

MAURO MANTOVANI SDB

DIO E LA DIFFERENZA IN TOMMASO D'AQUINO. SPUNTI DI RICERCA

Publicato in Congiunti L. – Perillo G. (ed.), Studi sul pensiero di Tommaso d'Aquino. In occasione del XXX anniversario della S.I.T.A., Las, Roma 2009, pp. 253-272

Questo breve studio ha come origine, nella sua prima strutturazione, un intervento omonimo tenuto il 17 febbraio 2004 in una delle Tavole rotonde sul pensiero di Tommaso d'Aquino organizzate dalla Sezione romana della S.I.T.A. In quell'occasione avevo accolto molto volentieri l'invito a trattare di questo tema, confidando sul fatto che ciò che si richiedeva era soprattutto di indicare delle piste significative di ricerche tomiste, più che di fornirne già il risultato raggiunto. Un interesse, quello per il Dottore Angelico, che ho cercato di coltivare a partire dai primi studi di filosofia medievale presso quella stessa Università nella quale oggi sono docente di filosofia teoretica, e che furono stimolati dalle indimenticabili lezioni dell'allora nostro docente di Storia della filosofia medievale, il prof. d. Prospero Tommaso Stella, cui sono debitore – anche all'interno di queste poche e limitate pagine – di alcuni interessanti spunti di riflessione.

Nell'intervento di febbraio 2004, e nel suo relativo testo, avevo cercato anzitutto di evidenziare l'interesse che la speculazione dell'Aquinate può rivestire oggi nell'attuale 'nodo teoretico' del 'pensare la differenza', da vari fronti indicato come uno dei problemi più 'scottanti' dell'attuale dibattito teologico, filosofico e culturale. Intendevo mostrare l'applicabilità anche a quello specifico tema di ciò che l'Enciclica *Fides et ratio* afferma in generale circa la 'perenne novità' della dottrina di Tommaso.¹ Avendolo potuto già segnalare, nel frattempo, in un altro scritto,² mi limiterò qui a considerare il rapporto – nella produzione iniziale del Dottore Angelico – tra le prime distinzioni del I Libro del *Commento alle Sentenze* [*Sent.*] e la stesura del *De ente et essentia* [*De ente*] per evidenziare ancora come la concezione tomista del divino fin dall'inizio si distanzi significativamente non solo dalla tradizione agostiniana e bonaventuriana ma anche dallo stesso Aristotele. Di qui proporrò alcune considerazioni sulle cosiddette "cinque vie", in necessaria relazione con il tema metafisico più generali dell'analogia come 'luogo speculativo' all'interno del quale comprendere il senso più profondo e radicale del pensiero tomista della 'differenza', e della 'differenza in Dio'. A

¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, LEV, Città del Vaticano 1998, nn. 43-44.

² Cfr. M. MANTOVANI, *Pensare la relazione. Il contributo di Tommaso d'Aquino*, in G. CICCHESI – P. CODA – L. ZAK (a cura), *Dio e il suo avvento. Luoghi, momenti, figure*, Città Nuova, Roma 2003, pp. 175-223.

proposito ho già anche presentato, nella precedente pubblicazione citata alla nota 2, gli elementi particolarmente originali proposti dall'ormai celebre studio di G. Ventimiglia dal titolo *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino*.³

Perché 'la questione della differenza', considerata fin dal suo riferimento originario all'Assoluto, risulta centrale per il teologo e il filosofo cristiano? Assai significativamente lo indica J. Ratzinger in *Introduzione al Cristianesimo*: «Per il pensiero antico, divina è soltanto l'unità; la molteplicità si presenta invece come elemento secondario, come frammentazione dell'unità. Essa proviene dalla dissociazione e tende sistematicamente ad essa. Ora, la professione di fede cristiana in un Dio visto come uno e trino, come ente che è contemporaneamente *monas* e *trias*, vale a dire unità assoluta e pienezza perfetta, comporta la convinzione che la Divinità sta al di là delle nostre categorie di unità e pluralità [...]. Quindi non soltanto l'unità è divina, ma anche la molteplicità è qualcosa di originario, avendo il suo fondamento intrinseco in Dio stesso. [...] Tale è in sostanza soltanto la fede nella Trinità, che riconosce un pluralismo nell'unità di Dio, vedendo in esso la definitiva esclusione del dualismo come principio esplicativo della realtà affiancata all'unità; solo grazie a questa fede, riceve un ancoraggio definitivo la valutazione positiva della molteplicità».⁴

1. L'utilizzo del termine *differentia* in Tommaso e la considerazione della *differentia* in alcuni dei tomisti contemporanei

È nell'ambito ontologico che desideriamo muoverci per considerare il valore della *differentia* per il Dottore Angelico, al di là di ciò che in senso generale si può affermare sulla presenza di questo termine nelle sue opere. Così a proposito scrive B. Mondin: «[la differenza] nella logica aristotelica è uno dei cinque predicabili e designa quella qualità essenziale che distingue una specie da un'altra. Questa è anche l'accezione del termine in San Tommaso, come risulta dai brani seguenti: "il genere e la differenza formano le parti della definizione" (In Peri-herm., lect. 12, n. 161); "la differenza viene desunta dalla forma di una cosa" (ST I, q. 76, a. 1); "la differenza completa l'essenza del genere" (De Pot., q. 8, a. 4, ad 5); "eliminando la differenza di una specie, non può rimanere in concreto l'identica sostanza del genere (...); questo perché il genere e la differenza non sono parti integranti della specie: altrimenti non potrebbero predicarsi di essa. Ma come il tutto, cioè il composto di materia e forma per gli esseri corporei, è indicato dalla specie, così è indicato anche dalla differenza e dal genere: il genere però denomina il tutto da un aspetto che si presenta come materia; la differenza da un aspetto che si presenta come forma; e la specie da entrambi" (ST I-II, q. 67, a. 5). La differenza denomina tutto il

³ Cfr. G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino*: esse, diversum, contradictio, Vita e Pensiero, Milano 1997.

⁴ J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1979, pp. 135-136.

soggetto sotto l'aspetto formale, mentre il genere lo fa sotto l'aspetto materiale. Altra proprietà importante della differenza è di dividere il genere in tante specie che sono opposte tra di loro (per es. animato e inanimato; sensibile e non sensibile, razionale e non razionale ecc.) (cf. ST I, q. 75, a. 7; ST II-II, q. 17, a. 5)».⁵

R.J. Deferrari rileva che in Tommaso d'Aquino il termine *differentia*, come «*quality which distinguishes one class or type from another*»,⁶ non è così radicale come il termine *diversitas* ma è più 'forte' semanticamente rispetto a *distinctio*, ed ha come termini opposti sia *convenientia*⁷ che *similitudo*.

H.U. von Balthasar, a sua volta, così esplicitava – lo diceva a proposito del trascendentale del *pulchrum*, ma ciò può valere per tutta la metafisica dell'Aquinate – la grande originalità della prospettiva teoretica del Dottore Angelico: «tutta la teologia dei trascendentali viene investita da quella che fu la fondamentale prestazione creatrice dell'Aquinate: la sua determinazione dell'*esse*».⁸

In effetti Tommaso d'Aquino, così come ha ricordato J. Villagrasa in un interessante studio dal titolo *Creazione e actus essendi. L'originalità metafisica di Tommaso d'Aquino*, «è più originale di ciò che appare», in quanto «se in Aristotele era chiara la distinzione tra “essere in potenza” ed “essere in atto”, altrettanto chiaramente Tommaso elabora il concetto di “essere come atto”, *esse ut actus*, l'atto più perfetto nella creatura, atto partecipato in esclusiva dall'*Ipsum Esse subsistens*. La centralità dell'*actus essendi* esprime la verità della *creatio ex nihilo*. La spiegazione ultima di tutta la realtà è la causa prima dell'ente in quanto ente, cioè l'Atto Puro, *Ipsum esse subsistens*, che comunica-partecipa l'essere a tutti gli enti. Negli enti finiti, l'*actus essendi* è allo stesso tempo l'effetto proprio della creazione e l'atto primo intrinseco dell'ente, perfezione di tutte le perfezioni dell'ente, ricevuto dall'essenza che – quale potenza – lo limita, determina e coarta. Solo Dio è l'*Ipsum esse subsistens*, essere per essenza, semplice. Le creature sono enti per partecipazione, “hanno” l'essere, sono composte di essenza e di *esse* e, quindi, contingenti».⁹

Se consideriamo le principali interpretazioni della *differenza ontologica* in alcuni dei principali tomisti del secolo scorso, va detto anzitutto che è stata principalmente la prospettiva della distinzione reale – negli enti creati – fra l'essenza e l'atto d'essere, ad essere stata giustamente individuata come

⁵ B. MONDIN, *Dizionario Enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000, p. 201.

⁶ Cfr. R.J. DEFERRARI, *A Lexicon of Saint Thomas Aquinas*, Loreto Publication – Preserving Christian Publications, Fitzwilliam – Boonville 2004, pp. 306-307.

⁷ Circa il concetto di *convenientia* in Tommaso d'Aquino, segnaliamo lo studio di M. MARIANELLI, *Ontologia della relazione. La “convenientia” in figure e momenti del pensiero filosofico*, Città Nuova, Roma 2008, pp. 29-59.

⁸ H.U. von BALTHASAR, *Gloria. Nello spazio della metafisica*, vol. 4, Jaca Book, Milano 1977, p. 355.

⁹ J. VILLAGRASA, *Creazione e actus essendi. L'originalità della metafisica di Tommaso d'Aquino*, in ID. (a cura), *Creazione e actus essendi. Originalità e interpretazioni della metafisica di Tommaso d'Aquino*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2008, p. 136.

fondamento dell'intera sapienza tommasiana.¹⁰ Non a caso la Sacra Congregazione degli Studi emanò, nel 1914, le “ventiquattro tesi tomiste” e tra esse le prime tre che delineavano proprio la giustificazione della dottrina della composizione reale.¹¹

Sono interessanti le distinte posizioni, proprio circa questo particolare tema, di quattro tomisti emblematici del Novecento, Gilson (1884-1978), Maritain (1889-1973), Fabro (1911-1995) e Philippe (1912-2006): «nella figura concepita da Étienne Gilson e Cornelio Fabro, lo *esse* è l'atto primo ed ultimo che attua tutte quante le forme presenti nell'ente concreto, e che lo fa sussistere per il fatto stesso che viene ricevuto dall'essenza sostanziale. L'ente creato implica dunque un solo atto originario, attuante e non attuato, che è l'atto di essere, e due tipi di forme, l'essenza sostanziale e le forme accidentali, che possono essere considerate come atti attuati. Nella figura che Jacques Maritain e Marie-Dominique Philippe ereditano, *mutatis mutandis*, da Giovanni di San Tommaso, lo *esse* è l'atto esistenziale che fa esistere unicamente l'essenza sostanziale, dopo che essa è stata costituita in sostanza prima o supposto grazie alla sussistenza; in quest'ultimo ineriscono poi le forme accidentali, la cui esistenza viene attuata da altrettanti atti accidentali. [...] Certo, condividono la recezione dei luoghi tommasiani sulla differenza ontologica o composizione reale di essenza ed essere; però li intendono secondo strutturazioni profondamente diverse e, soprattutto, contraddittorie quanto al punto cruciale del tipo di attualità che spetta all'*actus essendi*».¹²

Di fronte alle diverse interpretazioni, alla luce di un testo emblematico e inequivocabile quale *Quaestiones disputatae De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9,¹³ si può affermare con A. Contat che «la tesi tommasiana è che lo *esse*, inteso nel suo significato il più “intensivo”, è la perfezione nella quale si radicano tutte le perfezioni presenti nel supposto. Lo si dimostra sussumendo la coppia di essere e di forma nel principio aristotelico dell' anteriorità dell'atto sulla potenza; ora San Tommaso non concede alla forma, in questo quadro, alcuna realtà che non debba essere attuata dall'atto d'essere: ne risulta che lo *esse ut actus* è l'attualità che attua tutto quanto vi sia di attuale nella cosa, e non soltanto ciò che fa esistere delle perfezioni che avrebbero la loro consistenza formale in sé stesse, a parte dallo stesso *esse*. Prima dell'attuazione da parte dell'atto di essere, lo statuto dell'essenza è puramente potenziale, che lo si consideri nella potenzialità passiva della materia prima, o in quella attiva della causa efficiente non ancora in atto, o addirittura nell'intelletto, dove riceve l'intellezione un essere

¹⁰ Cfr. N. DEL PRADO, *De veritate fundamentalis philosophiae christianae*, Sancti Pauli, Fribourg (Suisse) 1911.

¹¹ Cfr., anche per i testi delle “tesi”, A. CONTAT, *Le figure della differenza ontologica nel tomismo del Novecento*, in J. VILLAGRASA (a cura), *Creazione e actus essendi*, cit., pp. 193-194.

¹² *Ibidem*, pp. 254-255. Per una considerazione generale delle principali interpretazioni della metafisica tomistica nel secolo XX, cfr. anche B. MONDIN, *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2002, pp. 31-168.

¹³ «*Hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum; quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*». *QD potentia* (Parma, 8), q. 7, a. 2, ad 9, p. 150.

intelligibile, ma nessun essere reale. L'errore dei sostenitori della seconda figura si origina probabilmente in quest'ultima collocazione dell'essenza non reale: infatti, l'atto di *intelligere* fa pure essere la quiddità in atto, ma si tratta allora di un "essere-intelletto" (*intelligi*), e non dell'essere in senso vero (*esse*); se si dimentica che l'attualità che l'essenza ottiene nell'intelletto le viene dall'intellezione stessa, si può essere facilmente tentati di accordarle una attualità a se stante». ¹⁴

Con una particolare attenzione all'antitesi, ben nota agli studiosi, fra il ruolo assegnato dal Dottore Angelico a Platone e ad Aristotele nelle *Quaestiones disputatae De potentia* e nella *Summa Theologiae* per quanto riguarda l'identificazione di Dio, l'Essere sussistente, con 'la causa dell'ente', Contat afferma ancora che «per l'Aquinate, la quiddità è, sin dagli anni di gioventù, ciò per cui l'ente ha un *essere* definibile in tal modo (*esse quid*). In altre parole, la quiddità è la "determinazione" dell'essere, ciò che lo racchiude entro un limite definito». ¹⁵

Di fronte a quello che fu il "neoplatonismo cristiano" e alla sua considerazione soprattutto del mistero trinitario, che ancora esprimeva la tesi dell'estrinsecità e della subordinazione della molteplicità rispetto all'Uno e all'essere, ¹⁶ sarebbe stato proprio Tommaso, come affermato da G. Ventimiglia, ad offrire una nuova considerazione ontologica secondo la quale la *molteplicità* sarebbe invece coestensiva all'uno e all'essere, e dotata dello stesso carattere di perfezione che tradizionalmente veniva riservato soltanto all'unità. L'ontologia tomista evidenzerebbe la propria originalità, secondo questo Autore, proprio nella misura in cui il suo *actus essendi* (ed il suo *Ipsum esse subsistens*) risulta capace di implicare, non soltanto l'unità e l'identità, ma pure la interna divisione e pluralità. Cosa che non accadeva al *primum ens* dei Platonici, e di Ario, che, differenziandosi solo da ciò che è di un'altra natura (*aliam substantiam sub eo*), di fatto finiva con il rimanere "solo e solitario", privo di relazioni e di differenze interne. ¹⁷ Per Tommaso, infatti, attraverso la distinzione tra l'uno numerico e l'uno trascendentale, la molteplicità (la *divisio*, il *diversum*) e l'uno – sempre secondo Ventimiglia – non sono, né formalmente, né quanto al soggetto di inerenza, esterni l'uno all'altro e irriducibili. ¹⁸

Il riferimento a questa interpretazione Mondin rileva anzitutto che si tratta di una proposta di lettura che «per un verso difende l'originalità dell'*esse* di S. Tommaso, mentre per un altro verso,

¹⁴ A. CONTAT, *Le figure della differenza ontologica*, cit., pp. 260.

¹⁵ *Ibidem*, p. 269, con nota 207.

¹⁶ Cfr., per esempio, Bonaventura quando scrive – proprio in riferimento al mistero della Trinità – che «tanto perfectior est res, quanto minus ab unitate recedit». BONAVENTURA, *Quaestio disputata de misterio SS.Trinitatis*, ed. G. Zaggia (Città Nuova, Roma 2005, vol. V/1, p. 308) q. 2, a. 2, ad 13m. Cf. anche BONAVENTURA, *Breviloquium, Pars I (De Trinitate Dei)*, cap. II (*Quid tenendum est de Trinitate personarum et unitate essentiae*), in *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Theologica Selecta*, vol. V, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae (Ex Typ. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1964), pp. 20-22; ID., *Sermones de Sanctissima Trinitate*, in *Doctoris ...*, vol. V, cit., pp. 231-249.

¹⁷ Cfr. G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, cit., p. 164. Il Dottore Angelico scrive in *ST* (Parma, 1-2) I, q. 31, a. 3, ad 1, p. 133: «Si non esset pluralitas personarum in divinis, sequeretur quod Deus esse solus vel solitarius. Non enim tollitur solitudo per associationem alicuius quod est externae naturae: dicimus enim aliquis solus esse in horto, quamvis sint ibi multae plantae et animalia». Ventimiglia (a p. 163) commenta anche un altro interessante passo tomista parallelo, *In De Trin.* (Parma, 17), q. 1, a. 4, ad 8, p. 358.

¹⁸ Cfr. *In Met.* (Parma, 20) III, 12, pp. 333-335; G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, cit., pp. 172-175.

attraverso il concetto di *aliud, diversum, multiplicitas*, elaborati da S. Tommaso proprio in polemica con la concezione “platonica”, cerca di individuare il nucleo più originale della sua ontologia, che, a suo giudizio, consiste nell’affiancare al trascendentale dell’unità il trascendentale della molteplicità (differenza). La ricerca del Ventimiglia costituisce un importante arricchimento della dottrina dei trascendentali, la quale occupa indubbiamente un posto importante nella metafisica». ¹⁹

Mondin, da parte sua, riafferma chiaramente che la struttura fondamentale della metafisica dell’essere di San Tommaso si caratterizza per due intuizioni personali di capitale importanza, che individua proprio nella «intuizione dell’*actus essendi* e [nel]la intuizione della distinzione reale di essenza e di atto d’essere negli enti finiti. Si tratta di due intuizioni che S. Tommaso non deriva né da Aristotele né dai neoplatonici; e questo è il motivo per cui l’Aquinata si merita la definizione di fondatore di una nuova metafisica. [...] Che S. Tommaso si ispiri alla Sacra Scrittura e usi dottrine metafisiche di Aristotele e dei neoplatonici nella elaborazione del suo sistema è cosa evidente. Ma l’*Esse ipsum* e la distinzione reale tra essenza e atto d’essere negli enti sono due intuizioni assolutamente personali che nessuno ha avuto né prima né dopo di lui. Con queste due intuizioni egli ha elaborato una metafisica dove incontriamo molto materiale aristotelico, platonico e biblico, ma l’impianto è assolutamente originale. Così egli è il grande artefice di una nuova metafisica, la metafisica dell’essere». ²⁰

2. L’ontologia tomista di fronte alla *pluralitas personarum*: la prime *distinctiones* del *Commento alle Sentenze*

Nell’individuazione di una ‘specificità dell’ontologia tomista’, così come afferma anche A. Ghisalberti, ²¹ va in ogni caso posta una particolare attenzione proprio a come il Dottore Angelico, da teologo, affronta il tema della Trinità, che nella prospettiva neotestamentaria e insieme dogmatica ci comunica il dato di un’essenza divina per così dire ‘inabitata’ da una pluralità di persone senza che ne venga compromessa l’unità. Gli studi, tra gli altri, di A. Malet, ²² G. Marengo ²³ e G. Emery, ²⁴ hanno analizzato con particolare cura il principio trinitario della creazione secondo l’Aquinata e il rapporto tra Trinità e creazione nei *Commenti alle Sentenze* di Alberto Magno, Bonaventura e Tommaso d’Aquino, mostrando proprio le particolarità e l’originalità di quest’ultimo.

¹⁹ B. MONDIN, *La metafisica di S. Tommaso d’Aquino*, cit., p. 149.

²⁰ *Ibidem*, p. 149 e 168.

²¹ Cfr. A. GHISALBERTI, *Tommaso d’Aquino*, Paoline, Cinisello Balsamo 1999, pp. 14-15.

²² Cfr. A. MALET, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas d’Aquin*, Vrin, Paris 1956.

²³ Cfr. G. MARENGO, *Trinità e creazione. Indagine sulla teologia di san Tommaso d’Aquino*, Città Nuova, Roma 1990.

²⁴ Cfr. G. EMERY, *La Trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d’Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Vrin, Paris 1995; ID., *La théologie trinitaire de saint Thomas d’Aquin*, Cerf, Paris 2004.

Se infatti si pongono in sinossi il testo del Dottore Angelico e quello corrispettivo di Bonaventura, si nota la loro diversità. Il testo tomista, che tra l'altro dovette attendere prima di essere approvato, forse proprio perché – pur rispettoso dello schema preordinato – risaltava già nella singolarità dell'architettura e dei contenuti, manifesta una concezione del divino come “vita infinita senza misura” particolarmente originale. Per l'Aquinate anzitutto non può darsi un ‘di fuori’ per Dio: le cose finite esistono proprio perché esprimono ‘su misura’ lo stesso essere di Dio. È questo il fondamento radicale della “partecipazione”. Nel commento al I libro delle *Sentenze*, ove si tratta *De rebus quae procedunt in unitate essentiae*, Tommaso evidenzia la sua considerazione di Dio come di un “Infinito” che si esprime in una *vita* che non può avere misura (o ...che ha la stessa misura dell'Infinito), che dunque non ha limiti; nel II libro (*De rebus quae procedunt in diversitate essentiae*) il Dottore Angelico può così analizzare, in questa stessa prospettiva, la creatura come ‘chiamata’ a partecipare allo stesso *esse* che è di Dio. Creatura come *id quod habet esse*, secondo diverse “misure” (creatura spirituale pura, o corporea, o composta).

Nel I libro delle *Sentenze* l'originalità tomista si mostra particolarmente, rispetto allo stesso testo di Bonaventura, nella d. 8, luogo in cui mentre il Dottore Serafico si interroga sul *De veritate Dei*²⁵ l'Aquinate tratta invece *De proprietate divini esse*,²⁶ analizzando anzitutto l'esistenza, l'“effervescenza” della vita stessa di Dio, in quanto «il Suo esistere all'infinito costituisce la “sorgente” stessa della vita trinitaria». Poi si passerà alla considerazione dell'eternità, dell'immutabilità e della semplicità divina (I *Sent.*, d. 8, qq. 2-5).

Già la d. 2 del I libro si mostra come decisiva a proposito, lì dove si discute *Utrum in Deo ponenda sit personarum pluralitas*, “*utrum illa unitas compatiatur pluralitatem personarum* (d. 2, q. 1). Fondamentali sono l'a. 4, in cui il Dottore Angelico concede nel *respondeo* l'“ambiguitas” dell'Uni-Trinità,²⁷ e l'articolo successivo, in cui Tommaso tratta *utrum pluralitas illa sit pluralitas realis vel rationis tantum*. Le classiche ragioni agostiniane sono quelle presenti anche nel rispettivo testo di Bonaventura,²⁸ ma l'Aquinate non sembra dividerle, perché relative sì agli attributi divini ma non applicabili direttamente alla Trinità.²⁹ La *pluralitas personarum* intesa con le categorie di

²⁵ Cfr. BONAVENTURA, I *Sent.*, in *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Theologica Selecta*, vol. I, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, cit., pp. 115-135, d. 8, qq. 1-2.

²⁶ I *Sent.* (Parma, 6), d. 8, q. 1, aa. 1-3: *Utrum esse proprie dicatur de Deo; Utrum Deum sit esse omnium rerum; Utrum hoc nomen Qui est sit primum inter nomina divina*.

²⁷ «*Respondeo concedendum est absque ulla ambiguitate esse in Deo pluralitatem suppositorum vel personarum in unitate essentiae, non propter rationes inductas, quae non necessario concludunt, sed propter fidei veritatem*». I *Sent.* (Parma, 6), d. 2, q. 1, a. 4.

²⁸ Il Dottore Serafico tratta nella d. 2, q. 2 “*Utrum in Deo ponenda sit personarum pluralitas*” (pp. 38-39). Cfr. BONAVENTURA, I *Sent.*, in *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Theologica Selecta*, vol. I, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, cit., pp. 35-46, d. 2, qq. 1-4.

²⁹ Cfr. I *Sent.* (Parma, 6), d. 2, q. 1, a. 5, pp. 26-27. Il tema della *pluralitas personarum*, nel I libro, si riproporrà in d. 19, q. 4, a. 2; d. 22, q. 1; d. 23, q. 1, aa. 3-4; d. 14, q. 1, a. 4; q. 2, a. 1.

Agostino non è per il Dottore Angelico sufficientemente significativa;³⁰ è necessario andare più a fondo nella considerazione di questa *pluralitas 'realis'* e *'non tantum rationis'*.³¹ Ciò si svilupperà infatti nelle distinzioni successive.

Discutendo nella d. 4 sul senso dell'affermazione *Deus genuit Deum* Tommaso, a differenza di Bonaventura – che era ricorso all'interpretazione simbolica (secondo la quale non si potrebbe parlare di generazione *'naturaliter'*, perché sarebbe un indebito antropomorfismo) –,³² risponde invece in modo perentoriamente affermativo.³³ Se Dio è colui che dà la generazione ad altri esseri, non può in se stesso – ci si permetta l'espressione – essere *'sterile'*: la generazione è un esercizio di vita, è infatti un "trasferire" la natura, "condividere" l'essenza.³⁴ Dio, nella prospettiva dell'Aquinate, è così da intendere come una *Vita* che, proprio perché "al massimo della propria ricchezza", può passare da un soggetto all'altro; la Trinità – per quanto è possibile accostarsi al Suo irriducibile ed ineffabile mistero – mostra proprio l'essere divino in questa Sua vita infinita che si esprime in una generazione e una spirazione.³⁵

Nella d. 7, quando il Dottore Angelico analizza la questione *Utrum Pater genuit Filium naturaliter*, mentre Bonaventura ricorre allo schema classico agostiniano della somiglianza, amicizia e rapporto speculare,³⁶ Tommaso parla ancora di generazione *'naturaliter'*, processo di condivisione di natura.³⁷ L'Aquinate, ci sembra di poter dire, è veramente "tomista" – in questi testi – anzitutto perché si distanzia da una consolidata tradizione più sostanzialista ed essenzialista per esibire invece una concezione di Dio principalmente come "vita", vita "infinita", vita "generante", vita che misteriosamente arriva a "permettere l'appropriazione della stessa natura da parte di tre soggetti diversi, a titolo diverso". Il *Logos* è infatti il Figlio che per natura dà la possibilità ad 'altri' di diventare 'figli'. Il Dottore Angelico è dunque metafisicamente assai originale fin dal commento alle *Sentenze*, quando comincia a sviluppare la sua riflessione trinitaria, e tale si mostra rispetto a tutti gli

³⁰ Discutendo, nell'a. 5, *Utrum divinae personae differant realiter aut tantum ratione*, Tommaso nel *sed contra* cita Agostino (*I de Doct. Christ.*, cap. 8) per sostenere la *differentia realis personarum*. Nel secondo degli argomenti a favore della *differentia tantum ratione* troviamo ancora il riferimento ad Agostino nel *V De Trin.*, cap. 8. L'Aquinate afferma essere una posizione agostiniana ritenere «*quod tres personae in nullo absoluto distinguuntur, sed tantum in his quae sunt ad aliquid. Res autem non est ad aliquid, sed est absolutum. Ergo videtur quod tres personae non sunt tres res, et ita non est ibi realis distinctio*». Il Dottore Angelico così risponde: «*Ad secundum dicendum, quod res est de transcendentibus, et ideo se habet communiter ad absolute et ad relato; et ideo est res essentialis, secundum quam personae non differunt, et est res relativa sive personalis, secundum quam personae distinguuntur*». *I Sent.* (Parma, 6), d. 2, q. 1, a. 5, pp. 26-27.

³¹ «*Et ideo simpliciter dicendum est, quod pluralitas personarum est realis. Quo modo autem hoc possit esse, videndum est*». *I Sent.* (Parma, 6), d. 2, q. 1, a. 5, p. 26.

³² Cfr. BONAVENTURA, *I Sent.*, in *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Theologica Selecta*, vol. I, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, cit., pp. 72-76, d. 4, qq. 1-2.

³³ Cfr. *I Sent.* (Parma, 6), d. 4, q. 1, pp. 45-48.

³⁴ Cfr. *I Sent.* (Parma, 6), dd. 4, 5, 7.

³⁵ Cfr. *I Sent.* (Parma, 6), dd. 9, 11, 12, 13.

³⁶ Cfr. BONAVENTURA, *I Sent.*, in *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Theologica Selecta*, vol. I, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, cit., pp. 95-102, d. 6, qq. 1-3. Si consideri particolarmente l'ultima questione, *Utrum generatio Filii sit secundum rationem exemplaritatis*.

³⁷ Cfr. *I Sent.* (Parma, 6), d. 6, q. unica, aa. 1-3.

altri autori con i quali si confronta, diversificandosi dallo stesso Bonaventura, fedele discepolo di Alessandro di Hales.

L'intera metafisica tomista³⁸ non sarà dunque estranea alla considerazione di questo concetto più 'naturale' di "generazione": il Dio di Tommaso è una "vita" all'interno della quale si possono – per così dire – distribuire in relazioni partecipate diversamente le ricchezze di questa stessa vita. L'Aquinate sul tema della fecondità infinita di Dio mostrerà particolarmente il suo 'tomismo' specie nelle *Quaestiones disputatae De potentia* (di cui la struttura di alcuni temi diventerà sostanzialmente la I Pars della *Summa Theologiae*): lo sviluppo sarà omogeneo rispetto al Commento alle *Sentenze*³⁹ Anche nelle *Quaestiones disputatae De potentia*, infatti, la vita divina è trinitaria proprio perché è *generativa in divinis*; sono dunque connaturali a Dio la paternità/figliolanza/spirazione passiva, che "coprono", esprimendolo, il Suo "Infinito". Anche nella *Summa Theologiae* il Dottore Angelico si interesserà dell'esistere di Dio proprio nella considerazione di come Egli "possieda" questa sua vita: Dio non ha essenza, ed è inesauribile.

G. Perillo, in uno studio sulla *Lectura super Ioannis Evangelium*,⁴⁰ ha mostrato come anche in quell'opera molto più tarda (1270-1272) l'Aquinate si sia confrontato nuovamente, fin dal *Prologo*, con i grandi temi della tradizione filosofica: l'espressione "*In principio erat Verbum*" lo costringeva fin da subito a considerare nuovamente l'originalità del messaggio cristiano. Il *logos* e l'*archè*, considerati relativamente al dogma della Uni-Trinità divina, trovavano infatti un'interpretazione nuova rispetto al pensiero classico.

Nella *Super Ioannem* il Dottore Angelico afferma che l'intenzione dell'evangelista Giovanni era proprio di rispondere alle incipienti eresie, specie le più perniciose per la dottrina trinitaria: la negazione ariana dell'unità della sostanza divina e la negazione sabelliana della distinzione. In questo senso si può notare una chiara corrispondenza tra la *Super Ioannem* e *I Sent.*, d. 24, q. 2, a. 1, in cui Tommaso riprende la questione della *pluralitas personarum*, particolarmente rispetto alla "generazione". L'Aquinate considera "il processo generativo del Verbum al centro dell'ermeneutica trinitaria" anche del IV Vangelo, e questo è uno degli aspetti più rilevanti della sua *Lectura*. Già il commento tomista alle *Sent.* segnò – così ci sembra, almeno su questo tema – un passaggio particolarmente originale e quasi un 'punto di non ritorno', dato che a ridosso di testi agostiniani si mostra distante sia dall'Ipponense (che il Dottore Angelico – che ne ebbe sempre grandissimo rispetto

³⁸ Il prezioso studio di A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1956, dedicato proprio all'*esse* in San Tommaso, sostiene questa prospettiva, e la verifica ulteriormente concludendosi con l'analisi del *De unione Verbi incarnati* in cui il Dottore Angelico studia il soggetto umano assunto nell'unità delle persona, questione che risulta essere decisiva anche circa il rapporto tra essenza ed essere.

³⁹ A proposito, cfr. anche G. LAFONT, *Structures et méthode dans la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin*, Desclée de Brouwer, Paris - Bruges 1961; M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Beauchesne, Paris 1974.

⁴⁰ Cfr. G. PERILLO, *Teologia del Verbum. La Lectura super Ioannis Evangelium di Tommaso d'Aquino*, LucianoEditore, Napoli 2003, particolarmente le pp. 61-80, 103-142.

e ammirazione – non a caso però definisce anche, nella *Summa Theologiae*, ‘*doctrinis platoniorum imbutus*’⁴¹) che dalla tradizione che a lui si rifaceva.

3. L’ontologia tomista: il *De ente et essentia*

Parallelo alla stesura delle dd. 8 e 9 del *Sent.* si può collocare anche il *De ente*.⁴² Tommaso nella d. 8 stava trattando proprio, come abbiamo già detto, della vita trinitaria, ed è interessante analizzare come nel *De ente* vengano coinvolti gli stessi temi dell’*esse*, dell’ente, dell’essenza. L’Aquinata certamente dispone dei libri della *Metafisica* aristotelica, ne parla e li cita,⁴³ e proprio per questo motivo ci si può ancor più legittimamente chiedere perché allora abbia scritto questo breve trattatello. I termini che usa sono simili a quelli aristotelici, tuttavia anche in questo caso non sembra mancare la coscienza di proporre qualcosa di originale, che lascerà immediatamente traccia. Gli stessi biografi dell’Aquinata, scriveranno – come avviene del resto per parecchi santi, trattandosi di un *clichet* comune – che Tommaso cominciando a studiare introduceva “nuovi articoli”; in questo caso tuttavia per ben nove volte si registra la presenza dell’aggettivo “nuovo”. Se il pensiero del giovane domenicano fosse coinciso con quello di Aristotele, non avrebbe avuto bisogno di scrivere il *De ente*, dato che in qualche modo aveva già a disposizione il corrispondente aristotelico (specie i libri VI e VII).

La d. 8 del I *Sent.* mostra in effetti una certa relazione col *De ente*: come Aristotele, anche il Dottore Angelico in questo testo studia l’essenza e come questa si presenta nei vari esseri. Il Filosofo nella *Metafisica* non pare tuttavia in grado di fornire all’Aquinata ciò di cui egli ha bisogno per sviluppare i temi di cui sta trattando, per poter esprimere pienamente quello che vuole dire. Secondo il Dottore Angelico, Aristotele, proprio perché non considerava prodotto l’universo, e tantomeno prodotto da Dio, ignorava la causalità efficiente (che l’Aquinata, forse non senza dissimulare, in qualche occasione invece gli attribuisce): sul tema della partecipazione, in questo senso, risultava di

⁴¹ «*Et ideo Augustinus, qui doctrinis platoniorum imbutus fuerat*». *ST* (Parma, 1-2) I, q. 84, a. 5. Cfr. R.J. HENLE, *Saint Thomas and platonism. A study of the Plato and Platonici Texts in the writings of Saint Thomas*, M. Nijhoff, The Hague 1956.

⁴² Per approfondimenti, cfr. anche TOMMASO D’AQUINO, *L’ente e l’essenza*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2002, compresa l’Appendice II (*Qualche riferimento storiografico sulla distinzione di essere ed essenza*, pp. 183-215) e la Bibliografia; M. GONZÁLEZ POLA, *Dios en la problemática del opúsculo De ente et essentia*, in AA.VV., *Tommaso d’Aquino nel suo settimo centenario. Atti del Congresso Internazionale Tomistico*, vol. III, EDI, Roma 1976, pp. 307-321; X. WILHELMSSEN, *Las presuposiciones de la demostración de la existencia de Dios en el De ente et essentia*, c. 4, in *Revista de Filosofía* 20 (1987), pp. 212-229; E. FORMENT, *Filosofía del ser. Introducción, comentario, texto y traducción del De ente et essentia de Santo Tomás*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona 1988; D. LORENZ, *I fondamenti dell’ontologia tomista. Il trattato De ente et essentia*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992; H. KIM CHUN OH, *Il concetto di essere e la dottrina della partecipazione in alcuni opuscoli filosofici e teologici di San Tommaso d’Aquino (De Trinitate di Boezio, De ente et essentia, De Hebdomadibus di Boezio, De Causis)*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1999.

⁴³ Si notino, per esempio, i riferimenti ai libri II, V, IX e X.

fatto inservibile. Tommaso, almeno qui, e si tratta nientemeno che della natura di Dio, se ne discosta decisamente.

Scorriamo lo schema dell'opera: dell'essere si dà prima una definizione nominale, poi reale, e poi se ne analizzano la logica e la predicabilità. Il Dottore Angelico ha ben presente, come detto, la *Metafisica* aristotelica,⁴⁴ tuttavia rimprovera al Filosofo proprio l'assenza della causa efficiente, e afferma attraverso tre argomentazioni che il cosmo invece non può essere considerato come autosufficiente. Per l'Aquinate va dunque rovesciata la gerarchia: prima l'*an sit* e poi il *quid sit*. Ontologicamente prima c'è l'*esse*, e poi la misura (l'*essentia*) dell'esistere. Il rimprovero ad Aristotele è per questo persistente: egli si sarebbe in qualche modo limitato ad una "fenomenologia" delle cose, senza spiegarne il perché "ultimo". Mentre l'esistenza aristotelica potrebbe ridursi al mero fatto, per Tommaso è l'*esse*, primario, che conta; l'essenza è da intendersi come il limite della perfezione che di caso in caso ci si 'ob-ietta', ci si 'getta contro'. Di qui prende avvio, nel *De ente*, l'analisi dei tre modi di esistere sostanziali e del modo di esistere non sostanziale, e dunque nei capp. 2-7 la relativa considerazione di come si trovi l'essenza nelle sostanze composte (capp. 2-3), nelle sostanze semplici (cap. 4), nelle sostanze separate (cap. 5) e negli accidenti (cap. 7). Dell'essere di Dio, com'è noto, si parla particolarmente nel cap. 5 e all'inizio del capitolo successivo.

Concentriamo la nostra attenzione anzitutto sull'essere sostanziale "del tutto singolare" che è "Dio stesso". Dio ha l'essere "in proprio", dunque non ha essenza, non ha misura. Dio ha contenute, esuberanti, tutte le misure, che può così 'imporre' a tutto ciò che esiste. Il Dottore Angelico risulta effettivamente uno dei primi autori, se non il primo in assoluto, ad affermare che "Dio non ha essenza". Per affermarlo Tommaso 'fa leva' su Avicenna (*alicui philosophi*), che costituirà invece il suo principale avversario più avanti, nelle *Quaestiones disputatae De potentia*. Scrive l'Aquinate all'inizio del cap. 6: «*His visis, patet quomodo essentia invenitur in diversis. Invenitur autem triplex modus habendi essentiam in substantiis. Aliquid enim est, sicut Deus, cujus essentia est ipsummet suum esse; et ideo invenitur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet essentiam, quia essentia eius non est aliud quam esse eius*».⁴⁵ Tutte le cose sono così da intendere come 'circoscrizioni' di *esse*, o del *vivere* (questo si potrebbe definire il verbo più vicino a come il Dottore Angelico stesso lo descrive), che si trova in forma infinita, e dunque assolutamente illimitata, in Dio. Aristotele nel VII libro della *Metafisica* aveva affermato chiaramente che l'essere si dice in molti modi, la "sostanza" (l'*est*); Tommaso pare collocarsi in un'altra prospettiva, proprio perché ciò che sta cercando di

⁴⁴ Aristotele nel l. V della *Metafisica* chiarisce il lessico della terminologia filosofica, per passare poi allo studio dei significati fondamentali dell'essere (l. VI), e della sostanza (ll. VII-IX). Il capitolo X sarà invece dedicato al tema dell'uno e alle nozioni ad esso correlate, mentre il l. XI offre un riassunto dei temi fondamentali della filosofia prima. Cfr. A. JORI, *Aristotele*, Mondadori, Milano 2003, pp. 249-334. Il *quid sit* aristotelico, come descrizione dell'essenza, e il rispettivo *an sit*, sembrano mostrare, a Tommaso, la necessità di invertirne l'ordine. L'esistenza aristotelica infatti viene ad essere ridotta al fatto che ciò che è descritto (dall'essenza) effettivamente "è": l'esistere del mondo è il solo fatto stesso che ci sia.

⁴⁵ *De ente* (Parma, 16), cap. 4, p. 335.

spiegare è una “vita”, un “essere come Verbo”, una vita divina capace di ‘esprimersi’, proprio perché divina, in tre persone. In tutto ciò Aristotele evidentemente non lo può supportare.

Vi sono poi le “sostanze spirituali”, le prime che hanno *esse* ed essenza. Dio crea “altro da sé”, cioè soggetti diversi ontologicamente: l’essenza ‘nasce’ dunque, ontologicamente, ‘*a posteriori*’, come misura dell’esistenza. È importante notare che questo “altro” non è fuori dell’*Ipsum Esse Subsistens*, è ‘dentro’ lo stesso *esse* di Dio. Gli spiriti puri (gli angeli) sono così “come i numeri”, non ve ne possono essere della stessa misura. In terzo luogo troviamo le “sostanze composte”, insieme spirituali e materiali, che presentano quindi due composizioni di atto-potenza: quella tra essere e essenza, e quella tra forma e materia. L’Aquinata analizza poi anche quel modo particolare di essere che è l’ “operare”, e si chiede se ciò dipenda, identificandosi, dall’essenza, rispondendo che non può essere così. Le “potenze operative” presentano quindi un’ulteriore composizione, quella tra sostanza e accidente, perché risultano estromesse dalla attualità permanente della sostanza.

In questo ‘schema metafisico’, pur molto sinteticamente presentato, ci sembra di aver raggiunto la ‘radice’ ontologica della differenza, e del concetto di “analogia”, proprio perché sono presenti tutte queste composizioni di atto e potenza: tra essere e essenza, tra forma e materia, tra sostanza e accidente. Gli studi di McInerny hanno analizzato proprio il tema dell’analogia in Tommaso, a confronto con le sue successive interpretazioni, specie quella del Cardinale Gaetano.⁴⁶ Il commento di quest’ultimo al *De ente* costituisce comunque una delle presentazioni dell’ontologia dell’Aquinata a cui non ci si può non riferire, soprattutto per comprenderne la storia delle interpretazioni.

Senza addentrarci ulteriormente nella considerazione della dottrina tomista dell’analogia, si può affermare che essa diventa un efficace strumento concettuale proprio per sancire la “differenza ontologica”: pur nella diversità delle sue interpretazioni, si può infatti affermare almeno in generale che essa risponde proprio, nel pensiero dell’Aquinata, alla necessità di ritrovare sul piano noetico, conoscitivo, una via intermedia tra l’univocismo della predicazione, che nullifica le differenze, e l’equivocità dei termini, che azzera i legami che vincolano gli esistenti tra loro e con l’Assoluto, e ciò si realizza secondo la duplice forma dell’analogia di attribuzione (*convenientia proportionis unius ad alterum*) e di proporzionalità (*convenientia proportionalitatis*).

Per il Dottore Angelico questo concetto diventa di fondamentale importanza come strumento logico proprio perché anzitutto è un ‘principio metafisico e teologico’: di contro all’essere pensato

⁴⁶ Cfr. R.M. MCINERNY, *The Logic of Analogy. An interpretation of St. Thomas*, Springer, New York 1971; ID., *Being and Predication: Thomistic Interpretations*, CUAP, Washington 1986; ID., *Aquinas and analogy*, CUAP, Washington 1996; ID., *Praeambula fidei. Thomism and the God of the Philosophers*, CUAP, Washington 2006; THOMAS DE VIO (CAIETANUS), *In De ente et essentia divi Thomae Aquinatis Commentaria*, Marietti, Taurini 1934; TOMMASO D’AQUINO, *L’ente e l’essenza*, cit., Appendice I (*Il commento del Gaetano al De ente et essentia*, pp. 159-181).

come “genere”, la dottrina dell’analogia sostiene infatti la sua intrinseca differenziazione, che scaturisce già dallo schema metafisico che abbiamo individuato nel *De ente*.⁴⁷

4. Lo “schema” delle “cinque vie” all’interno della concezione tomistica dell’essere

Se è vero che la dottrina di san Tommaso della distinzione reale tra essenza ed essere in tutti gli esseri finiti, sufficiente ed adeguata per esprimere la differenza tra l’ente e l’essere stesso, viene mutuata – nel suo aspetto essenziale – dalla *Metaphysica* di Avicenna,⁴⁸ è indubbio che essa si presenta come l’aspetto fondamentale e più originale della concezione tomistica dell’essere. «Ovviamente si tratta – scrive Mondin – di una distinzione reale che ha luogo a livello metafisico, non fisico: essere ed essenza non sono separabili fisicamente; non possono esistere a parte, ma solo come coprincipi dell’ente. Però nell’ente sono realmente distinti: l’essere non è l’essenza e l’essenza non è l’essere. Infatti se l’essenza non fosse distinta dall’essere non potrebbe limitarlo, e se l’essere non fosse distinto dall’essenza non potrebbe venire limitato. Essenza ed essere sono dunque realmente distinti; lì essenza è il soggetto dell’atto dell’essere; questo è la perfezione che conferisce realtà, esistenza al suo soggetto, l’essenza. [...] L’essere intensivo non può essere identificato con l’essenza di alcun essere finito; e questo nessun filosofo antico o moderno, al di fuori di S. Tommaso, l’ha mai compreso o insegnato. Questi due solidi pilastri sorreggono tutto l’impianto metafisico di S. Tommaso». ⁴⁹ È proprio questa considerazione ontologica, questa ‘via dell’essere’, a permettere anche lo sviluppo di quella «navigazione singolare ma direttissima»⁵⁰ che partendo dagli enti finiti dimostra la necessità del loro fondamento, l’*Ipsum Esse subsistens*.

⁴⁷ Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d’Aquino*, SEI, Torino 1950; ID., *Partecipazione e causalità secondo San Tommaso d’Aquino*, SEI, Torino 1960; G.P. KLUBERTANZ, *St. Thomas Aquinas on analogy*, Loyola University Press, Chicago 1960; B. MONTAGNES, *La doctrine de l’analogie de l’être d’après saint Thomas d’Aquin*, Publications Universitaires, Louvain-Paris 1963; G. CASETTA (a cura), *Origini e sviluppi dell’analogia da Parmenide a S. Tommaso*, Ed. Vallombrosa, Vallombrosa 1987; A. DE LIBERA, *Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l’analogie de l’être*, in *Les études philosophiques* 3/4 (1989), pp. 319-345; E.J. ASHWORTH, *Signification and Modes of Signifying in Thirteenth-Century Logic. A Preface to Aquinas on Analogy*, in *Medieval Philosophy and Theology* 1 (1991), pp. 39-67; ID., *Analogy and Equivocation in Thirteenth-Century Logic. Aquinas in Context*, in *Medieval Studies* 54 (1992), pp. 94-135; ID., *Analogical Concepts. The Fourteenth-Century Background to Cajetan*, in *Dialogue* 31 (1992), pp. 399-413; ID., *Suárez on the Analogy of Being: Some Historical Background*, in *Vivarium* 33 (1995), pp. 50-75; S.-C. PARK, *Die Rezeption der mittelalterlichen Sprachphilosophie in der Theologie des Thomas von Aquin. Mit besondere Berücksichtigung der Analogie*, Brill, Leiden-Boston-Köln 1999; A. MONACHESE, *Identità e classicizzazioni dell’analogia. Analisi strutturale dei testi di Tommaso d’Aquino* (in corso di pubblicazione su *Salesianum*).

⁴⁸ Circa il rapporto, su questi temi fondamentali di metafisica, tra Tommaso ed Avicenna, è assai interessante considerare il cap. 10 del *De substantiis separatis* (Parma, 16, pp. 194-195), nel quale il Dottore Angelico espone l’*Opinio Avicennae de fluxu rerum a primo principio, cum sua reprobatione* e cita direttamente la *Metaphysica* di Avicenna (Tr. 9, c. 3 [f 194b]).

⁴⁹ B. MONDIN, *La metafisica di S. Tommaso d’Aquino*, cit., p. 306.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 307. «Essa percorre la via dell’essere, che è già dato inizialmente come pura intuizione, ma che ora viene confermato attraverso il ragionamento, basato sul principio di causalità e sul fenomeno della composizione reale di essenza ed essere negli enti. [...] Proseguendo lo studio dell’essere per questa linea, finalmente S. Tommaso compie la seconda navigazione, che lo porta a intravedere l’essere in persona e a provarne la sussistenza». *Ibidem*, pp. 307-308.

Non ci è ovviamente possibile affrontare qui la considerazione delle diverse modalità – numerose e variegata nelle distinte opere –⁵¹ attraverso le quali l’Aquinata opera questo «passaggio dal fenomeno al fondamento».⁵² Ci interessa soltanto segnalare il fatto che in un testo sul tema dell’esistenza di Dio come quello presente all’inizio della *Summa Theologiae*, opera destinata com’è noto ai principianti (*incipientes*) negli studi teologici⁵³ è possibile rinvenire alcuni degli elementi che, ricollegandosi proprio alla prospettiva delineata nel *De ente*, possono – trattandosi di rinvenire le cause che devono giustificare ultimamente l’esistente – offrire una preziosa chiave interpretativa sul perché le vie della dimostrazione di Dio siano queste *cinque*.⁵⁴

Com’è noto, preparate – all’interno della q. 2 della I *Pars* – da due articoli che rispondono rispettivamente ai problemi se sia di per sé evidente che Dio esiste e se la sua esistenza sia dimostrabile,⁵⁵ le cinque vie hanno una struttura che pur con varianti si potrebbe definire uniforme, e che manifesta una semplicità esemplare, riconducibile, secondo Mondin, a quattro momenti: «1) si attira l’attenzione su un determinato fenomeno (il divenire, la causalità secondaria, la possibilità, i gradi di perfezione, il finalismo); 2) si evidenzia il carattere relativo, dipendente, causato, vale a dire la radicale contingenza del fenomeno in questione: ciò che è mosso è mosso da altri; le cause seconde sono a loro volta causate, il possibile riceve l’essere dal necessario; i gradi di perfezione ricevono la loro perfezione da un massimo; il finalismo richiede sempre una intelligenza, mentre le cose naturali in se stesse ne sono prive; 3) si mostra che la realtà effettiva, attuale di un fenomeno contingente non si può spiegare facendo intervenire una serie infinita di cause intermedie; 4) si conclude dicendo che l’unica spiegazione valida del contingente è Dio: lui e Lui solo è il motore immobile, la causa incausata, l’essere necessario, il sommamente perfetto, l’intelligenza ordinatrice suprema».⁵⁶

⁵¹ Cfr. a proposito: TOMMASO D’AQUINO, *L’esistenza di Dio*, a cura di G. Zuanazzi, La Scuola, Brescia 2003. Mondin privilegia particolarmente quelle che chiama le vie “speciali”, “ontologiche” perché più conformi alla sua metafisica dell’essere: «la verità che l’essere appartiene all’ente per partecipazione; la verità che l’ente è composto di essenza e atto d’essere; e la verità che la perfezione dell’essere si trova realizzata negli enti secondo un ordine gerarchico. Assumendo come punti di partenza una di queste tre verità, S. Tommaso raggiunge il “traguardo” dell’essere stesso». B. MONDIN, *La metafisica di S. Tommaso d’Aquino*, cit., p. 313. Cfr. le pp. 308-321.

⁵² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, cit., n. 83.

⁵³ Cfr. *ST* (Parma, 1-2) I, *Prologus*, p. 1.

⁵⁴ Cfr., tra l’altro: L. CHARLIER, *Les cinq voies de saint Thomas. Leur structure métaphysique*, in AA. VV., *L’existence de Dieu*, Casterman, Tournai - Paris 1961, pp. 181-227; F. VAN STEENBERGHEN, *Le problème de l’existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d’Aquin*, Institut Supérieur de Philosophie de l’Université Catholique de Louvain, Louvain 1976; L.J. ELDERS (a cura), *Quinque sunt viae. Actes du Symposium sur les cinq voies de la Somme théologique Rolduc 1979*, LEV, Città del Vaticano 1980; C. FABRO, *Le prove dell’esistenza di Dio*, La Scuola, Brescia 1989; L.J. ELDERS, *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, Brill, Leiden 1990; L.C. VELECKY, *Aquinas’ Five Arguments in the Summa Theologiae I^a 2, 3*, Kok Pharos, Kampen 1994.

⁵⁵ *Utrum Deum esse sit per se notum* e *Utrum Deum esse sit demonstrabile*. *ST* (Parma, 1-2) I, q. 2, a. 1, pp. 7-8. Cfr. anche, a proposito, L. TUNINETTI, *Scienza aristotelica e domanda su Dio in Tommaso d’Aquino* (*Summa Theologiae, I, q. II, a. 1 e a. 2*), in M. MANTOVANI – M. AMERISE (a cura), *Fede, cultura e scienza. Discipline in dialogo*, LEV, Città del Vaticano 2008, pp. 367-379. Tommaso in questi due articoli mostra, rispetto ai suoi contemporanei, una più profonda assimilazione della concezione aristotelica della scienza.

⁵⁶ B. MONDIN, *La metafisica di S. Tommaso d’Aquino*, cit., p. 322. Cfr., circa ciascuna delle singole vie, anche le pp. 323-336, TOMMASO D’AQUINO, *L’esistenza di Dio*, cit., pp. 251-273.

Vari sono gli interrogativi che esse suscitano, e pluriformi sono state le loro interpretazioni, fin dai commentatori tomisti classici. Sono indubbiamente argomentazioni filosofiche che offrono ‘sentieri’ di approdo, di carattere specificamente metafisico, al fondamento ultimo dell’essere, e che come tali devono essere considerate, senza chiedere loro né di più né di meno di ciò che possono dare. Nella loro configurazione *a posteriori* essi fanno ricorso all’«*integralità dell’esperienza* nella sua complessità di vissuto interiore sostanziato di essere e di oggettività». ⁵⁷

A. Alessi così illustra la ricchezza e varietà di interpretazioni circa la molteplicità di formulazioni e di angoli prospettici che l’argomentazione dell’esistenza di Dio presente nelle cinque vie manifesta: «a giudizio di alcuni autori la molteplicità di argomentazioni è stata compendiata in forma esaustiva nelle cosiddette cinque vie di S. Tommaso, che vengono pertanto considerate come le uniche valide per dimostrare l’esistenza dell’Assoluto. L. Charlier ritiene che questa fu per lo meno l’opinione dell’Aquinata per il quale gli unici aspetti problematici che aprono il cammino verso l’Ineffabile sono quelli indicati nelle cinque riflessioni riportate nella *Summa theologiae*. [...] C. Fabro (*Le prove dell’esistenza di Dio*, p. 10-12) ricorda che lo stesso S. Tommaso varia il numero delle argomentazioni da opera ad opera. [...] Altri autori ritengono, invece, che “le prove di S. Tommaso sono cinque validissime esemplificazioni condotte da gran maestro, ma non sono né possono essere le uniche”. Secondo L. Bogliolo il fatto che l’atto d’essere sia *onnidimensionale* (dimensione di ogni dimensione) comporta che sia anche *onnidirezionale* nel senso che si può partire da ogni direzione per raggiungere l’Assoluto. [...] Di parere sostanzialmente analogo è anche H. De Lubac il quale ritiene che “ogni creatura è di per se stessa una epifania. Tutto è pieno di tracce, di impronte, di vestigia, d’enigmi. Da ogni parte scaturiscono i raggi della divinità”. Anche secondo C. De Moré-Pontgibaud “da tutte le parti dell’universo cui abbiamo accesso si può partire per risalire legittimamente verso l’Infinito». ⁵⁸

Senza addentrarci direttamente nella discussione di questo tema e nella risposta circa il perché le vie – almeno qui – siano precisamente cinque, ⁵⁹ ci sembra che possa essere significativo segnalare come la concezione dell’essere espressa nel *De ente* e nei commenti alla d. 8 e 9 del I *Sent.*, lì dove l’Aquinata sta commentando la realtà di Dio come essere “Primo” all’interno del discorso sulla Trinità – e mostra l’effettiva originalità del suo pensiero, dato che gli stessi concetti aristotelici assumono una profondità nuova –, offra uno spunto prezioso anche per considerare il contenuto, il numero e la struttura delle stesse cinque vie. ⁶⁰

⁵⁷ A. ALESSI, *Sui sentieri dell’Assoluto. Introduzione alla teologia filosofica*, LAS, Roma 2004, p. 163. Circa l’analisi della natura, del valore e del carattere dell’argomentazione, cfr. le pp. 159-169.

⁵⁸ *Ivi*.

⁵⁹ Cfr., per esempio: U. DEGL’INNOCENTI, *Cur viae Sancti Thomae sunt quinque?*, in PONTIFICIA ACCADEMIA ROMANA DI SAN TOMMASO D’AQUINO, *San Tommaso e l’odierna problematica teologica. Saggi*, Città Nuova, Roma 1974, pp. 30-42; M.F. JOHNSON M.F., *Why Five Ways?*, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 65 (1991), pp. 107-121.

⁶⁰ Di questo specifico tema si era già occupato anche É GILSON, *La preuve du De ente et essentia*, in *Doctor Communis* 3 (1950), pp. 257-260.

La soluzione proposta da Tommaso circa l'*esse*, l' "essenza", l' "essenza partecipata", il "poter fare" e il corrispettivo "fare", marca nel *De ente* uno 'schema ontologico', caratteristico dell'essere "creato", che sembrerebbe richiedere proprio, dal punto di vista metafisico, una quintuplice giustificazione della causa efficiente. Essa infatti deve garantire anzitutto l'*esse* (e per questo deve averlo in proprio); garantire la misura data dall'essenza (la consistenza suppositale); garantire la misura data dalla forma, come essenza partecipata (la consistenza numerica); garantire il 'poter causare' (la sua dotazione in quanto causa); e garantire il suo agire (l'esercizio effettivo di questa causalità). Vi sarebbero così, forse, gli elementi per affermare proprio che cinque devono essere gli 'interventi ontologici' richiesti alla causalità estrinseca della "Causa Prima" (sia nell'efficienza che nella finalità) per garantire la consistenza di tutte le cause intrinseche dell'essere. Analizzando la situazione ontologica degli enti finiti, e portando fino in fondo la considerazione della complessità dell'effetto prodotto dalla Causa Prima negli enti che invece non hanno l'esistere come 'dotazione propria', la coppia atto d'essere/essenza dà infatti ragione ontologicamente di ciò che limita tutta la positività dell'essere, mentre la coppia forma/materia spiega che cosa delimita e diversifica il valore essenziale di ogni ente.

Anche a partire dalla metafisica dell'esistente proposta nel *De ente* si potrebbe così rinvenire un indizio in più per comprendere, forse, lo stesso schema delle "vie": metafisicamente, al di fuori di esse, non ci sarebbe più altro da 'dover garantire' nell'essere (e nell'esercizio delle loro virtualità e potenzialità) delle cose esistenti: una 'garanzia' ontologica che ultimamente non può provenire se non soltanto da Dio.