

ATENEIO PONTIFICIO REGINA APOSTOLORUM

Facoltà di Filosofia

**S. Tommaso d'Aquino,
Dionigi l'Areopagita
e l'*esse intensivum***

Professore: D. Alain Contat

Studente: Fr. Luis Eduardo Rodríguez Alger, LC

Numero di matricola: 00011809

FILE 1001 Lavoro scritto fine Baccalaureato

Roma, 29 aprile 2016

INTRODUZIONE

Il cristiano è colui che deve filosofare in base alla fede. Poiché crede all'assoluto amore di Dio per il mondo, è tenuto a leggere l'essere nella sua differenza filosofica come segno dell'amore e di vivere conforme a questa indicazione. Come già accennato, il mistero dell'esistenza in genere dell'essere si fa per lui ancora più profondo, più problematico in un senso più vasto che per ogni altro filosofante. Giacché ogni altro potrà considerare l'essere in base a una ragione, magari pure incompresa, però *in lui* pre-supposta. La questione del perché diventa per lui in tal modo una questione del che cosa – τί τὸ ὄν e rispettivamente τὸ εἶναι – e conduce in tal modo o apparentemente (Aristotele) o furtivamente (Heidegger) a una essenzializzazione dell'essere. Il cristiano invece deve denegare all'essere una ultima necessità e confinarlo così nell'inaudita oscillazione sospensiva del non-dover-essere [...]. Il cristiano è e resta custode della meraviglia metafisica con cui comincia la filosofia e nella cui persistenza la filosofia sussiste e vive¹.

Spesso si sente dire che la filosofia non serve a niente, che è una perdita di tempo, che sono tutte fantasie mentali. Di solito, a tali proposizioni seguono risposte mancanti. Una delle prime vie di fuga consiste in spiegare che la filosofia offre all'uomo la capacità di trovare il senso nella sua vita... come se la stragrande maggioranza degli uomini di oggi camminasse per strada con la domanda in mano: «*To be or not to be?*». Purtroppo, nella fregola dell'immediatezza e del sensibile in cui ci muoviamo oggi, tante persone credono che a loro basti un «senso» nell'oggi, senza pensare tanto al futuro. La carriera, il lavoro, la festa, il piacere, diventano il «senso» di tante persone ad ogni sorgere del sole. Per la stragrande maggioranza, finché non arriva un forte colpo nella vita, una forte crisi, non ha senso per una domanda sul «senso»!

Dobbiamo fare più attenzione alla realtà in cui ci muoviamo. Non è che gli uomini abbiano perso la possibilità di vivere con un senso trascendente e affascinante. Il problema è che la cultura odierna ci assedia con milioni di immagini e nuovi attrezzi come se fossero l'*unicum necessarium*, il *non plus ultra*, che ci porterà alla piena realizzazione e soddisfazione: l'ultimo telefonino, l'ultima destinazione di vacanza, l'ultimo piacere sessuale... sfortunatamente, la società ha

¹ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria V: Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, Jaca Book, Milano 1991², 579.

saputo dare ciò che gli appartiene in maniera molto adeguata all'uomo, e ci riesce molto bene. Come mai, dunque, noi, che possediamo la Verità, il Bene, la Bellezza in persona non l'offriamo così com'è all'uomo assettato del nostro tempo? Curioso che noi spesso presentiamo la filosofia come una guarigione per le malattie, quando agli inizi, la filosofia stava in cima al monte della salute.

I Presocratici, Socrate, Platone, Aristotele e una miriade di filosofi che hanno seguito le loro orme, hanno consegnato il loro amore (φιλία) alla saggezza (σοφία). Per loro, la prima domanda non era: «ho un problema, come lo risolvo?». All'inizio non avevano parole: lo stupore (θαυμάζειν) si era impossessato di tutto il loro essere e li rapiva fino ai limiti più elevati delle capacità umane. E quando tornavano, potevano solo chiedersi come mai poteva darsi la meraviglia dell'essere: «come mai c'è qualcosa, piuttosto che niente?»

Dobbiamo ritornare pure noi a meravigliarci dell'essere che ci interpella ogni giorno. Solo chi è meravigliato rispetta e stima ogni cosa e s'interessa per essa. In modo speciale noi cristiani, che sappiamo che ogni creatura è un dono gratuito di Dio, dovremmo essere in grado di trasmettere questa gioia a ogni uomo che incontriamo nel nostro cammino². Perciò, ho voluto tuffarmi nelle profondità della metafisica alla caccia del senso più profondo dell'essere. Dire che siamo riusciti a ad afferrarlo sarebbe una temerità: ma anche la minima occhiata data mentre esso ci sfugge sarà una grazia sovrabbondante di luce per rischiarare il tragitto che dobbiamo percorrere in questa terra.

Nelle pagine che seguono esamineremo il capitolo quinto del *Commento* di S. Tommaso d'Aquino al *De Divinis Nominibus* dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita. Si tratta di un capitolo dedicato per intero alla tematica dell'*esse*. È forse il testo dove S. Tommaso lascia di più che la sua penna si scateni per trasmetterci ciò che denominiamo l'*esse intensivum*, nozione centrale nella metafisica tomista.

² Risulta molto interessante per la filosofia cristiana contemporanea la proposta di H.U. VON BALTHASAR, «On the tasks of Catholic philosophy in our time», *Communio* 20 (1993), 147-187.

Nella prima sezione daremo una brevissima occhiata all'impianto storico in cui si trovarono i nostri due interlocutori. Questo ci servirà per cogliere qualche differenza, ma soprattutto per intravedere la stretta somiglianza e vicinanza. Poi passeremo alla sezione dedicata all'analisi del testo. A questo punto, ci soffermeremo soprattutto sulla parte centrale del Commento per identificare le proprietà che S. Tommaso attribuisce all'*esse* e a Dio, e come cerca di giustificarle. In un secondo momento, dedicheremo alcune brevi parole per descrivere il tipo di lettura che S. Tommaso fa del testo dionisiano, così da rivelare meglio la sua onestà e, soprattutto, la sua originalità e genialità.

Nella terza sezione faremo due cose. Prima, dedicheremo ampi spazi per la trattazione teoretica dei guadagni del testo. Come vedremo, la nozione di *esse* che S. Tommaso ci propone, sotto un forte influsso di Dionigi, permea tutta la sua dottrina, dalla Creazione fino all'ultimo atto libero dell'uomo. Poi, cercherò di portare questa ricerca un po' oltre. L'esito della mia indagine mi ha spinto verso diverse tematiche dove, magari, una più profonda comprensione delle implicazioni dell'*esse intensivum* possa offrire nuove proposte. È il mio desiderio continuare, nel futuro, la mia indagine in questi nuovi sentieri e mi auguro che tanti altri possano camminare queste vie insieme a me. Quindi, senza ulteriori dilungazioni, spingiamo in mare le barche, lasciamo che le nostre vele abbraccino il vento favorevole e addentriamoci in alto mare per questa «*terza navigazione*».

I. IMPIANTO STORICO

Ci troviamo davanti a un testo in cui si incontrano due autori di epoche differenti, di culture diverse e con impostazioni di pensiero disuguali, che però riescono ad entrare in dialogo in ricerca della verità. Perciò sembra opportuno dare un'occhiata veloce al contesto storico-culturale dei nostri autori e alla loro impostazione di pensiero, per capire meglio che cosa sia successo in questo loro incontro. Forse, dopo ciò potremo scoprire che dietro a quelle vere distanze, c'è una più importante e molto forte somiglianza tra loro che ha reso molto più fertile la loro collaborazione.

Prima dobbiamo dire che l'aura mistica che avvolge lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita non si deve solo alla natura dei suoi scritti. Egli ha preso il nome di uno dei discepoli che l'apostolo Paolo ha guadagnato per Cristo col suo discorso all'Areopago. Per molto tempo si era convinti dell'autenticità della sua persona, anche se dal 533 si incomincia a dubitare che si tratti del vero Areopagita³. Gli studi attuali riconducono il *Corpus Dionisianum* a un monaco, probabilmente di origine siriana, che conosceva gli scritti di Proclo – ed è forse stato suo discepolo – e conosceva abbastanza sia di Neoplatonismo sia di Cristianesimo per trasformare il pensiero in entrambi i fronti⁴. Questi dati ci permettono di datare il nostro primo autore tra la fine del secolo V e inizi del VI. Egli scelse quindi di rivendicare per sé il nome del discepolo di Paolo volendo mettere la saggezza greca al servizio del Vangelo.

Ma «perché egli nascose il suo nome e scelse questo pseudonimo?»⁵ si chiede il Benedetto XVI. In parte, l'abbiamo già detto sopra; il Santo Padre ne offre due

³ Cf. G. SAITTA, «DIONIGI Areopagita, Pseudo», *Enciclopedia Italiana (1931)*, in «[http://www.treccani.it/enciclopedia/pseudo-dionigi-areopagita_\(Enciclopedia-Italiana\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/pseudo-dionigi-areopagita_(Enciclopedia-Italiana)/)» [31-3-2016].

⁴ Cf. K. CORRIGAN - L.M. HARRINGTON, «Pseudo-Dionysius the Areopagite», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2015)*, E.N. ZALTA (ed.), in «<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/pseudo-dionysius-areopagite/>» [31-3-2016].

⁵ Benedetto XVI, *Udienza Generale*, 14 maggio 2008.

altre possibili spiegazioni. Forse egli voleva dare più autorità – quasi apostolica – ai suoi scritti è perciò ha «*rubato*» il nome del primo Areopagita, dicono alcuni. Ma al Papa sembra più convincente l'altra ipotesi: si potrebbe trattare di un voluto atto di umiltà. L'autore non voleva creare un monumento a se stesso ma servire il Vangelo. Così egli ci ha lasciato tutto un sistema teologico che non possiamo ricondurre a nessuna persona in concreto, ma appartiene a tutta la Chiesa; infatti, grande fu il suo influsso lungo tutto il medioevo.

Passando dalla persona alle sue teorie, è chiarissimo che il nostro Dionigi conosceva perfettamente il Neoplatonismo. Ma egli non si limita a ripetere ciò che ha sentito da Proclo e dai suoi altri discepoli. Egli è un vero cristiano e riconosce l'assurdità del politeismo pagano, e perciò non può assimilare la loro filosofia *sine glossa*⁶. Questo però non gli impedisce di attingere dalla filosofia neoplatonica ciò che vi ha trovato di vero e in sintonia col Vangelo. È proprio nell'incontro tra la sua esperienza religiosa e la filosofia greca che egli scopre i punti nodali del suo pensiero: l'assoluta trascendenza di Dio, la centralità del Bene, l'importanza dell'essere, la partecipazione, l'ordine di tutta la Creazione... Dionigi, rispetto alla filosofia greca, si trova, per così dire, nella stazione di arrivo ed è pronto per prendere tutto il ricco bagaglio che abbiamo ricevuto in eredità; rispetto al Cristianesimo, il treno è ancora alle prime stazioni del suo percorso e pian piano si sta costruendo tutto il sistema teoretico che approfondisce, fortifica, difende, la fede. Egli fa, in modo mirabile, ciò che in altri tempi fecero un S. Ireneo di Lione, un S. Agostino, un S. Clemente.

S. Tommaso⁷, d'altro canto, visse in tempi molto diversi. Nel secolo XII il pensiero cristiano era arrivato a una sua pietra miliare. Certo, fin dai tempi di S. Agostino, la stragrande maggioranza dei teologi accoglievano le idee neoplatoniche. In questa corrente si accolse volentieri l'opera di Dionigi in

⁶ Cf. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino. Opere complete*, 3, Editrice del Verbo Incarnato, Segni 2005, 91-93. Si può vedere nel commento di Fabro come sia proprio questa convinzione che ha portato S. Tommaso a vedere in Dionigi un superamento reale rispetto agli altri Neoplatonici.

⁷ Cf. «Tommaso d'Aquino, santo», *Enciclopedia Treccani Online*, in «<http://www.treccani.it/enciclopedia/santo-tommaso-d-aquino/>» [31-3-2016].

occidente. Ma dall'arrivo delle opere di Aristotele in Spagna e a Parigi, alcuni hanno tentato di trovare anche in esse un pensiero forte che aiutasse a ragionare nella fede. Tra questi, possiamo trovare S. Alberto Magno, di cui S. Tommaso fu discepolo. È interessante che sia stato forse egli stesso ad introdurlo al pensiero aristotelico e alle opere di Dionigi, le quali egli commentò per intero.

L'Aquinate si trova anche lui a fare una sintesi tra pensiero greco e Cristianesimo, ed è ciò che voglio sottolineare. La distanza di secoli, la prevalenza di filosofie opposte, le diverse culture in cui hanno vissuto, ci potrebbero portare a separare Dionigi e S. Tommaso molto più di ciò che magari sarebbe giusto. Entrambi sono cristiani convinti e appassionati per il loro Dio. Entrambi sanno che Egli ci ha dato la ragione per metterla al suo servizio. Entrambi riconoscono che il pensiero greco rappresenta un vasto tesoro da cui attingere sapienza. Perciò tutti e due si mettono in ricerca di una profonda sintesi tra questi due regni, che non possono essere contraddittori se simultaneamente hanno pretesa di verità.

Dobbiamo dire però che S. Tommaso è riuscito a guardare meglio. La sua sintesi fu, di fatto, doppia. Prima, riuscì a mettere insieme i due grandi discepoli di Socrate: Platone e Aristotele. Sì, la sua filosofia è costruita con uno schema che grida «Aristotele» da ogni parte; ma, allo stesso tempo, è tutta elevata e vivificata dalla ricca partecipazione platonica. In secondo luogo, egli seppe abbinare fede e ragione come nessuno era riuscito a fare prima di lui, confermando che la ragione che scopriva nei pagani proveniva dal *Λόγος* in cui aveva depositato la sua fede. Sicuramente S. Tommaso stesso sarebbe d'accordo con Bernardo di Chartres e riconoscerebbe che se ha visto più lontano, è stato solo perché ha potuto sedersi sulle spalle dei giganti: uno dei quali fu certamente lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita.

II. ANALISI DEL TESTO

La prima cosa che vogliamo fare è ascoltare le parole stesse dell’Aquate e capire ciò che egli ci dice esplicitamente. Perciò, inizieremo con un’analisi testuale del *Commento* per individuare le proprietà dell’*esse* e di Dio che S. Tommaso e Dionigi scoprono e come le giustificano. Poi, dedicheremo qualche riga all’analisi del tipo di lettura e commento che fa S. Tommaso. Questo ci servirà per capire la sua metodologia al confrontarsi con un testo e svelerà meglio la sua grande originalità.

A) *Inventario delle proprietà e giustificazione*

La prima cosa che fa S. Tommaso è ricordare lo scopo di Dionigi in questo capitolo della sua opera. Non si cercherà di «rilevare la stessa essenza di Dio [...] ma di celebrare il processo creativo del divino Principio nei riguardi di tutte le cose che sono»⁸. Dionigi ci ha già ricordato prima che non possiamo conoscere direttamente l’essenza di Dio, ma possiamo conoscere qualcosa su di Lui attraverso i suoi nomi, le sue creature, i suoi effetti⁹. Senza voler andare oltre questa prima analisi, vorrei sottolineare che sarà proprio questa impostazione – partire dalle creature, attraverso le implicazioni del processo di creazione – che ci permetterà di scoprire le grandi ricchezze dell’*esse*. Nel paragrafo seguente (611), S. Tommaso

⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Super Librum Beati Dionysi De Divinis Nominibus*, c. 5, lc. 1, 610, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2004: «Non est ergo praesentis intentionis ut manifestetur ipsa Dei essentia, per quam omnia substantificantur, secundum quod in se est, sed quod laudetur processus essendi a divino Principio in “omnia existentia”». Userò la stessa edizione sia per l’opera dello Pseudo-Dionigi che per il commento dell’Aquate; solo di queste opere ci saranno traduzioni complete all’italiano: le altre saranno quasi sempre solo in latino. D’ora in poi farò riferimento ai soli numeri di paragrafi di ognuna delle opere (che corrispondono a quella della Marietti riportata sotto). L’unica eccezione rispetto all’edizione per il testo dello Pseudo-Dionigi sarà quando faccia riferimento al greco: *In Librum Beati Dionysi De Divinis Nominibus Expositio*, Marietti, Roma 1950. Quando ci sia il corsivo, sono le citazioni che S. Tommaso fa del testo di Dionigi.

⁹ Cf. PSEUDO-DIONIGI L’AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus*, 257.

chiarisce un po' di più ciò che voleva dire: ogni nome che verrà ricordato appartiene a Dio perché Egli è la causa di tutto ciò che cade sotto tale nome.

Il Dottore Angelico non perde tempo e subito evidenzia la correzione fatta da Dionigi alle teorie dei platonici (612). Essi «riconducevano alcuni effetti universali a cause intelligibili (distinte)»¹⁰. Dionigi invece «afferma che tutti i nomi che vengono qui esposti appartengono a un *unico Principio*»¹¹. Avendo escluso quest'opinione rimane da risolvere un'obiezione: se «l'essere supera (in estensione) *la vita e la vita la sapienza*, per quale ragione le *cose che vivono* sono superiori alle *cose che esistono soltanto* [...]»¹²? La soluzione dionisiana ci offre, quasi come riassunto primordiale, tutto ciò che verrà esposto più avanti: gli esseri più perfetti non sono privi dell'essere, anzi lo posseggono in modo più eccellente, «partecipano [al bene, all'essere] con maggior abbondanza»¹³.

S. Tommaso, nei paragrafi seguenti, analizza ciò che Dionigi ci trasmette in riferimento alla comunicazione dell'essere in generale e come scaturiscono tutte le cose dal essere divino¹⁴. Da questa analisi conclude che Dio è la causa di tutto, e perciò Dio, che è l'*Ipsum Esse Subsistens* deve possedere l'essere in pienezza, «secondo tutto il potere dell'essere»¹⁵. Tutte le altre cose esistono come derivate da Lui e posseggono l'essere solo in modo limitato. Se questo era il modo positivo di parlare di Dio, si deve, però, passare subito alla via negativa in cui si dice che Dio

¹⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Super De Divinis Nominibus*, 612: «[...] qui universales effectus in intelligibiliores causas reducebant».

¹¹ *Ibid.*, 613: «Et omnia quae hic exponuntur, dicit praesens sermo, esse unius Principii».

¹² *Ibid.*, 614: «Cum ipsum esse excedat *vitam et vita excedat sapientiam*, unde est quod *viventia* supereminet existentibus et sentientia viventibus et rationabilia sentientibus, et *mentes*, idest intellectus angelici, *rationabilibus* creaturis, idest hominibus et magis sunt circa Deum et quasi magis assimilatae Ei et magis Ei *appropinquant* secundum dignitatem naturae, cum tamen oporteat *ea quae* maiora dona *participant a Deo, esse meliora et* supereminere aliis quae minora dona *participant?*».

¹³ *Ibid.*, 615: «Sed *divinae mentes* Angelorum non carent esse, quinimmo habent excellentius *super alia existentia* creata et habent *vitam super alia viventia et intelligunt et cognoscunt super cognitionem sensus animalium et rationis humanae*; et quantum ad ordinem ad bonum, *super omnia existentia desiderant pulchrum et bonum; et non solum magis desiderant, quasi perfectius ordinatae in ipsum, sed eo magis participant, perfectiorem bonitatem actu habentes*».

¹⁴ Cf. *Ibid.*, 618-630.

¹⁵ *Ibid.*, 629: «secundum totam virtutem essendi».

«non è, ossia in quanto si indica il tempo presente, poiché il suo essere non è misurato, ma egli è l'essere per gli esseri»¹⁶. Con ciò non vuol dire che Dio sia l'essere formale degli enti, ma si serve del modo di parlare dei platonici per significare che tutte le cose partecipano da Dio. S. Tommaso stesso, inoltre, ci tiene a ribadire che queste proposizioni si devono intendere in senso causale.

A questo punto si fa un piccolo riassunto di ciò che si è detto fin ora:

Tutti gli esseri e le misure dell'essere derivano *l'essere da Colui che preesiste* [...], e che egli è il *Principio* effettivo e la *Causa* finale [...] di ogni cosa che in qualsiasi modo *esiste*; inoltre *tutte le cose partecipano da lui*, come prima forma esemplare, ed è causa non solo in quanto al divenire delle cose, ma anche quanto al suo essere e alla sua durata [...]. E poiché la causa è più eminente dei suoi effetti, *Egli è prima di tutte le cose e tutte le cose sussistono in lui* (Col 1,17); come gli effetti esistono nella loro causa virtualmente¹⁷.

In seguito, Dionigi afferma che il nome dell'essere, *Colui che è*, si dice di Dio in maniera molto conveniente¹⁸. Questo lo prova, secondo l'analisi dell'Aquinate, con due argomenti. Prima, ci ricorda che «se una causa viene denominata dal suo effetto, in modo assai appropriato essa viene denominata dal principale e più degno dei suoi effetti»¹⁹. Ora, l'essere è l'effetto principale e più degno di Dio²⁰. Perciò,

¹⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Super De Divinis Nominibus*, 630: «*neque est, secundum scilicet quod significatur tempus praesens, quia eius esse tempore non mensuratur, sed ipse est esse existentibus*».

¹⁷ *Ibid.*, 631: «*Omnia existentia et mensurae essendi habent esse a praeexistente [...] et ipse est principium effectivum et causa finalis [...] cuiuslibet quocumque modo existentis; et iterum omnia ipso participant, sicut prima forma exemplari; et non solum est causa quantum ad fieri rerum, sed et quantum ad totum esse et durationem [...]. Et quia causa praeeminet effectibus, ipse est ante omnia et omnia consistunt in ipso, Colos. 1 (17), sicut effectus virtute praeexistunt in causa*».

¹⁸ Cf. *Ibid.*, 632.

¹⁹ *Ibid.*, 633: «*Si qua causa nominetur a suo effectu, convenientissime nominatur a principali et dignissimo suorum effectuum*».

²⁰ Cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino. Opere complete*, 19, Editrice del Verbo Incarnato, Segni 2010, 186: «Il punto risolutivo di quest'inaudita dialettica dell'*esse* è indicato nella "coincidenza degli opposti": l'*esse*, rispetto a tutte le altre partecipazioni, è prima di tutto (*senius*) e San Tommaso per suo conto aggiunge (così mi sembra) ch'è anche il più degno (*dignius*), non solo il primo in ordine di derivazione ma il primo assoluto cioè la "principale" qualifica della dignità ontologica». Fabro fa questa riflessione commentando il paragrafo 635, ma mi è sembrato opportuno accennarla sin d'ora visto che S. Tommaso lo tiene in conto da questo punto in poi. Poi, nell'analisi teoretica, ritorneremo su questa importantissima nozione e commenteremo la dimostrazione di ciò secondo l'analisi che Fabro fa del testo di S. Tommaso.

il nome dell'essere conviene a Dio in modo convenientissimo perché «l'essere in se stesso viene prima della vita-in-sé e della sapienza-in-sé e della divina somiglianza-in-sé»²¹.

«Ma a questo punto», dice S. Tommaso, «occorre prendere in esame il fatto che qui si parla di essere-in-sé o di vita-in-sé e simili»²². Così inizia ciò che potrebbe considerarsi il paragrafo centrale di questo capitolo, che si può dividere in tre momenti. Prima, c'è l'esposizione della dottrina dei platonici. Essi ammettevano delle realtà esistenti in se stesse come anteriori a quelle che ne partecipano per composizione. Questi principi separati sono considerati come diversi tra loro e sono pure diversi dal primo principio, il bene-per-sé o uno-per-sé. In un secondo momento, l'Aquinate sottolinea il superamento dionisiano rispetto ai platonici. Egli «è d'accordo con loro nell'affermare che c'è una vita separata e che esiste in sé» e anche così con le altre perfezioni; «ma è in disaccordo con loro per il fatto che egli non dice che questi principi separati sono diversi tra loro, ma che c'è un solo principio, che è Dio»²³. Da questo, nel terzo momento, il Dottore Angelico trae una distinzione, che potrebbe sembrare sottile, ma risulterà essenziale per tutta la sua dottrina dell'*esse* intensivo:

Pertanto quando si parla di vita-in-sé, secondo Dionigi, lo si può intendere in due modi: nel primo modo, nel senso che *in-sé* implica una distinzione e una separazione reale, e così la vita-in-sé è Dio stesso. In un secondo modo, nel senso che *in-sé* implica solo una distinzione e una separazione logica, e allora la vita-in-sé è quella che esiste nei viventi, la quale non si distingue realmente ma solo logicamente dai viventi. E la stessa ragione vale per la sapienza-in-sé e per le altre cose simili, e questa spiegazione egli la presenta nel cap. 6 (421-426). Ora qui egli assume la vita-

²¹ TOMMASO D'AQUINO, *Super De Divinis Nominibus*, 633: «*et ipsum per se esse est senius, idest primum et dignius eo quod est per se vitam esse et eo quod est per se sapientiam esse et eo quod est per se similitudinem divinam esse*»; PSEUDO-DIONIGI L'AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus*, 266: «καί προ τῶν ἄλλων αὐτοῦ μετοχῶν τὸ εἶναι προβέβληται καὶ ἔστιν αὐτὸ καθ'αὐτὸ τὸ εἶναι πρεσβύτερον τοῦ αὐτοζῶν εἶναι καὶ αὐτοσοφίαν εἶναι καὶ αὐτομοιότητα θεῖαν εἶναι». Si noti, ancora una volta, l'aggiunta del *dignius* fatta da S. Tommaso.

²² TOMMASO D'AQUINO, *Super De Divinis Nominibus*, 634: «*Considerandum autem hic occurrit, quod hic dicatur per se esse vel per se vita et huiusmodi*».

²³ *Ibid.*, 634: «*Dionysius autem in aliquo eis consentit et in aliquo dissentit; consentit quidem cum eis in hoc quod ponit vitam separatam per se existentem et similiter sapientiam et esse et alia huiusmodi; dissentit autem ab eis in hoc quod ista principia separata non dicit esse diversa, sed unum principium quod est Deus, sicut supra dixit*».

in-sé per la vita quale si trova nei viventi; infatti qui egli parla delle partecipazioni, mentre la vita-in-sé non è una partecipazione.²⁴

Questa distinzione di principi ci introduce direttamente nel nocciolo della questione. Qui S. Tommaso, sotto l'influsso di Dionigi integrato con la sua conoscenza di Aristotele, riesce a distinguere tra «la “*perfectio separata secundum rem*” (= Dio) e “*secundum rationem*” (= la formalità astratta)»²⁵.

Questo paragrafo ci ha preparato per cogliere la radicale e reale trascendenza dell'esse su tutte le altre formalità. I platonici intendevano la nozione di *ens-esse* come il grado infimo di tutta la realtà; Dionigi invece l'attribuisce a Dio prima di tutto (pure prima dell'Intelletto e della vita). Questa «precedenza dell'esse sull'intelligere [...] è dimostrata con un'ardita applicazione della teoria platonica della partecipazione: la mente non intende che per la partecipazione dell'intelligibile ch'è l'esse, quindi l'ens viene prima e lo supera»²⁶. Non solo qualcosa viene colto prima come *ens*, ma le medesime perfezioni sono un certo modo di essere e partecipano da esso: cioè, l'esse viene paragonato a loro come il loro atto. È perciò che l'esse viene considerato, come abbiamo riportato sopra, al di

²⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Super Librum Beati Dionysi De Divinis Nominibus*, 634: «Cum ergo dicitur per se vita, secundum sententiam Dionysii, dupliciter intelligi potest: uno modo, secundum quod per se importat discretionem vel separationem realem et sic per se vita est ipse Deus. Alio modo, secundum quod importat discretionem vel separationem solum secundum rationem et sic per se vita est quae inest viventibus, quae non distinguitur secundum rem, sed secundum rationem tantum a viventibus. Et eadem ratio est de per se sapientia et sic de aliis; et istam expositionem ponit infra in 6 cap. Hic autem per se vitam accepit pro vita quae inest viventibus: loquitur enim hic de participationibus, vita autem per se existens non est participatio».

²⁵ C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, 184.

²⁶ C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, 185. Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Super De Divinis Nominibus*, 625: «Et primo, ponit duo universalialia: scilicet existens et mentem, idest intellectum. Nam mens comprehensiva est totius esse. Sed quia mens, idest intellectus non fit actu intelligens nisi per participationem intelligibilis quod est ipsum existens, posuerunt Platonici quod ipsum existens, quod separatum ponebant, est supra intellectum creatum primum, sicut intelligibile est ante intelligens et participatum ante participans. Et propter hoc, Dionysius hic dixit, quod Deus est et ipsius *existentis causa* creatrix et ipsius *mentis*»; e 635: «Quod autem per se esse sit primum et dignius quam per se vita et per se sapientia, ostendit dupliciter: primo quidem, per hoc quod quaecumque participant aliis participationibus, primo participant ipso esse: prius enim intelligitur aliquod ens quam unum, vivens, vel sapiens. Secundo, quod ipsum esse comparatur ad vitam, et alia huiusmodi sicut participatum ad participans: nam etiam ipsa vita est ens quoddam et sic esse, prius et simplicius est quam vita et alia huiusmodi et comparatur ad ea ut actus eorum».

sopra di ogni cosa, che abbraccia tutti i secoli, ogni durata di cui è causa, e lo stesso divenire. Dio, quindi, in quanto è, è causa di tutto attraverso la partecipazione dell'*esse*. Perciò S. Tommaso si può permettere una così contundente conclusione:

E così conclude l'assunto principale, che cioè *convenientemente Dio è celebrato come preesistente* rispetto a tutti gli altri nomi *in relazione ai doni che li precede tutti*. E che sia così celebrato per prima cosa risulta da *Es 3,14*: «Colui che è mi ha mandato a voi»²⁷.

Ora il commento versa sul secondo argomento per giustificare la convenienza del nome dell'essere rispetto a Dio. «Se una causa è denominata dal suo effetto è necessario che per primo Dio sia nominato dall'essere stesso, che è il primo effetto con cui ha prodotto tutte le cose»²⁸. S. Tommaso approfitta qui per presentare le diverse maniere in cui qualcosa può essere preferita²⁹. Una cosa può preferirsi riguardo a ciò che si possiede o riguardo al modo in cui si possiede, ed entrambi i modi possono considerarsi secondo l'ordine oppure secondo la dignità. Ora, Dio sarebbe preferibile assolutamente in tutte e quattro le categorie e perciò si dice che *paessee, superesse, praehabens et superhabens*. Perciò si può dire che Dio è per eccellenza e possiede in sé l'*esse* in modo più eminente, e ogni cosa che è, è stata causata da Lui per il suo essere, pure gli stessi principi. Questo riferimento ai principi viene usato in modo diretto per provare l'antiorità dell'*esse* sulle altre perfezioni pure dentro il sistema neoplatonico: anche se ci fossero altri principi separati, pure questi dovrebbero partecipare dell'*esse*; se no, non sarebbero e non

²⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Super De Divinis Nominibus*, 635: «Ex hoc ergo concludit principale propositum, scilicet quod *Deus convenienter, principalius* prae omnibus *aliis* nominibus, *laudatur sicut existens*, quasi ex *digniore donorum* suorum. Et quod *principalius* sic laudetur, patet Exod. 3 (14), ubi dicitur: *qui est misit me ad vos*».

²⁸ *Ibid.*, 636: «Si alia causa nominetur a suo effectu, oportet quod *principalius* nominetur Deus per ipsum esse a primo effectu per quem omnia fecit».

²⁹ Mantengo l'uso del verbo *preferire* proposto dalla traduzione citata, ma ricordo che il verbo latino è *praeferre*, e le nostre traduzioni non le rendono giustizia. Non fa riferimento a una possibile scelta (uso ordinario del verbo *preferire*) ma al fatto di essere realmente anteposto, di *precedere*, di *essere portato davanti*. Interessante che S. Tommaso scelga questo verbo quando parla dell'*esse* partecipato, perché ha già in sé un riferimento al fatto di non trovarsi da solo ma *in* qualcosa (*essere portato*); ma allo stesso tempo, sottolinea la sua eminenza (*davanti*).

potrebbero essere principi delle altre cose. Quindi, ancora una volta confermiamo che Dio è causa di ogni cosa per il suo essere³⁰.

Negli ultimi paragrafi di questa prima *lectio* (641-650), si cerca di provare che tutte le cose sono in Dio stesso. Cioè, tutti i suoi effetti si trovano prima in Lui, ma non allo stesso modo in cui si trovano in se stessi: in Dio gli effetti sono infiniti, mentre in se stessi sono finiti. Questo lo fanno Dionigi e S. Tommaso prima attraverso degli esempi e poi per mezzo di un ragionamento. Gli esempi che vengono presentati sono quattro: ogni numero preesiste nell'unità, nel centro tutte le linee che sono ricondotte verso la circonferenza sono congiunte, la natura in generale (sia in senso platonico che aristotelico, perché in entrambi i modi la natura in generale contiene, in modo unito, le ragioni di ogni natura particolare), e l'anima (che è causa efficiente, formale e finale del corpo³¹ e così in essa preesistono tutte le facoltà). Conclude S. Tommaso con la seguente proposizione: «infatti tutte le cose molteplici che sono da un unico principio preesistono nel primo principio in modo unito. Così dunque è evidente che tutte le cose si trovano in Dio in modo unito, perché egli è il *principio* di ogni cosa»³².

Nella seconda e terza *lectio*, l'Angelico continua a commentare il testo di Dionigi e a offrire qualche spunto di riflessione che ci potrebbe aiutare nella nostra ricerca, ma sono annotazioni sporadiche che per lo più sono già state accennate prima. Non mi dilungherò tramandando un'analisi testuale di queste *lectiones*; caso mai, se ci serve qualche riferimento lo chiameremo in causa nell'analisi teoretica.

Per concludere questa sezione vorrei riportare sinteticamente le diverse proprietà dell'*esse* (o di Dio) che Dionigi e S. Tommaso ci propongono e giustificazioni da loro riportate. Evidentemente prenderò come fonte il commento

³⁰ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Super De Divinis Nominibus*, 637-639.

³¹ Cf. ARISTOTELE, *De anima*, c. 4, 415b7-28.

³² TOMMASO D'AQUINO, *Super De Divinis Nominibus*, 649: «Omnia enim multa quae sunt ex uno principio, praexistunt unite in principio primo. Sic igitur patet quod omnia sunt in Deo unite, cum ipse sit principium omnium».

di Tommaso, ma ho voluto rinforzare l'influsso che Dionigi ha avuto sul nostro Dottore.

La più grande affermazione è la convenienza del nome di *Esse* in riferimento a Dio, tanto che lo si può chiamare l'*Ipsum Esse Subsistens*. Non per niente viene subito fatto riferimento al libro dell'Esodo in cui Dio si autonoma col tetragramma, YHWH, «*Io Sono*». Tutto il capitolo è indirizzato a provare la convenienza di questo nome, che secondo Dionigi è solo preceduto dal nome di Bene, anche se poi S. Tommaso anteporrà l'*esse* pure al bene. In sintesi, le prove versano in due sensi: in primo luogo, perché Dio è causa di tutto; poi, perché tutto è in Dio. A questo punto si dovrà provare come Dio sia causa di tutto, come tutto sia in Lui e che cosa c'entra tutto questo con l'*esse*.

Sia per la Rivelazione sia per l'influsso neoplatonico nelle dottrine di Dionigi, che Dio sia il Creatore di tutto viene presentato come un fatto. Ora la domanda non è se sia la causa o meno, ma come debba nominarsi quella causa. A questo riguardo, Dionigi e S. Tommaso ci offrono due ragionamenti da seguire: la causa si deve denominare per il suo effetto principale e più degno, e per il primo tra tutti i suoi effetti. Rispetto a Dio, in entrambi i casi il nome per eccellenza sarebbe quello di Essere.

L'*esse* è il principale e più nobile effetto di Dio perché ogni altra perfezione è solo un modo più perfetto di avere l'*esse*. Qui è dove l'Aquinate ci ricorda che Dionigi, a differenza dei platonici, non considera i diversi principi come separati tra loro (esser-in-sé, vita-in-sé, sapienza-in-sé...) ma come un solo e unico principio, cioè Dio, l'Essere stesso. Ogni altra cosa è perfetta in quanto si assomiglia di più a Dio. Ma le diverse perfezioni non sono diverse aggiunte, come se fossero partecipazioni da diversi principi messe insieme in un composto; sono invece modi più perfetti di partecipare alla prima e unica partecipazione, l'*esse*. Anche dentro queste riflessioni troviamo la distinzione tra principi intrinseci e principi estrinseci, che corrisponderanno a le due *resolutiones* che opererà la scienza Metafisica: *resolutio secundum rationem* e *resolutio secundum rem*, rispettivamente. Dio, infine, è causa di tutte le cose per il suo essere, non solo riguardo alla loro esistenza ma anche alla loro durata, cioè le mantiene in esistenza.

L'esse, poi, è anche il primo di tutti gli effetti, perché ogni altra perfezione, considerata come esistente in sé o meno, deve pur sempre esistere prima. Questa seconda prova del primato dell'esse è, come nota O'Rourke, una semplice considerazione logica che funge da spiegazione metafisica del primo argomento³³. Questo significa che, come in parte è già stato detto prima, l'esse non solo precede le altre perfezioni ma è la loro sorgente e causa. Perciò, S. Tommaso parla dell'esse in riferimento alle altre perfezioni come «il partecipato al partecipante» e «come il loro atto»³⁴.

Avendo stabilito che Dio è infatti la causa di tutto attraverso l'esse, Dionigi e S. Tommaso si spingono oltre per affermare che non solo tutto è *da* Dio ma è pure *in* Dio. Quest'affermazione segue dal principio che ogni virtù dell'effetto si trova prima e in modo eminente nella sua causa³⁵. Ma non solo tutti gli effetti di Dio, cioè tutta la creazione, preesistono in Lui: Lui possiede tutte le potenzialità e perfezioni possibili che si troveranno solo in modo limitato e diviso nella sua creazione³⁶. Questo possesso assoluto ed eminente dell'esse è il senso che entrambi danno al brano di *Es* 3,14.

Possiamo quindi rilevare alcune caratteristiche dell'esse *intensivum* tomistico presenti in questo testo che tratteremo con più dettaglio nell'analisi teoretica. Anzitutto, vediamo l'emergenza assoluta dell'esse su tutte le altre perfezioni. Non solo è una perfezione più nobile, ma è la loro causa: qualunque altra perfezione e

³³ F. O'ROURKE, «Virtus Essendi: Intensive Being in Pseudo-Dionysius and Aquinas», *Dionysius*, 15 (1991), 55.

³⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Super De Divinis Nominibus*, 635: «Quod ipsum esse comparatur ad vitam, et alia huiusmodi sicut participatum ad participans: nam etiam ipsa vita est ens quoddam et sic esse, prius et simplicius est quam vita et alia huiusmodi et comparatur ad ea ut actus eorum».

³⁵ Cf. *Ibid.*, 635: «Et quia causa praeeminet effectibus, ipse est ante omnia et omnia consistunt in ipso, Colos. I, sicut effectus virtute praeexistunt in causa; et universaliter, quidquid quocumque modo est, praeexistit in primo ente, scilicet Deo et quantum ad esse quod habet in intellectu et quantum ad conservationem sui esse».

³⁶ Cf. F. O'ROURKE, «Virtus Essendi...», 59. Egli fa pure riferimento a un altro commentario a un testo neoplatonico: TOMMASO D'AQUINO, *Super Librum De causis*, IV, 109: «Si autem aliquid sic haberet infinitam virtutem essendi quod non participaret esse ab alio, tunc esset solum infinitum et tale est Deus».

solo un modo di essere. Poi, vediamo che tutte le cose possiedono questo *esse* per partecipazione, e Dio solo è l'*Esse Ipsum in Se Subsistens*. Ancora una volta, non solo precede tutte le altre cose ma è la loro causa ultima e fondante. Possiamo leggere fra le righe, senza bisogno di microscopio, sia la partecipazione trascendentale esterna all'ente (creazione) sia la partecipazione interna ad esso³⁷ che ci permetterà di comprendere meglio la dinamica interna dell'ente. Per ultimo, sottolineo la nozione di *virtus essendi*, presentata da O'Rourke nell'articolo suddetto. Con questa nozione, come vedremo, egli fa venire alla luce tutta l'emergenza con cui S. Tommaso ha caricato la sua nozione di *esse*.

B) Tipo di lettura fatta da S. Tommaso

Senza troppe pretese filologiche né simili, vorremmo presentare qui una breve riflessione sul rapporto che S. Tommaso instaura con Dionigi. Commentare un'opera non è per niente facile. Basta poco per cadere in molti pericoli. Si può, in primo luogo non capire affatto ciò che l'autore ha voluto dire: non ci sarà molto commento in questo caso. Poi, si può anche accogliere tutto senza setacciare: più che un commento, si tratterebbe allora di una ripetizione o di un riassunto. Forse più pericoloso ancora, è trovare chi proietta le proprie idee sul testo. Alle volte, in questo caso, vale il detto: «se non è vero, ben trovato». Ma spesso succede il contrario: si corrompe il testo per fargli dire ciò che si vuole – e spesso gli si vuole far dire delle cose inadeguate.

C'è un livello superiore di approccio a un testo che considero il migliore fra tutti: ascoltare ciò che ha da offrire, confrontarsi con esso, accogliere ciò che abbia di verità e correggere e superare gli errori che vi possano essere. Senza voler mettere S. Tommaso nel piedistallo dell'*ipse dixit*, penso che sia proprio questo il suo atteggiamento di fronte al testo dionisiano. A continuazione, offrirò alcune

³⁷ Cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, 213s., 219, 259 ss., 350: Fabro dedica ampi spazi per spiegare la nozione della *Diremptio* in cui «cade» l'ente partecipato. Notiamo qui alcuni dei testi principali, ma ce ne sono tanti altri.

riflessioni di Fabro e O'Rourke in merito, e qualche aggiunta personale. Non per niente considero che Fabro abbia insistito tanto nel metodo «speculativo-creativo» come metodologia propria nello studio della filosofia. Sembra che abbia imparato bene dal suo maestro medievale.

Da una parte, O'Rourke evidenzia l'enorme influsso di Dionigi su S. Tommaso e allo stesso tempo i suoi studi dimostrano che l'Aquinate l'ha superato. Nelle sue parole, l'obbiettivo della sua ricerca è di

mostrare che, nell'incontro tra L'Aquinate e Dionigi, emerge una visione integrale e complessiva dell'esistenza, una visione che abbraccia il finito e l'infinito, dipingendo l'universo nella sua processione da, e ritorno a, l'Assoluto, assegnando a ogni grado di realtà il suo luogo nella gerarchia dell'essere – e all'uomo in particolare un luogo unico e privilegiato³⁸.

Egli tenta di presentare sempre la posizione di Dionigi e poi la reazione di Tommaso, che quasi sempre l'accoglie e lo supera. Ad esempio, per quanto riguarda la teologia negativa, quando S. Tommaso «raffina la dottrina apofatica fondandola sul valore positivo dell'esistenza, che è capace di svelare la realtà di Dio, che – precisamente in quanto Essere stesso – è al di là dell'ambito del pensiero umano»³⁹. Allo stesso modo tratta le nozioni tomiste di *esse comune*, *virtus essendi* e *esse intensivum*, così come aspetti intrinseci alla creazione: libertà della creazione, la diffusione del bene, l'*exitus* e *reditus* delle creature, la loro relazione con Dio, l'ordine gerarchico e la sua armonia. L'unico punto dove contrastano è il primato del bene sull'essere o dell'essere sul bene.

Il superamento originale effettuato da S. Tommaso si potrebbe riassumere nel fatto che egli non considera l'*esse* come il primo dei partecipati, ma come la stessa

³⁸ F. O'ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Notre Dame University Press, Notre Dame 2010, XVI-XVII: «It is my aim to show that, in the encounter of Aquinas with Dionysius, there emerges an integral and comprehensive vision of existence, a vision embracing the finite and the infinite, depicting the universe in its procession from, and return to, the Absolute, allotting to each grade of reality its place in the hierarchy of being – and to man in particular a unique place of privilege». Le traduzioni di quest'opera saranno sempre mie.

³⁹ *Ibid.*, XVII: «[S. Thomas] refines Dionysius' apophatic doctrine by grounding it in the positive value of existence, which is capable of unfolding the reality of God, who – precisely as Being itself – is beyond the range of human thought».

perfezione illimitata, l'essenza stessa di Dio e perciò il suo nome proprio. A questo punto appare evidente che per S. Tommaso il *bonum* è co-estensivo con l'essere, uguale in realtà ma secondario nozionalmente. Con questo approfondimento della nozione di *esse* e di *bonum*, S. Tommaso riesce a trovare un senso più profondo alla visione di Dionigi sul primato dell'esistenza nel regno del finito e sul carattere trascendente di Dio. Questo ci sembra molto proprio del nostro Dottore che pure commentando Aristotele sembra di prendere le sue nozioni, che erano rimaste alle volte astruse, e riempirle di un significato più profondo nella sua sintesi⁴⁰.

Pure Fabro, d'altra parte, accentua con molta enfasi l'influsso di Dionigi sullo sviluppo dell'*esse* e della partecipazione tomisti, senza dimenticare l'assoluta originalità del Dottore Angelico. Già nel suo primo gran saggio su questo argomento⁴¹, egli approfitta per analizzare le fonti di S. Tommaso. Tra di esse, una delle principali, evidentemente, è Dionigi. Egli evidenzia come sia per il contesto in cui S. Tommaso si è formato – ha studiato con S. Alberto Magno, unico fra gli Scolastici a commentare tutto il *Corpus Areopagiticum* – per il suo *Commento* al *De Divinis Nominibus* e per le numerosissime citazioni e riferimenti che ne fa in tutta la sua vasta produzione letteraria.

Già dall'inizio del suo commento, S. Tommaso si accorge della difficoltà che troverà nel confrontarsi con questo testo: lo stile tipicamente neoplatonico. «Non si potrebbe meglio caratterizzare l'influsso di Dionigi su San Tommaso che dichiarandolo *complementare* di quello di S. Agostino»⁴². Essi sono i pensatori che più contribuiranno nella sintesi tomista riguardo alla ricchezza platonica implicata in tutta la dottrina della partecipazione. «L'Angelico ama riferire all'areopagita alcuni degli aspetti più profondi del suo sistema quali la nozione "intensiva" dell'"esse", la soluzione del problema del male, della creazione della materia; l'incorporeità assoluta degli angeli»⁴³.

⁴⁰ Cf. F. O'ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, 275-276.

⁴¹ Cf. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, 87-98.

⁴² Cf. *Ibid.*, 89. Il corsivo è di Fabro.

⁴³ Cf. *Ibid.*, 90-91.

Spesso i critici moderni, ci riferisce Fabro, considerano il pensiero dionisiano come un puro Neoplatonismo, ma egli ribadisce che essi hanno torto su questo punto e che invece S. Tommaso ha visto meglio. Il punto più ardente nella discussione si trova intorno al (supposto) raddoppiamento delle «Idee platoniche per sé sussistenti» nei principi esposti nel percorso della partecipazione: αὐτοζοή, αὐτοσοφία... Per i platonici l'*impartecipato* (Dio), le *partecipazioni* e i *partecipanti*, indicano *tre* gradi ontologicamente distinti. S. Tommaso si accorge della difficoltà, ma risolve sempre a favore di Dionigi riconoscendo in lui un superamento di fronte agli altri neoplatonici proprio perché lui era cristiano. Non si tratta, quindi, che di una somiglianza di linguaggio⁴⁴. Come nota Fabro, «cheché sia dello stato reale della questione, non può sfuggire il fatto che anche qui, come nell'esegesi di Aristotele, non è all'autorità ma al testo e al contesto che S. Tommaso cerca di riferire la propria interpretazione»⁴⁵.

Un'altra questione spinosa, pietra d'inciampo per molti interpreti, era la relazione che Dio ha con le creature. «Dionigi asserisce con tale intensità di termini la dipendenza totale delle creature da Dio, da affermare che “Deus est esse (omnium) existentium. Esse omnium est supersubstantialis Divinitatem”»⁴⁶. Sia nel *Commento alle Sentenze*⁴⁷ che nel *Contra Gentiles*⁴⁸, S. Tommaso si mostra molto preoccupato di risolvere questa problematica; ma, curiosamente, nella *Summa theologiae* essa viene appena accennata⁴⁹.

Una terza difficoltà, che a S. Tommaso sembrava ancora più importante, era la centralità del «Bene» nella metafisica dionisiana. Questo minava proprio alla base «l'intellettualismo aristotelico fondato sulla priorità assoluta dell'*ens*»⁵⁰. L'Aquinata non poté fare a meno di prendere una posizione netta su questo

⁴⁴ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Super De Divinis Nominibus*, 634. Questa difficoltà, secondo Fabro, sembra premere molto a S. Tommaso che si preoccupa di risolverla fin negli ultimi scritti (Cf. *De Substantiis Separatis*, c. 17).

⁴⁵ C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, 92.

⁴⁶ C *Ibid.*, 93.

⁴⁷ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum*, I, d. 8, q. 1, a. 2.

⁴⁸ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, I, c. 26.

⁴⁹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 8.

⁵⁰ C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, 94.

argomento, come si vede in diversi brani delle sue opere⁵¹. S. Tommaso accoglie sempre la posizione di Dionigi e la giustifica con delle distinzioni precise e con gli stessi principi aristotelici. Questa è un'opportunità ottima per confermare che S. Tommaso non accetta ciecamente la proposta di Dionigi, ma ne fa un'analisi critica, accoglie ciò che ha di verità e la supera in una sintesi originale.

A tutte queste tematiche generali proposte da O'Rourke e Fabro, vorrei aggiungere un rimando a un punto concreto nel testo che ci può esemplificare perfettamente ciò che abbiamo tentato di dimostrare. Possiamo vedere che S. Tommaso, ad esempio, aggiunge termini che egli considera idonei. Ci basti ricordare come egli aggiunga il *dignius* riguardo all'*esse*, come ci fa notare Fabro⁵². Forse possiamo pure cedere la parola finale allo stesso filosofo di Flumignano che, mi sembra, riassume con chiarezza e solidità ciò che è stato detto sin ora:

L'esegesi di S. Tommaso è quindi di tipo speculativo: egli penetra la dottrina dei principî di un autore, andando magari al di là del pensiero della sua fonte [...]. Non sorprende allora che uno spirito della capacità speculativa del Nostro abbia assunto gli stessi principî del Neoplatonismo per armonizzarli con la verità cristiana. Ma lo fa criticando a fondo quanto è direttamente contrario ai principî del Cristianesimo [...]. Non v'è dubbio che per quanto riguarda la trasformazione dei valori della cultura ellenica nel nuovo clima del Cristianesimo, nessuno ha operato più a fondo di Dionigi: S. Tommaso ne ha approfondito l'opera nei suoi motivi più essenziali, e il suo indirizzo esegetico si è dimostrato – dal punto di vista dell'ortodossia come dello sviluppo della dottrina cattolica – ancora il più solido e costruttivo⁵³.

⁵¹ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 21, a. 3; *Summa theologiae*, I, q. 5, a. 2. Nel primo testo, agli distingue un «ordo trasentalium secundum se» e un altro «ex parte perfectibilium», riconoscendo il primato del *bonum* in questo secondo caso, senza fare, però, alcun riferimento a Dionigi. Nella Somma invece, la questione versa direttamente sulla posizione di Dionigi, e l'adesione di S. Tomaso alle sue teorie (sotto un certo aspetto) si giustifica con la teoria aristotelica della correlazione fra le quattro cause, dove la prima causa è il *Fine*.

⁵² Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Super De Divinis Nominibus*, 633; C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, 186.

⁵³ Cf. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, 94.

III. ANALISI TEORETICA

Fin ora abbiamo tentato di limitare la nostra analisi al testo stesso. A questo punto possiamo provare ad andare oltre ciò che vi troviamo esplicitamente per capire meglio come questo brano di cui ci stiamo occupando sia fondamentale nella sintesi metafisica di S. Tommaso. Anche se il testo ci appare molto esplicito in alcuni punti, cercheremo di approfondirli e associarli con brani di altre opere dell'Aquinate per rendere più chiaro ed evidente l'influsso di Dionigi. Nei paragrafi che seguono vedremo come Dionigi ha lasciato la sua impronta nelle tesi fondamentali della metafisica del nostro Dottore. Nella seconda sezione di questo capitolo, approfitterò per menzionare alcuni spunti di riflessione per un futuro approfondimento, che sono sorti lungo questa ricerca.

A) *Apporti alla sintesi metafisica di S. Tommaso*

È fondamentale per S. Tommaso riconoscere Dio come *Ipsum Esse Subsistens*. Egli dedica diversi passi nelle sue opere a provare l'esistenza di Dio⁵⁴. Una volta riconosciuta la sua esistenza, asserisce che Dio è atto puro di Essere, che è sommamente semplice, che in lui c'è una totale assenza di potenzialità⁵⁵. Ma Dio non è l'unico esistente. Tutti gli enti sono composti di un principio attivo, l'*esse*, è un principio potenziale limitante, l'essenza. Due principi realmente distinti, che però solo esistono nella composizione. S. Tommaso usa diverse prove per arrivare alla composizione reale. Nella giovinezza tendeva verso l'essentialismo avicenniano⁵⁶, ma ogni volta di più ha lasciato da parte questo argomento per centrarsi sull'argomento che parte da Dio stesso e dalla nozione di partecipazione.

⁵⁴ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 3; *Contra Gentiles*, I, c. 13 e 15; *Super Evangelium S. Ioannis*, prooemium.

⁵⁵ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 4.

⁵⁶ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia*, c. 3: Si tratta dell'argomento *ex intellectu essentiae*.

Con ciò, possiamo presentare la terza tesi fondamentale della metafisica dell'Angelico: l'*esse* dell'ente che non è Dio è causato da Colui che possiede l'*esse* per essenza, Dio stesso.

In queste poche righe si potrebbe sintetizzare – rischiando la troppa semplificazione, ma a modo di punto di partenza – l'impianto basilare della metafisica nella sintesi raggiunta da S. Tommaso. Come possiamo subito notare, il commento al testo di Dionigi tocca tutti questi punti in modo assai profondo. A queste tre tesi suddette, vorrei aggiungerne un'altra che sarà evidenziata più chiaramente lungo la nostra ricerca, ma si trova come struttura di fondo che mantiene unite e dà senso a queste proposizioni. Si tratta di vedere l'*esse* come un vero e proprio atto, l'atto di tutti gli atti, che è in continua espansione ed emergenza. Solo quando l'*esse* viene considerato così possiamo capire in pieno l'unità, la profondità e l'originalità del pensiero di S. Tommaso. Penso che non si potrà insistere abbastanza sull'importanza di una giusta comprensione dell'*esse* che S. Tommaso ci propone, visto che la confusione su questo punto ha deviato, per secoli, la riflessione metafisica dal suo fondamento.

Come abbiamo menzionato prima, sia Dionigi sia S. Tommaso, a questo punto presuppongono l'esistenza di Dio. Non si cerca di sapere se esista o meno, ma quale sia il modo più adeguato di riferirsi a Lui. In Dio l'essenza e l'essere devono coincidere⁵⁷, cioè Dio è il suo atto di essere, l'Essere per essenza. Egli possiede l'*esse* in grado eminente e sovrabbondante. L'*esse* è, poi, la perfezione ultima, l'origine e fondamento di qualunque altra perfezione. Quindi Dio possiede in sé tutte le perfezioni in grado eminente perché *esse* puro.

Ma può esistere solo un essere così perfetto, assoluto. Tutti gli altri devono partecipare nel loro essere da Colui che possiede l'essere per essenza⁵⁸. Al momento di partecipare, l'*esse* degli enti viene limitato dall'essenza che Dio gli assegna. È l'*esse* ciò che fa esistere l'ente e ciò che lo fa essere tale ente nell'attuare l'essenza.

⁵⁷ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 4.

⁵⁸ Tanto riconoscere Dio come l'*Ipsum Esse Subsistens* come il fatto che ogni creatura dipenda da Lui radicalmente sono presenti nel pensiero dionisiano.

Perciò non possiamo assegnare un mero rapporto di polarità alla relazione tra *esse* ed essenza. L'essenza non esiste senza l'atto d'essere: essa solo lo limita e lo determina nel riceverlo. L'*esse* invece emerge sopra l'essenza perché per la sua natura l'*actus essendi* è illimitato. Pure quando si trova limitato dall'essenza, il suo processo di espansione ed emergenza continua. L'*esse* sempre tenderà verso la sua naturale illimitatezza. Se fino a questo punto il paesaggio che avevamo dipinto poteva sembrare troppo statico e rigido, non può essere più considerato così. Una vera metafisica dell'*esse* così concepito non può che essere dinamica. Questa dinamicità, come vedremo, è di forte influsso Neoplatonico: Dionigi stesso insiste nel fatto che Dio è causa ultima, attraverso l'*esse*, non solo dell'esistenza delle creature ma anche del loro divenire.

Per secoli, gli interpreti di S. Tommaso limitavano l'*esse* all'atto di esistenza con cui l'essenza viene posta fuori della mente divina. L'essenza da parte sua avrebbe avuto pure bisogno di una qualche attualità perché «esisteva» prima di entrare in composizione con l'*esse* – se riconoscevano una qualche composizione, perché per alcuni non ce n'era affatto. Poi alla successiva attualizzazione degli accidenti e all'atto stesso delle potenze corrisponderebbero altrettanti principi attuanti: un *esse* dell'essenza, degli accidenti, dell'operazione... Questa risoluzione ci può far pensare molto alla metafisica aristotelica: a questo punto avremmo bisogno almeno di quattro atti diversi per spiegare tutto l'ente, e per farlo nel modo più statico possibile. Ma proprio l'analisi dell'influsso di Dionigi sul pensiero dell'Aquinate ci rivela quanto egli abbia assimilato dal Platonismo, e come molti dei suoi interpreti abbiano completamente ignorato questo fatto.

F. O'Rourke dedica un saggio intero⁵⁹ a evidenziare chiaramente come S. Tommaso realizza il passaggio dall'*esse* funzionale all'*esse* intensivo⁶⁰. Egli

⁵⁹ Cf. F. O'ROURKE, «Virtus Essendi...». Egli stesso, nell'articolo che abbiamo già citato fa riferimento all'insistenza di Cornelio Fabro su questo punto.

⁶⁰ Cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, 182. Anche per Fabro questo sembra essere il punto centrale della sua riscoperta del vero S. Tommaso. S. Tommaso, di un solo colpo, capovolge e supera i due sistemi più solidi e importanti del pensiero occidentale fino al suo tempo: «Orbene, se è chiaro che la nozione tomistica di *esse* attuale, cioè come Atto puro sussistente, esprime un approfondimento e un capovolgimento della nozione aristotelica di *esse* funzionale, così l'altro aspetto della nozione tomistica di *esse* come *atto intensivo*

propone che il nome adeguato per capire l'esse di S. Tommaso sarebbe «*virtus essendi*», usato più volte da S. Tommaso stesso. Proprio questa nozione di virtualità applicata all'esse ci permette di cogliere la sua ricchezza e illimitatezza. Solo se si considera questa forza (energia ontologica – *virtus* o *vehementia essendi*) insita nell'ente in questo pieno significato si può capire come mai S. Tommaso possa affermare che «*ex hoc quod dicitur ens, consideratur in eo quantitas virtualis ad perfectionem essendi*»⁶¹, e allo stesso tempo ricordarci che «*esse autem est aliquid fixum et quietum in ente*»⁶². Sembra paradossale, ma è proprio questa la ricchezza dell'atto di essere. O'Rourke non perde tempo e subito riconduce questa semantica e la nozione stessa di intensità dell'essere allo stesso Dionigi⁶³.

È stato Dionigi a fare il primo superamento rispetto ai Neoplatonici riconoscendo che ciò che essi separavano in diversi principi, non era che uno solo, Dio-Essere, che possedeva tutte le perfezioni della creazione virtualmente, come causa di esse. S. Tommaso ha accolto pienamente questa nozione di essere intensivo. Anche da Dionigi assimila la doppia concezione di principio: la «*perfectio separata secundum rem*» e «*secundum rationem*». In entrambi gioca un ruolo fondamentale la nozione intensiva di *esse*, come «*senius et dignius*», che viene dimostrata nei due momenti della partecipazione: «l'esse come principio ontologico – come il partecipato di tutte le perfezioni – che a suo riguardo sono dette *partecipazioni*» e «l'esse come l'astratto formale – ancora il supremo “partecipato” – di cui le varie perfezioni sono le attuazioni reali. [...] Ora S. Tommaso (non Dionigi!) conclude col richiamo all'Esodo (3,14) dove Dio si presenta col termine semplice “Qui est”, ὁ ὄν»⁶⁴.

ovvero come totalità di tutte le perfezioni e perfezione suprema deriva da un'interpretazione e capovolgimento geniale della speculazione circa l'ordine e la derivazione delle ipostasi dall'Uno».

⁶¹ TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 29, a. 3.

⁶² TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, I, c. 20.

⁶³ Cf. F. O'ROURKE, «*Virtus Essendi...*», 49-56.

⁶⁴ C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, 186-187. Egli cita: TOMMASO D'AQUINO, *Super De Divinis Nominibus*, 635: «*Quod autem per se esse sit primum et dignius quam per se vita et per se sapientia, ostendit dupliciter: primo quidem, per hoc quod quaecumque participant aliis participationibus, primo participant ipso esse: prius enim intelligitur aliquod ens quam unum, vivens, vel sapiens. Secundo, quod ipsum esse comparatur ad*

In Dio, causa di tutto, l'*esse* contiene virtualmente tutte le perfezioni e la sua espansione arriva fino al punto di partecipare, con un atto della sua suprema libertà, l'*esse* a tutte le sue creature. In ogni ente, l'*esse ut actus*, perfezione prima e illimitata, contiene in sé, virtualmente, tutte le successive perfezioni che devono essere attuate. È lo stesso *esse* che attua l'essenza, la sostanza completa, gli accidenti e le operazioni stesse in un processo dialettico in cui ogni tappa è atto rispetto a quella precedente, ma potenza ricettrice rispetto quella successiva: ma fondamento e atto primo resta sempre l'*esse*.

Queste affermazioni potrebbero sembrare costruzioni «rapsodiche», come diceva Kant parlando della deduzione delle categorie fatta da Aristotele. Purtroppo non potremo che fare un breve accenno all'arduo lavoro realizzato da Fabro per dimostrare l'unità indissolubile fra la nozione di *esse intensivum* e la causalità⁶⁵. Nella sua analisi, egli enfatizza l'importanza del commento al *Liber De causis*. Visto che noi stiamo cercando di approfondire il Commento a Dionigi, pure lui Neoplatonico, in quanto possibile – se c'è vera concordanza e non si perde la forza delle affermazioni – faremo riferimento al nostro testo.

Se l'*esse* è «actualitas omnium actuum»⁶⁶ deve reggere per esso il *principio dell'emergenza dell'atto* dove si vede «l'essenziale appartenenza di *agere* e *actus*» attraverso la duplice «divisione della causalità secondo le due forme fondamentali della partecipazione cioè trascendentale e predicamentale»⁶⁷. S. Tommaso critica

vitam, et alia huiusmodi sicut participatum ad participans: nam etiam ipsa vita est ens quoddam et sic esse, prius et simplicius est quam vita et alia huiusmodi et comparatur ad ea ut actus eorum. Et ideo dicit quod non solum ea quae participant aliis participationibus, prius *participant* ipso *esse*, sed, quod *magis* est, *omnia* quae nominantur per se ipsa, ut per se vita, per se sapientia et alia huiusmodi *quibus existentia participant, participant ipso per se esse*: quia nihil est existens cuius ipsum per se esse non sit substantia et aevum, idest forma participata ad subsistendum et durandum. Unde cum vita sit quoddam existens, vita etiam participat ipso esse».

⁶⁵ Cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, 397-465: come appare dal titolo stesso, tutta l'opera è dedicata a questo punto nodale e per molto tempo dimenticato nello sviluppo del tomismo. Noi, nei paragrafi seguenti, faremmo riferimento al capitolo sulla «causalità trascendentale».

⁶⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. 7, a. 2 ad 9: «Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum».

⁶⁷ C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, 420.

fortemente il classico errore Neoplatonico della pluralità delle forme sostanziali, quasi come «scatole cinesi», che nega il principio di causalità. Fabro dà pure ragione a Hegel quando ci dice che il produttore produce grazie a un «eccesso di forza», ma che questo solo si può capire quando s'integrano la causalità verticale Platonica e quella orizzontale Aristotelica. Ma solo S. Tommaso, dalla posizione di apertura della religione rivelata con la dottrina della creazione *ex nihilo* ci poté offrire una terza, e definitiva, interpretazione del reale nell'oscillazione tra Platone e Aristotele⁶⁸.

Per farla breve, per S. Tommaso solo a Dio compete veramente e senza riserve la dignità di causa, e a tutti gli altri esseri solo per partecipazione – così come accade con tutte le altre perfezioni. «Dio è la “causa totale” dell'ente nel suo essere e nel suo agire⁶⁹... precisamente in quanto Egli è l'*Esse Subsistens (per essentiam)*»⁷⁰. L'agire di ogni ente arriva ad attuarsi grazia alla forma – *forma dat esse* – che è essenza in atto in quanto attuata dall'*esse*, che a sua volta dipende intrinsecamente nella sua attualità dalla partecipazione dello *Esse Subsistens*, non solo nella sua creazione ma anche nella sua conservazione⁷¹.

In *via compositionis*, potremmo dire che Dio, *Esse Subsistens*, è causa prima e totale partecipando l'*esse* alle creature. Nell'*esse* Egli è, prima di tutto, causa dello stesso esistere del ente. Ma la Causalità divina non si ferma qui. Proprio per l'emergenza dell'atto, è questo stesso *esse* la causa di tutte le susseguenti attualizzazioni. Dio non si limita ad agire dal di fuori, ma agisce dal più intimo dell'ente: «*interior intimo meo et superior summo meo*»⁷², disse con ragione S. Agostino. A questo punto, «la suprema trascendenza converge e fonda l'universale

⁶⁸ Cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, 423.

⁶⁹ *Ibid.*, 439.

⁷⁰ *Ibid.*, 443. Potrebbe dirsi, continua Fabro, che Dio non è solo l'*Esse Ipsum Subsistens*, ma anche – perché in lui è lo stesso – l'*Agere Ipsum Subsistens*.

⁷¹ Abbiamo già enfatizzato prima come Dionigi insista che Dio è la causa dell'essere e del divenire di ogni cosa.

⁷² S. AGOSTINO, *Le Confessioni*, III, 6, 11.

immanenza e l'atto d'*esse* è il “mediante universale” dell'intraneità della Causa Prima nella causa seconda»⁷³.

Qui vorrei aggiungere una piccola parentesi al discorso di Fabro per trattare un'altra considerazione sulla causalità. S. Tommaso, insieme a Dionigi, riconosce una triplice causalità in Dio: efficiente, esemplare e finale. Questa tripartizione della causalità è stata investigata da A. Contat sotto il trinomio «*esse, essentia, ordo*»⁷⁴. Mi sembra importante ricordare questo adesso perché se ciò che abbiamo detto finora ci permette di vedere l'unità intrinseca di tutta la causalità nella Causa Prima, la triplice causalità divina ci permette di cogliere la dinamicità e circolarità della creazione, rafforzando la sua unità e giustificando ancora di più il suo sviluppo. Potremmo dire che Fabro, con l'emergenza dell'*esse*, ci offre il fondamento della soluzione alla domanda di Contat sul *redditus* della creazione: perché e come l'ente creato ritorna all'Essere Sussistente per mezzo della sua operazione. Alla fine del suo articolo, Contat ci presenta questa sequenza ternaria tramite cui, come vestigio della Causalità divina, l'ente creato arriva alla sua perfezione nell'atto secondo. Questa proposta è un ulteriore approfondimento della causalità tomista riscoperta in pieno da Fabro.

Di nuovo nel nostro discorso, Fabro si mette di fronte al problema che per secoli ha causato questa nozione di Dio come causa prima e totale di tutto. Il dilemma si trova nel «conciliare» la libertà assoluta di Dio e la sua causalità totale con la libertà partecipata dell'uomo. Ci sono due proposte che costantemente ci assediano. La prima sarebbe negare la libertà umana: ciò è stato fatto da tanti filosofi lungo la storia. D'altra parte, possiamo considerare la libertà umana mentre limitiamo in qualche maniera la libertà divina o la sua effettiva azione. In questo senso abbiamo proposte che vanno dal radicalismo della negazione di Dio fino alla limitazione della sua causalità nel primo movimento della volontà senza

⁷³ C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, 462.

⁷⁴ A. CONTAT, «*Esse, essentia, ordo*. Verso una metafisica della partecipazione operativa», *Espiritu* 143 (2012), 9-71.

specificarla, lasciando questo secondo momento alla libertà umana totalmente indipendente dalla volontà divina.

Fabro, dopo una molto densa considerazione della causalità, critica tutte queste posizioni; anzi, nega il fatto stesso del problema, perché questo problema sorge solo quando si considera che la Causa Prima e la causa seconda causino allo stesso livello. Ma non è così! Dio è causa dell'effetto non solo in quanto è causa dalla causa (l'*esse*, come causa dell'agire⁷⁵) ma perché è anche causa della causalità stessa dell'*esse*⁷⁶.

La creazione non è perciò un semplice fatto storico nel divenire reale, ma è la "situazione metafisica" continuamente in atto della creatura sulla quale si fonda l'essere e l'agire di ogni creatura. L'intromissione della causa prima nella causa seconda non costituisce un accostamento di causalità a causalità, ma un «fondamento» nel senso più intensivo⁷⁷.

Si può parlare, quindi di una sempre più energica affermazione della totalità nell'intimità, del tutto nel frammento, dell'intimità della causalità prima nell'azione delle creature. Ciò che importa ricordare fin dall'inizio è che ogni attualità nella creatura si radica e fonda nel suo *esse*: «Quod nihil dat esse nisi in quantum agit in virtute divina»⁷⁸. Ma la stessa presenza dell'*esse* nelle creature è un dono totalmente gratuito di Dio: «Hoc igitur quod Deus creature esse communicat, ex dei

⁷⁵ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Compendium theologiae*, c. 68: Primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt et supra quod fundantur». Anche, *Super De Divinis Nominibus*, 630: «non solum existentia sunt ex Deo, sed etiam ipsum esse existentium est ex Deo» e 628: «Et sic patet quod ex ipso primo existente, quod est Deus, causatur et aevum quod est mensura essendi; et substantia, quae est per se existens; et omne existens quocumque modo; et iterum, ex Deo causatur quod est mensura motus et ipsa generatio et id quod generatur, et non solum ipsa existentia causantur a Deo, sed etiam quaecumque sunt in existentibus, ut partes et proprietates naturales et ea quae quocumque modo vel insunt, ut accidentia, vel substant, ut substantiae».

⁷⁶ Cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, 445. La frase in Fabro legge: «È chiaro quindi che Dio è causa non solo perché è causa della causa ma perché è causa della causa ed insieme causa dell'effetto in quanto esso procede dalla causa». Mi sembra che il cambio di parole non cambi il senso: Dio è causa totale e integrale; anzi, forse lo specifica meglio. La mia formulazione ci servirà di sputo per una riflessione che faremo più avanti.

⁷⁷ *Ibid.*, 460.

⁷⁸ Titolo di TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, III, c. 66.

voluntate dependet; nec aliter res in esse conservat, nisi in quantum in eis continue influit esse»⁷⁹.

Iddio potrebbe fare tutto da sé, ma «è segno di maggiore potenza il chiamare anche altri a partecipare della propria potenza»⁸⁰. Le creature spirituali, nella loro emergenza di perfezione, posseggono la *libertà* del volere mediante il quale devono scegliere il proprio fine ultimo e realizzare il suo conseguimento con i mezzi corrispondenti. Perciò S. Tommaso può dire, con Aristotele, che «l'essere libero è causa di se stesso» (*causa sui*)⁸¹. Ma abbiamo detto che Dio è la Causa prima e totale di ogni ente e di ogni sua operazione, e ciò include l'uomo e la sua volontà⁸²: «Deus igitur est causa nobis non solum voluntatis sen etiam volendi»⁸³. L'ultima nozione da tener ben presente in mente è che in «una metafisica tomista della partecipazione, ogni tentativo di attribuire alla causalità divina un influsso parziale o soltanto in sé indeterminato, che non attinga alla totalità dell'atto in concreto, compromette l'esercizio della stessa libertà creata»⁸⁴.

Conviene qui analizzare i due momenti della volontà – che *realmente* coincidono – per trovare la vera relazione tra la Causa Prima e la causa seconda. Nel primo momento, la creatura è puramente passiva perché nessun agente creato può «per se et proprie» causare l'*esse*⁸⁵. Quindi Dio è la causa prima e radicale, mediante l'*esse* partecipato, della mozione della volontà: oggettivamente, perché solo Dio è il «bene universale reale»; soggettivamente – più importante ancora – perché la volontà è la tendenza di uno spirito finito e perciò si trova originalmente in potenza davanti alla scelta del fine ultimo e ha bisogno della prima spinta da parte di Dio, quale autore della natura. Solamente a Dio è concesso di influire

⁷⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 104, a. 3.

⁸⁰ C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, 426; cf. TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, III, c. 69.

⁸¹ Cf. ARISTOTELE, *Metaphisica*, I, 2, 982b25 s; TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, I, c. 71; *Summa theologiae*, I, q. 21, a. 1 ad 3^{um}.

⁸² Cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, 427: La centralità della questione ricade sulla volontà per il suo primato nell'ordine dinamico, per il suo influsso soggettivo nell'operare.

⁸³ TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, III, c. 89.

⁸⁴ Cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, 428.

⁸⁵ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles*, III, c. 66-67.

direttamente, «quoad exercitium actus», perché solo Lui «può entrare – ed è difatti sempre presente – nell’anima e nella volontà»⁸⁶. S. Tommaso, rifacendosi ad Aristotele, parla, curiosamente di un «istinto», che non può non essere «divino»: «Non est autem procedere in infinitum. Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis prodeat ex instinctu alicuius exterioris movimentis, ut Aristoteles concludit in quodam capite Ethicae Eudemicæ»⁸⁷.

E qui s’impone l’osservazione c, che già si era delineata trattando della causalità dell’*esse* [...]: vale a dire che Dio è certamente un principio estrinseco alla volontà e all’anima, anzi il più distante da qualsiasi creatura perché è l’essere e il bene per essenza: eppure va detto anche il più intrinseco ad ogni cosa, perché nessuna creatura potrebbe né essere né operare se Dio non fosse il principio che immediatamente la sostiene nell’essere e la muove all’agire. Dio quindi è il principio estrinseco che pone in atto lo stesso principio intrinseco: «Moveri voluntarie est moveri ex se, id est a principio intrinseco; sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco; et sic moveri ex se non repugnat ei quod movetur ab alio»⁸⁸. Dio, causando l’*esse*, si fa intrinseco all’effetto più dell’effetto a se stesso⁸⁹.

Se nel primo momento la creatura si trovava in una totale passività, nel secondo momento si realizza l’intranarsi della causalità trascendentale in quella predicamentale e la creatura diventa attiva e l’atto di scelta appartiene pienamente alla persona. «La volontà creata è *causa integrale*, nel suo ordine, del proprio atto ch’è il suo effetto»⁹⁰. Ma anche Dio è «causa integrale» a titolo di Causa Prima nel senso più forte. Questo «anche», però, non mette Dio in un secondo luogo né fa riferimento a due cause che s’incontrano l’una «accanto» l’altra, come principi coagenti: «si tratta di un “anche” intensivo di primalità»⁹¹. Perché Dio causa nel suo ordine, cioè trascendentale, le causalità non si sommano né si aggiungono, ma la causalità di Dio sostiene e pone e mantiene in atto la causa seconda, nell’intensità ed estensione che compete alla Causa Prima⁹².

⁸⁶ C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, 430.

⁸⁷ TOMMASO D’AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 9, a. 4.

⁸⁸ *Ibid.*, I, q. 105, a. 4 ad 2^{um}.

⁸⁹ C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, 431.

⁹⁰ *Ibid.*, 432.

⁹¹ *Ibid.*, 432.

⁹² Subito dopo queste righe (cf. Nota anteriore), Fabro ci offre una pagina che mi sembra precursore, *in nuce*, dell’articolo di A. Contat, parlando della triplice causalità divina: il *fine*, l’*agente*, e la *forma* (questi sono i termini di Fabro).

Per capire meglio il superamento che S. Tommaso fa rispetto ad Aristotele e Platone, si è soliti a dire che lui abbia, in modo originale e geniale, «capovolto» l'ordine delle perfezioni spostando la risoluzione ultima *secundum rationem* aristotelica e la partecipazione platonica da «*hoc ens*» e dalla sfera formale all'*esse* stesso, arrivando all'*esse intensivum*, all'*esse ut actus*. Tutta la ricerca fabriana che abbiamo appena riportato sinteticamente ha tentato di dimostrare come l'effetto di questa *virtus essendi* arrivi fino all'operare stesso e alla libertà dell'uomo. Non ho trovato un luogo in cui egli parli di un «capovolgimento» su questo punto, ma mi sembra adeguato riconoscere che le conclusioni ultime della proposta tomista dell'*esse intensivum*, nell'ambito dell'agire umano, consistano proprio in un capovolgimento della concezione di libertà. «Libertà», nell'uomo, non significa «indipendenza». Anzi, nella libertà *per participationem* la causalità divina si trova ancora più presente in modo più intensivo, in quanto partecipa pure nella specificazione dell'ultima individualità, a differenza degli animali, dove basta una causalità che attinge la sola specie⁹³.

S. Tommaso ha molto a cuore la difesa della libertà propria dell'uomo. Fabro volentieri ci ricorda il prologo della I-II: «*Restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem*»⁹⁴. Quel «*ET*» comparativo serve a S. Tommaso per indicarci egregiamente l'assimilazione e affinità tra uomo e Dio⁹⁵. Come conseguenza della stessa nozione di *esse intensivum* e della partecipazione tomista, quanto più una creatura è vicina a Dio, più gli assomiglia: «*Quanto enim aliqua natura est Deo propinquior, tanto expressior in ea divinae dignitatis similitudo invenitur*»⁹⁶. Egli parla di «somiglianza alla *dignità divina*», e questa «dignità» si trova nell'avere in sé la potestà di ogni determinazione, come segue il testo: «*Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet ut omnia moveat et*

⁹³ Cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, 447.

⁹⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, Proemium. Il corsivo è nostro.

⁹⁵ Cf. C. FERRARO, «Libertà e partecipazione nel tomismo di Fabro. Cenni sulla nuova lettura fabriana dell'interpretazione tomista della libertà», *Ricerche Teologiche* XXIII (2012) n. 1, 174.

⁹⁶ TOMMASO D'AQUINO, *De veritate*, q. 22, a. 4.

inclinat et dirigat, ipse a nullo alio motus vel inclinatus aut directus». E perciò la natura umana è «*vicinissima*» (superlativo di S. Tommaso) a Dio: «Sed natura rationalis, quae est Deo vicinissima, [...] habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari. Et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa».

Bisogna dire quindi, e d'accordo con Fabro e san Tommaso, che la presenza attiva dell'onnipotenza è costitutivamente implicata, e in maniera qualificata, nella fondazione della libertà creata come iniziativa radicale della soggettività finita. Anzi, *perché* nella fondazione di una autonomia riguardo a sé, la presenza dell'onnipotenza è molto più fortemente richiesta ed è molto più, se così si può dire, «coinvolta», precisamente per questo è che possiamo e dobbiamo dire: *tanto più indipendente e tanto più libera è la creatura quanto più profonda e più intensa in essa è la presenza del Dio onnipotente*⁹⁷.

La Libertà Divina e la libertà umana non dovrebbero scontrarsi. La maggiore apertura dello spirito umano nella partecipazione dell'*esse* gli permette di essere esistenzialmente indipendente e allo stesso tempo afferma la massima dipendenza ontologica a fondamento della sua indipendenza operativa. «La presenza dell'*Ipsum Esse Liberum Subsistens* non è mai assorbente, mai annullante, mai depotenziante, bensì avvolgente, fondante e potenziante, e senz'altro radicalmente liberante»⁹⁸. È proprio per questa somiglianza e vicinanza che per Fabro la libertà è *creatività partecipata*, cioè, *atto puro di emergenza dell'io nella struttura esistenziale del soggetto come persona*⁹⁹.

Alla fine di questa sezione conviene ricordare il percorso fatto. Abbiamo visto che l'apporto fondamentale di Dionigi alla metafisica dell'Angelico sta nella nozione di *virtus essendi* e delle sue implicazioni nella partecipazione dell'*esse* nella creazione. Io vedo pure l'insistenza sulla triplice causalità – efficiente, esemplare e finale – molto presente in Dionigi e nel commento fatto da S. Tommaso. Sicuramente Dionigi non è l'influsso unico su questo punto, forse neanche il più importante, ma è importante averlo presente. Poi, abbiamo approfondito le implicazioni di questa nozione di *esse intensivum* nella causalità.

⁹⁷ C. FERRARO, «Libertà e partecipazione», 176.

⁹⁸ *Ibid.*, 177.

⁹⁹ Cf. C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli, Rimini 1983, VIII.

Infine siamo arrivati a considerare lo statuto ontologico della libertà umana, dentro di tutto questo universo di partecipazione nell'*esse*.

B) Plus ultra

Una delle esperienze più belle che si possa fare nella vita intellettuale consiste nell'approfondire una verità per penetrare nel suo mistero. Una volta immersi in essa, uno incomincia a trovare tanti collegamenti con tutte le altre cose che una conosceva prima. Si vede come alcune cose possano spiegarsi meglio, come altre che non si capivano incominciano ad avere senso, e come tante altre che neppure si potevano immaginare appaiono come cadute dal cielo. Questa ricchezza inesauribile e sommamente fertile della verità è una prova in più dell'unità di tutta la creazione. Perciò vorremo condividere le idee venute in mente mentre facevamo questo studio. Alcune idee sicuramente non saranno originali – solo una trascrizione nelle nostre parole di ciò che forse abbiamo sentito da qualche parte e ci hanno colpito. Altre idee forse appariranno sciocche, ma così sono iniziate tante grandi scoperte. Comunque, di tutte siamo fieri e ci auguriamo di poter, in un futuro non tanto lontano, approfondirle per continuare a fare quest'esperienza di fecondità e creatività intellettuale. Per lo stesso motivo, qualunque idea, riferimento o annotazione sarà benvenuta e gradita.

La prima serie di riflessioni parte da un testo del giovane S. Tommaso in cui si legge perfettamente come capisca lui l'*esse* e le sue conseguenze:

Ad tertium dicendum, quod eadem ratione posset probari quod nulla perfectio animae esset accidens, nec aliqua perfectio corporis: quia unumquodque perfectibile habet bonitatem ex sua perfectione. Dicendum est igitur, quod simpliciter anima est melior caritate, et quodlibet subjectum suo accidente; sed secundum quid est e converso. Cujus ratio est, quia esse, secundum Dionysium est nobilius omnibus aliis quae consequuntur esse: unde esse simpliciter est nobilius quam intelligere, si posset intelligi intelligere sine esse. Unde illud quod excedit in esse, simpliciter nobilius est omni eo quod excedit in aliquo de consequentibus esse; quamvis secundum aliud possit esse minus nobile. Et quia anima et quaelibet substantia habet nobilius esse quam accidens, ideo simpliciter nobilior est. Sed quantum ad aliquod esse, vel secundum aliquod accidens, potest accidens esse nobilius, quia se habet ad

substantiam sicut actus ad potentiam; et hanc bonitatem consequentem habet substantia ab accidentibus, sed non bonitatem primam essendi¹⁰⁰.

Anche se solo «secundum quid», la carità deve dirsi più perfetta dell'anima sola, perché è impossibile pensare alla carità «senza» l'anima, ed essa è solo un modo più perfetto di essere dell'anima. Ora, ogni cosa è perfetta in quanto ha l'*esse*. Quindi la carità, in questo senso, o meglio «l'anima caritatevole» ha più *esse*, ha un modo più perfetto di partecipare nell'*esse*, e perciò si potrebbe dire che è più reale. Chi capisce bene questa nozione dovrebbe vedere come si spalancano le porte dell'universo davanti ai suoi occhi.

Nel mondo e nella mentalità odierna, ci sono molte cose che non ci sembrano tanto «reali», ad esempio il peccato. Ma forse, se cambiamo la nostra prospettiva, potremmo vedere che alcune di queste realtà sono più o almeno ugualmente reali che questo tavolo o quest'albero. Se la virtù è così reale, il peccato come disordine e mancanza di un enorme bene, è un «vuoto realissimo». Le parole sembrano tautologiche, ma mi sembra che solo così possiamo capire la forza e la realtà del peccato:

I discepoli del Signore, uniti a Cristo mediante l'Eucaristia, vivono in una comunione che li lega gli uni agli altri come membra di un solo corpo. Ciò significa che l'altro mi appartiene, la sua vita, la sua salvezza riguardano la mia vita e la mia salvezza. Tocchiamo qui un elemento molto profondo della comunione: la nostra esistenza è correlata con quella degli altri, sia nel bene che nel male; sia il peccato, sia le opere di amore hanno anche una dimensione sociale. Nella Chiesa, corpo mistico di Cristo, si verifica tale reciprocità: la comunità non cessa di fare penitenza e di invocare perdono per i peccati dei suoi figli, ma si rallegra anche di continuo e con giubilo per le testimonianze di virtù e di carità che in essa si dispiegano. «Le varie membra abbiano cura le une delle altre» (1Cor 12,25), afferma San Paolo, perché siamo uno stesso corpo¹⁰¹.

Proprio perciò, il peccato non è qualcosa di personale o che resta nella sfera puramente soggettiva. Ogni peccato è qualcosa di oggettivo che intacca l'ordine di tutta la creazione. Possiamo, però, spostare la nostra riflessione sull'ambito positivo: «Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno» (Mt 24, 35). Quanto forti, quanto potenti, quanto reali devono essere queste «parole» che

¹⁰⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum*, I, d. 17, q. 1, a. 2 ad 3^{um}.

¹⁰¹ BENEDETTO XVI, «Messaggio per la quaresima 2012».

sopravvivranno la fine dell'universo! Qui entriamo nel regno della grazia, perché queste parole provengono dall'*Esse Ipsum Subsistens* e portano un'energia ontologica infinita.

Questa relativizzazione dell'elemento cosmico, o meglio: la sua centratura nella sfera personale, si mostra con particolare chiarezza nella parola finale della parte apocalittica: «Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno» (Mc 13,31). La parola, quasi un nulla a confronto col potere enorme dell'immenso cosmo materiale, un soffio del momento della grandezza silenziosa dell'universo – la parola è più reale e più durevole che l'intero mondo materiale. È la realtà vera ed affidabile: il terreno solido sul quale possiamo appoggiarci e che regge anche nell'oscurarsi del sole e nel crollo del firmamento. Gli elementi cosmici passano; la parola di Gesù è il vero «firmamento» sotto il quale l'uomo può stare e restare¹⁰².

Questa riflessione si potrebbe spingere ancora oltre per poter assimilare le ricchezze che si possono trovare, ad esempio nella «satyagraha» proposta da Mahatma Gandhi. Essa insiste sulla forza ontologica che ha la testimonianza stessa del bene per portare alla verità. Non si tratta solo di una percezione soggettiva, ma di una presenza e azione oggettive. Se veramente crediamo che una cosa è conoscibile in quanto ha dell'*esse*, e che è buona e desiderabile nella stessa proporzione; la miglior maniera di cercare la conversione di qualcuno per il bene non sarebbe nessun tipo di violenza, ma il «bombardamento» della maggior quantità di bene, cioè di *esse* possibile: per l'uomo, questa perfezione massima si trova, a livello umano, in una vita virtuosa, e a livello soprannaturale, nella vita di grazia. Proprio perciò possiamo dire con più forza ancora che «*sanguis martyrum, semen cristianorum*».

Un secondo filone di riflessioni parte dal dialogo con la filosofia moderna e contemporanea. Da una parte, spesso si è criticata l'estrema analiticità e staticità del tomismo; da un'altra, tanti filosofi hanno voluto dar ragione dello sviluppo della storia. Possiamo pensare subito a Hegel e a Heidegger. Entrambi, anche se in modi molto diversi, hanno tentato una spiegazione della storia e dello sviluppo o divenire dello spirito umano (o lo Spirito Assoluto) con un sistema che si rifiuta di essere analitico. Per Hegel, è impossibile fermarsi alla sola tesi o alla antitesi o alla

¹⁰² BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Seconda Parte: Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, 63.

sintesi... la verità non si trova in nessuno dei singoli punti dello sviluppo dialettico ma nell'insieme: «Il vero è il divenire di se stesso [...] e che è reale solo mediante l'attuazione e la propria fine [...]. Il vero è il Tutto. Il Tutto, però, è solo l'essenza che si compie mediante il proprio sviluppo»¹⁰³. Lo stesso vale per Heidegger, in cui non si può considerare il *Dasein* senza considerare il mondo e l'Essere simultaneamente.

Questa assoluta anti-analiticità mi sembra, appunto, esagerata. Ciò non vuol dire che non possiamo imparare niente da essa. Purtroppo per alcuni non è bastato «qualcosa» e l'hanno voluta prendere tutt'intera, finendo per costruire enormi problemi all'interno del tomismo e della filosofia e teologia cristiane. Ma non è sempre stato così, altri pensatori hanno saputo dialogare bene con queste figure importanti della storia del pensiero umano. Ci consta che Fabro stesso fosse impegnato in questa faccenda. Nello stesso volume di *Partecipazione e causalità* possiamo trovare un interessantissimo dialogo con la filosofia di Hegel e di altri grandi filosofi per quanto riguarda la dialettica della partecipazione dell'*esse* nella creazione. Ignoro, però, se lui abbia proseguito le sue riflessioni con lo sviluppo dell'ente già costituito all'interno della storia: è su questa scia che intendo muovermi adesso.

È vero che lo spirito umano ha una trascendenza sulla storia: non siamo assolutamente determinati da essa. Ma è altrettanto vero che ci troviamo immersi in questa successione del tempo e del divenire che chiamiamo storia. Tanto reale e importante è questo fatto, che Dio stesso ha voluto entrare nella storia. La domanda, quindi, si presenta in questi termini: come conciliare la trascendenza dello spirito umano e la sua esistenza reale all'interno della storia? Quanto può il condizionamento storico limitare la libertà umana? In che misura può l'uomo agire contro ciò che sembrerebbe determinato dalla storia?

Per riuscire a presentare, non una risposta, ma l'accento a una via di ricerca, mi sembra conveniente ritornare sulla discussione riguardo l'analiticità del pensiero

¹⁰³ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2011⁴, 69.

e della realtà. Per fare ciò, vorrei servirmi di un interessante testo di Hans Urs von Balthasar:

L'universale contiene ora in sé il particolare allo stesso modo che il particolare l'universale. Nessun uomo singolo esiste che non incarni in sé e posseda la piena intatta natura umana. Nulla di ciò che egli è o ha lo possiede al di fuori di questa natura. Tutta la sua singolarità egli la realizza esclusivamente all'interno della possibilità universale, di cui è un caso singolo. Ma, d'altra parte, è impossibile astrarre il concetto dell'essere-umano fino al punto che l'individuale essere-persona venga a trovarsi fuori del suo contenuto concettuale. Il singolo uomo non è affatto una sintesi di natura umana universale e di personalità individuale. Giacché è intrinseco al concetto universale di natura umana di realizzarsi ogni volta come persona individuale. Un concetto astratto di essere-umano, che non includa da sempre in sé realizzazioni concrete e un essere-persona concreto, sarebbe tutt'al più una cognizione imperfetta, rudimentale, annacquata, qualcosa di conforme forse a un certo stadio del pensiero umano, mai però adeguato a un pensiero divino dell'umanità. Una conoscenza perfetta dell'essenza dell'uomo lo può vedere, quest'uomo, solo come già da sempre personalizzato (come ogni volta questo o quel singolo interscambiabile), anche se tutti i singoli non li potrà vedere che in quanto incarnazioni dell'unica natura umana¹⁰⁴.

Mi sembra importante avere questo presente se vogliamo poter dialogare veramente col pensiero contemporaneo, specialmente in ambito antropologico, e così portare la filosofia ancora più profondo dentro il mistero della verità. L'analisi ci permette di scoprire tante ricchezze insite nelle nozioni e le realtà stesse, ma dobbiamo, allo stesso tempo, riconoscere che le cose non esistono in astratto: esiste il concreto. Ed è proprio una filosofia radicata nell'*esse* intensivo l'unica capace di rendere conto pienamente di questa dinamica. Solo in essa possiamo conciliare veramente il momento analitico, più astratto, e il momento esistenziale concreto. Proprio perché ne offre il fondamento originario, una filosofia così diventa la filosofia più esistenziale e più dinamica. Il problema è che, nel nostro modo di conoscere, non è facile mantenere l'equilibrio sulla cuspide del monte della conoscenza umana. Risulta molto più facile cadere dal lato astratto o dalla parte che vuole assolutamente ignorare l'analisi. Questa è la nostra sfida.

È in questa prospettiva che vogliamo imporre il problema antropologico. Da una parte, dobbiamo continuare a difendere l'enorme patrimonio raggiunto fin ora

¹⁰⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Teologica I: Verità del mondo*, Jaca Book, Milano 1989, 156.

nell'analisi fatta lungo i secoli; da un'altra, dobbiamo impostare lo studio in modo da avere presente l'esistenza concreta dell'uomo. Spesso, quando si parla della conoscenza, della volontà, della felicità, dell'*Anfang* del filosofare... sembra che si parli dell'uomo come se esistesse un uomo solo e solo lui (nessun'altra creatura). Ma proprio per la sua qualità di *ens per participationem* l'uomo ha necessariamente bisogno del resto della creazione e di Dio stesso per poter crescere e svilupparsi e arrivare al suo fine ultimo. Il mio obiettivo qui non è di dimostrarlo: dalla prospettiva di una filosofia cristiana, questo sarebbe il modo più adeguato di concepire la nostra condizione di creature. Uno studio più approfondito dovrebbe cercar di spiegare lo snodamento di questo processo. Per adesso, vorrei mettere solo un esempio, riguardo l'*Anfang*, e una riflessione sulla relazione con le altre creature nell'emergenza dell'*esse*.

Cartesio ha voluto collocare l'*Anfang* del filosofare, del pensiero – e forse anche dell'esistenza stessa – nel «*cogito*». A questo si oppone l'*Anfang* di S. Tommaso che si trova nell'energia ontologica ch'è l'*esse*. Anche lui considera il *cogito*, l'*io penso*, ma solo come un secondo momento del processo conoscitivo. L'*io penso*, per S. Tommaso, si dà nella *reditio completa*. Ma per poter arrivare a pensare «io penso» devo prima aver pensato qualcosa di diverso da me, e solo dopo posso dire «io penso qualcosa», in modo riflessivo, senza oggettivare direttamente il mio atto di pensare: questo è un privilegio strettamente divino. Quest'altra cosa che ho conosciuto prima è qualcosa di reale, al di fuori di me, la cui presenza m'interpella e mi trascende: è questa la radicale trascendenza dell'*esse*, e da essa si evidenzia la nostra dipendenza delle altre creature, sottolineando la nostra stessa creaturalità¹⁰⁵.

Poi possiamo tentar di dare un'occhiata a questo rapporto con le altre creature. Se riconosciamo il principio dell'emergenza dell'*esse*, possiamo, ancora una volta,

¹⁰⁵ É. GILSON, *Constantes philosophiques de l'être*, Librerie Philosophique J. Vrin, Paris 1983, 143-168: in questo capitolo, il vecchio Gilson cerca di spiegare, senza riuscire a trovare tutte le parole giuste, quell'esperienza che si prova davanti a l'ente che irrompe in noi. Ci troviamo a questo punto proprio ai confini del raggio della conoscenza umana, dove le cose non sono più tanto chiare, anzi sono troppo chiare, e si velano nel mistero.

cadere nella tentazione di considerare solo un ente isolato il cui proprio *esse* è la causa del suo sviluppo fino a raggiungere la sua perfezione. Ma nessun ente esiste da solo in un isolamento assoluto. Un semplice sguardo alla realtà ci evidenzia come ogni ente ha bisogno di altri enti per raggiungere la propria perfezione: il seme non può diventare pianta e poi fiore, senza l'acqua, i minerali, la luce del sole... Questo ci fa subito pensare a che tipo di rapporto si possa stabilire fra i diversi enti, in maniera da rispettare le proprie competenze, specie quando si arriva a parlare dell'uomo. Un cammino che si potrebbe approfondire, senza pretesa di totale certezza in questo momento (è solo un'ipotesi iniziale), avrebbe il suo punto di partenza nella natura stessa dell'atto: «actus non limitatur nisi a potentia sibi realiter diversa». L'atto di essere dovrebbe avere sia la capacità di espansione sia una capacità ricettiva. Con questo voglio dire che l'*esse* di un ente verrebbe limitato e determinato non solo dalla propria essenza, ma anche, in un secondo momento, dalle essenze in atto degli altri enti con cui si rapporta. La radicale emergenza dell'*esse* viene sempre salvaguardata perché quelle altre essenze sono in atto grazie al loro atto d'essere. Ora, negli uomini non solo ci sarebbe il naturale incontro tra queste due (o più) presenze in espansione, ma entrerebbe in gioco la maggiore apertura dell'uomo e la sua libertà. Evidentemente, la libertà umana non è assoluta, e ci sarebbero delle limitazioni insormontabili; ma nella stragrande maggioranza dei casi, sta nelle sue mani accettare o rifiutare e superare certe limitazioni. Questo si radicalizza di più quando si dà un incontro fra due uomini, perché il ruolo della libertà diventa ancora più radicale¹⁰⁶.

Forse questa maniera di vederlo sembra troppo centrato sulla potenza limitante, e perciò dovremo impostare la proposta in modo positivo, come fa W. Norris Clarke. Questa «ricettività» insita in ogni ente non è da considerarsi come un'imperfezione, come una mancanza. Al contrario, deve essere presa come una perfezione dell'ente che è capace di partecipare alle perfezioni degli altri enti con

¹⁰⁶ Come ho detto, queste sono solo ipotesi che ancora non ho avuto modo di approfondire, ma voglio presentare qui come inizio di questa nuova indagine. Due letture che mi hanno indirizzato in questa scia sono H.U. VON BALTHASAR, *Epilogue*, Ignatius Press, San Francisco 2004, 47-54: «Appearance and hiddenness»; e W.N. CLARKE, *Person and Being*, Marquette University Press, Milwaukee 1998.

cui si rapporta. Questa ricettività segue dalla capacità di autodonazione¹⁰⁷ di ogni ente – conseguenza della stessa espansività dell'*actus essendi* – che implica una capacità ricettiva. Per capire meglio questa dinamica, la cosa migliore è dare un'occhiata alla Santissima Trinità, dal cui studio si è sviluppata la presente nozione.

Nella Trinità, le persone sono viste come relazione, come «essere riferito». L'atto di generare non appartiene al Padre: Egli stesso è l'azione di generare: «la prima persona non genera il Figlio come se alla persona finita venisse ad aggiungersi l'atto di generare, dell'abbandonarsi, del fluire. Essa è identica con l'atto di abbandono»¹⁰⁸. Così, pure, si potrebbe definire il Figlio, la seconda persona della Trinità, «come l'azione di essere grato e di esprimere pienamente la conoscenza e l'amore ricevuto»¹⁰⁹. Così pure lo Spirito Santo potrebbe definirsi come «l'appartenenza ad un altro»¹¹⁰. Come possiamo vedere, nelle Persone Divine, l'essere sta nella relazione, nel darsi e nel ricevere l'essere. Questo è il fondamento della teologia dell'«amore» e del «dono».

Ora, Balthasar, Ratzinger e Clarke, fra altri, propongono di includere questa nozione per meglio capire l'uomo. È così che anche nell'uomo ci sarebbe questa perfezione ricettiva partecipata. Tutto il suo essere sarebbe sempre una ricettività del dono dell'*esse*, che in ultima istanza, proviene sempre da Dio: è Dio che gli partecipa l'*esse* a questo uomo e a qualunque altro ente che entri in rapporto con lui. L'uomo, entrando pienamente e liberamente in questa dinamica della donazione, assomiglia ancora di più al suo Creatore, aspetto fondamentale che

¹⁰⁷ Penso che sia proprio da questo fatto che si spieghi il «dover morire a se stesso» di cui ci parla il Vangelo. Ma Cristo non ci chiede un banale spogliamento dell'proprio essere: egli ci dice che «nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici» (Gv 15,13). Ecco il mistero della donazione dell'essere: solo nel darsi può essere ed è di più... ma solo si può dare se c'è qualcuno che lo riceva.

¹⁰⁸ J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo: Lezioni sul simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 2008¹⁶, 173.

¹⁰⁹ P. SCARAFONI, «La "persona" nel pensiero teologico di Joseph Ratzinger», in K. CHARAMSA - N. CAPIZZI (edd.) *La voce della fede cristiana: "Introduzione al cristianesimo" di Joseph Ratzinger - Benedetto XVI, 40 anni dopo*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2009, 168.

¹¹⁰ P. SCARAFONI, «La "persona" nel pensiero teologico di Joseph Ratzinger», 169.

abbiamo già sottolineato prima. Segue che la perfezione massima si troverebbe nell'unità, nella «comunione»: «e quando tutto gli sarà stato sottomesso, anche lui, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti» (1Cor 15, 28).

Questa «sottomissione» nella comunione, ci può offrire un ulteriore dettaglio. Abbiamo parlato di due ordini di causalità, dove Dio, Causa Prima, è causa integrale e totale di ogni ente, e l'uomo, nel suo ordine di causa seconda, è anche lui causa integrale del suo atto, senza creare conflitti. Ed è proprio su questo doppio ordine di causalità e di libertà che possiamo trovare il cammino che l'uomo deve seguire per raggiungere la sua perfezione ultima e la sua felicità. La perfezione nell'agire dell'uomo consisterebbe nell'adeguare la sua libertà, nel suo livello di causalità, alla Libertà e Volontà divine, come se fossero una sola. Ma ecco che l'uomo non sarà mai capace di ciò per le sue sole forze perché né può conoscere la volontà divina pienamente né è l'origine assoluta del suo stesso atto d'essere per poterlo donare assolutamente. Solo con un ulteriore dono di Dio, con la sua grazia, potrà l'uomo raggiungere il suo fine ultimo.

Con questo possiamo vedere come siamo tornati, ancora una volta alla centralità dell'emergenza dell'*esse* che sempre ci riconduce a Dio. Questo mi ricorda un saggio di J.R.R. Tolkien: «On Fairy Stories»¹¹¹. Egli sta parlando delle fiabe e lancia una proposta sulla natura della perfezione in esse. Secondo Tolkien, questa perfezione consisterebbe nell'«*Eucatastrophe*»: «The eucatastrophic tale is the true form of fairy-tale, and its highest function»¹¹². Questa consolazione o gioia del lieto finale, nel contesto della fiaba, è una specie di grazia repentina, miracolosa, irripetibile; non nega la possibilità della sconfitta e il fallimento, ma sì la sua absolutezza e universalità, offrendo una brevissima occhiata a una Gioia al di là di

¹¹¹ J.R.R. TOLKIEN, *Tree and Leaf*, Houghton Mifflin Company, Boston 1989, 9-73: il concetto di «fairy stories» potrebbe tradursi come «fiabe» o «racconti per bambini». Userò la parola «fiaba» ricordando che egli non usa questo concetto come un termine generico, ma le dà un significato molto preciso, sul quale non mi dilungherò perché non è di capitale importanza per la nostra riflessione.

¹¹² J.R.R. TOLKIEN, *Tree and Leaf*, 62.

questo mondo¹¹³. Non importa quanto difficile possa diventare la situazione, quando arriva questo «cambio» – perché una vera fiaba non ha un vero fine – chi l'ascolta sempre proverà questa gioia trasformante. E tutto ciò s'accorda con la nostra natura.

Perciò, segue Tolkien, Dio ha voluto rivelarsi in un modo che si adegui alla natura umana. I Vangeli sono pieni di meraviglie, tra cui la più Grande *Eucatastrophe*. Questo «mito» è entrato nella storia col più felice inizio – l'Incarnazione, l'*Eucatastrophe* dell'uomo – e la più felice fine – la Risurrezione, l'*Eucatastrophe* dell'Incarnazione. Il desiderio di sub-creazione di ogni artista, di ogni essere umano, diventa vera e propria Creazione. La «Storia Cristiana» è, perciò, la miglior storia di tutte: «There is no tale ever told that men would rather find was true, and none which so many sceptical men have accepted as true on its own merits. For the Art of it has the supremely convincing tone of Primary Art, that is, of Creation. To reject it leads either to sadness or to wrath»¹¹⁴.

Ma l'aspetto che voglio risaltare in questa bottiglia che Tolkien lancia al mare, è il fatto che la storia non solo arriva al punto di cambio, ma soprattutto, lo riflette a ritroso. Questo punto di salvezza e gioia indescrivibile arriva del tutto inaspettato: è una vera e propria grazia. Ma, allo stesso tempo, tutta la storia punta verso questa, e solo questa, fine. Basta sfogliare l'Antico Testamento per subito rendersi conto che ogni versetto ci grida «Cristo Gesù!». Per quanto ci riguarda, possiamo azzardare a dire, che, magari, la fiaba, ogni bel racconto e la storia stessa della salvezza, si svolgono con questa dinamica perché è questa la dinamica propria dell'*esse*. Dio, *Esse Ipsum*, onnipresente, Causa Prima e Totale di tutto, porta tutta la sua creazione verso se stesso, verso il suo compimento, non in modo necessario, ma in un divenire dove ogni passo avanti è un dono gratuito del suo infinito Amore.

¹¹³ Cf. J.R.R. TOLKIEN, *Tree and Leaf*, 62: «In its fairy-tale—or otherworld—setting, it is a sudden and miraculous grace: never to be counted on to recur. It does not deny the existence of dyscatastrophe, of sorrow and failure: the possibility of these is necessary to the joy of deliverance; it denies (in the face of much evidence, if you will) universal final defeat and in so far is evangelium, giving a fleeting glimpse of Joy, Joy beyond the walls of the world, poignant as grief».

¹¹⁴ J.R.R. TOLKIEN, *Tree and Leaf*, 65.

Una terza e ultima linea di riflessione parte pure da queste considerazioni di J.R.R. Tolkien e s'indirizza verso la considerazione dell'opera d'arte e della creazione artistica. Per Tolkien, la creatività umana è una «sub-creazione». È molto interessante che, almeno in un primo momento, il suo vocabolario sia così vicino a quello di Fabro che ci descrive la libertà umana come «creatività partecipata». È perciò che ho voluto investigare quanto di verità potremmo trovare dietro a quell'espressione.

S. Tommaso, nel *De causis*, attribuisce alle cause create una causalità secondaria ma sempre reale sullo stesso *esse*. A Dio solo è riservata la causalità dell'*esse* per creazione; alle cause create le rispettive formalità «*per informationem*», ma sempre *in quanto ricevono in sé la virtù divina*¹¹⁵. Fin qui, siamo allo stesso livello dello studio previo¹¹⁶.

A questo possiamo aggiungere un breve ricordo del processo generativo negli animali e negli uomini: una gatta comunica l'*esse* a un gattino attraverso la forma; negli uomini, la creazione dell'anima spirituale avviene direttamente da parte di Dio. Ci interessa la generazione nell'animale... La natura dell'animale è determinata *ad unum* e perciò può solo produrre quel tipo di effetto a cui è determinata, in questo caso la gatta produce gattini. La natura umana, invece, non è determinata ma aperta a tutte le cose, fino al punto che possiamo chiamare l'uomo «*quodammodo omnia*»¹¹⁷ e «*minor mundus*»¹¹⁸. Quindi, se l'operazione dell'uomo è in qualche maniera aperta a tutte le cose, egli può, in qualche maniera, produrre tutte le cose. Questo non vuol dire cose assurde, come che un uomo produrrà dei veri e propri gattini! L'uomo, a modo umano, produrrà queste cose.

È evidente che non potrà creare qualcosa dal nulla: questo privilegio è riservato a Dio. L'uomo potrà solo informare gli enti. Ma, comunque, questa nuova forma avrà sempre la sua origine radicale in Dio stesso, negli esemplari nella mente

¹¹⁵ C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, 424.

¹¹⁶ Sarebbe bene tener in conto pure P. CLAUDEL, «Religion and the artist: Introduction to a poem on Dante», in *Communio* 22 (Summer 1995), 357-366.

¹¹⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 1.

¹¹⁸ *Ibid.*, I, q. 91, a. 1.

di Dio. L'uomo, poi, nel comunicar il suo *esse* a questo nuovo ente realizza una azione simile a quella della creazione e perciò *partecipa*, in qualche modo, il suo *esse* a questo nuovo ente. In questo modo, la creazione artistica apparirebbe come un'ulteriore espansione del potere creativo divino mediato dall'uomo stesso e dalla sua libertà: egli, attraverso una mozione divina, riuscirebbe a intuire in qualche modo quell'idea divina, e a plasmarla nella materia. Ma la forma definitiva, l'opera d'arte, anche se ha il suo esemplare originario nella mente di Dio, è anche pieno dell'umanità dell'artista. Proprio perciò l'opera d'arte è resa ancora più unica e speciale: perché partecipa in qualche modo a questo singolo uomo, irripetibile.

Questa mediazione dell'uomo dà all'opera d'arte la sua potenziale grandezza e la sua difficoltà. Una creatura naturale, potremmo dire, ci offre un rimando diretto a Dio, velato dall'*esse* limitato dall'essenza e dalla materia. Nell'opera d'arte, inoltre, abbiamo l'imperfetta conoscenza dell'esemplare da parte dell'artista e anche la sua imperfetta – pur geniale – realizzazione di esso. Perciò, la riuscita dell'opera si troverebbe nella maggiore somiglianza, non solo dell'opera col suo esemplare nella mente dell'artista e di entrambe con l'esemplare definitivo nella mente di Dio, ma in esso e insieme nella somiglianza dell'agire dell'artista con quello di Dio: solo nella misura in cui l'artista versi il suo essere nell'opera, potrà essa diventare una vera e propria opera d'arte di rilievo. La capacità naturale, la formazione, la pratica, le circostanze, saranno tutte favorevoli, ma non saranno mai sufficienti.

Se abbiamo seguito, però, la nostra indagine attentamente noteremo che ancora ci manca un elemento. Possiamo intravedere la causalità efficiente e la causalità esemplare: dov'è, quindi, la causalità finale? Mi sembra che possiamo scoprirla proprio lì, in mezzo a tutta questa dinamica creativa. Nella creazione, nella natura, la causa finale è Dio stesso, la sua Gloria: in altre parole, potremmo dire, la gloria del Creatore. Ogni creatura si trova procedente da Dio e si trova nel *redditus* verso di Lui, come abbiamo già detto. Ora, se ogni atto di «sub-creazione» nell'uomo deve assomigliare a quello del Creatore, anche le sue opere devono avere come fine ultimo la «gloria» del loro artefice. Ciò non vuol dire innalzare l'uomo allo stesso livello di Dio perché la «gloria» dell'uomo si trova solo nel rendere

Gloria a Dio. Scopriamo, quindi, pure nella causalità finale questa mediazione, da parte dell'uomo, della potenza creatrice di Dio. Dunque, la pienezza dell'opera d'arte si raggiungerà nella misura in cui le tre linee causali (efficiente-esemplare-finale) si trovino ben coordinate lungo le tre diverse istanze (Dio-uomo-opera), ricordando, insisto, che tutto sarà sempre un dono gratuito di Dio¹¹⁹.

Ci potremmo chiedere ancora una cosa su tutto questo processo: che cosa rimane alla fine, come lo percepiamo? Penso che la risposta a questa domanda si trovi nella bellezza, non solo come qualità estetica a livello categoriale – se fosse veramente possibile tale considerazione – ma come proprietà trascendentale dell'ente. A questo proposito mi servo pure dell'analisi e della proposta lanciata da E. Gilhooly¹²⁰. Egli rintraccia le varie proposte fatte da tomisti lungo i secoli, per arrivare poi a una specie di sintesi in qualche modo innovativa. Secondo la sua proposta, gli altri trascendentali fanno riferimento allo *ens*, mentre la bellezza, che si troverebbe in cima a una ascesa in spirale, farebbe più riferimento ai principi dell'ente, ciò che egli chiama una «constitutive synthesis»¹²¹. «La bellezza è il segno caratteristico dello “stile” artistico di Dio e la sua presenza dentro della creatura»¹²².

Dopo l'approfondimento della causalità che abbiamo fatto con l'aiuto di Fabro, penso che potremmo aggiungere qualche dettaglio a questa proposta per riuscire a coglierla meglio perché ha un'intuizione molto profonda. Abbiamo detto

¹¹⁹ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria V*, 531-542: devo riconoscere che mi ha spinto in questa direzione questo capitolo dell'opera di Balthasar («Estetica come scienza») dove egli espone tre momenti che considera fondamentali per poter trattare di una estetica: *epiphaneia*, *poiesis*, *charis*. Mi sembra che si potrebbe trovare, fatta un'analisi più profonda, un interessante parallelismo con la causalità, come noi abbiamo tentato di proporre.

¹²⁰ E. GILHOOLY, «The Status of Transcendental Beauty according to Saint Thomas Aquinas» in «https://www.academia.edu/13080724/The_Status_of_Transcendental_Beauty_according_to_Saint_Thomas_Aquinas» [20-04-2016]. Le traduzioni all'italiano saranno mie. Questo lavoro non è stato pubblicato ufficialmente in nessuna rivista, ma mi sembra molto importante riconoscere l'origine delle idee con cui stiamo lavorando.

¹²¹ *Ibid.*, 64: «As the constitutive synthesis of *ens*, *pulchrum* is truly the splendor (*claritas*) of being. God uses beauty to call us to himself, to invite us to travel the *via pulchritudinis* from created beauty to Beauty uncreated».

¹²² *Ibid.*, 62: «Beauty is the characteristic mark of God's “style” of artistry and his presence within the creature».

che Dio è causa integrale di tutta la creazione. Egli è causa della causa e causa dell'effetto: anzi, non in vano abbiamo detto che Dio è «causa della causalità della causa»¹²³. Io aggiungerei a questa proposta che la bellezza, sì, si centra sui principi, ma non come se li vedesse lateralmente: è come se li vedesse di fronte e attraverso di essi (i principi immanenti) per arrivare a intuire il Principio Trascendente – mi si scusi l'immagine troppo materiale, ma mi sembra che rende perfettamente. Per usare un'analogia di C. S. Lewis, sarebbe come vedere attraverso il raggio di luce che entra, attraverso un piccolo buco, in una stanza buia, invece di allontanarsi e vedere, a distanza, il raggio che entra dal tetto e arriva fino a terra¹²⁴.

Sarebbe proprio questa «visione attraverso la causalità» ciò che ci offrirebbe la bellezza. In natura, come abbiamo già menzionato, il rimando sarebbe diretto a Dio. Nell'opera d'arte, però, questa linea causale viene mediata dall'azione umana. Perciò, come abbiamo cercato di evidenziare, un'opera d'arte potrebbe essere più bella che una creatura proprio perché Dio ha manifestato un maggiore potere nell'agire in modo così mirabile attraverso una sua creatura. L'opera d'arte sarebbe doppio segno della causalità creativa di Dio nella mediazione dell'uomo, che, anche lui, partecipa il suo essere all'opera. Perciò, la *Pietà* di Michelangelo non è un blocco di marmo menomato; la *Nascita di Venere* di Botticelli non è tela colorata; la *Divina Commedia* di Dante non è carta macchiata d'inchiostro¹²⁵... ogni opera d'arte è il frutto dell'autodonazione e l'accoglienza reciproca tra due persone – Dio e l'artista – nel dinamismo dell'*esse*: è una nuova creatura che canta le lodi del Creatore.

¹²³ Cf. Pag. 28.

¹²⁴ Cf. C.S. LEWIS, «Meditation in a Toolshed», in *God in the Dock*, Eerdmans, Grand Rapids 1970, 212-215.

¹²⁵ Approfitto per ringraziare di cuore – a mancanza di citazione – Prof. Camelo Pandolfi, che ci ha tanto ripetuto queste bellissime parole nelle sue lezioni.

CONCLUSIONE

S. Tommaso e lo Pseudo-Dionigi, come abbiamo visto all'inizio, appartengono a epoche molto diverse, sembrano avere scopi diversi, traggono la loro ispirazione da fonti quasi opposte... ma in fin dei conti, sono molto più vicini di ciò che appare a prima vista. Entrambi si sono messi in cammino alla ricerca della verità. Accompagnati dalla grazia del Signore, hanno volato con due ali: la fede e la ragione. Entrambi sono riusciti ad arrivare a una meravigliosa sintesi di pensiero filosofico ellenistico e dottrina cristiana. Oggi possiamo dire che S. Tommaso è riuscito a vedere più lontano, ma solo a patto che riconosciamo che è dovuto salire sulle spalle di Dionigi.

Con gli scritti dionisiani, S. Tommaso ha trovato la formulazione e la ricchezza di ciò che si trova al centro della sua metafisica: la totale e assoluta emergenza dell'*esse*, la considerazione dell'*esse* come l'atto primo, attualità di tutti gli atti. Da questa nozione fondamentale, egli arriva a una originale e geniale concezione di Dio e di tutta la creazione. Ma non resta un sistema chiuso, malgrado le critiche e i tentativi di alcuni per renderlo tale. Per sua stessa natura, una filosofia che parte dall'atto intensivo di essere è aperta a tutto il reale e a accogliere qualunque cosa che un altro, da un'altra prospettiva, sia riuscito a vedere meglio. Non c'è un errore così grande da non avere almeno un briciolo di verità. Ma la verità è sempre e solamente una.

Penso, insieme a Papa Benedetto XVI¹²⁶, che S. Tommaso e Dionigi continuino a possedere un'attualità incontestabile. Entrambi seppero andare incontro all'altro, andare incontro al tesoro della filosofia greca, sottomettendo tutto al crogiolo della fede, per addentrarsi il più possibile nel mistero della Verità. Oggi, abbiamo bisogno di modelli che ci insegnino a dialogare, a livello di fede e di ragione, con l'enorme pluralità di voci che gridano nel deserto del mondo: le scienze empiriche, la storia, le più svariate filosofie, le religioni orientali, e pure chi nega

¹²⁶ Benedetto XVI, *Udienza Generale*, 14 maggio 2008.

tutto ciò... La Verità non la possiamo imporre, possiamo solo collaborare con essa, non ostacolando il suo dinamico splendore e offrendola a ogni persona che troviamo nel nostro cammino: è una ricchezza che non possiamo tenere nascosta!

Ci troviamo alla fine di una bellissima navigazione. Siamo andati all'incontro di grandi uomini, ma soprattutto abbiamo camminato insieme a loro in ricerca della verità. Siamo stati guidati dal lume della ragione e dal sole della Rivelazione, e mi auguro che alla fine del nostro tragitto ognuno di noi possa dire che è divenuto più uomo, più saggio, più cristiano. Troviamo ora, davanti a noi, un mondo nuovo: non perché non esisteva prima, ma perché noi eravamo ciechi alle sue ricchezze. È un mondo che ci chiama e ci invita a guardarlo con i nostri occhi rinnovati, un mondo che straripa di gioia e bellezza, un mondo che se non esistesse dovrebbe essere creato... ma sempre un mondo che ci rivela, a tratti, dietro di sé, qualcosa di più grande, di più bello, di più glorioso.

BIBLIOGRAFIA

FONTI

- AGOSTINO, *Opera omnia vol. I - Le Confessioni*, Città Nuova Editrice, Roma 1991.
- ARISTOTELE, *Tractatus de anima*, P. SIWEK (ed.), Desclée & C.ⁱ Editori Pontifici, Roma 1965.
- ARISTOTELE, *Metafisica*, G. REALE (a cura di), Rusconi, Milano 1993.
- HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia dello Spirito*, Bompiani, Milano 2011⁴.
- PSEUDO-DIONIGI L'AREOPAGITA, *De Divinis Nominibus*, C. PERA, P. CARAMELLO, C. MAZZANTINI (ed.), Marietti, Taurini-Romae 1950.
- , *De Divinis Nominibus*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2004.
- TOMMASO D'AQUINO, *In librum Beati Dionysi De divinis nominibus expositio*, C. PERA, P. CARAMELLO, C. MAZZANTINI (ed.), Marietti, Taurini-Romae 1950.
- , *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, t. 2-3, P. MARC, C. PERA, P. CARMELLO (ed.), Marietti, Taurini-Romae 1961.
- , *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 4-5: Pars prima Summae theologiae*, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae 1888-1889.
- , *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 6-7: Prima secundae Summae theologiae*, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae 1891-1892.
- , *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 22: Quaestiones disputatae de veritate*, Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tommaso, Roma 1970.
- , *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 40: De Substantiis Separatis*, Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tommaso, Roma 1969.
- , *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 42: Compendium theologiae*, Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tommaso, Roma 1979.
- , *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 43: De ente et essentia*, Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tommaso, Roma 1976.
- , *Quaestiones disputatae, t. 2: Quaestiones disputatae de potentia*, P.M. PESSION (ed.), Marietti, Taurini-Romae 1965¹⁰.
- , *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t.1, P. MANDONNET (ed.), P. Lethielleux, Parisiis 1929.
- , *Super Librum Beati Dionysi De Divinis Nominibus*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2004.

———, *Super Librum De causis expositio*, H.D. SAFFREY (ed.), Société Philosophique-Nauwelaerts, Fribourg-Louvain, 1954.

———, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, R. CAI, Marietti, Taurini-Romae 1952.

STUDI

Primari

CONTAT, A., «Esse, essentia, ordo. Verso una metafisica della partecipazione operativa», *Espíritu* 143 (2012), 9-71.

FABRO, C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino. Opere complete*, 3, Editrice del Verbo Incarnato, Segni 2005.

———, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino. Opere complete*, 19, Editrice del Verbo Incarnato, Segni 2010

FERRARO, C., «Libertà e partecipazione nel tomismo di Fabro. Cenni sulla nuova lettura fabriana dell'interpretazione tomista della libertà», *Ricerche Teologiche* XXIII (2012) n. 1, 145-178.

O'ROURKE, F., *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Notre Dame University Press, Notre Dame 2010.

———, «Virtus Essendi: Intensive Being in Pseudo-Dionysius and Aquinas», *Dionysius*, 15 (1991), 31-80.

Secondari

BENEDETTO XVI, «Messaggio per la quaresima 2012», in «http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/messages/lent/documents/hf_ben-xvi_mes_20111103_lent-2012.html» [22-4-2016].

———, *Gesù di Nazaret. Seconda Parte: Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione* [*Jesus von Nazareth: Band II: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*], P. AZZARO (ed.), I. STAMPA (tr.), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011.

———, *Udienza Generale*, 14 maggio 2008, in «https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20080514.html» [22-4-2016].

CORRIGAN, K. – HARRINGTON, L.M., «Pseudo-Dionysius the Areopagite», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2015), E.N. ZALTA (ed.), in «<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/pseudo-dionysius-areopagite/>» [31-3-2016].

FABRO, C., *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli, Rimini 1983.

CLARKE, W.N., *Person and Being*, Marquette University Press, Milwaukee 1998.

- CLAUDEL, P., «Religion and the artist: Introduction to a poem on Dante», in *Communio* 22 (1995), 357-366.
- GILHOOLY, E., «The Status of Transcendental Beauty according to Saint Thomas Aquinas» in «https://www.academia.edu/13080724/The_Status_of_Transcendental_Beauty_according_to_Saint_Thomas_Aquinas» [20-04-2016].
- GILSON, É., *Constantes philosophiques de l'être*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1983.
- LEWIS, C.S., «Meditation in a Toolshed», in *God in the Dock*, Eerdmans, Grand Rapids 1970, 212-215.
- RATZINGER, J., *Introduzione al Cristianesimo: Lezioni sul simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 2008¹⁶; *Einführung in das Christentum: Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis*, Kösel-Verlag, Monaco di Baviera 1968.
- SCARAFONI, P., «La "persona" nel pensiero teologico di Joseph Ratzinger», in K. CHARAMSA - N. CAPIZZI (edd.) *La voce della fede cristiana: "Introduzione al cristianesimo" di Joseph Ratzinger - Benedetto XVI, 40 anni dopo*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2009, 163-183.
- SAITTA, G., «DIONIGI Areopagita, Pseudo», *Enciclopedia Italiana (1931)*, in «[http://www.treccani.it/enciclopedia/pseudo-dionigi-areopagita_\(Enciclopedia-Italiana\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/pseudo-dionigi-areopagita_(Enciclopedia-Italiana)/)» [31-3-2016].
- TOLKIEN, J.R.R., *Tree and Leaf*, Houghton Mifflin Company, Boston 1989.
- «Tommaso d'Aquino, santo», *Enciclopedia Treccani Online*, in «<http://www.treccani.it/enciclopedia/santo-tommaso-d-aquino/>» [31-3-2016].
- VON BALTHASAR, H. U., *Gloria V: Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, G. SOMMAVILLA (tr.), Jaca Book, Milano 1991²; *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. III/1: Im Raum der Metaphysik: 2. Teil: Neuzeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1965.
- , «On the tasks of Catholic philosophy in our time», *Communio* 20 (1993), 147-187.
- , *Teologica I: Verità del mondo*, G. SOMMAVILLA (tr.), Jaca Book, Milano 1989; *Theologik. Bd. I: Wahrheit der Welt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985.
- , *Epilogue*, E.T. OAKES (tr.), Ignatius Press, San Francisco 2004; *Epilog*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987.

INDICE

Introduzione.....	1
I. Impianto Storico.....	4
II. Analisi del testo	7
A) Inventario delle proprietà e giustificazione	7
B) Tipo di lettura fatta da S. Tommaso	16
III. Analisi teoretica.....	21
A) Apporti alla sintesi metafisica di S. Tommaso.....	21
B) <i>Plus ultra</i>	33
Conclusione	47
Bibliografia.....	49
Indice	52