unum* spetta anche l'aspetto della priorità sul molteplice: Dio è l'uno «che precede ogni uno creato e ogni moltitudine e ogni parte e insieme, dei quali in precedenza si è detto che partecipano

⁸⁷ *Ibid.*: «Secundo, unum attribuitur Deo, quia unum, secundum suam intentionem consideratum, est omnium causa inegressibiliter: sic enim ex uno diversa causantur, quo tamen unum non egreditur a sua unitate».

⁸⁸ *Ibid.*, n. 975: «Nulla enim multitudo est quae non participet uno, quia omnia multa sunt unum secundum aliquid».

⁸⁹ *Ibid.*, n. 985: «Et sic attribuit singulis unitatem propter excellentem simplicitatem divinam. In qua quidem simplici unitate omnia, sicut in causa, sunt aggregata et supereminenter unita singulariter, idest indivisibiliter et omnia praeexistunt in ea, non per modum proprium, sed per modum ipsius Dei, scilicet supersubstantialiter».

⁹⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, IV, cap. 1: «Oportet igitur processum emanationis a Deo uniri quidem in ipso principio, multiplicari autem secundum res infimas, ad quas terminatur. Et ita, secundum diversitatem rerum, apparet viarum diversitas, quasi ab uno principio inchoatarum, et terminatarum ad diversa».

all'uno; e inoltre precede ogni limite e infinità che gli si oppone e il confine che è opposto all'interminabilità»⁹¹.

Il richiamo alla limitatezza delle creature si apre ad un terzo aspetto della fondazione teologica dell'*unum*. Cioè, si dice nel *Commento* che l'unità di Dio determina intellettualmente le loro nature:

Infatti ogni cosa, in quanto è finita e terminata, da questo punto di vista ha unità in atto. Ma l'uno che è Dio precede ogni limite e confine e i loro opposti, ed è causa della determinazione di tutte le cose, e non solo degli esistenti, ma dello stesso essere. Infatti, lo stesso essere creato non è limitato se viene confrontato con le creature, perché si estende a qualsiasi cosa; ma se è paragonato all'essere increato lo si trova carente e ha la determinazione della propria natura dalla precognizione della mente divina⁹².

L'unità dell'universo procede dall'unità della mente divina⁹³. L'unità divina, essendo l'uno soprasostanziale, determina l'unità sostanziale delle creature, assegnando la terminazione delle loro nature⁹⁴. Questo

⁹¹ TOMMASO D'AQUINO, *In De Divinis Nominibus*, XIII, lect. 3, n. 989: «Unum, quod est ante omne unum creatum et ante omnem multitudinem et ante omnem partem et totum, de quibus supra dictum est quod participant unum; et iterum est ante omnem diffinitionem et infinitatem oppositam et terminum oppositum ad interminabilitatem».

⁹² *Ibid.*: «Unumquodque enim in quantum est finitum et terminatum, secundum hoc habet unitatem in actu. Sed unum quod est Deus est ante omnem finem et terminum et opposita eorum et est causa terminationis omnium et non solum existentium, sed etiam ipsius esse. Nam ipsum esse creatum non est finitum si comparetur ad creaturas, quia ad omnia se extendit; si tamen comparetur ad esse increatum, invenitur deficiens et ex praecognitione divinae mentis, propriae rationis determinationem habens».

⁹³ *Ibid.*, n. 979: «Ipsa enim unitas universi procedit ab unitate divinae mentis».

⁹⁴ *Ibid.*, n. 990: «Et ipsum unum divinum est causa omnium et non solum particularium entium, sed etiam omnium totorum, idest entium universalium et est simul cum omnibus et ante omnia, quia scilicet sua aeternitate continet omnium durationes et excedit; et est super omnia sublimitate suae naturae et singulariter sua celsitudine ab omnibus separatum existens; et cum sit unum supersubstantiale, ipse est super ipsum unum existens, idest super unum creatum, quod in existentibus creatis invenitur; et ipsum unum existens terminat, idest dat terminationem propriae rationis uni creato, quod non est superexistens, sed existens, quasi intra genus existentium contentum».

rapporto si può considerare a vari livelli. Una prima considerazione riguarda l'unità sostanziale dell'individuo, che è misurato da un esemplare divino pratico. Poi, si può considerare il fondamento estrinseco dell'unità specifica e di quella generica delle diverse creature nelle idee divine speculative. In fine, c'è l'unità analogica delle creature rispetto all'essere comune, il quale dipende da Dio, oppure rispetto all'essere divino stesso.

In sintesi, in un primo momento il nostro argomento muove dalla composizione e dall'unità sostanziale delle creature alla semplicità e unità divina⁹⁵. Poi, si afferma che la molteplicità delle creature procede dall'unità in quanto la mente divina precontiene tutte le cose composte intellettualmente ed esemplarmente. E, in terzo luogo, si vede che l'unità sostanziale delle creature composte dipende dall'intelletto divino in quanto quest'ultimo assegna, nell'atto creativo, la terminazione della loro natura. Le creature conservano quest'unità sostanziale mentre conservano il loro *actus essendi*, misurato intrinsecamente dalla loro essenza specificante.

2.2 La fondazione teologica dell'*ens in ordine ad aliud*

2.2.1 La fondazione teologica dell'*aliquid*

La fondazione ontologica dell'*aliquid* rivela fortemente la differenza fra la diversità originaria di Dio, il quale è diverso dagli altri non per l'aggiunta di qualcosa, ma *per se stesso*, e la diversità delle creature, che hanno un essere proprio e diverso tramite la misurazione intrinseca dell'essenza.

Nel suo libro *Differenza e contraddizione*, G. Ventimiglia espone la critica tomista alla tesi platonica dell'«*idem in alio*»: cioè, per san Tommaso, l'essere che viene partecipato alle creature da parte di Dio non rimane lo stesso (*idem*) negli altri, ma è altro o diverso negli altri. Scrive Ventimiglia, commentando *In VII Phys.*, lect. 8:

⁹⁵ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, cap. 18: «Ante omnem multitudinem oportet invenire unitatem. In omni autem composito est multitudo. Igitur oportet id quod est ante omnia, scilicet Deum, omni compositione carere».

O l'*idem* è nello stesso tempo originariamente *aliud*, oppure non c'è modo di differenziarlo in forza di un *aliud* esterno ad esso. In altre parole, o l'*idem* si differenzia non per qualcos'altro ma per se stesso, ovvero, alla fine, non potrà differenziarsi⁹⁶.

La formula platonica dell'*idem in alio* va bene quando si tratta di una differenziazione con una convenienza in una specie o in un genere. Invece, «le cose che differiscono secondo la formula *aliud in alio* corrispondono alle cose diverse, in quanto “*in nullo modo conveniunt*” e *non differunt aliquo modo, sed seipsis*”»⁹⁷. In poche parole, ciò che si deve evitare è di trattare l'essere come un genere univoco.

Seguendo l'esposizione di Ventimiglia, vediamo che san Tommaso è chiaro nell'elencare “*diversum*” fra le *passiones entis*: «Come l'uno e i molti, così l'identico e il diverso non sono propri di un solo genere, ma sono in un certo qual modo le *passiones* dell'ente in quanto ente»⁹⁸. In modo simile all'ente e all'uno, il *diversum* è diviso secondo i dieci predicamenti, un segno evidente della sua trascendentalità⁹⁹. Anche *multitudo* è elencato fra i trascendentali: la divisione formale per opposizione (e non la divisione quantitativa) causa la moltitudine ed questa è dei trascendentali¹⁰⁰. Per Tommaso, la *multitudo* non proviene dal non-ente, ma dall'ente stesso: «la

⁹⁶ G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Vita e Pensiero, Milan 1997, 149.

⁹⁷ *Ibid.*, 150.

⁹⁸ TOMMASO D'AQUINO, *In Boethii De Trinitate*, q. 4, a. 1 ad 3: «Sicut unum et multa, ita idem et diversum non sunt propria unius generis, sed sunt quasi passionis entis, in quantum est ens».

⁹⁹ TOMMASO D'AQUINO, *In V Metaph.*, lect. 12, n. 930: «Quia enim unum et ens dicuntur multipliciter, oportet quod ea quae dicuntur secundum ea, multipliciter dicantur; sicut idem et diversum, quae consequuntur unum et multa, et contrarium, quod sub diverso continetur. Et ita oportet, quod diversum dividatur secundum decem praedicamenta, sicut ens et unum».

¹⁰⁰ TOMMASO D'AQUINO, *In III Phys.*, lect. 12: «Circa quod sciendum est quod divisio [...] multitudinem causat. Est autem duplex divisio: una formalis, quae est per opposita; et alia secundum quantitatem. Prima autem divisio causat multitudinem, quae est de transcendentibus, secundum quod ens dividitur per unum et multa». Cf. *Summa theologiae*, I, q. 30, a. 3: «Alia est divisio formalis, quae fit per oppositas vel diversas formas, et hanc divisionem sequitur multitudo quae non est in aliquo genere, sed est de transcendentibus, secundum quod ens dividitur per unum et multa».

molteplicità è causata dall'ente»¹⁰¹. San Tommaso chiarisce che quando si parla della molteplicità come di un trascendentale, si tratta di una *multitudinem extrinsecam* (che sarebbe *in ordinem ad aliud*) e non una *multitudinem intrinsecam* (che si oppone all'unità dell'ente)¹⁰². Fra l'uno trascendentale (*indiviso in se*) e l'*aliquid* trascendentale (*diviso ab alio*) c'è identità *secundum rem* (perché si predicano dello stesso ente) e distinzione *secundum rationem* (perché si dicono in modi diversi); fra l'uno, come principio dei numeri, e la molteplicità, invece, c'è opposizione di privazione¹⁰³.

San Tommaso distingue nettamente fra la causa della pluralità nelle realtà prime e semplici e la causa della pluralità nelle realtà posteriori e composte¹⁰⁴: «Nelle realtà posteriori e composte, infatti, causa della divisione in senso quasi formale (vale a dire, ciò in ragione di cui avviene la divisione) è la diversità delle realtà semplici e prime»¹⁰⁵. Le realtà prime e semplici, invece, sono divise in virtù di se stesse¹⁰⁶. Il primo ente creato introduce la pluralità rispetto alla sua causa, il primo ente increato, proprio perché non coincide con essa.

Il primo ente increato è imitato dalle diverse creature sotto aspetti diversi. L'aspetto per cui un effetto imita la causa prima, può essere quello per cui un altro effetto si allontana invece da essa, e

¹⁰¹ TOMMASO D'AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 16 ad 3: «multitudo autem causatur ex ente».

¹⁰² *Ibid.*: «Sciendum autem, quod duplex est unum; quoddam scilicet quod convertitur cum ente, quod nihil addit supra ens nisi indivisionem; et hoc unum privat multitudinem, in quantum multitudo ex divisione causatur; non quidem multitudinem extrinsecam quam unum constituit sicut pars; sed multitudinem intrinsecam quae unitati opponitur. Non enim ex hoc quod aliquid dicitur esse unum, negatur quin aliquid sit extra ipsum quod cum eo constituat multitudinem; sed negatur divisio ipsius in multa».

¹⁰³ *Ibid.*: «Aliud vero unum est quod est principium numeri, quod supra rationem entis addit mensurationem; et huius unius multitudo est privatio, quia numerus fit per divisionem continui. Nec tamen multitudo privat unitatem totaliter, cum divisio toto adhuc remaneat pars indivisa; sed removet unitatem totius».

¹⁰⁴ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *In Boethii De Trinitate*, q. 4, a. 1: «Causa autem divisionis aliter est accipienda in posterioribus et compositis et in primis et simplicibus».

¹⁰⁵ *Ibid.*: «In posterioribus namque et compositis causa divisionis quasi formalis, id est ratione cuius fit divisio, est diversi simplicium et priorum».

¹⁰⁶ Cf. *Ibid.*: «Et ideo pluralitatis vel divisionis primorum et simplicium oportet alio modo causam assignare. Sunt enim huiusmodi secundum se ipsa divisa».

viceversa. Questa diversità delle imitazioni richiede l'intervento della scienza di Dio, che può misurare gli enti, determinando le loro essenze. Di conseguenza, la fondazione teologica trova la causa estrinseca della distinzione e molteplicità delle cose nella sapienza divina:

La distinzione e la molteplicità delle cose provengono dal primo agente, che è Dio. Infatti egli ha prodotto le cose nell'essere per comunicare la sua bontà alle creature, e per rappresentarla per mezzo di esse. [...] La causa della distinzione delle cose proviene dalla divina sapienza¹⁰⁷.

Alla nozione di *distinzione* e *molteplicità*, si insegna anche che la sapienza divina è la causa della *diversità* o *disuguaglianza* delle cose¹⁰⁸.

Il *Commento al Libro delle Cause*, prop. 24 evidenzia la necessità di spiegare la diversità delle cose in due modi: estrinsecamente tramite l'azione della prima causa sapiente ed intrinsecamente per i diversi recipienti, ossia per le essenze che ricevono l'essere¹⁰⁹. Non si può ricondurre tutta la diversità degli effetti creati alla diversità dei recipienti, perché implicherebbe che i recipienti non abbiano origine dalla causa prima¹¹⁰. Quindi, bisogna

¹⁰⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 47, a. 1: «Unde dicendum est quod distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repraesentandam. [...] Et quia ex divina sapientia est causa distinctionis rerum».

¹⁰⁸ *Ibid.*, I, q. 47, a. 2: «Et ideo dicendum est quod, sicut sapientia Dei est causa distinctionis rerum, ita et inaequalitatis». Cf. *Ibid.*, I, q. 65, a. 3 ad 2: «Et ideo etiam est, secundum diversa cognita, diversorum productorum causa per suam sapientiam, sicut et artifex, apprehendendo diversas formas, producit diversa artificata».

¹⁰⁹ TOMMASO D'AQUINO, *In Librum De Causis*, lect. 24: «Diversitas enim receptionis ex duobus potest contingere: quandoque quidem ex agente sive influente, quandoque autem ex recipiente».

¹¹⁰ *Ibid.*: «Est autem attendendum quod duplex est actio causae primae: una quidem secundum quam instituit res, quae dicitur creatio, alia vero secundum quam res iam institutas regit. In prima igitur actione non habet locum quod hic dicitur, quia, si oportet omnem diversitatem effectuum reducere in diversitatem recipientium, oportebit dicere quod sint aliqua recipientia quae non sint a causa prima, quod est contra id quod dictum est supra, 18 propositione: res omnes habent essentiam per causam primam».

affermare che la prima diversità delle cose, cioè quella relativa alle diverse nature che esse possiedono, «non deriva da una qualche diversità dei recipienti, ma dalla causa prima; e non perché in essa vi sia qualche diversità, ma in quanto conosce le diversità»¹¹¹. Infatti, Dio, come prima causa, agisce secondo la propria sapienza e crea i diversi gradi degli enti per la perfezione dell'universo.

L'essenza divina abbraccia in sé la nobiltà di tutte le creature, non per via di composizione, ma di perfezione¹¹². L'intelletto divino può abbracciare nella propria essenza quanto è proprio di ciascun essere, conoscendo in che cosa esso imita l'essenza divina, e in che cosa ogni essere si allontana dalla perfezione di essa¹¹³. C'è una certa distinzione e pluralità di forme intellettive nell'intelletto divino in quanto ha in sé la *ratio* di ogni cosa: la *ratio* di una cosa si distingue dalla *ratio* di un'altra. Questa diversificazione avviene «in quanto Dio conosce il rapporto di somiglianza che ogni creatura ha con lui, le ragioni delle cose non sono molteplici e distinte nell'intelletto divino, se non in quanto Dio conosce che le cose possono somigliare a lui in diverse maniere»¹¹⁴.

¹¹¹ *Ibid.*: «Unde oportet dicere quod prima diversitas rerum secundum quam habent diversas naturas et virtutes, non sit ex aliqua diversitate recipientium sed ex causa prima, non quia in ea sit aliqua diversitas sed quia est diversitatem cognoscens, est enim agens secundum suam scientiam; et ideo diversos rerum gradus producit ad complementum universi».

¹¹² TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, cap. 54: «Divina autem essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit, non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis».

¹¹³ *Ibid.*: «Intellectus igitur divinus id quod est proprium unicuique in essentia sua comprehendere potest, intelligendo in quo eius essentiam imitetur, et in quo ab eius perfectione deficit unumquodque».

¹¹⁴ *Ibid.*: «Quia vero propria ratio unius distinguitur a propria ratione alterius; distinctio autem est pluralitatis principium: oportet in intellectu divino distinctionem quandam et pluralitatem rationum intellectarum considerare, secundum quod id quod est in intellectu divino est propria ratio diversorum. Unde, cum hoc sit secundum quod Deus intelligit proprium respectum assimilationis quam habet unaquaeque creatura ad ipsum, relinquitur quod rationes rerum in intellectu divino non sint plures vel distinctae nisi secundum quod Deus cognoscit res pluribus et diversis modis esse assimilabiles sibi».

2.2.2 La fondazione teologica del *verum*

Per spiegare la verità divina Jan A. Aertsen mette in evidenza due argomenti di san Tommaso¹¹⁵. Il primo parte dal fatto che c'è la stessa disposizione, ossia lo stesso ordine causale, nell'ente e nella verità e dal fatto che Dio è l'ente primo e la causa dell'essere. Da queste due premesse, si conclude che Dio, in quanto è la causa dell'essere, è anche la verità prima e la causa della verità degli altri¹¹⁶.

L'altro argomento è fondato sulla nozione di misura. La nozione di verità, si spiega, presuppone una misura per l'adeguazione della cosa e dell'intelletto. La misura della verità delle cose può essere soltanto un intelletto produttivo, quello del Creatore. Qui, san Tommaso invoca il principio «ciò che è la misura in qualche genere è il più perfetto di quel genere»¹¹⁷. Dal fatto che la verità di una cosa è misurata dall'intelletto divino, si conclude che Dio è la più perfetta e la più alta verità:

La verità divina è la misura di ogni verità. Poiché la verità del nostro intelletto viene misurata dalla realtà che è fuori dell'anima: infatti, il nostro intelletto si denomina vero per il fatto che si adegua alle cose; a sua volta però la verità delle cose è misurata in rapporto all'intelletto divino, che è causa di esse [...]. Poiché Dio inoltre è il primo intelletto e il primo intelligibile, è necessario che la verità di qualsiasi intelletto si misuri sulla sua verità, se è vero, come insegna il Filosofo nel decimo libro della *Metafisica*, che «ogni cosa è misurata dal primo del proprio genere». Perciò la verità divina è la prima, somma e perfettissima verità¹¹⁸.

¹¹⁵ Cf. J. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 370.

¹¹⁶ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1; *Summa contra Gentiles*, I, cap. 62.

¹¹⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, cap. 62: «Illud quod est mensura in unoquoque genere, est perfectissimum illius generis».

¹¹⁸ *Ibid.*: «Sed divina veritas est mensura omnis veritatis. Veritas enim nostri intellectus mensuratur a re quae est extra animam, ex hoc enim intellectus noster verus dicitur quod consonat rei: veritas autem rei mensuratur ad intellectum divinum, qui est causa rerum, [...]. Cum etiam Deus sit primus intellectus et primum intelligibile, oportet quod veritas intellectus cuiuslibet eius veritate mensuretur: si unumquodque mensuratur primo sui generis, ut Philosophus tradit, in X *Metaphysicae*. Divina igitur veritas est prima, summa et perfectissima veritas».

Un altro aspetto di questo rapporto è quello dell'*ordine* all'intelletto: la verità della cosa conosciuta è ordinata *per se* all'intelletto divino, in quanto essa è stata creata da Dio ed in quanto è conosciuta da Lui; in riferimento a qualsiasi altro intelletto essa è ordinata solamente *per accidens*¹¹⁹.

In un altro testo, san Tommaso mette insieme sia la diversificazione dell'essere dall'essere divino, come causa efficiente-esemplare (problema dell'*aliquid*), sia la moltiplicazione della verità creata dalla verità divina:

Per cui dico che come c'è un unico essere divino mediante il quale tutte le cose sono come dal principio efficiente esemplare, e tuttavia nelle diverse cose c'è un essere diverso, con cui formalmente la cosa è, così anche vi è un'unica verità, cioè quella divina, mediante la quale tutte le cose sono vere come per il principio efficiente esemplare; tuttavia vi sono più verità nelle cose create, mediante le quali esse vengono dette vere formalmente¹²⁰.

Ogni ente ha la verità della propria natura in quanto imita la scienza divina¹²¹. Da Dio provengono sia l'essere sia la forma¹²², per la quale l'ente creato si conforma all'intelletto divino: «Di conseguenza, una cosa è chiamata vera in quanto ha la sua forma propria secondo la quale l'arte divina è imitata. [...] E in questo modo ente e vero sono convertibili, perché ogni cosa naturale, per la forma, è conformata all'arte divina»¹²³.

¹¹⁹ FRANCISCO FERNÁNDEZ LABASTIDA, «Il fondamento *teo-logico* della verità. Il rapporto fra essere, verità e *logos* alla luce del *Perì Hermeneías* di Aristotele e del commento di san Tommaso d'Aquino», *Acta philosophica* 18 (2009), 23-24.

¹²⁰ TOMMASO D'AQUINO, *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2: «Unde dico, quod sicut est unum esse divinum quo omnia sunt, sicut a principio effectivo exemplari, nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse, quo formaliter res est; ita etiam est una veritas, scilicet divina, qua omnia vera sunt, sicut principio effectivo exemplari; nihilominus sunt plures veritates in rebus creatis, quibus dicuntur verae formaliter».

¹²¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 12 ad 3: «Unumquodque enim intantum habet de veritate suae naturae, inquantum imitatur Dei scientiam».

¹²² Cf. TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 8.

¹²³ TOMMASO D'AQUINO, *In I Perih.*, lect. 3, 30: «Et quia omnia etiam naturalia comparantur ad intellectum divinum, sicut artificata ad artem, consequens

Avendo stabilito che Dio è la prima verità e causa della verità delle creature in quanto è la causa dell'essere e che Dio è la causa misurante in quanto la verità della creatura è misurata dall'intelletto divino, possiamo precisare meglio la natura di questa causalità. L'Aquinate sostiene che il vero aggiunge all'ente «una relazione alla forma esemplare; infatti, una cosa è detta vera in quanto imita l'esemplare divino, o ha una relazione alla facoltà conoscitiva»¹²⁴. Questa imitazione ed esemplarità si spiega come un'adeguazione: «La cosa stessa, grazie alla specie che ha, si adegua all'intelletto divino come l'artefatto all'arte, e grazie alla stessa specie è capace di adeguare a sé il nostro intelletto»¹²⁵.

2.2.3 La fondazione teologica del *bonum*¹²⁶

Di fondamentale importanza per la fondazione ontologica e teologica del *bonum* è la distinzione fra la bontà sostanziale di un ente (*bonum simpliciter*) e la bontà conseguente alla sua operazione (*bonum secundum quid*)¹²⁷. Un ente è buono nella misura in cui ha l'essere: ciò che è buono è appetibile in quanto è perfetto ed è perfetto

est ut quaelibet res dicatur esse vera secundum quod habet propriam formam, secundum quam imitatur artem divinam. Nam falsum aurum est verum auricalcum. Et hoc modo ens et verum convertuntur, quia quaelibet res naturalis per suam formam arti divinae conformatur».

¹²⁴ TOMMASO D'AQUINO, *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3: «verum relationem ad formam exemplarem; ex hoc enim unumquodque verum dicitur quod imitatur exemplar divinum, vel relationem ad virtutem cognoscitivam».

¹²⁵ TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 5 ad 2: «Res enim ipsa ex specie quam habet, divino intellectui adaequatur, sicut artificiatum arti; et ex virtute eiusdem speciei nata est sibi intellectum nostrum adaequare».

¹²⁶ L'esposizione completa della fondazione teologica del *bonum* supera i limiti di quest'articolo. Quindi, offro soltanto i punti essenziali.

¹²⁷ Cf. A. CONTAT, «*Esse, essentia, ordo...*», 10: «Infatti, l'ente sostanziale, per il suo atto di essere, è ente in senso assoluto (*simpliciter*), perché è ciò che ha l'essere, mentre l'accidente e quindi l'operazione vengono detti ente in senso relativo (*secundum quid*), perché non hanno l'essere, ma piuttosto qualcosa è tramite loro. A rovescio, invece, l'ente non può essere considerato buono in senso pieno, finché non abbia raggiunto l'ultima perfezione di cui è capace e che non gli viene dato dalla sua sostanza. Ci sono pertanto due gradi di bontà in ogni creatura, quello primario e relativo (*secundum quid*) consecutivo allo *esse* in quanto sostanziale, e quello ultimo e assoluto (*simpliciter*) consecutivo all'operazione, che è un essere in atto di tipo accidentale».

in quanto è in atto, ed è in atto nella misura in cui ha l'essere. Ora, quando un ente non sia la sua bontà, vuol dire che abbia ricevuto la sua bontà da un altro che è buono per essenza:

Ciò che è buono ma che non è la sua bontà si dice buono per partecipazione. Ma ciò che si dice per partecipazione presuppone un'altro da cui riceve la bontà. Ora, in questo non si può risalire all'infinito: poiché nella serie delle cause finali non si procede all'infinito, essendo l'infinito incompatibile col fine; mentre il bene ha la nozione di fine. Perciò si deve giungere a un primo bene, che non è bene per partecipazione, ossia in ordine a qualcos'altro, bensì per essenza. Ma questo è Dio. Dunque, Dio è la sua stessa bontà¹²⁸.

Nella *Summa contra Gentiles* (I, cap. 37) l'Aquinate dimostra la bontà di Dio con quattro argomenti: dalla sua perfezione; dalla sua immobilità in quanto il primo motore immobile è il primo desiderato; dal suo essere in atto; e dalla sua azione diffusiva in quanto il bene tende a diffondere se stesso e l'essere. In genere, le sue riflessioni sul *bonum* girano sempre intorno alle nozioni di appetibilità, di perfezione, di somiglianza, di finalità, e di ordine. Questo fatto è evidente nel capitolo 40 della *Summa contra Gentiles*, I. Nel primo argomento si afferma che «la bontà di ogni cosa è la sua perfezione». E, nel terzo, si aggiunge:

Poiché ogni cosa non è appetibile che per il fine, e la bontà non consiste che nell'appetibilità, ogni cosa dovrà dirsi buona, o perché è il fine, o perché è ordinata al fine. Dunque il fine ultimo è quello da cui tutte le cose ricevono la ragione di bene. Ma il fine ultimo è Dio, come vedremo in seguito [III, cap. 17]. Dunque Dio è il bene di ogni bene¹²⁹.

¹²⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, cap. 38: «Unumquodque bonum quod non est sua bonitas, participative dicitur bonum. Quod autem per participationem dicitur, aliquid ante se praesupponit, a quo rationem suscipit bonitatis. Hoc autem in infinitum non est possibile abire: quia in causis finalibus non proceditur in infinitum, infinitum enim repugnat fini; bonum autem rationem finis habet. Oportet igitur devenire ad aliquod bonum primum, quod non participative sit bonum per ordinem ad aliquod aliud, sed sit per essentiam suam bonum. Hoc autem Deus est. Est igitur Deus sua bonitas».

¹²⁹ *Ibid.*, I, cap. 40: «Cum unumquodque appetibile sit propter finem; boni autem ratio consistat in hoc quod est appetibile: oportet quod unumquodque dicatur bonum vel quia est finis, vel quia ordinatur ad finem. Finis igitur ultimus est a quo

Ciò per cui ciascuna cosa è ordinata al fine è la sua operazione¹³⁰. Si può dire anche che «il fine di ogni cosa è la sua operazione propria, poiché questa è la sua seconda perfezione»¹³¹. Le cose non sono ordinate alla bontà divina solo in quanto agiscono ma anche in quanto sono; poiché in quanto sono esse contengono una somiglianza della bontà divina, che è il fine delle cose¹³².

Le creature sono buone, ma sono sulla via verso una bontà e perfezione superiore:

Avendo, infatti, il bene ragione di perfezione e di fine, secondo la duplice perfezione e il duplice fine della creatura si può considerare una sua duplice bontà. Infatti, la perfezione di una creatura può essere considerata in quanto si trova costituita nella sua natura, e questo è il fine della sua generazione o della sua produzione; l'altra perfezione invece è quella che la creatura raggiunge mediante il suo moto o la sua operazione, e questo è il fine del suo moto o della sua operazione¹³³.

San Tommaso presenta la doppia bontà creaturale anche nel suo *Commento al De Hebdomadibus di Boezio*. La prima bontà è quella per cui le creature si dicono buone in virtù del loro rapporto al primo bene: l'essere e tutto ciò che è nella creatura è causato dal primo bene. L'altra bontà è considerata nelle creature in senso assoluto, nella misura in cui sono perfette nell'essere e nell'operare: «e tale

omnia rationem boni accipiunt. Hoc autem Deus est, ut infra probabitur. Est igitur Deus omnis boni bonum».

¹³⁰ *Ibid.*, III, cap. 22: «Quod ultimum per quod res unaquaque ordinatur ad finem, est eius operatio: diversimode tamen, secundum diversitatem operationis».

¹³¹ *Ibid.*, III, cap. 25: «Propria operatio cuiuslibet rei est finis eius: est enim secunda perfectio ipsius».

¹³² Cf. *Ibid.*, III, cap. 65: «In finem autem ultimum quem Deus intendit, scilicet bonitatem divinam, ordinantur res non solum per hoc quod operantur, sed etiam per hoc quod sunt: quia in quantum sunt, divinae bonitatis similitudinem gerunt, quod est finis rerum».

¹³³ TOMMASO D'AQUINO, *Compendium theologiae*, I, cap. 109: «Cum enim bonum habeat rationem perfectionis et finis, secundum duplicem perfectionem et finem creaturae attenditur duplex eius bonitas. Attenditur enim quaedam creaturae perfectio secundum quod in sua natura persistit, et haec est finis generationis aut factionis ipsius. Alia vero perfectio ipsius attenditur, quam consequitur per suum motum vel operationem, et haec est finis motus vel operationis ipsius».

perfezione non compete ai beni creati secondo il loro stesso essere essenziale, ma secondo qualcosa di aggiuntivo che si indica come la loro virtù»¹³⁴.

Il quadro teoretico della doppia bontà è lo schema di *exitus a principio – redivit in finem*. L'*ordo ad bonum* della creatura è l'inclinazione ulteriore alla perfezione che viene causata dalla sostanza costituita dallo *esse* e dall'essenza, ossia dalla sua misura specificante¹³⁵. «Uscita dal creatore tramite il dono del proprio atto di essere misurato dalla sua essenza correlativa, la sostanza creata è quindi ordinata ad una perfezione ulteriore, che proverrà dall'operare»¹³⁶. L'operare della sostanza creata, lo fa passare dalla bontà *secundum quid* dell'essenza sostanziale in atto, alla bontà *simpliciter* dell'operazione accidentale perfetta. Tramite l'operazione la creatura spirituale cercherà di riposare nel suo fine e possedere in modo parziale (in modo partecipato) il suo fine.

In sintesi, il rapporto causale fra la bontà divina e la creatura è triplice: «ogni cosa è detta buona della bontà divina come della prima causa esemplare, efficiente e finale di ogni bontà»¹³⁷. Come causa efficiente, Dio produce l'essere e l'essenza correlativa della creatura alla quale corrisponde un grado di bontà; dal fatto che Dio è la causa

¹³⁴ TOMMASO D'AQUINO, *In Boethii De Hebdomadibus*, lect. 4: «Est enim considerandum secundum praemissa, quod in bonis creatis est duplex bonitas. Una quidem secundum quod dicuntur bona per relationem ad primum bonum; et secundum hoc esse eorum, et quidquid in eis a primo bono, est bonum. Alia vero bonitas consideratur in eis absolute, prout scilicet unumquodque dicitur bonum, in quantum est perfectum in esse et in operari. Et haec quidem perfectio non competit creatis bonis secundum ipsum esse essentiae eorum, sed secundum aliquid superadditum, quod dicitur virtus eorum». Con la distinzione fra bontà in senso relativo (*secundum quid*: bontà sostanziale) e bontà in senso assoluto (*simpliciter*: bontà accidentale), l'Aquinate affronta, nel *De veritate*, q. 21, a. 5, le tre opinioni di Agostino, *De causis* e Boezio, sulla bontà partecipata delle creature. Tommaso interpreta i primi due secondo la bontà sostanziale: in Dio c'è identità fra la sua essenza e la sua bontà, mentre nella creatura la perfezione è aggiunta (*superaddita*) all'essenza; secondo, il grado di bontà dipende dal grado di essere, e quindi Dio è bontà per essenza e la creatura ha la bontà per partecipazione. A questi due, aggiunge l'ordinazione delle creature a Dio come causa finale.

¹³⁵ Cf. A. CONTAT, «*Esse, essentia, ordo...*», 24.

¹³⁶ *Ibid.*, 29.

¹³⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 6, a. 4: «Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis».

efficiente, segue che la creatura ha in sé una somiglianza della bontà divina; infine, Dio ordina la creatura a sé come al suo fine e seconda perfezione.

Conclusionione

In conclusione, tramite una sistematizzazione dei testi dell'Aquinate, siamo arrivati alla conoscenza (sapienza) delle linee causali che corrono fra le *passiones entis* delle creature e il divino.

Nella fondazione ontologica dei trascendentali, ogni proprietà trascendentale delle creature fa riferimento, in qualche modo, alla composizione reale e rivela aspetti fondamentali dell'essere stesso. Si arriva alla composizione reale di essenza ed essere nell'ente per partecipazione tramite il metodo della *resolutio secundum rationem*. Questo ente composto è uno per il suo essere e diverso per l'addizione reale dell'essenza. È intelligibile e appetibile in quanto è in atto, ma è ordinato, a causa della composizione reale, ad una perfezione ultima, raggiungibile tramite la sua operazione propria.

Nella fondazione teologica, la limitatezza dei trascendentali nel creato esige l'esistenza di una causa suprema che produce la perfezione creata, misura la perfezione e ne ordina e governa ad una perfezione ultima. Abbiamo visto che il metodo della *resolutio secundum rem* è capace di identificare questi diversi rapporti fra il trascendentale nel creato e il trascendentale nel divino.

Da notare è l'intervento frequente della causalità esemplare: l'ente creato imita la natura divina e possiede una somiglianza della natura divina; l'essenza è determinata dall'idea esemplare divino corrispondente; l'unità divina precontiene esemplarmente la molteplicità del creato; la diversità delle creature è opera della sapienza divina; le creature si adeguano ai loro esemplari; e tramite la provvidenza divina (*ratio ordinis rerum ad finem*) le creature sono ordinate al loro fine.

Ecco un quadro riassuntivo delle nostre conclusioni:

Fondazione teologica dei trascendentali	
<i>ENS</i>	Dio, <i>Ipsum Esse Subsistens</i> , è la causa efficiente (produzione) e la causa esemplare (la natura che è imitata) dell'essere partecipato della creatura.
<i>RES</i>	L'idea divina è la causa formale estrinseca che misura e determina l'essenza creata.
<i>UNUM</i>	L'unità di Dio è il principio di ogni unità in quanto è la causa efficiente del composto e la misura di ogni cosa in quanto assegna la terminazione della natura creata.
<i>ALIQUID</i>	La sapienza divina è la causa formale estrinseca della distinzione, diversità e molteplicità delle creature.
<i>VERUM</i>	La prima verità è la causa della verità delle cose in quanto l'essenza della sostanza creata si adegua all'idea divina, cioè all'essenza divina conosciuta da Dio come imitabile partecipabile.
<i>BONUM</i>	La sostanza creata, costituita nella sua prima perfezione, desidera la bontà divina ed è ordinata, tramite la provvidenza divina, alla bontà divina come al suo fine ultimo (la sua seconda perfezione), il quale si raggiunge tramite l'operazione più alta di cui è capace.