

PENSARE LA RELAZIONE. IL CONTRIBUTO DI TOMMASO D'AQUINO

Publicato in G. CICCHESE - P. CODA - L. ZÁK, *Dio e il suo avvento. Luoghi, momenti, figure*, Città Nuova, Roma 2003, pp. 175-223.

INTRODUZIONE: PERCHÉ INTERROGARE TOMMASO

«Intimamente convinto che *omne verum a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est*, san Tommaso amò in maniera disinteressata la verità. Egli la cercò dovunque essa si potesse manifestare, evidenziando al massimo la sua universalità. In lui, il Magistero della Chiesa ha visto ed apprezzato la passione per la verità; il suo pensiero, proprio perché si mantenne sempre nell'orizzonte della verità universale, oggettiva e trascendente, raggiunse vette che l'intelligenza umana non avrebbe mai potuto pensare. Con ragione, quindi, egli può essere definito "apostolo della verità". Proprio perché alla verità mirava senza riserve, nel suo realismo egli seppe riconoscerne l'oggettività. La sua è veramente la filosofia dell'essere e non del semplice apparire»¹: così afferma l'Enciclica *Fides et ratio* [FR]² sulla figura di Tommaso d'Aquino³.

La figura del Dottore Angelico, alla quale ci accostiamo senza alcuna pretesa di esaustività o completezza, è stata oggetto, e continua ad esserlo, di approfonditi studi in varie discipline non solo filosofiche o teologiche. Il contatto e la conoscenza, per chi scrive, con il «carisma dell'unità» tipico del Movimento dei Focolari, costituiscono qui un'occasione per offrire qualche cenno sull'Aquinate proprio in riferimento ad alcune delle tematiche che più scaturiscono, a nostro avviso, da questa esperienza spirituale, che ormai si caratterizza anche in termini «dottrinali». Nel Discorso tenuto (il 6 giugno 1997) ricevendo il dottorato *honoris causa* in filosofia dall'Università Jean-Baptiste de La Salle di Città del Messico, Chiara Lubich ha infatti così affermato: «È una nuova teologia quella che scaturisce dalla vita del carisma dell'unità e, insieme, è una nuova filosofia»⁴. In che senso e in che modo Tommaso potrebbe essere confrontato con queste prospettive, che a partire soprattutto dalla contemplazione del mistero di Gesù nel momento supremo del suo amore sulla croce entrano direttamente, con una particolare luce, nella considerazione del mistero dell'essere e del significato della creazione?⁵

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, Città del Vaticano 1998, n. 44.

² Scrive il teologo G. Cottier: «Il lettore di *Fides et ratio* sarà di certo colpito dallo spazio che l'Enciclica lascia a san Tommaso. [...] I riferimenti a san Tommaso non sono tutti della stessa natura. Il Dottore Angelico è allo stesso tempo un grande metafisico e un grande teologo. Ogni volta bisogna chiedersi a quale titolo è citato. Per una corretta interpretazione l'Enciclica offre preziose indicazioni» (G. COTTIER, *Tommaso d'Aquino, teologo e filosofo, nella «Fides et ratio»*, in M. MANTOVANI - S. THURUTHIYIL - M. TOSO [edd.], *Fede e ragione. Opposizione, composizione?*, Roma 1999, p. 187). FR parla espressamente di «novità perenne» del suo pensiero (cf. nn. 43-44).

³ Per le fonti tomiste, cf. TOMMASO D'AQUINO, *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Ordinis Praedicatorum Opera Omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita*, voll. 25, Parmae 1852-1873 [P]. Nelle varie citazioni tomiste che seguiranno, alla sigla [P] si aggiungono il numero del volume e della/e pagina/e.

⁴ C. LUBICH, *Per una filosofia che scaturisca dal Cristo*, in «Nuova Umanità» 19 (1997), 3-4, nn. 111-112, pp. 363-375. Si possono confrontare, a proposito, i testi presenti nella stessa Rivista «Nuova Umanità» e la produzione che scaturisce dall'esperienza spirituale della «Scuola Abbà». La condivisione di questa esperienza comporta anche l'entrare in un «nuovo modo», in un «nuovo metodo» del *filosofare*. Cf. P. FORESI, *Fare filosofia*, in «Nuova Umanità» 23 (2001), 1, n. 133, pp. 23-30.

⁵ «Ebbene, dopo anni di vita spirituale intensa secondo questa nuova spiritualità, ci siamo resi conto che esiste un momento della vita di Gesù carico di risposte ad ogni nostro "perché". È il momento del grande, grandissimo "perché" che Gesù ha rivolto a Dio prima di morire in quel suo misterioso grido: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?". [...] Egli - un Dio che chiede a Dio il perché di una lacerazione che sembra toccare l'unità stessa di Dio! - è certamente, per così dire, il domandare stesso condotto fino alla sua espressione più radicale, quella alla quale nessun domandare umano osa spingersi e sembra, perciò, colui che rappresenta l'intelligenza umana davanti al mistero. Ma, nello stesso tempo, Egli grida il suo grande "perché" proprio per darci risposta anche ai molti "perché" che sono più oggetto della riflessione filosofica» (C. LUBICH, *Per una filosofia che scaturisca dal Cristo*, cit., pp. 369-370). Circa l'ambito della riflessione sull'essere, cf. *ibid.*, pp. 370-373; circa la questione del senso della creazione, cf. pp. 373-375.

Il teologo G. Zanghí, riferendosi direttamente a questa ispirazione, così ne esprime la rilevanza ontologica, guardando al futuro stesso della filosofia: «Il grande discorso ontologico iniziato dai greci, assunto dai Padri e dai Maestri della scolastica, nascosto ma insieme portato avanti nelle aperture soggettive della modernità, oggi va ripreso in chiave *trinitaria*, nella quale gioca un suo ruolo il non-essere. Non il non-essere come negatore dell'essere, qualcosa che dall'esterno fronteggi l'essere negandolo (e questo è un assurdo, perché per fronteggiare l'essere, il non-essere dovrebbe essere); ma il non-essere come rivelatore delle profondità, direi delle viscere dell'essere che è amore. Ciò si manifesta solo nella persona, non in una essenza astratta. Direi meglio: non nella persona, ma *nelle persone*; in radice quelle divine, esistenzialmente quelle di noi composti in unità nel corpo del Cristo»⁶.

È nostro intento, in questo scritto, offrire qualche spunto di riflessione interrogando proprio la figura di Tommaso a proposito di questi temi, in particolare sul rapporto essere/non-essere, essere/amore unità/distinzione/diversità/molteplicità, ontologia «naturale»/ontologia «trinitaria». Ciò avverrà in tre momenti: evidenziando anzitutto l'importanza della sfida (odierna, ma non solo) di «pensare» la differenza; poi individuando alcune linee di «spiritualità tomista»; infine cercando soprattutto di andare alla radice della specificità dell'ontologia tomista, mostrando così, anche (se non soprattutto) su questo tema, la profonda attualità del pensiero dell'Aquinate, proprio come ricordato in avvio da *FR*. Ciò avverrà soprattutto facendo riferimento alle particolarità dell'ontologia tomista, e in particolare alla presenza dell'«*aliud*» (ossia della categoria dell'*alterità*) tra i trascendentali dell'essere, e al suo significato. Si vedranno a tale scopo due interpretazioni, una più classica e tradizionale⁷ ed una seconda offerta nello studio di G. Ventimiglia sull'ontologia tomista⁸. Pur nella loro diversità, e dunque anche in diverso modo, entrambe costituiscono una chiara indicazione della profonda ricchezza del contributo del Dottore Angelico sul problema del valore della *relazione* e della *differenza*.

1. «PENSARE» LA DIFFERENZA: TRA L'«UNO» E I «MOLTI»

Sono molteplici i motivi per i quali oggi ci troviamo davanti alla sfida del «*pensare la differenza*» e siamo sollecitati a considerare in radice la questione del rapporto tra l'identità e l'alterità. Due opere filosofiche del Novecento, quali *Identità e differenza*⁹ e *Differenza e ripetizione*¹⁰ segnano quasi emblematicamente alcuni dei percorsi (o meglio «sentieri», e non per forza «interrotti») concettuali compiutisi a proposito. La nozione di differenza certamente riguarda in profondità l'esperienza e la filosofia degli ultimi decenni, presentandosi, almeno nelle intenzioni, come un'apertura di nuovi orizzonti speculativi e una revisione di alcuni concetti chiave della filosofia occidentale, quasi come fosse «l'estrema posta in

⁶ G. ZANGHÍ, *La filosofia ha ancora oggi un destino?*, in «Nuova Umanità» 18 (1996), 6, n. 108, pp. 636-637. Aggiunge l'Autore: «Non è dell'essenza che si può dire: è perché non è, ma della persona, la quale (la Trinità ce lo rivela) è trascendenza, non-essere rispetto a qualsiasi limite, non però come rigetto di esso ma come accoglimento: *e dunque per questo è*» (*Ibid.*, p. 637).

⁷ È quanto, per esempio, si trova nel testo di ontologia di A. ALESSI, *Sui sentieri dell'essere. Introduzione alla metafisica*, Roma 1998.

⁸ G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Milano 1997.

⁹ Cf. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957. In questo testo, com'è noto, Heidegger conferì al termine *differenza* il massimo rilievo, facendone il cardine di una nuova interpretazione della storia della filosofia e del destino dell'Occidente. La nozione si è poi arricchita negli anni di nuovi aspetti, entrando in rapporto, per esempio, con la letteratura (Blanchot, Klossowski), con la scrittura (Derrida, Barthes), con l'epistemologia (Foucault), con la sessualità (Bataille, Lacan, Irigaray), con le sfide provenienti dalla società dell'informazione e dal mondo del «virtuale».

¹⁰ Cf. G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris 1968; G. FORNERO, *Ripetizione*, in N. ABBAGNANO - G. FORNERO (edd.), *Dizionario di Filosofia*, Torino 1998, pp. 939-940.

gioco del pensiero». Sul piano prettamente teoretico, come mette in luce il teologo R. Carelli, è oggi proprio «la questione delle questioni, quella che tutte le abbraccia e a cui tutte fanno obiettivamente riferimento»¹¹.

F. Brezzi riguardo alla filosofia contemporanea registra giustamente la presenza di «un filone della speculazione odierna, [che] richiamandosi a Nietzsche, passando per Heidegger e giungendo a Lévinas, ritiene urgente aprire la strada ad un *pensare altrimenti*, pensare che, considerando l'identità ontologica una restrizione, tende ad una comprensione più profonda, un conoscere che includa anche l'immaginare, l'intuire, il sentire religioso»¹². Molteplici sono dunque le istanze che spingono ad elaborare un pensiero che, senza tralasciare, anzi fondandosi sul legame con la trascendenza¹³, offra spazio alla persona nella sua molteplicità relazionale, come «interiorità dilatata», e insieme come «reciprocità»¹⁴. In questo senso risulta preziosa l'indicazione di FR, che sostenendo la necessità di una *filosofia di portata autenticamente metafisica*, «capace cioè di trascendere i dati empirici per giungere, nella sua ricerca della verità, a qualcosa di assoluto, di ultimo, di fondante» (n. 83), intravede nella considerazione della *persona indispensabile punto di contatto tra la metafisica e l'antropologia*¹⁵.

Sono note, ad esempio, le prospettive del *personalismo comunitario* tipiche di pensatori come J. Maritain o E. Mounier. La sottolineatura maritainiana della caratteristica, tipica della persona, di essere una totalità costantemente aperta all'altra totalità, in tensione di ricomposizione dell'unità, fa sì che ogni uomo possa essere definito come «un centro, in certo modo inesauribile, di esistenza, di bontà e di azione, capace di dare e di darsi, e – scrive Maritain – capace di ricevere non solo questo o quel dono fatto da un altro, ma un altro se stesso come dono, un altro se stesso come donantesi»¹⁶. L'approfondimento filosofico della *comunione interpersonale* è caratteristico anche del pensiero di N. Berdiaev, secondo il quale «la comunione è partecipazione di quello che si è. È l'interpenetrazione degli spiriti, cioè di persone plasmate dalla coscienza, dalla volontà e dall'amore»¹⁷.

La categoria della *relazione*, collegata a quella della *reciprocità*¹⁸ trova invece notevole rilievo in pensatori come M. Buber ed E. Lévinas. «All'inizio è la relazione»¹⁹, scrive Buber, che pone a principio dell'ontologia della reciprocità l'affermazione secondo la quale «non c'è altro io in sé, ma solo l'io della parola fondamentale io-tu, e l'io della parola fondamentale io-esso. Quando l'uomo dice io, intende uno dei due»²⁰. La struttura fondamentale dell'uomo è dunque indicata nella relazionalità: *l'essere è essere in relazione*, fundamentalmente apertura e dialogalità. È proprio l'esercizio del dialogo a far percepire al soggetto l'esperienza della pienezza d'essere: il passaggio dal puro *esserci* all'*esser-si*²¹.

¹¹ R. CARELLI, *La teologia della grazia. Vicoli ciechi e nuovi punti d'accesso*, in S. FRIGATO (ed.), «In Lui ci ha scelti». Studi in onore del prof. Giorgio Gozzelino, Roma 2001, p. 89. Aggiunge l'Autore, nell'indicare la «sfida» per l'odierna teologia: «In concreto si tratta di articolare l'intima corrispondenza di una ontologia della grazia svolta come fenomenologia del dono, con un'antropologia della libertà prospettata come teoria trascendentale dell'atto di libertà» (*Ibid.*).

¹² F. BREZZI, *Corporeità e pensiero: la dimensione mistica*, in «Studium» 96 (2000), 3-4, pp. 698-699.

¹³ «Ovunque l'uomo scopre la presenza di un richiamo all'assoluto e al trascendente, lì gli si apre uno spiraglio verso la dimensione metafisica del reale: nella verità, nella bellezza, nei valori morali, nella persona altrui, nell'essere stesso, in Dio. Una grande sfida che ci aspetta al termine di questo millennio è quella di saper compiere il passaggio, tanto necessario quanto urgente, dal fenomeno al fondamento» (FR, n. 83).

¹⁴ Cf., su questi temi, i validi contributi di G. CICHESE, *I percorsi dell'altro. Antropologia e storia*, Roma 1999; G. TRAVERSA, *L'esibizione di un concetto*, in «Alpha Omega» 1 (2000), 1, pp. 61-71.

¹⁵ «In questo senso, la metafisica non va vista in alternativa all'antropologia, giacché è proprio la metafisica che consente di dare fondamento al concetto di dignità della persona in forza della sua condizione spirituale. La persona, in particolare, costituisce un ambito privilegiato per l'incontro con l'essere e, dunque, con la riflessione metafisica» (FR, n. 83).

¹⁶ J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, Brescia 1963, p. 23.

¹⁷ S. PALUMBIERI, *L'uomo, questa meraviglia. Antropologia filosofica I. Trattato sulla costituzione antropologica*, Roma 1999, p. 335.

¹⁸ «Intendere la relazionalità come reciprocità significa riconoscere che alla tensione dell'io verso il tu corrisponde un ritorno, alla trascendenza dell'io la trascendenza dell'altro, al dono il ricambio». A. DANESE, *Persona e sviluppo. Verso il tempo del post-liberismo?*, in AA. VV., *Persona e sviluppo. Un dibattito interdisciplinare*, Roma 1991, p. 35.

¹⁹ M. BUBER, *Io e tu*, in ID., *Il principio dialogico e altri saggi*, Cinisello Balsamo 1993, p. 72.

²⁰ *Ibid.*, p. 59. «L'uomo diventa io a contatto con il tu» (*Ibid.*, p. 78).

²¹ «Il tu [...] grazie proprio alla consapevolezza del rispetto d'approccio dell'altro e della sua gratuità si percepisce stimolato nelle sue potenzialità a rispondere al dono d'essere col dono d'essere di rimando. Ogni gesto d'amore, secondo l'esperienza, provoca

È dunque nell'*incontro*, secondo queste prospettive, che si coglie e si individua l'*unicità* del tu. Scrive a proposito J. Möller: «Il tu ha la sua radice nell'uomo. L'uomo non è un soggetto isolato. Il tu è dato all'uomo con la sua umanità, poiché l'essere umano come linguaggio è relazionato al tu e poiché l'uomo nel suo agire è indirizzato verso il tu. Il tu è dato all'uomo con la sua umanità, poiché l'uomo è un essere che risponde e vive nella responsabilità. Il tu è dato all'uomo, poiché l'uomo porta in sé la nostalgia di essere trattato come un tu dagli altri uomini. Il rapporto con il tu è quindi *costitutivo* dell'essere umano come tale»²².

Lévinas, come è noto, individua nella relazione interpersonale (il «faccia a faccia» degli uomini nella socialità) il fattore irriducibile alla totalizzazione tipica dell'impostazione ego-centrica del *cogito* cartesiano e della filosofia che ne è seguita. Egli intende spostare l'asse dall'*ego* all'*io-altro*, «il volto che appella al dono dell'*io-eccomi*, che condensa la disponibilità del mio servizio per la costruzione di una storia nuova»²³. Anche gli studi e le opere di E. Stein, a partire da quelli sull'empatia e sull'intersoggettività, si rivelano particolarmente preziosi a questo riguardo: il suo pensiero può essere definito come «antropologia duale», perché nella comune struttura essenziale umana si dà una reciprocità (nella versione maschile e nella versione femminile) non solo della corporeità ma anche dell'affettività e della spiritualità²⁴.

Oltre a questi pensatori più noti, si può accennare ad alcuni autori che offrono altrettanti interessanti spunti a proposito. Uno di essi è senz'altro il filosofo spagnolo L. Polo, con la sua proposta di integrazione della dottrina classica dei trascendentali dell'essere con l'inserimento dei «trascendentali umani»²⁵. Invocando la necessità di un nuovo rapporto tra l'antropologia e la metafisica, l'Autore propone un «ampiamiento» della considerazione dell'essere personale in termini di *co-esistere: con-essere, essere accompagnandosi*. Scrive Polo: «Una persona sola non ha senso. Le persone sono irriducibili e, per ciò stesso, coesistono. Da una parte le persone coesistono con l'essere distinto della co-esistenza, cioè con l'essere *principiale*. Ma coesistono anche tra loro. L'irriducibilità della persona non è compatibile con il suo isolamento e la sua separazione»²⁶.

In altro contesto anche il filosofo italiano T. Demaria, sviluppando la propria riflessione nell'ambito della metafisica della realtà storica, considerata come ente dinamico di secondo grado²⁷, concentra la propria antropologia sul tema della *crescita nell'essere*: si diviene «di più» solo divenendo ontologicamente «altro» da sé, accettandosi come parte di un tutto che potenzia e apre spazi di crescita ontologica. Anche in Demaria si ritrova la valorizzazione estrema della dinamica della relazione, che giunge fino al concetto filosofico limite di *trans-personalità*, poiché il vivere e l'agire umano «parlano sempre al plurale»²⁸. Da

nell'amato una prodigiosa attivazione della risposta d'amore, cioè di offerta d'essere. E così, anche il tu avverte la percezione di pienezza d'essere, in forma graduata. [...] È tale *gaudium*, che è alla base della percezione soggettuale dell'io». S. PALUMBIERI, *L'uomo, questa meraviglia*, cit., p. 340.

²² J. MÖLLER, *Menschen als dialogische Existenz*, in ID., *Verstehen und vertrauen*, Stuttgart 1968, p. 106.

²³ S. PALUMBIERI, *L'uomo, questa meraviglia*, cit., p. 349. Continua l'Autore: «Si può aprire, mentre percorriamo il terzo millennio, un pensare filosofico che parta ponendo al centro l'io-altro, come base della cultura della riconciliazione e della tolleranza. Si tratta di operare il passaggio alla *metafisica del concreto*, cioè dell'essere dell'*esser-ci* altro-da-me, che si presenta come ex-sistente davanti a me» (*Ibid.*).

²⁴ Cf., per esempio, E. STEIN, *La donna. Il suo compito secondo la natura e la grazia*, Roma 1999; A. ALES BELLO, *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Roma 1992.

²⁵ Cf. L. POLO, *L'uomo, via verso Dio*, in L. ROMERA (ed.), *Dio e il senso dell'esistenza umana*, Roma 1999, pp. 89-100.

²⁶ *Ibid.*, p. 95. Aggiunge l'Autore: «La nozione di persona sola è completamente incoerente, perciò [...] la persona è incompatibile con il monismo: una persona unica sarebbe tragedia pura. La cosa peggiore dell'essere personale è isolarsi o insuperbirsi, giacché l'egoismo o la superbia affievoliscono l'essere come dono. Ciò che sto proponendo è coerente con il fatto che Dio non è una unica Persona. Se Dio fosse una Persona sola, la tragedia riguarderebbe Dio stesso» (*Ibid.*, p. 96 e nota 2).

²⁷ Cf. M. MANTOVANI, *Tommaso Demaria. Storia e libertà nel realismo organico-dinamico*, in ID., *Sulle vie del tempo. Un confronto filosofico sulla storia e sulla libertà*, Roma 2002, pp. 95-114; G. TACCONI, *La persona e oltre. Soggettività personale e soggettività ecclesiale nel contesto del pensiero di Tommaso Demaria*, Roma 1996.

²⁸ Per Demaria la libertà umana consiste nel «diventare *persona cellula*» secondo la «logica del noi». Una volta scoperta, infatti, la natura organica della realtà storica si apre (anzi viene fondata), secondo Demaria, uno spazio di effettivo esercizio della libertà personale perché l'iniziativa si inserisce come accettazione e vita nella logica della parte, e proprio per questo si rende libera.

questo punto di vista, le sue riflessioni risultano molto vicine a quanto elaborato, specie in campo ecclesiologico, nella «*Wir-Philosophie*» di H. Mühlen²⁹.

Un altro autore estremamente interessante a proposito è F. Rielo: di fronte al fenomeno che egli ritiene tipico della filosofia occidentale di aver «assolutizzato l'identità», pur avendola rivestita di un'apparente dinamicità³⁰, anch'egli propone di formare una visione della realtà segnata dall'elevazione ad assoluto della relazione: prima la geneticità della relazione contro la ageneticità della identità. Secondo la filosofia rieliana, infatti, «la negazione dell'identità, rotto il “io sono io” e “l'essere è l'essere”, rende visibile per la metafisica una concezione genetica della relazione, che elevata ad assoluto, non fa altro che “videnziare” un metafisico “*essere+*” costituito almeno da due termini in immanente complementarità intrinseca che siano a loro volta la massima espressione dell'essere»³¹.

Molte delle posizioni presentate fin qui mettono in luce una delle questioni fondamentali dell'attuale dibattito filosofico e teologico, che se è stata giustamente definita come «un tema di vecchia data»,³² risulta sempre fortemente pregnante e discriminante: l'elaborazione di un'«*ontologia trinitaria*». In che termini sono possibili un'illuminazione trinitaria della metafisica e un ripensamento di filosofia e teologia in questa specifica chiave³³, dunque nella contemplazione del riflesso del mistero di Dio Trinità nella creazione? A tale proposito un *unicum* nel panorama filosofico e teologico del nostro tempo risulta il testo *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* del teologo tedesco K. Hemmerle³⁴ il quale, «dopo aver sottolineato l'insufficienza della riflessione ontologica che, pur ispirandosi all'idea di *analogia Trinitatis*, riconosce la sua ultima istanza nella sostanza compresa come un immobile e monolitico *Stehen in sich*, invita filosofi e i teologi ad elaborare, in relazione di interscambio, una “nuova ontologia” fondata sullo *specifico* della fede in Gesù Cristo: l'“evento trinitario”. Il fatto che Dio, nel donarci suo Figlio ubbidiente fino alla morte, si “abbassi” per penetrare totalmente nella storia - attraverso il dono dello Spirito Santo, che ci rende figli nel Figlio - la sua propria storia, capovolge - secondo Hemmerle - la situazione di tutti gli esseri umani: il nostro pensare ed essere è chiamato ad una svolta/conversione che consiste nel *credere all'amore*, spostando il baricentro da sé verso l'Altro. L'*agápe* - compresa come dono di sé (*Sich-Geben*), come essere-per l'altro

²⁹ Cf. H. MÜHLEN, *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Hieligen Geistes in Christus und in den Christen: Ein Person in vielen personen*, Paderborn 1968; ID., *Die Wir-Philosophie als dritte Thematisierungstufe in der abendländischen Denkgeschichte*, in «Theologie und Glaube» 84 (1994), pp. 1-36.

³⁰ «La natura statica di questo pseudoprincipio [di identità], impressa nelle formulazioni conosciute, è assunta dai difensori dell'identità come principio metafisico e logico: da Parmenide, con la formalità del suo enunciato “l'essere è l'essere e il non essere è il non essere”, fino ai filosofi che sostengono, non solo esplicitamente, ma anche implicitamente, questo presunto principio. Ma una cosa è certa: i negatori dell'identità - tra di loro Hume, Hegel, Wittgenstein o Husserl - incorrono nei meccanismi pseudoanalitici della stessa identità che, come un falso angelo di luce, si maschera e si tramuta in apparenza dinamica. Anch'essi incorrono (se portiamo tutto al limite dell'assolutizzazione metafisica) nel carattere assoluto che racchiude perché ciò che veramente negano non è l'identità, ma solo il suo presunto carattere statico con la quale la identificano». J.M. LOPEZ SEVILLANO, *Le chiavi del pensiero metafisico di Fernando Rielo*, in D.G. MURRAY (ed.), *La metafisica del terzo millennio*, Roma 2001, pp. 134-135.

³¹ *Ibid.*, p. 138. Continua l'Autore, presentando il pensiero rieliano: «Cioè due esseri personali che costituiscono un unico principio assoluto: non meno di due, perché incorreremmo nel vuoto dell'identità “essere è essere”; non più di due, perché una terza persona, non essendo necessaria alla semplicità assoluta alla veggenza razionale per costruire la concezione genetica del principio di relazione, è un eccedente metafisico. Due sono i termini in immanente complementarità intrinseca perché senza di questa non potrebbero darsi due esseri personali realmente distinti costituendo un unico principio assoluto» (*Ibid.*).

³² Cf. su questi temi, P. CODA - A. TAPKEN (edd.), *La Trinità e il pensare. Figure, percorsi, prospettive*, Roma 1997; P. CODA - L. ŽÁK (edd.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Roma 1998; E. TOURPE, *Genesi e significato attuale di un'ontologia trinitaria*, in D.G. MURRAY (ed.), *La metafisica del terzo millennio*, cit., pp. 115-127.

³³ Per una presentazione dei principali autori che si situano, pur in vario modo, all'interno di questa prospettiva, cf. particolarmente L. ŽÁK, *Verso una ontologia trinitaria*, in P. CODA - L. ŽÁK (edd.), *Abitando la Trinità*, cit., pp. 5-25, a presentazione dei contenuti dell'intero volume.

³⁴ Cf. K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Roma 1996; P. HÜNERMANN, «L'altro è come me, ma Dio è come l'altro». *Caratteristiche principali del pensiero teologico di Klaus Hemmerle*, in «Nuova Umanità» 18 (1996), 1, n. 103, pp. 59-79.

- è il “ritmo” dell'Essere di Dio che si rivela all'uomo in Gesù Cristo che dona se stesso sulla croce, un “ritmo” al quale occorre aderire per ritrovare le origini e il senso del proprio essere»³⁵.

Per Hemmerle la logica del dono trinitario si rende filosoficamente disponibile nella tesi ontologica secondo la quale «la sostanza è là per la transustanziazione, per la comunione»³⁶. Scrive R. Carelli a proposito: «La ripresa fenomenologica del gratuito è teoreticamente importante per almeno due motivi. Innanzitutto perché aggiorna il dibattito scolastico e personalista intorno alle categorie di sostanza e relazione. La logica del dono risulta in questo senso peculiare perché conserva il paradosso senza scioglierlo né a favore della sostanza, né a favore della relazione: poiché nello scambio della donazione il dono tende ad azzerare la sua materialità a favore del plus-valore affettivo che intende veicolare, e poiché d'altra parte lo scambio avviene esattamente nella concretezza del dono, nel dono si assiste tanto al sostanzinarsi di una relazione quanto al sacrificarsi relazionale della sostanza»³⁷.

Un ultimo autore cui facciamo riferimento è il teologo G. Zanghì, il quale richiamando la specificità della «forma» del pensare cristiano (individuata nella croce, l'aspetto più arduo dell'evento dell'Incarnazione, il mistero del «*Verbo nella carne*»), così afferma: «Non temo di dire che sulla cattedra della Croce, e proprio nel grido dell'abbandono, Gesù, aprendo nuovi orizzonti, ha dichiarato chiusa, insieme alla Legge, la Filosofia così come era stata vissuta e pensata in Grecia. Ma questo non è stato capito in profondità dal pensiero cristiano, almeno fino a ieri. [...] Nell'evento dell'abbandono, l'Assoluto pensato e amato dall'uomo apre la sua interiorità. E in questo dirsi nella sua abissale intimità, l'Assoluto si rivela Trinità di persone, come dirà la teologia dei grandi Concili. La riflessione cristiana si è trovata “gettata” in un nodo teoretico assai difficile: pensare un Assoluto Trino, un *Uno-molteplice* (se così si può dire), senza che nessuno dei due termini sia in contraddizione con l'altro o lo cancelli o lo riduca a sé con una dialettica che di fatto nega la realtà di uno dei due. [...] Necessità di pensare reale la distinzione senza che essa divenga separazione e l'identità senza ridurla a *tautòn*. Questo è il dramma trinitario, questa la sfida che i testi evangelici pongono alla teologia e alla filosofia, a tutta la cristianità»³⁸.

L'Uni-Trinità di Dio è dunque la «spina nella carne» della riflessione culturale cristiana di ogni tempo, che secondo Zanghì può risolversi, lo abbiamo già notato, soltanto accettando di portare il *non* nell'intimità dell'Essere: «Se è vero che il Dio cristiano assolutamente *È*, è anche vero che nel cuore di questo assoluto Essere *si apre* (e la piaga aperta nella carne e nell'anima del Crocifisso ne è lo spazio rilevante e accogliente) il *non-Essere*. Ciascuno dei Tre è l'*Uno*, ma *non-è* l'Altro. Il Padre non è il Figlio e viceversa. E così per lo Spirito. E questo *non*, deve essere *reale* come reali sono le Persone Divine»³⁹.

In quali termini Tommaso d'Aquino ha risposto a questa sfida? Quale la sua esperienza e il suo contributo teoretico? Affrontiamo questi interrogativi prima tentando di presentare la «fisionomia spirituale» del Dottore Angelico, mettendo in luce alcune delle dimensioni fondanti la sua «esperienza di Dio», per passare poi, in un momento successivo, ad evidenziare il suo correlativo contributo dal punto di

³⁵ L. ŽÁK, *Verso una ontologia trinitaria*, cit., pp. 11-12. «Il teologo tedesco intuì che era questa comprensione dell'essere che avrebbe potuto aprire la strada verso nuovi orizzonti sia filosofici che teologici e provocare un'importante svolta nell'ambito del pensare. Questa novità, nel campo della logica e dell'epistemologia, è rappresentata dalla proposta hemmerliana di *interpretare il sostantivo aprendosi al verbo*, in quanto un ente può essere compreso e giungere al suo compimento soltanto nel suo “atto”, nel suo “accadere” con/verso l'altro» (*Ibid.*, p. 12).

³⁶ K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, cit., p. 60. Questa espressione è citata, commentata e sostanzialmente assunta anche da H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica 5. Ultimo atto*, Milano 1986, pp. 63-64, a proposito del tema dell'immutabilità divina. Il teologo svizzero, inoltre, constatando che proprio in Cristo crocifisso si svela la «verità trinitaria», parla espressamente di «logica trinitaria» come «*logica dell'amore*». Cf. ID., *Teologica 2. Verità di Dio*, Milano 1990, pp. 3ss. Una «fenomenologia del dono» è proposta, com'è noto, anche da J.L. MARION, *Étant donné*, Paris 1998.

³⁷ R. CARELLI, *La teologia della grazia. Vicoli ciechi e nuovi punti d'accesso*, cit., p. 97.

³⁸ G. ZANGHÌ, *Quale uomo per il terzo millennio?*, in «Nuova Umanità» 23 (2001), 2, n. 134, pp. 262-265.

³⁹ «Ma come pensare questo non-Essere? È qui che la riflessione delle grandi tradizioni culturali si è sempre fermata, dando a questo «non» al massimo una valenza epistemica, come negazione, cioè, del modo in cui l'Assoluto è riflesso nella nostra intelligenza, e proprio per salvarlo in Sé. Ma è proprio qui che il Cristo in croce, nell'abbandono, ci apre una via nuova, inaudita: *il non-Essere è onticamente (nell)'Essere*» (*Ibid.*, p. 267).

vista ontologico, che pur nella difficoltà della sua unanime interpretazione risulta a nostro avviso profondissimo e, per certi versi almeno, difficilmente superabile.

2. LA «SPIRITUALITÀ» DI TOMMASO D'AQUINO

Nella vita dell'Aquinate la santità si accompagna al suo essere sia filosofo e teologo, sia vero e proprio «maestro spirituale»⁴⁰. Ciò a conferma da una parte che per Tommaso l'esercizio dell'intelligenza è stato profondamente unito allo sviluppo della sua stessa vita religiosa e dall'altra che la pratica della teologia è stata per il Dottore Angelico una via di santificazione: egli «ha rinunciato a sé per dedicare tutte le sue energie a fare di questo servizio alla verità il più alto servizio di carità»⁴¹.

La sua esistenza, consacrata alla Verità, ha come «unico punto fisso» proprio la realtà di Dio-Trinità. È questo «il Tutto», sia esistenziale che teoretico. La sua stessa «costruzione teologica», basti esaminare lo schema della *Summa Theologiae* [ST], considera proprio al vertice il Dio trinitario della rivelazione cristiana. E dunque, anche la spiritualità che ne scaturisce è teologale e trinitaria, fissata direttamente in Dio e in questo suo Mistero⁴². Scrive A. Ghisalberti: «Merita particolare attenzione il messaggio di Tommaso teologo circa il tema della Trinità, aspetto vertiginoso della rivelazione di Dio: il Nuovo Testamento ci fa conoscere infatti che Dio è uno, ma non è solo; l'assoluto non è statico, né asettico, ma l'essenza divina è inabitata da una pluralità di persone, senza che ne sia compromessa l'unità [...]. Egli si concentra sulle caratteristiche delle singole persone divine che si possono ricavare dall'analisi delle proprietà comuni agli enti creati, da cui parte l'indagine filosofica. Si tratta di individuare delle perfezioni presenti nelle creature (l'essere, l'unità, la potenza, la causalità), e cogliere la loro fecondità teologica nello svelare le "appropriazioni" delle perfezioni alle singole persone della Trinità, usando il procedimento dell'analogia e la *via negativa*, per cui dall'essenza divina va escluso tutto ciò che include imperfezione o implica un modo esclusivamente finito di essere»⁴³. Su questo preciso aspetto torneremo nella terza e quarta parte.

La «Weltanschauung» che Tommaso propone è dunque «teologalmente unificata»; presente fin dagli inizi della sua riflessione teologica⁴⁴, è evidente per esempio in questo interessante brano della ST: «*Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem, sicut artifex rerum artificiarum. Artifex autem per verbum in intellectum conceptum, et per amorem suae voluntatis ad aliquid relatum, operatur. Unde et Deus Pater operatus est creaturam per suum verbum, quod est Filius, et per suum amorem, qui est Spiritus sanctus. Et secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, in quantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas*»⁴⁵. La Trinità, «centro teologico», viene subito messa in relazione esplicita con la dottrina della creazione e della salvezza; che porta a considerare

⁴⁰ Cf. J.P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. Maestro spirituale*, Roma 1998; ID., *Saint Thomas d'Aquin, maître de vie spirituelle*, in «Revue des Sciences Religieuses» 71 (1997), 4, p. 442. Il volume *Tommaso d'Aquino. Maestro spirituale*, che indica anche le fonti principali della spiritualità tommasiana nella sapienza antica, nella Sacra Scrittura, nella liturgia e nella patrologia, specie Agostino, offre testi spesso tradotti per la prima volta, e tra essi alcuni ancora troppo trascurati, quali i *Commenti* alla Scrittura. Altri riferimenti essenziali: A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Milano 1988; J.P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Casale Monferrato 1994; S. PINCKAERS, *La vita spirituale del cristiano secondo San Paolo e San Tommaso d'Aquino*, Milano 1996.

⁴¹ A. LIVI, *Tommaso d'Aquino. Il futuro del pensiero cristiano*, Milano 1997, p. 11.

⁴² «Su iniziativa del Padre e grazie all'opera congiunta del Figlio e dello Spirito, la vita cristiana secondo Tommaso è una realtà decisamente teologale, trinitaria» (J.P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. Maestro spirituale*, cit., p. 418).

⁴³ A. GHISALBERTI, *Tommaso d'Aquino*, Cinisello Balsamo 1999, pp. 14-15.

⁴⁴ Cf. G. EMERY, *Creatrix Trinitas. La Trinité créatrice dans les Commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Fribourg 1994.

⁴⁵ ST I, q. 45, a. 6 [P 1-2., pp. 187-188]. Cf. anche ST I, q. 39, a. 8 [P 1-2., pp. 160-162].

l'abitazione divina nella creatura come il vertice dell'avventura umana: l'unione con Dio di cui l'anima gode come di un oggetto di un amore liberamente posseduto⁴⁶.

La speculazione teologica del Dottore Angelico è, nel senso più vero, una scienza per se stessa «pia», anzitutto contemplativa, perché ha Dio come soggetto proprio, e che diviene pratica per estensione, perché dirige l'attività umana riorientandola verso Dio: la fatica del teologo è situata interamente sotto la luce della fede, mentre il suo traguardo è rappresentato dalla visione beatifica⁴⁷: «*Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et super ea excogitat et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest*»⁴⁸.

In questo senso, anche la parola «esperienza» è parte integrante dell'orizzonte speculativo del Dottore Angelico: essa continua a suggerire qualcosa del contatto diretto con la realtà anche quando è trasposta nel dominio delle cose divine: «*Experientia de re sumitur per sensum [...]. Deus autem non longe est a nobis, nec extra nos, sed in nobis [...]. Et ideo experientia divinae bonitatis dicitur gustatio [...]. Effectus autem experientiae ponitur duplex. Unus est certitudo intellectus, alius securitas affectus*»⁴⁹. Per Tommaso vi è una duplice conoscenza della verità: una che si ottiene per grazia, l'altra che si ottiene mediante la natura. La prima è a sua volta duplice: una è soltanto speculativa (come quando qualcuno riceve la conoscenza dei segreti divini per rivelazione); l'altra, che è affettiva, produce l'amore di Dio, ed è direttamente un dono dello Spirito Santo (*donum sapientiae*)⁵⁰.

Forse proprio per questo «giustamente san Tommaso è sempre stato proposto dalla Chiesa come maestro di pensiero e modello del retto modo di fare teologia» (FR, n. 43): egli ha armonizzato filosofia, teologia e mistica, facendo «di una filosofia autonoma e rigogliosa lo strumento necessario della teologia come scienza, e facendo della teologia anche qualcosa di più di una scienza: la sapienza che si alimenta della contemplazione, della vita mistica, dell'esperienza di Dio»⁵¹. Egli sentì profondamente anche l'urgente necessità «di rinnovare la teologia con l'assimilazione del sapere umano del suo tempo per metterlo a servizio della fede, cercando una più adeguata soluzione del rapporto tra ragione e fede, tra sapere rivelato e verità di ragione, tra teologia e scienze umane»⁵².

Il Dottore Angelico manifesta un appassionato amore per Cristo, Verbo incarnato e mediatore: Egli non è soltanto modello universale di santità, ma anche e soprattutto Colui che precede gli uomini nell'itinerario verso Dio. Con la sua Incarnazione, il Verbo, «Arte del Padre» e sua Immagine perfetta, è voluto diventare uno di noi: in Gesù abbiamo contemporaneamente il «cammino» e il «modello». Si è infatti tutti chiamati ad imitare Cristo per giungere al Padre: in Tommaso il tema della «esemplarità di Cristo e del

⁴⁶ «L'Amore infinito che procede dal Padre e dal Figlio dà all'anima fedele una connaturalità sperimentata e provata con il divino (cf. ST I, q. 43, art. 5, ad 2), una specie di "istinto divino" che inonda la fede di una *claritas* e di una gioia che si avvicinano, per quanto è possibile in terra, alla chiara visione ed alla felicità perfetta del Paradiso» (M. LEMONNIER, *Tommaso d'Aquino testimone della sapienza*, in «Unità e Carismi» 8 [1998], 2, p. 15).

⁴⁷ Cf. *In I Sent.* I, Prol., q. 1, a. 3, sol. 1 [P 6, p. 7]. Per esaminare il concetto tommasiano di teologia, cf. J.P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. Maestro spirituale*, cit., pp. 9-34 e soprattutto M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris 1974.

⁴⁸ ST II-IIae, q. 2, a. 10 [P 3, p. 17].

⁴⁹ *Psalmos Davidis expositio*, Ps. 33, n. 9 [P 14, p. 266]. Cf. J.P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. Maestro spirituale*, cit., pp. 111-116; F. ELIZONDO ARAGON, *Conocer por experiencia. Un estudio de sus modos y valoración en la Summa Theologica de Tomás de Aquino*, in «Revista española de teología» 52 (1992), pp. 5-50; 189-229.

⁵⁰ Cf. ST I, q. 64, a. 1 [P 1-2, pp. 251-252]. Scrive Tommaso in ST II-IIae, q. 97, a. 2, ad2m [P 3, p. 356], parlando dell'invito a fare esperienza della volontà divina e a gustarne la soavità: «*Duplex est cognitio divinae bonitatis vel voluntatis: una quidem speculativa, et quantum ad hanc non licet dubitare nec probare, utrum Dei voluntas sit bona, vel utrum Deus sit suavis; alia autem est cognitio divinae voluntatis, sive bonitatis, affectiva, sive experimentalis; dum quis experitur in seipso gustum divinae dulcedinis, et complacentiam divinae voluntatis*».

⁵¹ A. LIVI, *Tommaso d'Aquino. Il futuro del pensiero cristiano*, cit., p. 167. Cf. I. BIFFI, *Teologia, storia e contemplazione in Tommaso d'Aquino*, Milano 1996. Scrive A. Ghisalberti: «il messaggio di Tommaso può essere riassunto nell'invito a perfezionare con la riflessione speculativa l'atto di fede, nel rispetto della trascendenza della vita divina, mistero insondabile dall'intelligenza di chi è ancora in cammino verso la visione beatifica» (A. GHISALBERTI, *Tommaso d'Aquino*, cit., p. 15).

⁵² A. LIVI, *Tommaso d'Aquino. Il futuro del pensiero cristiano*, cit., p. 81.

suo agire per l'intera vita cristiana si ritrova in numerose opere»⁵³. Così, emblematicamente, si conclude il *Commento di Tommaso al Vangelo di Giovanni*: «*Verba autem et facta Christi sunt etiam Dei. Si quis autem vellet eorum rationem per singula scribere vel narrare, nullo modo posset; immo etiam nec totus mundus hoc potest. Infinita enim verba hominum non possunt attingere unum Dei verbum. A principio enim Ecclesiae semper scripta sunt de Christo, nec tamen sufficienter; immo si duraret mundus per centum millia annorum, possent libri fieri de Christo, nec ad perfectionem per singula, facta et dicta sua enuclearentur*»⁵⁴. Questo tratto dell'onnipresenza di Cristo come modello assoluto della vita cristiana, poiché ogni azione del Cristo costituisce un insegnamento, rappresenta una regola di vita per Tommaso stesso, con il punto culmine riconosciuto sulla croce, luogo della massima rivelazione dell'amore di Dio⁵⁵.

Il discorso sull'amore del Dottore Angelico parte evidentemente dal fatto che «in Dio c'è amore»⁵⁶. L'intera creazione è frutto della libera volontà di Dio, di un atto d'amore⁵⁷. Prima di tutto la creazione, per Tommaso, ha una sua dignità propria e l'universo intero, nel bene qual è, deve essere amato, afferma il Dottore Angelico, in carità, e perfino le sue creature irrazionali, considerate come beni necessari alle creature razionali⁵⁸: «*Possunt tamen ex charitate diligere creaturae irrationales, sicut bona quae aliis volumus inquantum scilicet ex charitate volumus eas conservari ad honorem Dei, et utilitatem hominum: et sic etiam ex charitate Dei eas diligit*»⁵⁹.

Anche la vita umana è chiamata a realizzarsi proprio per mezzo dell'amore, che ne costituisce il compimento: «un cambiamento progressivo, una cristianizzazione di tutto l'essere ricondotto nel suo retto orientamento nei confronti di Dio»⁶⁰. Parlando dell'amore con cui l'uomo risponde a Dio «l'Aquinate contempla, in primo luogo, il problema concernente la possibilità per l'uomo di amare il creatore in modo interessato. Era questo un argomento molto vivo nel dibattito filosofico-teologico del tempo, e Tommaso vi si inserisce con particolare impegno e sicura autorevolezza, proponendo una risposta che caratterizza decisamente la sua dottrina»⁶¹. Per Tommaso ogni manifestazione e volontà d'amore è da considerarsi finalizzata a Dio, secondo quel criterio unitario che accorda pienamente amore di sé e amore di Dio. Per tale motivo, l'amore che l'uomo nutre per se stesso non è altro che una forma di amore per Dio, tanto che si può affermare che l'uomo è naturalmente capace di amare Dio sopra ogni cosa⁶².

La concezione dell'amore-amicizia che qui si rende presente (come superamento dell'amore-desiderio puramente egoistico, e come sentimento che spinge ogni essere verso Dio) ci conduce

⁵³ J.P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. Maestro spirituale*, cit., p. 137. Cf., sul tema in generale, *ibid.*, pp. 119-176.

⁵⁴ *Lectura super Ioannem*, cap. 21, 6 [P 10, p. 645].

⁵⁵ Cf. *Expositio in Symbolum Apostolorum*, a. 4 [P 16, pp. 141-142].

⁵⁶ «*Similiter autem oportet et amorem in Deo esse secundum actum voluntatis ejus*» (*Summa contra Gentiles* [SCG] I, cap. 91 [P 5, p. 61]). Cf. anche *ST I*, q. 26, aa. 1-4 [P 1-2, pp. 115-117].

⁵⁷ «Se Dio fa essere per amore tutto ciò che è al di fuori di Lui, se perciò la natura è frutto della volontà e della sapienza divina non occorrono interventi straordinari per spiegare i fenomeni naturali. In secondo luogo, la natura ha un suo di venire, che è storia, e una storia che non può non avere una sua positività, secondo un disegno finalistico inscritto nella natura stessa» (A. BAUSOLA, *Perennità e attualità di S. Tommaso*, in «*Divus Thomas*» 95 (1992), 1, p. 202).

⁵⁸ Cf. J.P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. Maestro spirituale*, cit., p. 275. Per approfondire quanto qui solo accennato sulla concezione tomista della creazione e della "secolarità", cf. *ibid.*, pp. 259-286.

⁵⁹ *ST II-IIae*, q. 25, a. 3 [P 3, p. 95]. Cf. anche *In III Sent.*, d. 28, q. 1, a. 2 [P 7, p. 310]. Scrive Tommaso nel *De caritate*, a. 7, ad5m [P 8, p. 595]: «*In bono universi sicut principium continetur rationalis natura, quae est capax beatitudinis, ad quam omnes aliae creaturae ordinantur; et secundum hoc competit et Deo et nobis bonum universi maxime ex caritate diligere*».

⁶⁰ J.P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. Maestro spirituale*, cit., p. 422. Per approfondire ulteriormente, cf. *ibid.*, pp. 287-312.

⁶¹ M. SCHOEPFLIN, *Via amoris. Immagini dell'amore nella filosofia occidentale*, Cinisello Balsamo 1998, p. 73. La questione è: «Come può l'uomo amare Dio più di se stesso? Rispondere semplicemente che l'uomo riconosce in Dio un bene superiore a se stesso, dal momento che il suo proprio essere non è altro che un'imitazione dell'essere di Dio e un dono della bontà divina, significa sottolineare una differenza che lascia intatto il primato dell'amore di sé [...]. Bisognerà trovare un principio che porti l'uomo a tendere a Dio come bene così spontaneamente, naturalmente, direttamente, come tende al proprio bene: tale principio è quello dell'unità [...]. Una realtà è amata in quanto fa tutt'uno con il soggetto che la ama». P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, Münster 1908, pp. 10-11. Citato e tradotto da M. SCHOEPFLIN, *Via amoris*, cit., p. 73.

⁶² Cf. *SCG III*, capp. 17-21 [P 5, pp. 170-173]. Tutto infatti è ordinato a Dio, per cui amare Dio sopra ogni cosa è considerato da Tommaso connaturale all'uomo, e anche a qualunque altra creatura, secondo il suo modo. Cf. *ST I-IIae*, q. 109, a. 3, resp. [P 1-2, pp. 430-431]; *ID.*, *Il Male* (introduzione, traduzione e apparati di F. Fiorentino), Milano 1999.

direttamente alla considerazione dell'amore come *caritas*: «guardare all'amato per se stesso in modo disinteressato». Per Tommaso «nell'amore verso Dio [...] è la verità di ogni altro amore. In Dio è il vero bene di ogni creatura, perché in Lui c'è l'esemplare perfetto di ognuno e perché il suo amore creatore che dona l'essere vuole donarci anche il pieno compimento»⁶³: per il Dottore Angelico, sostiene Schoepflin, «l'amore dell'uomo per Dio, lungi dal compromettere la libertà e la piena realizzazione dell'essere umano, costituisce la via necessaria per raggiungere tali mete. Il teocentrismo si rivela in realtà la più autentica forma di antropocentrismo, e l'uomo comprende che non può fare a meno di Dio se non al prezzo del tradimento della sua più intima indole che è naturalmente orientata verso Dio»⁶⁴.

L'amore, dunque, per Tommaso realizza la più feconda relazione tra le creature e di queste con il Creatore, proprio perché ha *capacità unitiva e trasformante*: «*Si igitur res omnes in Deum sicut in ultimum finem tendunt ut ipsius bonitatem consequantur; sequitur quod ultimus rerum finis sit Deo assimilari*»⁶⁵. L'amore «unisce dunque l'uomo ai suoi simili e a Dio, permettendogli di concretizzare una positiva trasformazione che lo conduce verso quelle mete che gli sono autenticamente proprie. A questo riguardo, l'intervento della grazia divina rappresenta un fattore indispensabile per far sì che l'uomo possa operare tale trasformazione, che coincide con una sua elevazione e una sua divinizzazione»⁶⁶.

Per questo le virtù teologali sono intese dall'Aquinate come l'essenziale di una vita cristiana, attualizzazioni della vita divina partecipata per grazia: essa «forma la realizzazione anticipata nel tempo della comunione con Dio-Trinità che troverà il suo pieno compimento nella patria»⁶⁷ celeste: la fede mostra il fine, la speranza fa tendere verso di esso, la carità realizza l'unione con esso⁶⁸. La carità, per l'Aquinate, è una virtù dell'uomo «in cammino»: «Beatitudine allo stato iniziale, la carità a causa della sua stessa natura non può restare in riposo fintantoché non giunge alla sua meta, ed è per questo che normalmente è in perenne crescita»⁶⁹.

Tommaso scrive nel *Quodlibet* III (Pasqua 1270), che *la perfezione spirituale sta nella carità*: chi non la possiede è un «niente» spiritualmente, ma chiunque ha la carità «perfetta», in qualunque stato di vita si trovi, è «trasformato» in Dio, perché l'amore ha una forza trasformante mediante la quale l'amante è in qualche modo trasferito nell'amato: «*Perfectio spiritualis vitae ex caritate pensanda est, qua qui caret, spiritualiter nihil est [...]. Amor autem vis transformativam habet; qua amans in amatum quodammodo transfertur [...]. Quia ergo totum et perfectum est idem [...], ille perfecte caritatem habet qui totaliter in*

⁶³ U. GALEAZZI, *L'etica filosofica in Tommaso d'Aquino*, Roma 1989, p. 93. Cf. G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Roma 1983; ID., *Felicità, vita buona e virtù*, Roma 1995².

⁶⁴ M. SCHOEPFLIN, *Via amoris*, cit., p. 75. Cf. *ST I*, q. 60, a. 3 [P 1-2, pp. 234-235].

⁶⁵ *SCG III*, cap. 19 [P 5, p. 171].

⁶⁶ M. SCHOEPFLIN, *Via amoris*, cit., p. 77. Cf. *ST I-IIae* q. 109, a. 3 [P 1-2, p. 431]. Scrive B. Mondin, riferendosi ad alcune affermazioni de *In III Sent.* (d. 27, q. 1, a. 1 [P 7, pp. 291-293]; d. 29, q. 1, a. 3, ad1m [P 7, p. 318]): «L'amore ha come effetto proprio l'unione: esso tende all'unione reale ed è già in se stesso unione affettiva con la cosa amata. L'unione reale che è richiesta dall'amore non è una unione sostanziale [...]. «L'amore non è una unione sostanziale delle cose, ma degli affetti. Per questo non è sconveniente che ciò che è meno unito di fatto, sia più fortemente unito affettivamente; mentre, viceversa, molte cose, che ci sono realmente vicine, ci dispiacciono e discordano profondamente con i nostri affetti. Però, di per sé, l'amore induce all'unione con le cose amate, nel limite del possibile, e così l'amore divino (l'amore verso Dio) fa sì che l'uomo viva la vita di Dio, e non la propria, per quanto è possibile» [...]. San Tommaso non si stanca di ripetere che l'effetto proprio dell'amore è l'unione, una unione che pure se rimane sul piano affettivo, tuttavia è un'unione intima, profonda, una unione che immedesima e trasforma. È una *virtus unitiva*, un *nexus*, grazie a cui «l'amante viene trasformato nell'amato e in certo qual modo convertito in esso»» (B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Bologna 1992, p. 32).

⁶⁷ J.P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. Maestro spirituale*, cit., p. 365.

⁶⁸ Cf. *ST I-IIae*, q. 62, a. 4 [P 1-2, p. 217]; *II-IIae*, q. 4, a. 7 [P 3, pp. 88-90].

⁶⁹ J.P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. Maestro spirituale*, cit., p. 399. Scrive Tommaso: «*Charitas viae potest augeri. Ex hoc enim dicimur esse viatores, quod in Deum tendimus, qui est ultimus finis nostrae beatitudinis. In hac autem via tanto magis procedimus, quanto Deo magis propinquamus; cui non appropinquatur passibus corporis, sed affectibus mentis. Hanc autem propinquitatem facit charitas, quia per ipsam mens Deo unitur. Et ideo de ratione charitatis viae est ut possit augeri; si enim non posset augeri, jam cessaret viae processus [...]. Ita etiam non quolibet actu charitatis charitas actu augetur; sed quilibet actus disponit ad charitatis homo redditur promptior ad agendum iterum secundum charitatem, et habilitate crescente, homo prorumpit in actu ferventorem dilectionis, quo conetur ad charitatis perfectum; et tunc charitas augetur in actu» (*ST II-IIae*, q. 24, aa. 4 e 6 [P 3, pp. 88 e 90]).*

Deum per amorem transformatur, se ipsum et sua omnino postponens propter Deum [...]. Cujuscumque ergo mens sic est affecta interiorius, ut se ipsum et omnia sua contemnat propter Deum, [...] iste perfectus est, sive sit religiosus sive saecularis sive clericus, sive laicus etiam matrimonio junctus»⁷⁰. Dunque la perfezione della carità non è qualcosa di facoltativo, ma è determinante per la vita umana⁷¹.

La spiritualità di Tommaso mette in luce la *deificatio* o *deiformitas* cui l'uomo è chiamato in Cristo, il Figlio di Dio che si è fatto uomo per rendere gli uomini dèi, come figli nel Figlio. Questo dono evidentemente può venire solo «dall'Alto». Il dono della grazia, sostiene il Dottore Angelico, sorpassa la capacità di ogni natura creata, essendo «una certa partecipazione» alla natura divina, che trascende ogni creatura. Perciò è impossibile che una creatura qualsiasi possa causare la grazia: è Dio solo che può «deificare», condividendo con noi la natura divina sotto la forma di una certa partecipazione, per modo di «assimilazione»⁷².

Questa assimilazione è opera dello Spirito Santo: «Il primo effetto della presenza in noi del dono di Dio che è la carità consiste nella presenza del Donatore stesso, lo Spirito Santo, e, con Lui, dell'intera Trinità che viene ad abitare nell'anima del giusto. Ovunque si interroghi la dottrina della grazia o dello Spirito Santo, è sorprendente vedere come in Tommaso giungiamo subito alla verità, simultaneamente elementare e sublime, che i mistici di tutti i tempi hanno collocato al vertice della loro esperienza in noi del dono di Dio che è la carità»⁷³. Tommaso sottolinea anche la verità complementare, ossia che per la carità anche noi «abitiamo in Dio»: «*Cum charitas, qua Deum diligimus, sit in nobis per Spiritum Sanctum, oportet quod ipse etiam Spiritum Sanctum in nobis sit, quamdiu charitas in nobis est. Cum igitur per Spiritum Sanctum Dei amatores efficiamur, omne autem amatum in amante est, inquantum hujusmodi, necesse est quod per Spiritum Sanctum Pater etiam et Filius in nobis habitent [...]. Rursus, manifestum est quod Deus maxime amat illos quos sui amatores per Spiritum Sanctum constituit; non enim tantum Donum nisi amandum conferret [...]. Omne autem amatum in amante est. Necesse est igitur quod per Spiritum Sanctum non solus Deus sit in nobis, sed etiam nos in Deo. Unde dicitur: Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo, Joan., 4, 16»⁷⁴.*

L'esperienza di Dio propria dell'Aquinate approda anche ad una *spiritualità della comunione*, proprio perché per Tommaso l'uomo, che è un essere sociale, non perviene ad una perfetta realizzazione della sua vita relazionale che in seno ad una comunità, Chiesa o società civile. J.P. Torrell sostiene esserci un collegamento diretto tra la pneumatologia e l'ecclesiologia del Dottore Angelico: «è nella "definizione" dello Spirito Santo come Amore e nel suo specifico posto in seno alla comunione trinitaria che si trova la spiegazione del ruolo che esso ricopre nell'intera creazione e nel ritorno di questa "come Chiesa" verso la Fonte divina dalla quale è sgorgata»⁷⁵. Lo Spirito Santo, che è il vincolo dell'Amore, il *nexus* del Padre e del Figlio, in quanto è *l'Amore*⁷⁶, in seno alla Chiesa svolge «un ruolo di unificazione nell'amore che rinvia a quello esercitato in seno alla Trinità; così Egli trasforma la riunione dei battezzati in una comunione d'amore a immagine della sua fonte trinitaria»⁷⁷.

⁷⁰ *Quodlibet* III, q. 6, a. 17 [P 9, p. 497].

⁷¹ J.P. Torrell offre il testo dello splendido commento tomista all'inno alla carità di *1Cor* 13. Cf. J.P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. Maestro spirituale*, cit., pp. 410-411.

⁷² Cf. *ST I-IIae*, q. 112, a. 1 [P 1-2, p. 444].

⁷³ J.P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. Maestro spirituale*, cit., pp. 189-190.

⁷⁴ *SCG IV*, cap. 21 [P 5, p. 317].

⁷⁵ J.P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. Maestro spirituale*, cit., p. 201. Dio, che ci ama per primo, ci dà anche, secondo Tommaso, di che amarlo: «la grazia è data proprio per questo: mettere la creatura all'altezza del suo fine soprannaturale, farne una creatura soprannaturalizzata che potrà essere principio d'azione in questo nuovo campo. A questa natura ormai "divinizzata" Dio concede anche il dono della carità e delle altre virtù teologali che permettono all'uomo, mediante la sua intelligenza e la sua volontà così soprannaturalizzate, di agire effettivamente in quest'ordine al quale gli sarebbe impossibile accedere senza questo dono primordiale» (*Ibid.*, p. 207).

⁷⁶ Cf. *ST I*, q. 37, a. 1, ad3m [P 1-2, p. 52].

⁷⁷ J.P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. Maestro spirituale*, cit., p. 216. «Nella comunione ecclesiale [...] lo Spirito Santo è proprio il principio (causa esemplare ed efficiente) dell'amore-carità che anima il Corpo di Cristo e lo aggrega in unità» (*Ibid.*).

La dottrina ecclesiale di Tommaso si pone specificatamente, dunque, come *una teologia del Corpo di Cristo*⁷⁸. Un testo altamente espressivo della *koinonia* ecclesiale, com'è intesa da Tommaso, si ha laddove a proposito dell'efficacia della preghiera egli parla del rifluire su tutti del bene di ciascuno, e viceversa: «*Uno modo propter unitatem caritatis, quia omnes qui sunt in caritate, sunt quasi unum corpus; et ita bonum unius redundet in omnes, sicut manus deservit toti corpori, et similiter quodlibet corporis membrum: et secundum hoc, quodcumque bonum factum ab aliquo, valet cuilibet in caritate existenti*»⁷⁹. Chi vive nell'amore è sempre, per il Dottore Angelico, «partecipe» del bene che si fa nel mondo intero. La *Carità* infinita, che è lo Spirito Santo, opera dunque nella Chiesa una mutua «circumsessione» affettiva delle membra «l'uno nell'altro»: secondo Tommaso «ci mette anche in comunicazione con il mondo delle altre persone in cui essa è presente, giacché non è nient'altro che l'Amore increato che, unico e identico, riempie tutta la Chiesa e ne fa l'unità. Presente nel Tutto del Corpo ecclesiale e in ciascuno delle sue membra, questi realizza in esso un'abitazione reciproca di tutti coloro che sono in grazia»⁸⁰.

Possiamo dire così che nell'Aquinate emerge una considerazione ecclesiologica e più generalmente antropologica concentrata sul «noi»: egli considera sempre la persona umana come «un essere impegnato nella comunità dei salvati, indifferentemente chiamata *ecclesia* o *populus*, comunità dei fedeli di Cristo (*congregatio fidelium*), comunione dei santi (*societas sanctorum*) o Corpo mistico di Cristo, senza mai sradicarlo, certo, dalla grande famiglia umana di cui è membro per nascita»⁸¹.

Tutti questi elementi ci spingono a metterci ulteriormente alla ricerca del «segreto» della sua ontologia.

3. IL PROFONDISSIMO CONTRIBUTO «ONTOLOGICO» DI TOMMASO D'AQUINO

Cerchiamo ora di approfondire e di evidenziare la base «ontologica» dell'intera speculazione tomista. Lo faremo attraverso il ricorso a due interpretazioni della dottrina tomista dell'analogia che mettono particolarmente in luce la considerazione della «relazione» e «differenza». È noto come fondamentale per Tommaso sia la dottrina dell'*analogia*⁸². Pur nella diversità delle sue interpretazioni⁸³, si

⁷⁸ Cf. Y. CONGAR, *Thomas d'Aquin. Sa vision de la Théologie et de l'Église*, London 1984; J.P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. Maestro spirituale*, cit., pp. 201-227. Afferma Tommaso nella *Expositio in Symbolum Apostolorum*, a proposito della comunione dei santi: «*Sicut in corpore naturali operatio unius membri cedit in bonum totius corporis, ita in corpore spirituali, scilicet Ecclesia. Et quia omnes fideles sunt unum corpus, bonum unius alteri communicatur. Apostolus Rom. 12, 5: "Singuli autem alter alterius membra". Unde et inter alia credenda quae tradiderunt Apostoli, est quod communio bonorum sit in Ecclesia; et hoc est quod dicitur "Sanctorum communionem"*» (*Expositio in Symbolum Apostolorum*, a. 10 [P 16, p. 148]). Vi è un duplice senso di questa *communio sanctorum*: il primo è evidentemente la comunicazione del «bene di Cristo-Capo» che raggiunge tutte le membra attraverso i Sacramenti; un secondo, derivato, è la partecipazione al bene compiuto dai santi, attraverso l'unità nella carità: «*Quidquid boni fecerunt omnes sancti, communicatur in caritate existentibus quia omnes unum sunt [...]. Et inde est quod qui in caritate vivit, particeps est omnis boni quod fit in toto mundo*» (*Ibid.* [P 16, p. 149]).

⁷⁹ *Quodlibet* II, q. 7, a. 14 [P 9, p. 483]. Spiegando ancora, in un brano simile, il rapporto tra l'immutabilità della provvidenza divina e l'utilità della preghiera, Tommaso scrive: «*De ratione amicitiae est quod amans velit impleri desiderium amati; inquantum vult ejus bonum et perfectionem, propter quod dicitur quod amicorum est idem velle*» (SCG III, cap. 95 [P 5, p. 257]).

⁸⁰ J.P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. Maestro spirituale*, cit., p. 225. Commenta ulteriormente Torrell: «Se lo Spirito d'amore abita in noi e se noi abitiamo nello Spirito, allora tutti coloro in cui abita lo Spirito e che dimorano nello Spirito abitano anch'essi in noi e noi in loro. È fin qui che occorre arrivare per rendere conto del mistero della comunione dei santi. La nostra carità non si limita soltanto ai nostri fratelli, essa è la loro, e la loro è anche la nostra. Esse si comunicano reciprocamente le risorse e la fecondità che traggono dallo Spirito in modo tale che la carità del più debole è sollevata da quella del più forte, e quella di entrambi è assunta nella carità senza crepe della Chiesa intera, visto che è quella dell'Amore increato, indivisibile e onnipresente, che tutti possiedono in comune» (*Ibid.*).

⁸¹ *Ibid.*, p. 314.

⁸² Cf. anche R.M. MCINERNEY, *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, Roma 1999. Questo studio si presenta come un utile contributo per l'inquadramento dell'analogia all'interno della filosofia dell'Aquinate, specie a confronto con l'interpretazione che ne diede poi il Caietano.

⁸³ Per una storia di queste interpretazioni, cf. G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, cit., pp. 3-49.

può affermare che essa risponde, per l'Aquinate, 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 azzerava 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*)⁸⁴.

Anche se Tommaso non ha mai scritto un *De analogia* ed è sempre legittimo chiedersi se e quanto la cosiddetta «*analogia entis*» sia davvero «tommasiana», è indubbio che con il Dottore Angelico questo concetto diventa di fondamentale importanza non solo come strumento logico, ma anche come *principio metafisico e teologico*⁸⁵. L'accezione di analogia non implica infatti soltanto l'aspetto della «somiglianza» (che è sempre *secundum quid*) ma primariamente (*simpliciter*) quello della *differenza*: di contro all'essere pensato come genere, la dottrina dell'analogia sostiene dunque la sua intrinseca differenziazione, e apre dunque alla pluralità, al «noi» dell'esistenza.

C. Fabro, nell'evidenziare l'importanza del concetto di *analogia* e di *partecipazione* nell'impianto metafisico tomista, afferma che punto di partenza per Tommaso è la certezza che sul piano della realtà «le specie degli esseri non formano un mondo monotono, ma sono per sé ordinate tra loro, in modo che in basso stanno le forme degli *elementi*, alle quali seguono quelle dei corpi misti, quindi vengono i viventi: piante, animali, uomini, corpi celesti, unici nella loro specie e incorruttibili, intelligenze, e, al vertice, Dio»⁸⁶.

Presentiamo ora le implicanze di questa dottrina, così come emergono nelle sue interpretazioni fornite da A. Alessi e da G. Ventimiglia.

3.1. Un esempio di interpretazione «classica» dell'analogia tomista

Per comprendere gli aspetti fondamentali dell'ontologia del Dottore Angelico, si fa ricorso anzitutto alla sua considerazione dei trascendentali dell'essere. Tommaso nel *De veritate* affronta proprio la questione radicale di quali siano gli attributi che appartengono in proprio all'essere, e siano dunque validi per ogni realtà (dunque *ultracategoriali*). Secondo l'Aquinate, assumendo l'essere nel suo significato di ente, di «esistente in quanto tale», ossia di «*id quod est*», si mostrano molteplici e complementari punti di vista dai quali può essere considerato, come egli indica appunto nell'a. 1 della q. 1 del *De veritate*⁸⁷.

Da questo testo si può arguire che per Tommaso anzitutto *in se stesso*, sia *positivamente* (e in questo senso l'ente si rivela una *res*, una «cosa» nel significato più ampio del termine) che *negativamente* (sul piano concettuale, poiché l'essere esclude ogni divisione e scissione, esso si manifesta come un *indivisum*, un *unum*), l'essere rivela la proprietà trascendentale dell'*unità*⁸⁸. Inoltre l'ente può e *deve* essere evidentemente considerato anche *in rapporto ad altro*. Da questo punto di vista, poiché manifesta

⁸⁴ Scrive Alessi: «La dottrina dell'analogia trova applicazione differenziata secondo la prospettiva da cui ci si pone. A livello *intercreaturale*, prescindendo cioè dall'esplicito riferimento a Dio, S. Tommaso ammette il valore intrinseco, o proprio (*secundum intentionem et secundum esse*), sia dell'analogia di attribuzione sia dell'analogia di proporzionalità. A livello invece di rapporto creatura-Creatore (a parte una breve parentesi che trova spazio soprattutto nel *De veritate* e in cui le posizioni sembrano capovolgersi) S. Tommaso sembra riconoscere il valore *secundum intentionem et secundum esse* all'analogia di attribuzione, mentre pare relegare nell'ambito della pura estrinsecità (*secundum intentionem tantum et non secundum esse*) l'analogia di proporzionalità» (A. ALESSI, *Sui sentieri dell'essere*, cit., pp. 132-133).

⁸⁵ Cf. *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1m [P 6, p. 171]; *ST I*, q. 13, aa.5-6 [P 1-2, pp. 51-52]; *De Veritate*, q. 2, a. 11 [P 9, pp. 43-45]; *De Potentia*, q. 7, aa.5-7 [P 8, pp. 160-166].

⁸⁶ C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, Torino 1950. Cf.: C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo San Tommaso d'Aquino*, Torino 1960; J.B. KLUBERTANZ, *St. Thomas Aquinas on analogy*, Chicago 1960; B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain – Paris 1963; G. CASETTA (ed.), *Origini e sviluppi dell'analogia da Parmenide a S. Tommaso*, Firenze 1987.

⁸⁷ Cf. *De veritate*, q. 1, a. 1 [P 9, pp. 5-7].

⁸⁸ «*Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia ejus, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoco differt ab ente [...] quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis. Negatio autem, quae est consequens omne ens absolute, est indivisio, et hanc exprimit hoc nomen unum : nihil enim est aliud unum quam est indivisum*» (*De veritate*, q. 1, a. 1 [P 9, p. 6])

distinzione reale dall'altro, si rivela un *quid aliud*, un *aliquid*, ossia qualcosa di *intrinsecamente* distinto. E ancora, in quanto dice *convenienza* con l'altro, l'ente si manifesta come *verum* (rapporto di convenienza con l'intelletto) e come *bonum* (rapporto di convenienza con la tendenza appetitiva)⁸⁹. Scrive l'Aquinate: «*Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum; hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid; dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se; ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud*»⁹⁰.

Tommaso afferma dunque essere cinque i «modi fondamentali dell'essere»: *res, unum, aliquid, verum, bonum*. Ogni esistente dunque (nella misura in cui è) è, è uno, è qualcosa in riferimento ad altro, è vero e buono ontologicamente: «Cinque proprietà che, trascendendo (abbracciandoli) tutti gli ambiti in cui l'essere si articola, vengono opportunamente chiamate (non direttamente da S. Tommaso, ma dagli scolastici successivi) *trascendentali*»⁹¹. Per la retta comprensione della dottrina tomista, essendo i trascendentali i *modi d'essere* fondamentali dell'esistente in quanto tale, si impone la distinzione radicale - scrive Alessi - tra l'ordine della realtà e l'ordine della conoscenza: si può così affermare da un lato che vi è reale identità tra l'essere e i suoi attributi, e d'altro lato che essi si diversificano concettualmente dall'essere⁹².

A livello di realtà concreta i trascendentali dunque si immedesimano con lo stesso esistente, perché modi intrinseci e congeniti di manifestarsi dell'essere: è quanto esprime il famoso assioma «*unum, verum et bonum convertuntur cum ente*», intendendo affermare in questo modo sia che dove c'è unità, verità e bontà lì c'è essere, sia che dove c'è essere lì c'è necessariamente unità, verità e bontà⁹³.

La piena e reciproca convertibilità tra l'essere e i trascendentali, nella dottrina tomista, è così argomentata da Alessi: «L'unità, la verità e la bontà non sono altro che essere dal momento che se non fossero *essere* si vanificherebbero; se non fossero *solo* essere, si darebbe in esse reale composizione di essere e di "altro dall'essere". Ora, un "altro dall'essere" che si ponga al di là dell'essere è assolutamente inintelligibile. Nulla è infatti al di fuori dell'essere. L'essere dice necessariamente unità, verità e bontà ontologica in quanto se non fosse *costituzionalmente* uno, buono ed intelligibile, non lo potrebbe mai diventare, dal momento che nulla di estrinseco può sopraggiungere all'essere per determinarlo ulteriormente. In questo caso non esisterebbero, né potrebbero esistere, realtà individuali, intelligibili e buone»⁹⁴. Tommaso afferma infatti: «*Sed enti non potest addi aliquid quasi estranea natura [...], sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum expriment ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur*»⁹⁵.

Ci addentriamo ora, seguendo A. Alessi, nella problematica direttamente concernente i caratteri di indivisione e di irripetibilità connotati dall'*unum* e dall'*aliquid*, dimensioni che «per quanto formalmente distinte, sono intimamente connesse da legami strutturali di particolare densità. Mentre infatti l'unità esprime l'assenza di divisione intrinseca (*ens est indivisum in se*), l'irripetibilità sottolinea il carattere d'individualità e, dunque, d'irriducibilità proprio di ogni esistente (*ens est divisum ab alio*)»⁹⁶.

⁸⁹ Cf. A. ALESSI, *Sui sentieri dell'essere*, cit., pp. 226-227.

⁹⁰ *De Veritate*, q. 1, a. 1 [P 9, p. 6].

⁹¹ A. ALESSI, *Sui sentieri dell'essere*, cit., pp. 226-227. Per una breve presentazione e analisi di varie proposte di integrazione all'enumerazione tomista dei trascendentali, cf. *ibid.*

⁹² «La distinzione di ragione che intercorre tra il "concetto" di ente e le "nozioni" di bontà, verità ed unità, non è dunque fittizia, ma ha *fundamentum in re*. Si radica infatti sulla reale sproporzione che intercorre tra le ricchezze indefinite dell'esistente e la capacità limitata del pensiero di coglierle esplicitamente» (A. ALESSI, *Sui sentieri dell'essere*, cit., p. 229, nota 13). Cf. anche A. ALESSI, *Sui sentieri dell'Assoluto. Introduzione alla teologia filosofica*, Roma 1997, pp. 280-281.

⁹³ Uno degli aspetti discriminanti, a nostro avviso, che distinguono l'interpretazione classica e quella che proporremo più avanti, ad opera di G. Ventimiglia, sta proprio nel fatto che qui pare non si tenga più conto sufficientemente, nell'assioma «*unum, verum et bonum convertuntur cum ente*» del «peso» ontologico del trascendentale «*aliud quid*». Bisognerebbe aggiungere anche «dove c'è differenza, lì c'è essere» e, soprattutto (è questo l'aspetto discriminante, ci pare) «dove c'è essere, lì c'è differenza».

⁹⁴ A. ALESSI, *Sui sentieri dell'essere*, cit., Roma 1998, p. 229.

⁹⁵ *De Veritate*, q. 1, a.1 [P 9, p. 6].

⁹⁶ A. ALESSI, *Sui sentieri dell'essere*, cit., Roma 1998, p. 230.

È proprio questo secondo versante quello che maggiormente ci interessa evidenziare, anche alla luce di quanto espresso nella prima parte di questo scritto. Da una parte infatti il carattere di unicità e di irripetibilità dell'esistente appare come dato evidente⁹⁷. Su di esso, almeno implicitamente, si fonda per esempio anche ogni riconoscimento di qualsiasi diritto e/o dovere legato all'esistenza umana individuale, fosse anche, paradossalmente, di individui che sono stati clonati. Non si può non convenire, infatti, sul fatto che il dato della *diversità* non si «aggiunge» a ciò che è come se vi fosse un «sostrato comune» a cui aggiungere qualcosa di estrinseco, ma il *quid aliud* (l'*alterità*) permea di sé la stessa struttura fondamentale dell'esistente. Proprio ciò mostra come ogni realtà si ponga come *individuo*, la cui unicità si rivela sul piano entitativo e su quello operativo (*agere sequitur esse*).

La riflessione sull'interconnessione reciproca degli esistenti, del resto, a partire per esempio dal legame sempre più «*global*» che investe tutti gli uomini, porta a sottolineare con sempre maggior vigore il valore «ontologico» dell'insieme, della collettività, del «corpo», sia esso sociale⁹⁸ sia, ancor più, addirittura «mistico» come quello ecclesiale, come abbiamo visto anche in varie delle testimonianze citate in precedenza in questo scritto. Tommaso, com'è noto, aveva definito l'unità della società come unità di relazione d'ordine⁹⁹. Tuttavia, proprio perché quando si parla di relazione si può pensare a qualcosa di esclusivamente «astratto», o a una relazione che sussiste in sé e per sé, mentre essa fa sempre capo ad un soggetto, appare chiaro come la società non sia data da mere relazioni, staccate dalle persone¹⁰⁰.

Proprio lo sguardo alla realtà sociale sollecita la ricerca, sottolinea De Finance, di una nuova categoria, tra quella di sostanza e quella di accidente, capace di esprimere meglio proprio la peculiarità dell'ente sociale¹⁰¹. Il filosofo M. Toso, a tale proposito, afferma: «La società è qualcosa di più di una relazionalità, che con il suo essere inerisce completamente alla persona cui appartiene. L'essere della società è dato dalle persone in relazione tra loro, *mediante* e *all'interno* di istituzioni, culture, infrastrutture, territorio, ordinamento giuridico. [...] La società è, dunque, più che un semplice ente di relazione, di natura accidentale. Deve pertanto considerarsi ente nuovo, autentico, dotato di una sua unità e sinteticità (determinate dalla condivisione di fini comuni, dalla comunione di vita e di beni, di cultura, da un'azione comune mediante cui si coordinano i singoli al raggiungimento di un fine determinato, ecc. che vengono ordinate in vista alla crescita di *tutti*, specie dei più deboli), di una sua vita, anche se non può essere ente al modo dell'ente sostanziale, il quale sussiste in sé e per sé, individualmente ed autonomamente»¹⁰².

⁹⁷ «Si direbbe che almeno le realtà di ordine personale, gli esseri coscienti e liberi e, più in generale, i viventi siano dotati di caratteristiche che li rendono irripetibili. Irripetibili non solo per differenze spazio-temporali che impediscono che lì dove vi è un essere ve ne sia allo stesso tempo un altro, ma soprattutto per attitudini, atteggiamenti, peculiarità di tipo biologico, fisiologico, psicologico, che fanno di ogni esistenza un *unicum* non duplicabile. Ogni essere ha una propria storia non meno di una struttura bio-fisica particolare. Non esistono tra gli innumerevoli membri della famiglia umana che due uomini siano perfettamente identici» (*Ibid.*, p. 231).

⁹⁸ A livello di filosofia sociale è interessante, come fa notare M. Toso, che la definizione classica di società in quanto ente (*la società non è un essere sostanziale; la società è un ente nell'ordine dell'accidente; la società è un ente di relazione di ordine*), fondata sulla categoria classica della *relatio*, risulti per diversi pensatori insufficiente ad indicare esaustivamente la realtà e la consistenza della società, che si presenta come ente *sui generis*. Cf. M. TOSO, *Umanesimo sociale. Viaggio nella dottrina sociale della Chiesa e dintorni*, Roma 2001, pp. 356-360.

⁹⁹ «*Unitas societatis civilis non est unitas naturalis sed ordinis*». *Ethicorum*, I, 13 [P 21, p. 28].

¹⁰⁰ Scrive Toso: «La società è formata ed è data da persone-in-relazione-fra-loro, convergenti tra loro, che vivono, lavorano, soffrono insieme, dipendono l'una dall'altra re collaborano in ordine ad un fine, conservando sempre la loro personale individualità e attività. Inoltre, è data da apparati strutturali, istituzionali, da costumi, da culture, da etnie diverse, ecc. [...] Essendo qualcosa di nuovo rispetto alle persone, la società è più di un mero ente di relazione, è più di una semplice unità di ordine in opposizione ad un'unità naturale quale sarebbe un organismo vivente, perché, se fosse solo tale, non presenterebbe alcunché di nuovo ontologicamente rispetto alle persone singole o in relazione. [...] La società è ente di secondo grado. Si costruisce, cioè, con enti di primo grado, le persone, le quali partecipano alla sua costruzione non con tutto il loro sé, come sostanze, bensì mediante una loro funzione operativa ed attualizzante, per perseguire determinati fini. La società è ente come realtà umana sociale, organica e viva, come organismo dinamico, organismo *sui generis*, ossia non semplicemente biologico, perché composto da parti particolari, ossia persone, che sono esseri sussistenti e autonomi». M. TOSO, *Umanesimo sociale*, cit., pp. 360-361.

¹⁰¹ Cf. J. DE FINANCE, *Essai sur l'agir humain*, Université Grégorienne, Rome 1962, p. 189, nota 2.

¹⁰² M. TOSO, *Umanesimo sociale*, cit., p. 361.

A questo proposito la distinzione classica tra *relazione trascendentale* (in cui non si dà una consistenza indipendentemente dal rapporto reciproco) e *relazione accidentale* (che comporta una consistenza autonoma anteriore al relazionarsi) risulta sempre particolarmente preziosa per chiarire i termini della discussione. Si può così mettere in evidenza come l'uomo non possa realizzare pienamente la sua esistenza se non considerandosi come membro della famiglia umana, e riconoscere la coesistenzialità della dimensione sociale dell'uomo. Proprio per questo il personalismo comunitario si propone anche come valida alternativa ad ogni forma di assottigliamento della «totalità» a discapito del singolo, caratteristica soprattutto delle varie forme di «totalitarismo», sia esso politico o anche prettamente «teoretico»¹⁰³: «Il singolo non è nulla sul piano entitativo, né può niente su quello operativo, se non all'interno della società in cui vive, se non come esponente di una classe sociale, politica, economica, se non quale prodotto d'una cultura specifica. Ciò che vale per l'uomo trova conferma a livello della realtà in generale. Ogni ente si perde nel fluire incessante della storia. Ogni realtà ha senso quale momento di un'evoluzione senza fine, si tratti di un evolvere verso un indefinito progresso, di un divenire fatto di ciclici ritorni al caos primordiale, di un erompere momentaneo nell'alveo dell'esistenza. Tutto si tiene. Isolare e contrapporre i singoli esseri è operare un *morcelage* concettuale che snatura il plesso del tutto. Ognuno non è se stesso se non essendo in pari tempo tutti gli altri. [...] Nulla è isolabile. Non esistono individui irripetibili. Esiste il tutto di cui ogni singola sfaccettatura riflette in sé gli infiniti altri esistenti»¹⁰⁴.

Nell'affrontare il tema dell'unità del reale, e del rapporto uno-molti che implica la relazione, A. Alessi mostra come la speculazione di Tommaso offra anzitutto la possibilità di una distinzione fondamentale tra l'*unità predicamentale* (connessa con la categoria specifica della quantità, e dunque specifica degli esistenti che hanno *partes extra partes*) e l'*unità trascendentale*, che comporta l'esclusione della cosiddetta «divisione formale»: è questa seconda la dimensione d'indivisione che l'esistente *in quanto tale* rivendica¹⁰⁵. «Esclude cioè l'effettuarsi di scissioni all'interno dell'esistente *tout court*: un rifiuto che, sia pure in forma doppiamente negativa (viene esclusa la non semplicità), equivale all'affermazione della piena identità dell'essere con se stesso¹⁰⁶. L'Aquinata così argomenta sull'intrinseca indivisione dell'esistente in quanto tale: «*Nam omne ens aut est simplex, aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse quamdiu partes eius sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum*»¹⁰⁷. Qualora un ente fosse composto di parti dotate di «spessore metafisico» autonomo, esse, oltre ad essere parti di un ente, risulterebbero a loro volta *enti*, dunque ciascuna un *id quod est* che godrebbe di una propria *intrinseca unità*.

L'affermazione dell'indivisione (*in sé*) dell'esistente è intrinsecamente connessa con l'affermazione della sua originalità e irripetibilità: nulla infatti può essere indiviso in sé se non è in pari tempo *diviso da ogni altro*: «nella misura in cui l'ente B si pone come esistente diverso da A, dovrà essere diviso da esso attraverso una *divisione* che comporta una *distinzione* correlativa. La novità (o irripetibilità) non costituisce solamente un dato accessorio, contingente, aggiuntivo. Nella misura in cui ogni essere è intrinsecamente indiviso in sé, non è scindibile in un elemento *comune* e in un elemento *diversificante*. Ne consegue che la diversificazione, che lo caratterizza, lo compenetra tutto rendendolo integralmente originale ed esclusivo. In questo senso non si dà clonazione dell'essere»¹⁰⁸.

¹⁰³ «È questo, ad esempio, il caso della prospettiva hegeliana per la quale il principio della *dialettica*, vale a dire della reale compresenza dell'identico e del diverso all'intero dei singoli esistenti, rappresenta la legge fondamentale della realtà. Ogni ente è allo stesso tempo ciò che è e il suo contrario. In quanto momento dialettico di un processo senza fine, il singolo (pur non essendo riducibile a puro fenomeno) non ha ragione di sé se non nel tutto. A questo, e solo a questo, spetta il nome di realtà autentica ed assoluta: un tutto che tende a fagocitare nel suo alveo la consistenza effettiva dei singoli momenti» (A. ALESSI, *Sui sentieri dell'essere*, cit., p. 234-235).

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 232.

¹⁰⁵ «*Unum quod cum ente convertitur, importat privationem divisionis formalis [...]. Nam illa dividuntur ab invicem quae ita se habent, quod hoc non est illud*» (In IV *Metaphysicorum*, I, 3 [P 20, p. 542]).

¹⁰⁶ A. ALESSI, *Sui sentieri dell'essere*, cit., p. 237.

¹⁰⁷ *ST I*, q. 11, a. 1 [P 1-2, p. 35]

¹⁰⁸ A. ALESSI, *Sui sentieri dell'essere*, cit., p. 239.

L'unità e l'irripetibilità dell'esistente, considerate come proprietà trascendentali, e dunque a valenza universale, in quanto irradiazioni dell'«essere» che si predica, come afferma Tommaso¹⁰⁹, in maniera non univoca né equivoca, ma analoga, a loro volta si riferiranno ai singoli esistenti in modo non totalmente identico né *simpliciter* diverso, ma in senso analogo, dunque in parte simile e in parte diverso. L'applicazione dell'analogia all'unità e all'irripetibilità dell'esistente in quanto tale, proprio perché è costitutiva del reale la *rassomiglianza nella diversità*, significa affermare anzitutto che queste proprietà si realizzano formalmente, intrinsecamente nei singoli enti in maniera corrispondente al diverso grado con cui l'«atto d'essere» è partecipato nei singoli individui, e in maniera più o meno perfetta, secondo la maggiore o minore partecipazione all'*esse*, fino a raggiungere la sua forma suprema nella semplicità assoluta dell'*Ipsum Esse Subsistens*¹¹⁰.

Da qui, circa la problematica del rapporto uno-molti, Alessi può affermare anzitutto che quanto risulta esistente come «composto di parti» può risultare di molte specie «a seconda che dall'unione dei loro "componenti" risulti un *tutto essenziale* (come nel caso dell'uomo o dell'essere vivente in generale) o un *tutto accidentale* (come nell'ipotesi di una casa, di una macchina, di un bosco). Similmente, la perfezione dell'originalità e dell'irripetibilità vale in grado supremo per l'*Essere Sussistente*, il quale è l'*Unico* per eccellenza. [...] In forma subordinata questa si attribuisce alle realtà spirituali per le quali, come osserva san Tommaso d'Aquino, non può esistere che un solo individuo per specie. Ogni essere angelico, in quanto dotato di natura che esclude la presenza della materia, dice pura forma sostanziale e, conseguentemente, esclusione di duplicabilità numerica. L'irripetibilità vale infine per le stesse realtà materiali, quelle viventi prime e quelle dotate di natura inorganica poi. In conclusione, ogni essere gode di una propria specificità autentica, ma non per questo univocamente realizzata»¹¹¹.

3.2. Un'«altra» interpretazione dell'analogia tomista

Presentiamo qui alcuni aspetti dello studio sulla differenza e sulla contraddizione nell'ontologia tomista pubblicato alcuni anni fa da G. Ventimiglia¹¹². Egli propone un'interpretazione che intende perlomeno integrare quella precedentemente esaminata, accentuando la «consistenza ontologica» da riconoscere alla «differenza» e sviluppando la linea di riflessione avviata dalla presenza del «quid aliud» nei trascendentali dell'essere.

Secondo l'Autore, che intende proprio scongiurare interpretazioni unilaterali della metafisica dell'Aquinate sia in termini di esclusiva *unità* che *diversità*, l'orizzonte logico della distinzione «*secundum quid*», tipico di Tommaso, è conseguenza della sua prospettiva ontologica, caratterizzata dalla *compresenza nell'essere sia dell'unità che della molteplicità*.

L'analisi delle caratteristiche proprie dell'*esse* (così come inteso da Tommaso) offre la possibilità di mostrare, secondo Ventimiglia, l'aspetto dell'*originaria differenziazione* dell'essere, che l'Aquinate riprende da Aristotele, ove si configurava per la distinzione tra potenza e atto¹¹³ e ricomprende in un'ottica nuova. Tommaso si appoggia sull'analogia come proprietà dell'essere per la quale esso stesso è, nello stesso tempo, identico e diverso¹¹⁴ per riscontrare nella ontologia dei cosiddetti «Platonici» la legge dell'esteriorità

¹⁰⁹ «*In praedicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum non univocum sed analogicum, quod est ens*» (ST I, q. 13, a. 5, ad1m [P 1-2, pp. 51-52]). Cf. anche *De Veritate*, q. 1, a. 1 [P 9, pp. 5-7]; a. 10, ad2m [P 9, p. 20]; q. 21, a. 1 [P 9, pp. 303-305].

¹¹⁰ A. ALESSI, *Sui sentieri dell'essere*, cit., p. 240.

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 240-241.

¹¹² Cf. G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, cit., Milano 1997.

¹¹³ Cf. P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris 1991, pp. 159-163.

¹¹⁴ Circa l'originaria uni-diversità dell'essere aristotelico, cf. ARISTOTELE, *Metaphysica* X, 3: «*Ergo diversum aut idem ideo omne ad omne dicitur, quaecumque dicuntur et ens et unum; non enim contradictio quedam eiusdem, quapropter non dicitur in non entibus omnibus (non idem vero dicitur), in entibus vero omnibus; aut enim unum aut non unum aptum natum et ens et unum. Ergo diversum et idem ita opponuntur, differentia vero et diversitas aliud. Diversum enim a quo est diversum non necesse alicui esse diversum, omne namque aut diversum aut idem quodcumque est ens*». Cf. E. BERTI, *Etre et non-être chez Aristote: contraires ou contradictoires?*, in «*Revue de Théologie et de Philosophie*» 122 (1990), pp. 365-373.

di *idem* e *aliud* (*idem in alio*), cui si contrappone la prospettiva dell'«*aliud in alio*», che esprime la legge dell'*originarietà strutturale del diverso*, e dunque la legge della *contemporanea uni-diversità dell'essere*: il concetto di *diversum* come trascendentale dell'essere risulta, afferma Ventimiglia, fondamentale per l'ontologia e la teologia tomista¹¹⁵.

Nella *lectio* VIII del suo Commento alla *Fisica* di Aristotele, Tommaso infatti esprime chiaramente l'idea che o l'*idem* è nello stesso tempo originariamente *aliud*, e questa è la sua tesi, oppure non ci sarà più modo di differenziarlo in forza di un *aliud* esterno ad esso¹¹⁶: o l'*ens* è strutturalmente e originariamente *unum* e *aliud* (o *diversum*¹¹⁷), oppure non ci sarà più modo di uscire dall'univocismo. Scrive G. Ventimiglia, a proposito, che «questa [...] non è una tesi marginale dell'ontologia tomista, nascosta tra le righe di una singola pagina di un Commento aristotelico di Tommaso, ma uno dei temi fondamentali di tutta la sua concezione dell'essere, che attraversa, dalla giovinezza alla maturità, tutte le opere in cui si tocca questo argomento»¹¹⁸. Per l'Aquinate, secondo l'Autore, la *differenziazione* dell'essere è dunque *originaria e strutturale*: «l'essere di Tommaso è, in quanto tale, non solo identico ed uno ma pure originariamente ed intrinsecamente molteplice e diverso. Non solo, ma Tommaso stesso elaborò il concetto di “divisio”, di “diversum”, di “aliud” come trascendentale in polemica con la concezione che egli riconosceva essere dei “Platonici”»¹¹⁹.

L'ontologia tomista mostra, infatti, un nuovo trascendentale, sconosciuto alla tradizione comune precedente, che viene inserito da Tommaso nella dottrina dei trascendentali, sotto lo pseudonimo di *aliquid*¹²⁰. Per Tommaso la *differenza* fa dunque parte dell'essere in quanto tale. Il *proprium* dottrinale del trattato tomista dei trascendentali, come appare nel *De Veritate* (q. 1, a. 1, testo che abbiamo già riportato), è secondo Ventimiglia «l'inserimento dei trascendentali *res* e *aliquid* all'interno dello schema consolidato (che prevedeva solo *ens*, *unum*, *verum* e *bonum*), e nella traduzione di *aliquid* in termini di “*aliud quid*” che permette all'Aquinate l'inserimento del *diversum* nel numero dei trascendentali».¹²¹ Trasformando infatti il termine *aliquid* con *aliud quid* (semanticamente non sarebbe stato possibile), nota sempre G. Ventimiglia, Tommaso «lo colloca tra le proprietà dell'ente considerato “in ordine ad alterum”, con una operazione semanticamente illogica. Ma è che, evidentemente il suo intento era proprio quello di inserire la relazione di differenza tra le cose, il *diversum* (l'*aliud*, la *divisio*), tra i trascendentali, pur mantenendo, per così dire formalmente, un atteggiamento di fedeltà ai termini tradizionali»¹²².

¹¹⁵ G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, cit., p. 82.

¹¹⁶ «*Et propter hoc, quasi quaestionem solvens [Aristoteles] subiungit: aut si aliud in alio; quasi dicat: non propter hoc est alia species, quia est idem in alio; sed quia est alia natura in alio susceptibili [...]. Et hoc quod dico aliud, potest duobus modis accipi, sicut et prius: uno scilicet modo ut album dicatur aliud a dulci, quia in albo invenitur alia natura subiecta quam in dulci; alio modo, quia non solum secundum naturam subiectam differunt, sed omnino non sunt idem. Quae quidem duo sunt eadem cum his quae supra posuit: si idem in alio, aut si aliud in alio» (In VII Phys., 8 [P 18, p. 466].*

¹¹⁷ Sull'interscambiabilità, per Tommaso, di *aliud* e *diversum*, cf. In X Metaph., 4 [P 20, p. 563]: «*Diversum dicitur omne quod est aliud per oppositum ad idem. Sicut enim idem dicebatur omne quod est ipsum, quod est relativum identitatis, ita diversum dicitur esse quod est aliud, quod est relativum diversitatis*».

¹¹⁸ G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, cit., p. 150. Cf., per esempio *De ente et essentia*, cap. 5 [P 16, pp. 334-335]; *De Potentia*, q. 7, a. 3 [P 8, pp. 150-152]; In I Metaph., 9 [P 20, p. 270-273]; In X Metaph., 4 [P. 20, pp. 560-564]; In V Metaph., 12 [P 20, pp. 405-408]. In quest'ultimo riferimento il *diversum* è accostato all'*ens* e all'*unum*: «*Quia enim unum et ens dicuntur multipliciter, oportet quod ea quae dicuntur secundum ea, multipliciter dicantur; sicut idem et diversum quae consequuntur unum et multa, et contrarium, quod sub diverso continetur. Et ita oportet, quod diversum dividatur secundum decem praedicamenta, sicut ens et unum*». Cf. anche la distinzione tomista tra *differens* e *diversum*, ne In V Metaph., 12 [P 20, pp. 405-408].

¹¹⁹ G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, cit., p. 45.

¹²⁰ G. Ventimiglia intende mostrare come *diversum*, *divisio* e *multitudo* («*multitudo transcendens*»), accostati all'*aliud*, vengano considerati da Tommaso come trascendentali, nel senso di una proprietà che compete all'essere in quanto tale e che, perciò, non si può verificare *de non entibus*. Cf. *ibid.*, pp. 156-164.

¹²¹ *Ibid.*, p. 207. L'Autore analizza le varie tradizioni dei trattati sulle proprietà trascendentali dell'essere nelle pp. 208-236.

¹²² *Ibid.*, p. 233.

Di fronte a quello che fu il «neoplatonismo cristiano» e alla sua considerazione soprattutto del mistero trinitario¹²³, che ancora esprimeva la tesi dell'estrinsecità e della subordinazione della molteplicità rispetto all'Uno e all'essere¹²⁴, Tommaso offre secondo il nostro Autore (e fu questo certamente uno dei principali motivi per i quali la sua speculazione apparve come «nuova» a molti dei suoi contemporanei) una considerazione ontologica secondo la quale la *molteplicità* è invece coestensiva all'uno e all'essere, e *dotata dello stesso carattere di perfezione* che tradizionalmente veniva riservato soltanto all'unità. L'ontologia tomista evidenzia la propria originalità, secondo Ventimiglia, «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»¹²⁵. Per Tommaso, infatti, attraverso la distinzione tra l'uno numerico e l'uno trascendentale, la molteplicità (la *divisio*, il *diversum*) e l'uno non sono, né formalmente, né quanto al soggetto di inerenza, esterni l'uno all'altro e irriducibili¹²⁶.

Il Dottore Angelico, nella *quaestio* «*Utrum alteritas sit causa pluralitatis*» del Commento al *De Trinitate* di Boezio, affrontando la questione della reale distinzione delle Persone divine, fatto ineludibile della fede, mostra di intendere chiaramente, secondo Ventimiglia, come la negazione dell'alterità e di qualunque differenza in Dio difficilmente potesse conciliarsi con il Mistero di Dio uno e trino, e proprio per questo nel *respondeo* propone la distinzione tra la «*divisio in posterioribus*» e la «*divisio primorum et simplicium*». Nel parlare di questo secondo tipo di *pluralitas* è evidente, per il nostro Autore, come l'Aquinate avesse in mente la pluralità delle Persone della Santissima Trinità.¹²⁷ Affermando infatti che c'è una sola *divisio* che non si verifica tra *due enti* e tuttavia è veramente una *divisio*, quella tra l'essere e il nulla (ente di ragione), e che essa è la prima, poiché altrimenti presupporrebbe la pluralità invece di esserne la causa prima, Tommaso implicitamente, afferma Ventimiglia, conferma la sua considerazione della *divisio* proprio come di un trascendentale dell'essere¹²⁸. Essa è sinonimo, nell'opera di Tommaso di *aliud* e *diversum*. L'Autore rileva proprio come Tommaso in questo stesso articolo «ponendo il principio della molteplicità all'interno dell'essere, rende pensabile un rapporto immediato della diversità finita dal principio

¹²³ «Anche nei casi in cui la dottrina trinitaria, ispirata pur sempre al neoplatonismo, risulta espressamente lontana da posizioni subordinazioniste (che, anzi, combatte), come in Boezio e in sant'Agostino, non sembra si ritrovino, al di là di affermazioni in proposito, argomenti decisivi per riscattare la differenza dai connotati di negatività e di finitezza, indubbiamente tipici del platonismo, al fine di poterla attribuire all'Uno quale sua perfezione propria. Infatti anche il famoso argomento boeziano e agostiniano delle distinzioni *sola relatione* fu più un espediente per poter pensare alla distinzione tra le Persone senza mettere in pericolo l'unità, piuttosto che un argomento finalizzato a difendere la differenza divina dal pericolo di una Unità indifferenziata. È...] La cosa non deve stupire, d'altro canto, se si pensa alla chiara opzione della tradizione occidentale della Chiesa per l'unità di Dio, al contrario della tradizione orientale che, già a partire dal tempo dei Padri greci, sottolineò particolarmente l'aspetto trinitario del Mistero di Dio» (*Ibid.*, p. 95).

¹²⁴ Bonaventura di Bagnoregio 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*, q. 2, a. 2, ad 13m).

¹²⁵ G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, cit., p. 164. Tommaso scrive in *ST I*, q. 31, a. 3, ad 1m [P 1-2, 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*». Così G. Ventimiglia commenta un passo tomista parallelo (*In Boet. De trin.*, q. 1, a. 4, ad 8m [P 17, p. 358]): «Nella posizione di Ario e dei Platonici, secondo Tommaso, dunque, non vi era solo il pericolo del politeismo, della introduzione di una differenza in Dio. Anzi, in un certo senso, questo era solo il pericolo più immediato, meno subdolo. [...] Ma rimaneva appunto da salvare il Cristianesimo, ovvero difendere non solo l'unità ma pure, contemporaneamente, la differenza, la pluralità, il numero in Dio. Non è dunque un caso, in questo senso, che Tommaso nelle questioni sulla *divisio* ed il numero in Dio, si rivolgerà polemicamente sia a Sabellio, sia al Lombardo, ad Ario, ad Avicenna e ai Platonici in generale, accomunati in verità, al di là delle diverse formulazioni, dal postulato della indivisibilità del principio e della esteriorità e subordinazione della differenza» (*Ibid.*, p. 163).

¹²⁶ Cf. *In III Metaph.*, 12 [P 20, pp. 333-335]. Cf. G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, cit., pp. 172-175.

¹²⁷ Cf. G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, cit., p. 190, nota 34.

¹²⁸ *In Boet. De trin.*, q. 4, a. 1 [P 17, pp. 372-373]. Cf., per esempio, la risposta alla terza obiezione: «*Sicut unum et multa, ita idem et diversum non sunt propria unius generis, sed sunt quasi passiones ens in quantum est ens; et ideo non est inconveniens si aliorum diversitas aliorum pluralitatem causest*» (*Ibid.*, p. 373).

primo di tutta la realtà, che per lui, com'è noto, è l'Essere stesso sussistente. [...] Tommaso nota che il numero all'origine della molteplicità delle cose create non è a sua volta qualcosa di creato ma è Dio stesso. E così [...] si può arguire che la *divisio*, principio formale della pluralità dei semplici, il trascendentale *diversum*, è da pensarsi in Dio stesso e non come qualcosa di creato, fuori di Lui». ¹²⁹ La *divisio* è dunque interna all'essere, ed essendo Dio l'Essere per eccellenza, la *divisio* è interna a Dio stesso.

Anche nella trattazione della predicabilità del numero in Dio ¹³⁰ Tommaso risponde positivamente, proprio perché la *multitudo* che corrisponde all'uno trascendentale non è ristretta alla categoria della quantità, «ma si estende a tutto ciò che esiste, e quindi anche agli esseri spirituali, perciò può essere detta anche di Dio: in questo senso si può dire che il numero si predica di Dio in senso positivo». ¹³¹ La confusione tra l'uno numerico e l'uno trascendentale rende impossibile, per Tommaso, non escludere la molteplicità; al contrario la *multitudo transcendens*, che si ritrova ovunque c'è essere, e che esprime quella proprietà per cui ogni cosa è diversa dall'altra, permette un accostamento più adeguato alla ricchezza del dogma della Santissima Trinità.

4. UN TENTATIVO DI BILANCIO

Siamo partiti dal rilievo e dall'importanza che la dimensione della «differenza» (e dunque della *relazione* e del *rapporto uno/molteplice*) riveste nel campo filosofico e teologico. Il confronto con diversi autori ci conduce sostanzialmente all'acquisizione, pur per vario modo, che nella persona umana la capacità costitutiva di relazionarsi (che va distinta dal fatto della relazione, che potrebbe essere anche accidentale) si specifica secondo la natura (dunque anzitutto come capacità di razionalità e responsabilità), ed è dunque non accessoria ma coesenziale, scritta «con l'inchiostro dell'essere», proprio perché *nell'essere stesso è radicata*. La persona umana è un *subsistens* chiamato a entrare in relazione intersoggettiva e con il mondo a modo umano, e con ciò a realizzare le ricchezze proprie dell'essere membro della famiglia umana stessa. La persona umana (oltre al limite dell'essere creatura) in quanto individuo, poiché segnato dal limite di non incarnare tutta la ricchezza ontologica della specie, mostra strutturalmente il «bisogno» della società e della comunione ¹³² e insieme lo spazio di realizzazione delle proprie «ricchezze» ¹³³ d'essere attraverso la donazione di sé.

J. Maritain, all'interno di un contesto di pensiero personalista, sottolinea come nelle società umane il tessuto delle relazioni sia alimentato da molti atti di dono, il più delle volte nascosti, non pubblicizzati, non escluso l'estremo sacrificio di sé, e proprio questo è indice di come molte comunità umane non siano riducibili a entità che sorgono solo dal bisogno ¹³⁴. «L'io si scopre col tu e tuttavia non si risolve nel tu.

¹²⁹ G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, cit., pp. 187-189.

¹³⁰ Cf. *De Potentia*, q. 9, a. 7 [P 8, pp. 189-193]; *ST I*, q. 30, a. 3 [P 1-2, pp. 429-430]; *In III Metaph.*, 12 [P 20, pp. 333-335].

¹³¹ G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, cit., p. 202.

¹³² Basti pensare, in questo senso, alla reciprocità costitutiva della sessualità umana, che dunque indica la «reciprocità» come «scritta nella carne», per essere vissuta nella sua integralità. La stessa considerazione della persona dal punto di vista spirituale, come sottolinea J. Maritain, mostra sempre un bisogno, una carenza di perfezione: l'uomo deve essere formato ed educato per conoscere e per essere virtuoso. Cf. J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, cit., p. 30.

¹³³ «In Aristotele e in Tommaso d'Aquino - scrive M. Toso - , si trovano spiegazioni della nascita della società che insistono effettivamente sul *bisogno*, sul *linguaggio*, sull'*inclinazione naturale*. [...] In effetti vi sono stati teologi e filosofi - Garrigou Lagrange, Eberhard Welty, Jacques Maritain - che studiando il pensiero di Tommaso d'Aquino, poiché ritenevano non esaustivi gli argomenti del bisogno, dell'inclinazione e del linguaggio, hanno spinto più in profondità tale ricerca sull'origine - mediante un'analisi interna delle sue opere - , individuandola in ragioni propriamente metafisiche». M. TOSO, *Umanesimo sociale*, cit., pp. 370-371.

¹³⁴ Come sottolinea Toso, l'ispirazione maritainiana proviene direttamente dalla considerazione della persona umana come creata a immagine somigliantissima di Dio, Essere trinitario, comunitario, la cui comunione di relazione esiste evidentemente non per indigenza, ma perché le tre divine Persone sono essenzialmente dono reciproco. Cf. M. TOSO, *Umanesimo sociale*, cit., p. 390. Su questa linea è utile ricordare l'indicazione di E. Mounier secondo la quale «Il tu, e quindi il noi viene prima dell'io, o per lo meno l'accompagna». E. MOUNIER, *Il personalismo*, Roma 1989, p. 47.

L'altro ci consente di avere una coscienza-conoscenza profonda del nostro essere e nello stesso tempo ci trascende. D'altra parte, l'incontro nel noi, che sperimentiamo in più occasioni, specie in quella della sollecitudine reciproca per l'altro, come è l'amore per lui stesso e non per un tornaconto, semplicemente per il suo bene, ci consente di affermare che l'io giunge al proprio compimento non mediante un'assolutizzazione del proprio sé, ma aprendosi al confronto, al dialogo e all'autodono. La socialità umana si realizza pienamente e autenticamente, allorché l'intersoggettività è vissuta come impegno reciproco per l'altro»¹³⁵.

L'uomo è infatti costitutivamente fatto per l'incontro, e nell'incontro interpersonale libero e scelto egli realizza se stesso: per questo l'amore è la più profonda forma di libertà e consiste, direbbe R. Guardini, nel «*pensare e vivere l'altro come più importante di sé*». Pur nei limiti congeniti alla sua realizzazione in qualunque esistenza creaturale, si dà così il collegamento tra la libertà come *ἡ ἐλευθερία* e la ricchezza semantica espressa dal termine greco *ἡ δύναμις* (da *αἰξ-εἰμί*), laddove la potenza, la dignità, l'autorevolezza si manifesta nella «capacità per», nella *pro-esistenza*, nell'abilità quasi di «uscire da sé» per essere solo e totalmente dono. L'amore è infatti insieme *autoappartenenza* e *dono*.

Queste, o simili affermazioni, trovano certamente, come abbiamo mostrato un'ispirazione profonda e feconda nella contemplazione del mistero trinitario. Già S. Bonaventura evidenziava come il modo neotestamentario di «guardare» al nome più proprio di Dio sia l'Amore, proprio perché «determina la pluralità delle Persone Divine».¹³⁶ Su questa scia, il confronto con gli autori che parlano di «ontologia trinitaria», e tra essi G. Zanghì, ci ha fatto incontrare l'appello, proveniente da diversi pensatori cristiani, alla necessità di ricomprendere l'ontologia come «agapologia», dunque alla luce della Trinità, attraverso la proclamazione che l'Assoluto, Dio, è Amore, e proprio perché Amore l'*alterità* non è esterna ma intima all'Uno.¹³⁷ Scrive Zanghì, ispirandosi alla rivelazione compiutasi sulla croce: «Occorre “squarciare” culturalmente l'unità dell'Assoluto quale è pensata dal nostro pensiero non innocente perché pauroso d'amare. *Ed è quanto è accaduto nell'Abbandono, squarcio interiore nell'unità dell'Assoluto*. Di Dio. Ma come è possibile che così non sia infranta quell'unità dell'Assoluto che non può non essere pensata se è vero che Assoluto vuol dire, appunto, “Uno”? È per rispondere a questa domanda che la riflessione cristiana ha considerato, in Dio, Natura e Persone. [...] La risposta è aperta proprio nell'abbandono del Cristo, dove la *Natura divina è rivelata, “al di là” dell'Essere, Amore*. E poiché la Natura divina è Amore, essa si apre in una Trinità di Soggetti, Persone che si danno l'Una all'Altra in una originaria ed eternamente data distinzione relativa *tra esse Persone e la Natura*, che è, sì, assoluto Essere ma come Amore. Distinzione nell'unità, unità nella distinzione. “Io e il Padre siamo Uno”»¹³⁸.

Abbiamo raggiunto qui la *questione fondamentale*, a partire dall'interpretazione del dato dogmatico così ben sunteggiato da J. Ratzinger: «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

¹³⁵ M. TOSO, *Umanesimo sociale*, cit., p. 394.

¹³⁶ BONAVENTURA, *Itinerario dell'anima verso Dio*, Milano 1985, p. 390.

¹³⁷ «Amore che ha - è - in sé tutta la forza dell'Assoluto. Ciascuno dei Tre non è uno-accanto-ad-altri, è l'Uno. E si può dire che proprio nel suo abbandono il Verbo-carne manifesta al massimo l'Uno. E questo, tradotto in termini di esperienza umana, vuol dire libertà assoluta, solitudine assoluta. Abissali quanto è abissale l'Uno. Ma poiché questo Uno è Amore, questa solitudine è comunione, è libertà che si attua nell'essere-per-l'altro ma che è interno all'essere-uno e dunque non condizionata. È solitudine che sfocia in vera comunione perché è tutta e solo amore; ma che rimane vera solitudine, perché non abitata da nulla di “esterno”, perché questa alterità non è esterna ma intima all'Uno che è Amore». G. ZANGHÌ, *Quale uomo per il terzo millennio?*, cit., p. 268.

¹³⁸ G. ZANGHÌ, *Quale uomo per il terzo millennio?*, cit., pp. 266-267.

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»¹³⁹.

Nell'interpretazione «ontologica» di questo dato un aspetto discriminante è certamente la risposta alla questione se il processo di *implicanza reciproca* delle Persone divine sia caratteristica peculiare della Trinità (*circuminsessio*), o costituisca una vera e propria legge universale dell'essere. All'interno del pensiero credente, certamente sollecitato ad andare oltre la contrapposizione tra il Dio della Rivelazione e quello «dei filosofi», anche nella sua almeno implicita ripresa heideggeriana¹⁴⁰, troviamo diverse posizioni, e ci sembra sia stato significativo interrogare Tommaso ed evidenziare anche, emblematicamente, una pluralità interpretativa sulla ricchezza del suo pensiero a proposito di questi punti così fondamentali.

Anche l'interpretazione «più classica» riconosce anzitutto come la visione metafisica di Tommaso d'Aquino e le sue riflessioni sull'unità ed irripetibilità dell'essere prendano avvio dalla considerazione della «molteplicità» degli esistenti, proprio perché queste proprietà analoghe di analogia di proporzionalità propria risultano per definizione presenti nei singoli enti in forme *essenzialmente* diverse anche se *proporzionalmente simili*. L'unità e l'irripetibilità dell'essere, scrive Alessi, in quanto proprietà analoghe di analogia di *proporzionalità* e di *attribuzione* intrinseca, come emerge dal pensiero di Tommaso, «fondano l'autentica “comunione” tra tutti gli esistenti. In altre parole, sono all'origine di quella “pluralità di esseri” in marcia verso la “piena unità” che caratterizza il mondo variegato dell'esistenza»¹⁴¹.

In base alla distinzione tra *relazione reale* e *relazione di ragione* (fondamentale per comprendere il rapporto creature-Creatore) e soprattutto tra *relazione trascendentale* e *relazione accidentale*, di cui abbiamo già sottolineato l'importanza, e considerando l'unità e l'irripetibilità come proprietà trascendentali dell'essere, è possibile in ogni caso affermare con l'Aquinato che ogni ente costitutivamente (in senso reale) dice relazione di diversità (*aliud quid*) nei confronti di tutti gli altri esistenti, e dunque partecipa di questa proprietà in maniera analogica, dunque proporzionata alla sua natura, entrando in relazione con tutto ciò (ogni «tu» personale, ma anche con ogni «esso» del mondo non umano) che è distinto da lui.

Per quanto riguarda la Trinità, in senso classico, alla luce della definizione di persona come *subsistens in rationali natura*, le Persone divine della SS.ma Trinità si mostrano come relazioni reali trascendentali sussistenti non in forza di un proprio distinto *actus essendi* (nel qual caso si avrebbe un triteismo), ma in forza dell'unico *actus essendi* proprio dell'*Ipsum Esse Subsistens*: l'essenza della realtà divina consiste nella relazione tra le tre persone.

Come abbiamo visto, secondo l'interpretazione «più forte» della differenza, proposta da G. Ventimiglia, per Tommaso il *diversum* «riveste un'importanza del tutto fondamentale al livello dell'ontologia, perché esprime il carattere distintivo dell'*esse* in quanto è irriducibile al genere. L'*aliud* è la garanzia di Tommaso contro ogni forma di essenzialismo, il baluardo a difesa della realtà, della irriducibile individualità degli enti, dell'intimità dell'*esse* negli enti»¹⁴². Il *diversum* è dunque una proprietà coestensiva dell'*ens*, identica per dignità ontologica all'*unum*¹⁴³. Anche il rapporto tra Dio e mondo è segnato dal

¹³⁹ J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, Brescia 1979, pp. 135-136.

¹⁴⁰ N. Petruzzellis ha fatto notare come la protesta heideggeriana contro il «Dio dei filosofi» conduca poi, nel pensiero del filosofo tedesco, ad un «imprecisato» Dio che, proprio perché «dogmaticamente» diverso dall'Essere Supremo, risulta essere il più astratto che la filosofia possa concepire, e peraltro garante di nulla, neppure dunque degli altri fini che l'uomo si può proporre o perlomeno concepire come degni dell'umanità. «La più drastica divaricazione tra filosofia e religione si compie là dove Heidegger differenzia la posizione del filosofo come problematizzazione dell'essere e quella del credente come ammissione assertoria e dogmatica della creazione. L'essere heideggeriano esclude, secondo l'*Einführung in die Metaphysik* (1953), la creazione, come il *logos filosofico* di Eraclito esclude il *logos teologico* di San Giovanni evangelista». N. PETRUZZELLIS, *Ricerca filosofica e pensiero teologico*, Città del Vaticano 1982, p. 185.

¹⁴¹ A. ALESSI, *Sui sentieri dell'essere*, cit., pp. 242.

¹⁴² G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione*, cit., p. 236.

¹⁴³ «“Aliquid” non significa, dal punto di vista del contenuto concettuale, “qualcosa”, ma “aliud quid”, ed è per questo motivo che viene inserito non già tra le proprietà trascendentali dell'ente considerato “per sé”, ma dell'ente considerato “in relazione ad altro”, esprimendo la trascendentalità della relazione di differenza. Ovunque c'è essere, lì c'è anche - dice Tommaso [...] - nello stesso tempo, unità e distinzione, l'“uno” e, insieme, l'“altro”» (*Ibid.*, p. 245).

diversum, per l'ontologia tomista, perché solo se l'essere possiede in se stesso la differenza, se è internamente ed essenzialmente differenziato, allora si può porre la radicale e originaria differenza tra l'Essere e gli esseri. Per Tommaso «l'essere di Dio è *diverso* da quello mondano, e ciò significa [...] che non si differenzia “per l'aggiunta di qualcosa” (ciò corrisponderebbe al concetto di «differente» dello Stagirita) ma “per se stesso”»¹⁴⁴.

È questo il *proprium* dottrinale della concezione tomista dei trascendentali e delle sua ontologia in generale. Una sua irradiazione logica è presente nella distinzione «*secundum quid*», caratteristica di Tommaso, che permette la coesistenza pacifica di unità e molteplicità in uno stesso soggetto, nella distinzione fondamentale (che non è tra *esse* e *essentia*) ma che è invece tra *ratio* «per se» e *ratio* «in ordine ad aliud», identiche tra di loro quanto alla realtà (*re*). Così G. Ventimiglia commenta spiega la possibilità, per Tommaso «di pensare alla coappartenenza originaria di identità e differenza in tutta l'estensione dell'essere, nella misura in cui la distinzione che ne preserva la incontraddittorietà è valevole per tutto ciò che è. Come è facile vedere, infatti, la distinzione tra la *ratio* “in se” e la *ratio* “in ordine ad aliud” vale al livello dell'*ens* trascendentale di cui si parla nel trattato relativo del *De veritate*, come pure al livello dell'Essere divino, identico, come noto, dal punto di vista della *ratio* “sostanza” e diverso dal punto di vista della *ratio* “relazione”. Con la distinzione tra identità quanto all'esse e differenza quanto all'essenza, invece, non si sarebbe potuti arrivare così lontano»¹⁴⁵.

Se vi è questo dato ontologico, è evidente che la trascendentalità del *diversum* ha una radice e delle motivazioni profondamente teologiche, proprio perché permette all'Aquinate di chiarire meglio l'idea della reale distinzione delle Persone divine nell'unico Essere sussistente. A proposito del «numero» delle Persone divine, evidenzia G. Ventimiglia, «Tommaso nota che il numero suppone la molteplicità e questa a sua volta la *divisio*. Quindi la questione diventa subito puramente filosofica: o la *divisio* è una perfezione, ed allora potrà essere detta di Dio positivamente, e così pure la molteplicità ed il numero, oppure non è una perfezione, ed allora il numero potrà essere detto di Dio solo negativamente e metaforicamente. Era quest'ultima [...] la soluzione adottata da tutti i Padri e gli “antichi dottori”, come pure da tutti i teologi precedenti Tommaso, fedeli al dogma neoplatonico della indivisibilità dell'Uno e del carattere imperfetto della differenza. [...] Così, per la prima volta nella storia della teologia, Tommaso decide di rompere con tutta la tradizione teologica neoplatonica precedente e, con la *Metafisica* di Aristotele alla mano, afferma non solo che la *divisio* è una perfezione, ma che essa è addirittura un trascendentale dell'essere, e perciò si ritroverà a pieno titolo in Dio»¹⁴⁶.

Tommaso si è dunque interrogato sulle implicazioni ontologiche del mistero trinitario, e avrebbe egli stesso elaborato, a suo modo, una specifica «ontologia trinitaria»: «Sollecitato dal Mistero della santissima Trinità ed aiutato dalla *Metafisica* e dalla *Fisica* aristoteliche, che a quei tempi cominciavano a diffondersi per la prima volta nell'Occidente latino, Tommaso elaborò una visione dell'essere in cui la differenza era considerata addirittura come suo trascendentale. [...] La fede nella Differenza delle Persone, aiutando Tommaso nella comprensione del carattere trascendentale della differenza, lo portò ad elaborare il concetto dell'originario differenziarsi dell'essere, che è esattamente ciò che lo distingue profondamente da ogni genere e ne assicura la concretezza. La capacità di differenziarsi da sé, senza l'aggiunta, l'addizione, di

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 237. Aggiunge l'Autore: «Viceversa, ricorrendo a qualcos'altro dall'essere per rendere ragione di tale differenza ontologica (sia esso l'essenza, o il nulla, o qualunque altra cosa), non si potrà evitare di uscire dall'univocismo e dall'immanentismo. Se si dicesse, per esempio, che tale differenza è assicurata dalle essenze che limitano e contraggono l'essere partecipato da Dio alle creature, non si potrà evitare di pensare, al di là della differenza quantitativa, a una identità quantomeno qualitativa dell'essere di Dio con quello degli enti finiti» (*Ibid.*).

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 261. «Ma forse la verità è un'altra. Forse i fautori di quella distinzione non hanno mai avuto la minima intenzione di estendere fino all'essere trascendentale, a tutto l'essere, e fino all'Essere trascendente, la coappartenenza originaria di identità e di differenza di cui parliamo, per il semplice motivo che mai si sono interrogati sulle implicazioni ontologiche del Mistero della Santissima Trinità, continuando a considerare l'Essere stesso sussistente, almeno dal punto di vista filosofico, come immune dalla malattia della differenza. Non così Tommaso» (*Ibid.*).

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 239.

qualcos'altro: questo è, per Tommaso, il segno di riconoscimento di tutto ciò che esiste realmente. Forse è nascosta proprio qui l'originalità della sua ontologia»¹⁴⁷.

Di fronte a queste considerazioni ci sembra utile rilevare, in conclusione, l'importanza del contributo fondamentale offerto dall'Aquinate nello scrutare la profondità dell'essere del cosmo, dell'uomo e di Dio. Non ci addentriamo nella valutazione delle due interpretazioni della sua ontologia (che peraltro hanno molti elementi in comune), in quanto una risposta definitiva concettualmente e filologicamente fondata ci appare nell'attuale stadio, iniziale, dei nostri studi, assai ardua. Ci è sembrato tuttavia molto importante e non privo di interesse, all'interno del contesto più ampio della pubblicazione nella quale si inserisce questo nostro contributo, mostrare l'estrema attualità e pregnanza del pensiero del Dottore Angelico.

Vale la pena mettersi alla sua scuola, come suggerito da *FR*, nello scrutare il paradosso e il mistero dell'essere, nella sua unità e distinzione, che si presenta a noi in tutta la sua affascinante ed inquietante realtà, a partire dal mistero stesso della nostra vita.

CONCLUSIONE: ALLA SCUOLA DI TOMMASO

Il filosofo N. Petruzzellis ha affermato, circa Tommaso, che «il nucleo sostanziale del suo pensiero filosofico e teologico è tuttora fecondo e non può essere certamente ravvisato in parti accessorie, legate a particolari situazioni del suo tempo»¹⁴⁸. Questi cenni hanno forse contribuito ad evidenziarlo ulteriormente. L'uso delle fonti «pagane» da parte dell'Aquinate rappresenta inoltre un esempio, un modello di dialogo interculturale valido anche per il nostro tempo¹⁴⁹. Ha scritto a proposito Paolo VI: «Senza dubbio, Tommaso possedette al massimo grado il coraggio della verità, la libertà di spirito nell'affrontare i nuovi problemi, l'onestà intellettuale di chi non ammette la contaminazione del cristianesimo con la filosofia pagana, ma nemmeno il rifiuto aprioristico di questa»¹⁵⁰.

Tommaso «ci ha lasciato un patrimonio dottrinale, una mole di scritti che ha del prodigioso, ma soprattutto uno spirito, una mentalità, un modo di vedere e di dire le cose che oltrepassano i limiti del suo tempo. L'Aquinate è grande per ciò che ha detto, ma ancora più grande per il modo e il motivo per cui l'ha

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 295. «Che l'essere è atto o uno, lo avevano già sostenuto i Platonici, ma che esso è uno e, nello stesso tempo, strutturalmente e internamente diverso - come vuole Tommaso che sviluppa una intuizione aristotelica - essi non lo avevano mai sostenuto. E, allo stesso modo, che l'origine della molteplicità sia da ricercarsi in una prima alterità lo avevano pensato per primi i Platonici, ma che essa deve necessariamente ritrovarsi all'interno dell'unico Dio, godendo di una dignità esattamente pari a quella dell'unità e dell'identità - come scrive Tommaso nel *Commento al De trinitate* di Boezio - mai lo avevano concepito» (*Ibid.*, pp. 295-296).

¹⁴⁸ N. PETRUZZELLIS, *Tommaso d'Aquino e le istanze del pensiero moderno*, cit., p. 55. Il suo pensiero «coglie le articolazioni fondamentali, [...] offre un quadro paradigmatico su cui misurare anche i problemi attuali, anche se l'inquadratura generale non contiene formule risolutive ma linee di orientamento, direzioni intenzionali, termini di riferimento» (A. RIGOBELLO, *San Tommaso paladino di una nuova razionalità*, in «Divus Thomas» 95 [1992], 1, p. 229). Ancor oggi, per esempio sulla problematiche fondamentali della libertà, del male, della creazione «emerge la sintesi formidabile e perennemente attuale di S. Tommaso d'Aquino. Pur nell'oggettiva complessità della tematica [la libertà di Dio], S. Tommaso mantiene un suo equilibrio speculativo. [...] In Dio l'uomo diviene massimamente libero: è questo il profondo contributo della filosofia al pensiero umano. La Teodicea, conducendoci alle soglie di questo mistero della "divinizzazione", per Grazia, dell'umano, rappresenta l'ultimo esito di un'autentica filosofia della libertà» (M. PANGALLO, *La libertà di Dio in San Tommaso e in Duns Scoto*, Città del Vaticano 1992, pp. 180-181).

¹⁴⁹ A. LIVI, *Tommaso d'Aquino. Il futuro del pensiero cristiano*, cit., pp. 131-140.

¹⁵⁰ PAOLO VI, *Lettera apostolica «Lumen ecclesiae»* (20 novembre 1974), n. 8, in «Acta Apostolicae Sedis» 66 (1974), p. 680. Citato in *FR*, n. 43. A. Livi, al termine del suo volume, spesso qui citato, espone i motivi per i quali «Tommaso, scartato dalla teologia del Novecento, sarà la guida del pensiero cristiano dopo il Duemila» (Cf. A. LIVI, *Tommaso d'Aquino. Il futuro del pensiero cristiano*, cit., pp. 167-202. In particolare, cf. gli otto buoni motivi per adottare il metodo di Tommaso oggi [pp. 189-192]). Ha scritto G. Reale: «È forse finito il lungo periodo di "esilio" cui il grande santo filosofo è stato condannato nell'ultimo trentennio» (G. REALE, *Il Male secondo San Tommaso. La vera natura del Bene, della Materia e il decisivo ruolo di Amore*, in «Il Sole 24 Ore - Domenica» [25 luglio 1999], n. 201, p. 27).

detto»¹⁵¹: l'amore per Dio-Verità. Il Dottore Angelico è «un pensatore essenziale, profondo, integrale. È un pensatore cristiano che vuol parlare di Dio. A questo scopo egli si è messo innanzitutto in ascolto della parola rivelata e della parola della Chiesa; poi ha fatto lo sforzo di capire, con la propria intelligenza, la natura e la cultura, perché anche in esse Dio si manifesta. Egli ha avuto *una visione della totalità*, del profondo, del nucleo delle realtà divine e umane»¹⁵².

Tommaso stesso scrive che «*Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari*»¹⁵³. È questo un atteggiamento che rientra nelle sue convinzioni etiche di fondo: «i valori spirituali fondamentali sono per lui quelli contemplativi (ut *veritatem cognoscant de Deo, e ut in societate vivant*). Si tratta di valori che, tipicamente, rispondono alle tendenze dell'uomo, in quanto creatura razionale. Ora, la conoscenza di Dio può essere letta [...] come conoscenza contemplativa che investe, oltre che la religione, anche l'arte e la scienza. Ma Tommaso pone i due fini più alti dell'uomo in stretta connessione. Non si può contemplare senza cercare di far partecipi gli altri, se non si ama la verità e non la si cerca. Non tutti però possono, da soli, andare molto avanti nella conoscenza della verità. Per questo, è necessaria una circolazione di conoscenze e esperienze, una comunione di spirito di cui appunto il *contemplata aliis tradere* è l'espressione. Si tratta di *tradere* ciò che viene contemplato e, naturalmente, volta a volta, di riceverlo. Sta qui la radice anche dell'impegno di divulgazione del sapere acquisito»¹⁵⁴.

Un *compito* di verità, una *sfida* da vivere nella *reciprocità dell'amore*. Il compito è raccogliere questa testimonianza; la sfida è viverla insieme, «*in dulcedinem societatis, quaerere veritatem*»¹⁵⁵. La pericope evangelica scelta per la Celebrazione liturgica (28 gennaio) della Memoria di San Tommaso d'Aquino (*Mt* 5, 13-19) parla della chiamata ad essere «sale della terra» e «luce del mondo»: per l'Aquinate¹⁵⁶ come la lucerna non può splendere se non viene prima accesa con il fuoco, così la lucerna dello spirito non può splendere se prima non arde e non si infiamma del fuoco della carità. E perciò l'ardere precede l'illuminazione, perché, *mediante il fuoco della carità, viene comunicata la conoscenza della verità*.

¹⁵¹ A. LIVI, *Tommaso d'Aquino. Il futuro del pensiero cristiano*, cit., pp. 9-10. Continua l'Autore: «Additare Tommaso come maestro significa essenzialmente additarne lo spirito e il metodo, chiave del progresso autentico del sapere filosofico di oggi. Più importante di quanto ha scritto è il suo atteggiamento spirituale, il "perché", l'*intentio profundior* con la quale ha studiato la verità umana e rivelata. La sua validità è dovuta principalmente alle disposizioni interiori che animano la sua ricerca» (*Ibid.*, p. 10).

¹⁵² A. LOBATO, *Per riscoprire San Tommaso*, in «Divus Thomas» 95 (1992), 1, p. 207. «Tommaso è stato uno dei più grandi cercatori della verità, [...che] cercava prima di tutto in ginocchio, nella lunga ed intensa preghiera, in una comunione con Dio, che lo ha reso, prima che dottore, grandissimo santo. [...Egli] rimane anche oggi un grande dottore della Chiesa, un maestro da seguire, ma anche un santo da imitare nella sua passione per la verità, nella intensa vita interiore, nel coniugare costantemente insieme ricerca e preghiera, sapienza e umiltà» (C.F. RUPPI, *Maestro di pensiero e modello di teologia*, in «L'Osservatore Romano» 139 [28 gennaio 1999], p. 9).

¹⁵³ *ST* II-IIae, q. 188, a. 6 [P 3, p. 653].

¹⁵⁴ A. BAUSOLA, *Perennità e attualità di S. Tommaso*, cit., p. 203.

¹⁵⁵ Cf. Y. CONGAR, «*In dulcedine societatis quaerere veritatem*». *Note sur le travail en équipe chez S. Albert et chez les Prêcheurs au XIII^e siècle*, in G. MEYER - A. ZIMMERMANN (edd.), *Albertus Magnus - Doctor Universalis 1280 - 1980*, Mainz 1980, pp. 47-57.

¹⁵⁶ «*Sicut lucerna lucere non potest nisi igne accendatur, ita lucerna spiritualis non lucet nisi prius ardeat et inflammetur igne caritatis. Et ideo ardor praemittitur illustrationi, quia per ardorem caritatis datur cognitio veritatis*» (*In Evangelium Ioannis expositio*, cap. V, 6 [P 10, p. 397]).