

STEPHEN L. BROCK\*

LA "CONCILIAZIONE" DI PLATONE E ARISTOTELE  
NEL COMMENTO DI TOMMASO D'AQUINO  
AL *DE HEBDOMADIBUS*

SOMMARIO: 1. Il progetto boeziano e il commento di Tommaso al *De hebdomadibus*. 2. La questione dell'essere boeziano e tommasiano. 3. La partecipazione. 3. 1. Ci può essere partecipazione con o senza Idee platoniche. 3. 2. L'essere stesso partecipa ad una causa. 3. 3. L'essere non si partecipa come un genere e comunque inerisce alle cose. 3. 4. L'essere che si partecipa secondo le categorie e l'essere simpliciter è l'essere sostanziale. 3. 5. L'essere partecipato appartiene per se. 4. Conclusione.

1. IL PROGETTO BOEZIANO E IL COMMENTO DI TOMMASO  
AL *DE HEBDOMADIBUS*

ERA nel suo secondo commento al *Perì hermeneias* di Aristotele che Boezio annunciò quel famoso progetto di tradurre in latino, e di commentare, tutte le opere sia di Aristotele che di Platone. A tale ingente compito, realizzato purtroppo solo in piccolissima parte, si univa un'intenzione dottrinale non meno ambiziosa. «Compiutesi queste cose», egli dichiarava, «non trascurerei di richiamare i pareri di Aristotele e Platone ad una concordia, in qualche modo, e di mostrare che loro non sono in dissenso su tutto, come dicono tanti, bensì che su molti temi della filosofia sono davvero in consenso».<sup>1</sup> Com'è noto, il desiderio di rilevare una sostanziale armonia tra i due grandi filosofi greci era tipico tra i pensatori neoplatonici, fra i quali Boezio viene di solito annoverato. La classificazione sembra incontestabile. Anche i lettori medievali conoscevano il «*Platoni vehementer assentior*» del *De consolatione philosophiae*.<sup>2</sup>

A questo riguardo però, è interessante osservare un particolare – o meglio, la mancanza di un particolare – nel modo in cui Boezio viene trattato da Tommaso d'Aquino. Mi riferisco all'assenza praticamente totale – per quanto mi risulta – di posti in cui Tommaso, volendo spiegare la dottrina boeziana, gli

\* Pontificia Università della Santa Croce, Piazza di Sant'Apollinare, 00186 Roma; e-mail: brock@pusc.it

1. «*His peractis non equidem contempserim Aristotelis Platonisque sententias, in unam quodammodo revocare concordiam, et in his eos non ut plerique dissentire in omnibus, sed in plerisque quae sunt in philosophia maxime consentire demonstrarem*» (BOETHIUS, *In Librum De interpretatione editio secunda*, lib. 2, *Patrologia Latina* 64, 433D).

2. BOETHIUS, *De consolatione philosophiae*, III, pr. 12, 1.

attribuisce delle tendenze platonizzanti.<sup>3</sup> A differenza di quello che fa con il *Liber de causis* e con lo ps.-Dionigi, e anche con lo stesso Agostino,<sup>4</sup> Tommaso non sembra sentire il bisogno di segnalare contrasti, dovuti all'influsso del platonismo, tra l'insegnamento di Boezio e la filosofia aristotelica. Ci si potrebbe forse chiedere se, per Tommaso, Boezio non abbia quasi raggiunto, nel suo pensiero, quell'armonia che non ebbe l'opportunità di esplicitare nei suoi commenti.

Ad ogni modo, e comunque vogliamo classificare lo stesso Tommaso, è chiaro che pure lui percepisce una profonda concordia tra Platone ed Aristotele. Certamente, e a differenza di Boezio, Tommaso si sofferma spesso sulle divergenze tra i due; e, quando deve giudicare, sarà quasi sempre a favore del "Filosofo". Tuttavia, egli anche giudica che un punto fondamentale – si potrebbe quasi dire il più fondamentale – trova Platone e Aristotele in perfetto accordo. Questo è la dottrina della partecipazione universale all'essere.

Particolarmente eloquente al riguardo è un brano del *De substantiis separatis*. Al di sopra del modo di divenire che è per la trasformazione della materia, dice Tommaso,

«è necessario, secondo la sentenza di Platone e Aristotele, porre un altro modo più alto. Perché, dal momento che il primo principio dev'essere semplicissimo, è necessario che esso non esista come un partecipante all'essere, bensì come un essere (*esse*) stesso. E poiché un essere (*esse*) sussistente non può essere che uno..., è necessario che tutte le altre cose esistendo sotto di esso esistano come partecipanti all'essere. Occorre quindi che avvenga una certa risoluzione comune in tutte queste cose, secondo la quale ognuna di esse si risolva, per l'intelletto, in ciò che è (*id quod est*) e il suo essere (*esse*). E quindi al di sopra del modo di divenire per cui qualcosa si genera attraverso l'unione di una forma alla materia, bisogna presupporre un'altra origine delle cose, secondo cui l'essere viene conferito a tutto l'universo delle cose da un primo ente che è il suo essere».<sup>5</sup>

Ora, è risaputo che la tematica della distinzione tra *esse* e *id quod est* e della partecipazione gioca un ruolo molto cospicuo in uno degli scritti di Boezio

3. Dico "praticamente" in vista di *De potentia*, q. 9, a. 1, ad 5, dove si dice che nell'affermare che genere e specie «sussistono», Boezio sta parlando «secondo l'opinione di Platone». Va notato però che più tardi, nella *Summa theologiae* (I, q. 29, a. 2, ad 4), Tommaso offre anche un'interpretazione aristotelica dell'affermazione.

4. Su Agostino, si veda *De spiritualibus creaturis*, a. 10, ad 8; *Summa theologiae*, I, q. 84, a. 5.

5. «*Sed ultra hunc modum fiendi necesse est, secundum sententiam Platonis et Aristotelis, ponere alium altiozem. Cum enim necesse sit primum principium simplicissimum esse, necesse est quod non hoc modo esse ponatur quasi esse participans, sed quasi ipsum esse existens. Quia vero esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut supra habitum est, necesse est omnia alia quae sub ipso sunt, sic esse quasi esse participantia. Oportet igitur communem quamdam resolutionem in omnibus huiusmodi fieri, secundum quod unumquodque eorum intellectu resolvitur in id quod est, et in suum esse. Oportet igitur supra modum fiendi quo aliquid fit, forma materiae adveniente, praecognoscere aliam rerum originem, secundum quod esse attribuitur toti universitati rerum a primo ente, quod est suum esse*» (*De substantiis separatis*, cap. 9). Cfr. *Summa theologiae*, I, q. 44, a. 1.

commentati dallo stesso Tommaso, il *De hebdomadibus*.<sup>6</sup> Quello però che vorrei cercare di mettere in risalto in queste pagine è la misura, e il modo, in cui il commento di Tommaso si dimostra attento anche alla "conciliazione" di Platone e Aristotele. in questa tematica. Come indicazione generale della presenza di tale interesse nel commento, accennerò prima alle circostanze di stesura e a certi aspetti singolari del suo contenuto. Nella prossima sezione, cercherò di mostrare l'importanza della questione del "platonismo" e dell'"aristotelismo" all'interno di quello che è sicuramente il maggiore dibattito tra gli interpreti del commento, e cioè su come si rapportano Tommaso e Boezio riguardo alla distinzione, appunto, tra *esse* e *id quod est*. Poi, nella terza e principale sezione del saggio, mi soffermerò su alcuni dettagli dell'analisi della partecipazione all'essere nel commento che mi sembrano particolarmente attinenti al tema.

Il *De hebdomadibus* è uno dei cinque cosiddetti opuscoli teologici di Boezio.<sup>7</sup> Nel medioevo, sin dal rinascimento carolingio, gli opuscoli furono molto in uso nello studio della teologia.<sup>8</sup> Nel secolo dodicesimo infatti sono apparsi vari commenti su di essi.<sup>9</sup> Nel duecento però, anche se gli opuscoli continuavano a essere citati dai teologi,<sup>10</sup> gli unici commenti sono quelli di Tommaso al *De hebdomadibus* e al *De trinitate*.<sup>11</sup> La stessa esistenza di questi commenti è quindi un segno che Tommaso attribuiva un valore speciale ai due opuscoli.

Altri fattori rafforzano quest'impressione. Secondo le indagini svolte dagli editori dell'edizione Leonina, tutto fa pensare che i due commenti furono composti negli anni 1257-1259, ossia, durante il primo soggiorno di Tommaso a Parigi come maestro di teologia. Così, se mettiamo da parte alcuni dei

6. Per i testi e le traduzioni italiane del *De hebdomadibus* e del commento di Tommaso, in genere mi servirò di TOMMASO D'AQUINO, *Commenti a Boezio* (d'ora in poi si indicherà il volume con la sigla *CB*), Introduzione, traduzione, note ed apparati di P. PORRO, Rusconi, Milano 1997, pp. 369-425.

7. Gli altri sono *De trinitate*, *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantia-liter praedicentur*, *De fide catholica*, e *Contra Eutychem et Nestorium* (noto nel medioevo come *De duabus naturis*).

8. Si veda M. GIBSON, *The Opuscula Sacra in the Middle Ages*, in AA.VV., a cura di M. GIBSON, *Boethius. His Life, Thought and Influence*, B. Blackwell, Oxford 1981, pp. 214-234. Sulla ricezione del *De hebdomadibus* nel medioevo, si veda G. SCHRIMPF, *Die Axiomenschrift des Boethius (de Hebdomadibus) als Philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*, E. J. Brill, Leiden 1966.

9. Oltre a G. SCHRIMPF, *Die Axiomenschrift des Boethius (de Hebdomadibus) als Philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*, si veda anche N. M. HÄRING, *Life and Works of Clarembald of Arras*, PIMS, Toronto 1965; IDEM, *The Commentaries on Boethius of Gilbert of Potiers*, PIMS, Toronto 1966; IDEM, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*, PIMS, Toronto 1971.

10. Per esempio, Guglielmo di Auxerre, Alessandro di Hales, Ugo di San Caro e Alberto Magno.

11. Dopo Tommaso, ci sono tre commenti anonimi del quattrocento; cfr. G. SCHRIMPF, *Die Axiomenschrift des Boethius (de Hebdomadibus) als Philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*, cit., pp. 147-148.

commenti alla Scrittura e il commento alle *Sentenze* del Lombardo – che era forse più un lavoro d’obbligo che un’iniziativa propria – Boezio sarebbe il primo autore che Tommaso ha voluto commentare. Gli altri commenti – allo ps.-Dionigi (*De divinis nominibus*), al *Liber de causis*, e a Aristotele – appaiono molto più tardi.<sup>12</sup> Inoltre, non esiste alcuna indicazione che i commenti a Boezio abbiano avuto a che fare con l’attività di insegnamento di Tommaso, né all’università di Parigi, né al convento di Saint-Jacques. Sembrano essere semplicemente il frutto di un lavoro personale di riflessione e di studio.<sup>13</sup>

D’altra parte, non c’è motivo particolare per vederli come un singolo progetto. Infatti esistono pochissimi collegamenti interni tra i due, e ci sono anche notevoli differenze. Per esempio, il commento al *De Trinitate*, che include non solo l’esposizione del testo ma anche delle *quaestiones*, è più simile al commento giovanile alle *Sentenze*. Quello al *De hebdomadibus* invece è soltanto un’esposizione del testo; in questo senso assomiglia di più ai commenti successivi.

Quest’ultimo punto è uno dei fattori che portano i curatori dell’edizione Leonina del commento al *De hebdomadibus* a proporre che esso fu scritto dopo quello al *De Trinitate*.<sup>14</sup> Molto dopo però non sembra. Tra l’altro, nelle *Quaestiones disputatae de veritate*, che vengono datate tra 1256 e 1259, Tommaso si serve molto del *De hebdomadibus*. Lo cita anche per nome non meno di quattordici volte – assai più che in qualsiasi altra opera sia prima che dopo. È come se l’avesse specialmente presente.

A che cosa mirava Tommaso nel commentare il *De hebdomadibus*? Il fatto che si tratti solo di esposizione fa pensare che il suo scopo principale non fosse altro che l’approfondimento del testo boeziano. Altri aspetti del commento suggeriscono la stessa cosa. Per esempio, uno dei suoi tratti più singolari – che lo distingue molto anche dal commento al *De Trinitate* – è la scarsità di riferimenti ad altri autori. A parte Boezio stesso e la Sacra Scrittura infatti, vengono menzionati soltanto Aristotele (quattro volte) e Platone (due volte).<sup>15</sup> Inoltre, il P. Bataillon non trova alcuna traccia di influssi dei commenti del secolo precedente, nonostante Tommaso dovesse sapere dell’esistenza di almeno due o tre; e non sembra essersi servito neanche delle letture dell’opuscolo fatte da altri teologi del duecento.<sup>16</sup>

12. Si veda J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d’Aquin*, Éditions Universitaires, Fribourg (Suisse), Éditions du Cerf, Paris 1993, pp. 498-505.

13. Cfr. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d’Aquin*, cit., pp. 98-99.

14. L. J. BATAILLON, C. A. GRASSI, *Préface a Expositio Libri Boetii De hebdomadibus*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Commissio Leonina, Roma, Éditions du Cerf, Paris 1992 («Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia», 50), pp. 263-264.

15. I riferimenti ad Aristotele (o al Filosofo) si trovano in CB, p. 394 (cap. 2), p. 400 (cap. 3), p. 402 (cap. 3), e p. 412 (cap. 4); quelli a Platone, a p. 394 (cap. 2) e p. 402 (cap. 4).

16. Cfr. L. J. BATAILLON, C. A. GRASSI, *Préface*, cit., pp. 259-260. Probabilmente Tommaso non conosceva né il *Fragmentum Admontense*, né i commenti di Teodorico di Chartres e Clarembaldo di Arras. Ma avrebbe conosciuto quelli di Remigio di Auxerre e Gilberto Porre-

Per quanto riguarda il tema dell'armonia tra Platone e Aristotele, un altro tratto non meno singolare risalta: Tommaso non critica mai né Platone stesso né i platonici. È vero che nelle due occasioni in cui nomina Platone, Tommaso vuole rammentare alcune differenze tra le posizioni platoniche e quelle aristoteliche. Ma lo fa solo per metterle da parte come irrilevanti. Ossia, secondo lui, la dottrina di Boezio sarebbe compatibile con entrambe le posizioni.

Spiegherò meglio questi punti più avanti. Ciò che sto cercando di indicare è la misura in cui il commento al *De hebdomadibus* faccia pensare quasi ad una conversazione a quattr'occhi tra Tommaso e Boezio. Lo spirito boeziano è molto presente. Come spero si vedrà, questo aiuta non poco a capire il modo in cui viene trattato il tema della partecipazione nel commento. Prima però di addentrarci in esso, penso che saremo più in grado di apprezzarne il significato se abbiamo presente la problematica interpretativa della distinzione tra *esse* e *id quod est*.

## 2. LA QUESTIONE DELL'ESSERE BOEZIANO E TOMMASIANO

Il *De hebdomadibus* è interamente dedicato alla risoluzione di un'unica questione: come mai le sostanze sono buone in ciò che sono, pur non essendo beni sostanziali, ossia, nonostante che la loro sostanza o essenza non è il bene stesso? Prima di spiegare la questione, Boezio premette una serie di assiomi che saranno necessari per risolverla. Il primo è: *diversum est esse et id quod est* – «diverso è l'essere e ciò che è». Questo poi viene brevemente chiosato. *Ipsum enim esse nondum est. At uero quod est accepta essendi forma est atque consistit.* «L'essere stesso infatti ancora non è. Ma ciò che è, ricevuta la forma dell'essere, è e consiste».<sup>17</sup>

Nel commento (c. 2), Tommaso dice che qui Boezio non sta parlando di una diversità "reale" tra *esse* e *id quod est*.<sup>18</sup> La diversità reale viene introdotta solo in un assioma posteriore. Qui invece si tratta soltanto di diverse *intentiones*, diversi significati. *Esse* significa in modo astratto. *Id quod est* invece significa in modo concreto. Come viene quindi spiegato in seguito, *id quod est* significa come il soggetto dell'*esse*; ossia, come ciò che «partecipa» all'*actus essendi*.<sup>19</sup> Così,

tano, che furono ampiamente diffusi (l'ultimo viene anche spesso citato nella *Summa fratris Alexandri*). Non c'è traccia in Tommaso della discussione del *De hebdomadibus* di ALBERTUS MAGNUS, *De bono*, Tr. 1, q. 1, a. 7 (in *Alberti Magni Opera Omnia*, t. XXVIII, ed. H. KÜHLE et al., Monasterii Westfalorum, Aschendorff 1951, nn. 22-26, pp. 12b-15a).

17. CB, pp. 382-383.

18. «Dicit ergo primo, quod diuersum est esse, et id quod est. Que quidem diuersitas non est hic referenda ad res de quibus adhuc non loquitur, sed ad ipsas rationes seu intentiones. Aliud autem significamus per hoc quod dicimus esse et aliud per id quod dicimus id quod est; sicut et aliud significamus cum dicimus currere et aliud per hoc quod dicitur currens. Nam currere et esse significatur in abstracto sicut et albedo; set quod est, id est ens et currens, significatur in concreto uelud album» (CB, p. 384).

19. «Deinde cum dicit, ipsum enim esse etc., manifestat predictam diuersitatem tribus modis. Quorum primus est quia ipsum esse non significatur sicut subiectum essendi, sicut nec currere signi-

precisa Tommaso, quando Boezio dice *accepta essendi forma*, sta parlando della ricezione, nel soggetto, dell'*actus essendi*.

Sarà quando Boezio affronta la differenza tra cose composte e cose semplici che, secondo Tommaso, si stabilisce una diversità reale, in alcuni casi, tra l'essere e ciò che è.<sup>20</sup> Gli assiomi pertinenti sarebbero questi: *Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est. Omne simplex esse suum et id quod est unum habet*. «In ogni composto, altro è l'essere, altro lo stesso composto.<sup>21</sup> Ogni semplice possiede come una cosa sola il suo essere e ciò che è».

Ma è vero che, quando parla di *esse* e di *forma essendi*, Boezio intende proprio *actus essendi*? Il disaccordo tra gli studiosi su questa domanda è quasi stupefacente. Detta questione ha molto a che vedere con quella sui ruoli rispettivi del platonismo e dell'aristotelismo nelle ontologie di Boezio e Tommaso. Ecco un abbozzo della situazione.<sup>22</sup>

Già nel medioevo, Tommaso fu criticato per aver letto la sua distinzione tra essenza e atto di essere nell'opuscolo di Boezio. Secondo Enrico di Gand e Pietro Olivi, ciò che Boezio intende per *esse* è semplicemente forma.<sup>23</sup> Un giudizio simile fu formulato dal primo interprete moderno ad affrontare la questione, Pierre Duhem, all'inizio del secolo ventesimo.<sup>24</sup> Secondo lo studio-

*ficatur sicut subiectum cursus. Vnde sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit; set id quod est significatur sicut subiectum essendi, uelud id quod currit significatur sicut subiectum currendi; et ideo sicut possumus dicere de eo quod currit siue de corrente quod currat in quantum subicitur cursui et participat ipsum, ita possumus dicere quod ens siue id quod est sit in quantum participat actum essendi. Et hoc est quod dicit quod ipsum esse nondum est quia non attribuitur sibi esse sicut subiecto essendi, set id quod est, accepta essendi forma, scilicet suscipiendo ipsum actum essendi, est atque consistit, id est in se ipso subsistit. Non enim dicitur ens proprie et per se nisi de substantia cuius est subsistere; accidencia enim non dicuntur encia quasi ipsa sint, set in quantum eis substantia est aliquid ut post dicitur» (CB, pp. 384, 386).*

20. «Est ergo primo considerandum quod sicut esse et quod est differunt secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter. Quod quidem manifestum est ex praemissis. Dictum est enim supra quod ipsum esse neque participat aliquid ut eius ratio constituatur ex multis, neque habet aliquid extrinsecum admixtum ut sit in eo compositio accidentalis; et ideo ipsum esse non est compositum; res ergo composita non est suum esse; et ideo dicit quod in omni composito aliud est esse ens, et aliud ipsum compositum quod est participando ipsum esse. Deinde cum dicit: Omne simplex etc., ostendit qualiter se habeat in simplicibus in quibus necesse est quod ipsum esse et id quod est sit unum et idem realiter. Si enim esset aliud realiter id quod est et ipsum esse, iam non esset simplex set compositum» (CB, p. 392).

21. Qui, a differenza di CB (p. 383), segue l'interpretazione di Tommaso secondo cui *ipsum* si riferisce, non a *est*, bensì al *compositum*.

22. Per questo abbozzo mi sono basato in parte sulla discussione in R. McINERNY, *Boethius and Aquinas*, Catholic University of America Press, Washington 1990, pp. 161-198. Per bibliografia sulle interpretazioni della distinzione boeziana tra *esse* e *id quod est*, si veda anche l'introduzione di P. PORRO a CB, p. 47, n. 30.

23. Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, Sei, Torino 1963<sup>3</sup>, p. 101.

24. P. DUHEM, *Le système du monde*, tome 5, Hermann, Paris 1917, pp. 285-316; si veda la discussione in R. McINERNY, *Boethius and Aquinas*, cit., pp. 163-168.

so francese, Boezio vuole distinguere tra una natura universale e un caso concreto o particolare di essa. Duhem attribuì la lettura di Tommaso all'influsso di Avicenna.

L'interpretazione di Duhem, essendo accettata da Roland-Gosselin,<sup>25</sup> divenne subito quella comune, anche tra i tomisti. Roland-Gosselin vedeva in Tommaso l'influenza di Guglielmo d'Auvergne (~1180-1249), e attraverso Guglielmo, quella di Avicenna. Guglielmo sembra essere stato il primo teologo latino ad adottare la distinzione avicenniana tra essenza, intesa come *possibile esse*, e l'essere stesso, inteso come un "accidente", qualcosa che "accade" all'ente.<sup>26</sup>

Nel corso del ventesimo secolo, man mano che si lavorava sulla metafisica tommasiana, la differenza tra la sua concezione dell'essere – soprattutto negli scritti più maturi – e quella di Avicenna divenne più chiara.<sup>27</sup> In particolare, si è riconosciuto che Tommaso respinge esplicitamente l'idea che l'*actus essendi* "accada" all'essenza.<sup>28</sup> L'essere che è un "predicato accidentale" è solo l'essere nel senso di verità.<sup>29</sup> Allo stesso tempo, la maggior parte dei tomisti continuavano a dire che Boezio non ha il concetto dell'*actus essendi*. Secondo loro, benché il linguaggio di Boezio sia neoplatonico, su questo punto il suo pensiero non andrebbe molto oltre l'aristotelismo.

Per esempio, nella lettura di Cornelio Fabro, Boezio resta nell'ambito di ciò che Fabro chiama l'essere «formale», cioè l'essere che si divide secondo le categorie: l'essere sostanziale e l'essere accidentale.<sup>30</sup> L'*actus essendi* di Tommaso sarebbe un'altra cosa. E per arrivarci non bastava Boezio. Occorreva anche l'aiuto dello ps.-Dionigi e del *Liber de causis*. Un giudizio simile, in una linea forse più "esistenzialista", si trova in un'edizione recente del commento al *De hebdomadibus* ad opera di Edward Synan e Janice Schultz, seguaci di Étienne Gilson. Qui la lettura che Tommaso fa di Boezio viene qualificata «creativa».<sup>31</sup>

Anche importante è un lavoro pubblicato nel 1996 dallo studioso olandese

25. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, O.P., *Le De ente et essentia de S. Thomas d'Aquin*, Texte établi d'après les ms. parisiens, Introduction, notes et études historiques, Le Saulchoir (Bibliothèque Thomiste, 8), Kain 1926, pp. 142-145, 185-199; si veda la discussione in R. MCINERNEY, *Boethius and Aquinas*, cit., pp. 168-176.

26. Si veda WILLIAM OF AUVERGNE, *De Trinitate*, An Edition of the Latin Text with an introduction by B. SWITALSKI, PIMS, Toronto 1976, c. I, p. 18.

27. Il primo a notare questo sembra essere stato De Raeymaker; cfr. R. TE VELDE, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 46), Brill, Leiden 1995, p. 68, n. 5.

28. Cfr., per es., *In IV Meta.*, lect. II, § 556, § 558; anche *De potentia*, q. 5, a. 4, ad 3.

29. Cfr. *In V Meta.*, lect. IX, § 896.

30. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, cit., p. 30; si veda anche C. FABRO, *Intorno al Fondamento della metafisica tomistica*, «Aquinas», III (1960), pp. 83-135, specialmente pp. 103-106 (ristampato in C. FABRO, *Tomismo e Pensiero Moderno*, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, pp. 165-222, specialmente pp. 187-190).

31. ST. THOMAS AQUINAS, *An Exposition of the On the Hebdomads of Boethius*, Introduction and translation by J. L. SCHULTZ and E.A. SYNAN, Catholic University of America Press, Washington 2001, p. XXXIX; cfr. p. LII.

Rudi te Velde, intitolato *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*. Rispetto alle letture di Fabro e di Gilson, te Velde trova nell'ontologia tommasiana un rapporto tra essenza ed essere molto più stretto, e un ruolo causale della forma, rispetto all'essere, molto più forte. Secondo lui, per Tommaso non c'è un altro essere nelle cose oltre all'essere sostanziale e l'essere accidentale. Anche te Velde però continua a dire che l'essere di Boezio non è altro che forma.<sup>32</sup>

Ora, in uno sviluppo un po' sorprendente, al di fuori delle varie correnti del tomismo, gli studi sul neoplatonismo svolti negli ultime tre o quattro decenni hanno portato alcuni autori alla conclusione che in realtà l'*actus essendi* di Tommaso è molto vicino all'*esse* di Boezio. La figura principale in questo sviluppo è Pierre Hadot. A partire da uno studio pubblicato nel 1963, Hadot interpreta la distinzione boeziana tra *quod est* ed *esse* alla luce di un commento neoplatonico al *Parmenide* di Platone, attribuito da Hadot a Porfirio, la cui dottrina sarebbe forse arrivata a Boezio attraverso Mario Vittorino.<sup>33</sup> In questo commento, il primo principio si caratterizza come puro *εἶναι*, puro essere, che sarebbe attività pura e infinita, al di sopra di ogni forma. Poi, secondo un tipico schema neoplatonico di partecipazione, l'essere scende dal primo principio e viene ricevuto negli enti inferiori. In questi l'essere si contrae e si determina ad una specie o l'altra, a seconda delle diverse forme.

Così, per Hadot, molto lontana da una concezione sostanzialmente aristotelica, la distinzione di Boezio sarebbe infatti solidamente neoplatonica. L'unica peculiarità, in questo senso, sarebbe che – sempre secondo Hadot – il *quod est* di Boezio non significa una realtà singola, la “seconda ipostasi”. Sarebbe un'espressione generale applicabile a tutte le sostanze.<sup>34</sup> Con questa lettura, la distinzione di Tommaso si troverebbe molto vicina a quella di Boezio, specialmente secondo l'interpretazione di Tommaso operata da Fabro.

Bruno Maioli legge Boezio in modo simile ad Hadot: l'*esse* significa un atto distinto dalla forma.<sup>35</sup> Maioli però si distacca dal parere di Hadot secondo cui

32. R. TE VELDE, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, cit., p. 81.

33. Cfr. P. HADOT, *La distinction de l'être et de l'étant dans le De hebdomadibus de Boèce*, in *Die Metaphysik im Mittelalter*, hrsg. von P. WILPERT, W. ECKERT, De Gruyter («Miscellanea Mediaevalia», 2), Berlin 1963, pp. 147-153; IDEM, *Forma essendi. Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce*, «Les Études Classiques», 38 (1970) pp. 143-156; IDEM, *Porphyre et Victorinus*, 2 vols., Études Augustiniennes, Paris 1968 (specialmente vol. 1, pp. 489-492). Cfr. D. BRADSHAW, *Neoplatonic Origins of the Act of Being*, «The Review of Metaphysics», 53 (December 1999), pp. 383-401.

34. P. HADOT, *La distinction de l'être et de l'étant dans le De hebdomadibus de Boèce*, cit., p. 152; IDEM, *Forma essendi. Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule di Boèce*, cit., pp. 151-152. Hadot suggerisce che per Boezio, l'espressione *forma essendi* non significa l'*esse* stesso, bensì la forma che determina il modo di essere della cosa (cfr. IDEM, *La distinction de l'être et de l'étant dans le De hebdomadibus de Boèce*, cit., p. 152; IDEM, *Forma essendi. Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce*, cit., p. 154).

35. B. MAIOLI, *Teoria dell'essere e dell'esistente e classificazione delle scienze in M.S. Boezio*, Uccello, Arezzo 1977.



l'essere boeziano viene dapprima ricevuto negli enti, e soltanto in un secondo momento viene contratto o determinato secondo le loro forme.<sup>36</sup> Per Maioli, Boezio avrebbe una concezione di forma più vicina a quella aristotelica: la forma non sarebbe solo un principio che determina l'essere a una specie particolare, ma anche un principio o causa per cui le cose hanno l'essere stesso.<sup>37</sup> (Nel *De Trinitate* infatti, Boezio dice *omne namque esse ex forma est*).<sup>38</sup> Senza parlare esplicitamente di Tommaso, Maioli contrasta questa nozione di forma come causa dell'essere con ciò che egli chiama la distinzione "scolastica" tra "l'essenza possibile" e l'essere. A quanto pare, sta pensando alla concezione avicenniana. In realtà però la sua lettura metterebbe Boezio assai vicino all'interpretazione di Tommaso offerta da te Velde.

Il panorama degli interpreti sarebbe incompleto senza un riferimento a Ralph McInerny.<sup>39</sup> Per quanto io ne sappia, McInerny è l'unico studioso tomista a sostenere che la lettura che fa Tommaso del *De hebdomadibus* sia sostanzialmente corretta. Nella lettura di McInerny, che è di chiaro tenore aristotelico, sia Boezio che Tommaso distinguono tra la forma e l'essere nelle creature; e la distinzione risulta molto sottile. L'essere non è la forma; sarebbe invece *l'attuale inerenza* della forma nella materia.<sup>40</sup> McInerny non spiega come la distinzione tra essere e forma dovrebbe intendersi nelle creature immateriali.

La situazione è senz'altro curiosa, in vari modi; e particolarmente rispetto alla questione dei ruoli del platonismo e dell'aristotelismo nei due pensatori. Quasi tutte le possibili combinazioni vengono proposte. C'è un Boezio sostanzialmente aristotelico, un Boezio solidamente neoplatonico e un Boezio neoplatonico con elementi importanti di aristotelismo. C'è un Tommaso avicenniano, un Tommaso neoplatonico nella linea dello ps.-Dionigi e del *Liber de causis*, e un Tommaso fondamentalmente aristotelico. In alcuni casi Boezio è giudicato più aristotelico, Tommaso più neoplatonico; in altri, vengono giudicati più o meno ugualmente neoplatonici; in altri ancora, più o meno ugualmente aristotelici. L'unica possibilità che non sembra rappresentata è proprio quella che, *a priori*, ci si aspetterebbe: ossia, che Boezio sia più neoplatonico, Tommaso più aristotelico.

### 3. LA PARTECIPAZIONE

Non ho intenzione qui di pronunciarmi direttamente sulle varie interpretazioni di Boezio, di Tommaso, e della lettura fatta da Tommaso del *De hebdoma-*

36. Hadot respinge l'idea che per Boezio la forma sia "principio" della partecipazione all'essere (cfr. P. HADOT, *Forma essendi. Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce*, cit., pp. 153-154).

37. B. MAIOLI, *Teoria dell'essere e dell'esistente e classificazione delle scienze in M.S. Boezio*, cit., pp. 21-27.

38. CB, p. 250.

39. R. MCINERNY, *Boethius and Aquinas*, cit., pp. 161-231.

40. R. MCINERNY, *Boethius and Aquinas*, cit., p. 252.

*dibus*, intorno alla distinzione tra *esse* e *id quod est*. Vorrei invece tornare alla questione degli interessi di Tommaso stesso nel commento al *De hebdomadibus*. Anche se evidentemente la distinzione tra *esse* e *id quod est* gioca un ruolo importante nel commento, essa non si può considerare uno dei bersagli principali delle riflessioni. In paragone con altre opere infatti, le spiegazioni che Tommaso ne offre qui sono molto ridotte. Per esempio, nemmeno una volta appare la dottrina, così fondamentale nel suo pensiero, secondo cui l'essere sta all'essenza come l'atto alla potenza.

Ciò invece su cui Tommaso si sofferma molto è l'insegnamento di Boezio che ciò che è «partecipa» l'essere. Anzi, se c'è una singola nozione che domina gli interessi di Tommaso in questo scritto, sarebbe sicuramente quella di partecipazione – nozione senz'altro di origine platonica. A me sembra che qui vediamo Tommaso fare uno sforzo particolare per impadronirsi della dottrina della partecipazione nell'essere; e nel contempo, per interpretarla in un modo che possa risultare coerente coi principi aristotelici e addirittura con le critiche aristoteliche alla stessa partecipazione platonica. È questo aspetto del commento che cercherò di mettere in rilievo nelle pagine che seguono. Spero che la portata della questione, rispetto alla comprensione della distinzione tra *esse* e *id quod est*, emergerà nel corso della discussione.

Che il commento al *De hebdomadibus* sia di primaria importanza per la concezione tommasiana della partecipazione è stato riconosciuto già da molto tempo. Sia Geiger che te Velde iniziano i loro studi sulla partecipazione in Tommaso con una disamina dell'opuscolo e del commento.<sup>41</sup> La trattazione del tema nel commento è di gran lunga la più estesa e sistematica che si trova in tutte le opere di Tommaso. Inoltre, supponendo la datazione indicata sopra, negli scritti anteriori il linguaggio della partecipazione gioca solo un ruolo minore – nel *De ente et essentia* non appare nemmeno – e c'è poco sforzo di chiarirne il significato.<sup>42</sup> Sarebbe cioè proprio a partire dal commento al *De hebdomadibus* che la partecipazione diventa un elemento veramente basilare nella metafisica di Tommaso.

Evidentemente non è questo il posto per presentare l'intera trattazione della partecipazione nel commento, né per considerare tutte le sue implicazioni per la dottrina tommasiana dell'essere (anche qui però, si potrebbero verificare dei disaccordi notevoli tra gli interpreti). Vorrei soltanto risaltarne l'aspetto suddetto: la misura in cui Tommaso, certamente intento ad accogliere la nozione di partecipazione, è allo stesso tempo preoccupato di evitare possibili connotazioni della nozione che, da un punto di vista aristotelico, sarebbero problematiche. Come si vedrà, non è che tale preoccupazione sia espressa in modo esplicito; penso che ciò sia dovuto appunto a quello spirito "conciliato-

41. L.-B. GEIGER, O.P., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1942, pp. 36-47; cfr. R. TE VELDE, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, cit., pp. 8-20.

42. Cfr. R. TE VELDE, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, cit., pp. 3-5.

rio" di cui si è parlato sopra e al fatto che Tommaso non pensa di fare altro che precisare la mente di Boezio. Ma ci sono almeno cinque posti, mi sembra, in cui essa si intravede con chiarezza, soprattutto tenendo conto di alcuni luoghi affini, e più espliciti, di altre opere di Tommaso. L'ordine in cui presenterò i testi non è quello in cui essi appaiono nel commento, ma mi sembra che rispecchi meglio i rapporti teorici tra di loro e ne faciliterà le spiegazioni.

### 3. 1. *Ci può essere partecipazione con o senza Idee platoniche*

Il primo posto, del capitolo 2, è uno dei brani in cui Tommaso menziona Platone.<sup>43</sup> Sta spiegando uno degli assiomi di Boezio sopraccitati: «In ogni composto, altro è l'essere, altro il composto stesso; ogni semplice possiede come una cosa sola il suo essere e ciò che è». Tommaso coglie l'occasione per osservare che non ci può essere più di un sussistente che sia assolutamente semplice e che sia un essere stesso. Tutti gli altri enti devono «partecipare» l'essere. Anche se ci sono altri sussistenti che non sono composti di forma e materia – ossia, altre forme sussistenti – queste saranno comunque soltanto partecipanti all'essere. Tali forme non saranno identiche all'essere, bensì «determinative» dell'essere. Questo è vero, insiste Tommaso, sia che vengano concepiti come Idee platoniche – cioè come le *rationes* separate delle specie delle cose materiali – sia che si concepiscano come *rationes* di grado più altro, come vuole Aristotele. Tommaso non decide qui tra le due concezioni.

Altrove, com'è risaputo, Tommaso si pronuncia a favore del modo aristotelico di concepire gli enti immateriali. Come dirà più tardi, nel proemio del commento al *De divinis nominibus*, i platonici sbagliavano nel sostenere che le cose fisiche hanno le loro specie per partecipazione a delle specie separate. Avevano ragione solo per quanto riguarda la partecipazione di tutti gli enti a un primo principio che è essenzialmente bene, e uno, e essere.<sup>44</sup>

43. «Si ergo inueniantur aliquae forme non in materia, unaqueque earum est quidem simplex quantum ad hoc quod caret materia, et per consequens quantitate que est dispositio materie. Quia tamen quelibet forma est determinatiua ipsius esse, nulla earum est ipsum esse, set est habens esse; puta secundum opinionem Platonis, ponamus formam immaterialem subsistere que sit ydea et ratio hominum materialium, et aliam formam que sit ydea et ratio equorum, manifestum erit quod ipsa forma immaterialis subsistens, cum sit quiddam determinatum ad speciem, non est ipsum esse commune, set participat illud. Et nichil differt quantum ad hoc si ponamus illas formas immateriales altioris gradus quam sint rationes horum sensibilium ut Aristoteles uoluit: unaqueque enim illarum, in quantum distinguitur ab alia, quedam specialis forma est participans ipsum esse, et sic nulla earum erit uere simplex» (CB, pp. 392, 394).

44. «Platonici enim omnia composita vel materialia, volentes reducere in principia simplicia et abstracta, posuerunt species rerum separatas, dicentes quod est homo extra materiam, et similiter equus, et sic de aliis speciebus naturalium rerum. Dicebant, ergo, quod hic homo singularis sensibilis non est hoc ipsum quod est homo, sed dicitur homo participatione illius hominis separati... Nec solum huiusmodi abstractione platonici considerabant circa ultimas species rerum naturalium, sed etiam circa maxime communia, quae sunt bonum, unum et ens. Ponebant, enim, unum primum quod est ipsa essentia bonitatis et unitatis et esse, quod dicimus deum et quod omnia alia dicuntur

Qui però, nel commento al *De hebdomadibus*, l'accento è molto più positivo. Tommaso vuole sottolineare la possibilità di un uso corretto del concetto di partecipazione nell'ambito dell'essere. A questo scopo, è sufficiente accantonare la differenza tra Platone e Aristotele per quanto riguarda il rapporto tra le cose materiali e immateriali.

### 3. 2. *L'essere stesso partecipa ad una causa*

Il secondo posto che vorrei notare, anche del capitolo 2, è un brano del commento che concerne un altro degli assiomi di Boezio: *Quod est participare aliquo potest, set ipsum esse nullo modo aliquo participat*. «Ciò che è può partecipare di qualcosa, ma l'essere stesso non partecipa di qualcosa in nessun modo». <sup>45</sup> È nel commentare questo assioma che Tommaso si sofferma di più sul concetto generale di partecipazione. <sup>46</sup>

*Participare*, dice, è come *partem capere*: prendere parte. In seguito egli distingue vari modi di prendere parte a qualcosa. Uno è quello secondo cui il partecipante riceve in modo particolare ciò che appartiene ad un altro in modo più universale o comune. È così che una specie partecipa alla natura di un genere. Un secondo modo di partecipare è quello del soggetto all'accidente e della materia alla forma. Un altro ancora è la partecipazione dell'effetto alla causa; soprattutto, dice, quando l'effetto non è proporzionato alla potenza della sua causa, come nel caso della luce ricevuta nell'aria, che non ha la luminosità della luce nel sole. Finalmente, c'è il modo di partecipare già esemplificato a proposito della distinzione tra *esse* e *id quod est*: quello del concreto all'astratto. <sup>47</sup>

*bona vel una vel entia per derivationem ab illo primo.... Haec igitur platonicorum ratio fidei non consonat nec veritati, quantum ad hoc quod continet de speciebus naturalibus separatis, sed quantum ad id quod dicebant de primo rerum principio, verissima est eorum opinio et fidei christianae consona»* (In *De div. nom.*, prol.).

45. CB, pp. 382-383.

46. «*Est autem participare quasi partem capere. Et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet uniuersaliter, dicitur participare illud, sicut homo dicitur participare animal quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Sortes participat hominem. Similiter etiam subiectum participat accidens et materia formam, quia forma substancialis uel accidentalis, que de sui ratione communis est, determinatur ad hoc uel illud subiectum. Et similiter etiam effectus dicitur participare suam causam, et precipue quando non adequat uirtutem sue cause, puta si dicamus quod aer participat lucem solis quia non recipit eam in claritate qua est in sole. Pretermisso autem hoc tercio modo participandi, impossibile est quod secundum duos primos modos ipsum esse participet aliquid. Non enim potest participare aliquid per modum quo materia uel subiectum participat formam uel accidens quia ut dictum est ipsum esse significatur ut quiddam abstractum. Similiter autem nec potest aliquid participare per modum quo particulare participat uniuersale; sic enim etiam ea quae in abstracto dicuntur participare aliquid possunt sicut albedo colorem, set ipsum esse est communissimum, unde ipsum quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud. Set id quod est siue ens, quamuis sit communissimum, tamen concretie dicitur, et ideo participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus comuni, set participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum»* (CB, pp. 386, 388).

47. Prendendo questo modo come il primo, penso che si può constatare un chiaro ordine

Tommaso si servirà di queste distinzioni tra i modi di partecipare in vari punti lungo il commento. Qui vuole semplicemente precisare il senso dell’assioma di Boezio. La prima parte dell’assioma dice che ciò che è può partecipare a qualcosa. Prendendo «ciò che è», ossia l’ente, in tutta la sua comunità, Tommaso riferisce questo detto alla partecipazione del concreto all’astratto. In questo modo, l’ente, pur essendo massimamente comune, partecipa all’essere stesso.

Ora, presumibilmente l’ente può anche partecipare a qualcosa secondo il terzo modo, quello dell’effetto alla causa. Tommaso però non trova necessario esplicitare ciò. Infatti, sarebbe superfluo, se si tiene presente la precisazione che egli fa all’altra parte dell’assioma, dove si dice che l’essere stesso non può partecipare «in nessun modo». Per spiegare ciò, Tommaso osserva che dobbiamo mettere da parte la partecipazione dell’effetto alla causa. Ossia, per Tommaso, secondo questo modo di partecipazione, anche l’essere stesso può partecipare a qualcosa. E se l’essere stesso può partecipare in questo modo – se può avere una causa a cui partecipa – evidentemente anche l’ente lo può.

Con questa precisazione, la seconda parte dell’assioma è chiara. Infatti, osserva Tommaso, l’essere non può partecipare a qualcosa nel secondo modo, come la materia alla forma o il soggetto all’accidente; questo perché, come abbiamo visto, l’essere già significa come qualcosa di astratto – e quindi anche, si sottintende, come qualcosa di formale.<sup>48</sup> Né può partecipare a qualcosa nel primo modo, come il particolare all’universale o al comune, perché non c’è nulla di più comune dell’essere.<sup>49</sup>

nell’elenco, secondo il grado di distanza che passa tra la natura del partecipante e la natura partecipata. Nel caso della partecipazione del concreto all’astratto, la distanza è minima; non si tratta infatti di nature diverse, ma soltanto di diversi modi in cui la stessa natura viene significata. Nella partecipazione del particolare all’universale, la natura del partecipante è diversa da quella partecipata, ma la include pure; la natura del genere, per esempio, è inclusa nella natura della specie. Poi, nel modo in cui il soggetto partecipa all’accidente e la materia alla forma, la natura partecipata non è nemmeno inclusa in quella del partecipante; ma almeno *inerisce* nel partecipante. Nell’ultimo modo invece, quello dell’effetto alla causa, la natura partecipata resta separata dal partecipante.

48. Cfr. *Summa theologiae*, I, q. 7, a. 1.

49. Di primo acchito può forse sembrare che questo non sia vero, perché dell’essere si possono predicare termini ancora più comuni, cioè termini che sono anche predicabili di altre realtà; per es., “atto”, o “perfezione”, o anche “ente” (sulla possibilità di predicare “ente” dell’essere, e su altri casi della *predicatio concreti de abstracto*, si veda *De veritate*, q. 21, a. 4, ad 4). E quindi “l’intera comunità” di questi termini non sembra essere inclusa nell’essenza dell’essere stesso (che sia legittimo parlare dell’“essenza” dell’essere viene verificato proprio in questo capitolo del commento: «*set ipsum esse nichil aliud habet ammixtum preter suam essenciam*»; *CB*, p. 388). Ma, a differenza di quello che succede con un genere nei confronti di una sua specie, o con una specie nei confronti di un suo individuo, l’intera comunità di questi termini comunque *dipende* dall’essere stesso. Così, anche se, oltre all’essere, ci sono pure altre realtà che sono perfezioni e atti (per es., le forme, le operazioni), lo sono soltanto nella misura in cui, mediante loro, qualcosa in qualche modo è (cfr. *Summa contra gentiles*, I, c. 28, § 2). L’essere invece non deriva il suo statuto

Ma torniamo per un momento al fatto che Tommaso vuole ammettere – sia pure senza soffermarsi sull’idea – un modo in cui l’essere stesso può partecipare a qualcosa. Per ribadirlo, questo è il modo in cui un effetto partecipa ad una causa, specialmente quando l’effetto non è proporzionato alla potenza della causa. Sarà evidente di quale causa si tratta, in questo caso: sarebbe la prima causa, la divinità.

Ora, tenendo presente la dottrina neo-platonica della partecipazione nell’essere, penso che ci dovrebbe colpire un po’ quest’idea che l’essere stesso «partecipi» a qualcosa che lo trascende. Dal momento che la prima causa, la divinità, viene caratterizzata – anche da Tommaso – come un essere stesso, *ipsum esse subsistens*, come si può capire che l’essere stesso “partecipa” a questa causa, e che non sia nemmeno “proporzionata” alla potenza di essa? Certo, se si pensa l’essere come già ricevuto in qualche soggetto particolare, ossia, in qualcosa che è “determinativa” dell’essere, allora si capisce che tale essere sarà limitato e ridotto in paragone con la prima causa. Ma dal contesto, è chiaro che qui Tommaso sta parlando dell’essere in modo assoluto, ossia, in tutta la sua universalità e perfezione.<sup>50</sup>

Altrove Tommaso spiega come si può capire questa “partecipazione” dell’essere alla causa divina. L’essere stesso si trova «deficiente» in paragone con l’essere increato, perché è ancora determinato, *secondo la sua propria ragione*; cioè, secondo la ragione stessa di “essere”. L’essere divino certamente contiene tutta la perfezione compresa sotto la ragione di “essere”. Ma l’essere divino anche trascende, “trabocca”, questa ragione.<sup>51</sup> L’essenza divina è certamente identica all’essere *divino*; ma dal momento che questa essenza, pur essendo semplice, contiene *tutte* le perfezioni delle cose e *tutto* ciò che può essere da noi concepito, essa non viene espressa in modo comprensivo da nessuna parola nostra – nemmeno la parola “essere”.<sup>52</sup> Ossia, l’essere divino non si può

di “atto” e “perfezione” dal suo rapporto con qualcos’altro; è «l’attualità di tutti gli atti, e per ciò la perfezione di tutte le perfezioni» (*De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9). E per quanto riguarda la natura di “ente”, l’essere è appunto il suo principio formale. In breve, le nature significate da questi termini non si rapportano alla natura dell’essere come qualcosa di più “assoluto” e “ampio” a qualcosa di più “condizionato” o “contratto”; non sono più *formale* (per questo linguaggio applicato al genere *vis-à-vis* la specie, si veda *Summa theologiae*, I-II, q. 18, a. 7, ad 3; cfr. *Summa theologiae*, I, q. 7, a. 1, e I, q. 82, a. 3). Non c’è nulla di più formale dell’essere (cfr. *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9; *Summa theologiae*, I, q. 4, a. 1, ad 3; q. 7, a. 1; q. 8, a. 1).

50. Cfr. *Summa theologiae*, I-II, q. 2, a. 5, ad 2.

51. «*Ipsum esse creatum non est finitum si comparetur ad creaturas, quia ad omnia se extendit; si tamen comparetur ad esse increatum, invenitur deficiens et ex praecogitatione divinae mentis, propriae rationis determinationem habens*» (*In De div. nom.*, c. XIII, lect. III, § 989).

52. «*Divina essentia est aliquod incircumscripsum, continens in se supereminenter quidquid potest significari vel intelligi ab intellectu creato. Et hoc nullo modo per aliquam speciem creatam repraesentari potest, quia omnis forma creata est determinata secundum aliquam rationem, vel sapientiae, vel virtutis, vel ipsius esse, vel aliquid huiusmodi*» (*Summa theologiae*, I, q. 12, a. 2; cfr. *Summa theologiae*, I, q. 4, a. 2).

concepire come la mera versione "separata" dello stesso essere comune. È un essere che sta "aldilà" dell'"essere stesso".<sup>53</sup>

Nel commento al *De hebdomadibus*, quest'idea non è esplicitata. A me però sembra che la piccola precisazione fatta da Tommaso costituisca comunque una forte presa di posizione rispetto al modo di intendere la partecipazione delle cose alla prima causa. Per apprezzarla, basta considerare il processo risolutivo ed "ektético" per cui, nella dottrina platonica criticata da Aristotele, si arriva dapprima alle Idee delle specie delle cose e poi al primo principio, che viene caratterizzato come la "sostanzializzazione" dell'essere stesso (e dell'uno stesso).<sup>54</sup> Dalla prospettiva di questo processo, l'affermazione che "l'essere stesso" possa partecipare a qualcosa risulterebbe meramente paradossale. Per caratterizzare questo "qualcosa", la risoluzione dovrebbe arrivare ad un termine ancora più formale e astratto dell'essere stesso; e non c'è. Ma per Tommaso, si può parlare di partecipazione anche laddove l'essenza del partecipante (in questo caso, l'essenza divina) non entra affatto in composizione col partecipante. L'analisi del partecipante dischiude soltanto ad una somiglianza imperfetta – non univoca – di quell'essenza.<sup>55</sup>

I prossimi brani riguardano appunto il modo in cui l'essere stesso si compone con le cose.

### 3. 3. *L'essere non si partecipa come un genere e comunque inerisce alle cose*

L'altro posto in cui Tommaso nomina Platone si trova nel terzo capitolo. Riguarda la formulazione fatta da Boezio del problema che l'opuscolo vuole risolvere.<sup>56</sup> In sintesi, il problema è questo: se le cose sono buone soltanto per

53. Su questo mi permetto di rinviare al mio *L'ipsum esse è 'platonismo'?*, in S. L. BROCK (a cura di), *Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica*, Armando, Roma 2004, pp. 193-220.

54. Si veda E. BERTI, *Il problema della sostanzialità dell'essere e dell'uno nella Metafisica di Aristotele*, in E. BERTI, *Studi Aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975, pp. 181-208 (sull'ἐκτέτικόν, pp. 183-184).

55. Cfr. *Summa theologiae*, I, q. 12, a. 4, ad 3; cfr. I, q. 4, a. 3. Che per Tommaso ci sia un ruolo per l'analisi o la risoluzione nel processo di arrivare alla prima causa viene espresso chiaramente nel testo del *De substantiis separatis* riportato sopra (n. 5). E certamente la prima causa viene caratterizzata come un "essere stesso", sussistente. Ma il punto sarebbe che, come ho cercato di spiegare poc'anzi, questa caratterizzazione non riesce ad esprimere l'essenza della prima causa adeguatamente, così com'è in sé. L'esprime solo nei termini di un suo effetto (sebbene quello più proprio). L'essenza divina non è l'essenza dell'essere stesso.

56. «*Est ergo questio utrum encia sint bona per essenciam, uel per participationem. Ad intellectum huius questionis considerandum est quod in ista questione supponitur quod aliquid esse per essenciam et per participationem sunt opposita. Et in uno quidem supradictorum participationis modorum manifeste hoc uerum est, scilicet secundum illum modum quo subiectum dicitur participare accidens uel materia formam. Est enim accidens preter substanciam subiecti et forma preter ipsam substanciam materie. Set in alio participationis modo, quo scilicet species participat genus, hoc etiam uerum est secundum sententiam Platonis qui posuit aliam esse ydeam animalis et bipedis et hominis; set secun-*

partecipazione, allora sembra che non saranno buone *per se*; se invece sono buone sostanzialmente – se il bene è la loro essenza – allora non saranno distinguibili da Dio. Tommaso osserva che, in questa divisione, si suppone che essere qualcosa per partecipazione si oppone a essere qualcosa sostanzialmente o per essenza. Poi ci ricorda il tipo di partecipazione secondo cui una specie partecipa a un genere. Infatti, dice, secondo i platonici, l’Idea di un genere (e anche di una differenza) è fuori dell’Idea delle specie che ne partecipano. Secondo Aristotele, invece, il genere non esiste fuori delle sue specie, bensì appartiene alle loro essenze; quindi, in questo caso, essere qualcosa per partecipazione non si oppone a esserlo per essenza.

Di nuovo, altrove Tommaso si dice d’accordo con la posizione aristotelica secondo cui il genere appartiene all’essenza della specie.<sup>57</sup> Ma qui, come nel primo brano in cui menziona Platone, afferma che la questione è marginale. Boezio non sta parlando qui della partecipazione di una specie a un genere. Sta parlando del tipo di partecipazione secondo cui una materia partecipa ad una forma e un soggetto partecipa ad un accidente. Rispetto a questo tipo di partecipazione, le dottrine platoniche e aristoteliche coincidono sul fatto che ciò che viene partecipato stia fuori dell’essenza del partecipante. Infatti sarà così, per Tommaso, che le sostanze partecipano al loro essere sostanziale.<sup>58</sup>

Questa discussione rammenta un punto cruciale nella dottrina tommasiana della partecipazione nell’essere. Per il fatto di partecipare nell’essere, le cose

*dum Aristotilis sententiam qui posuit quod homo uere est id quod est animal, quasi essentia animalis non existente preter differentiam hominis, nichil prohibet, id quod per participationem dicitur etiam substancialiter praedicari. Boetius autem hic loquitur secundum illum participationis modum quo subiectum participat accidens, et ideo ex opposito diuidit id quod substancialiter et participatiue praedicatur, ut patet per exempla que subsequenter inducit» (CB, pp. 400, 402).*

57. Cfr. *In VII Meta.*, lect. 3, § 1328; *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 5.

58. Cfr. *Summa theologiae*, I, q. 6, a. 3 (specialmente *Sed contra* e ad 3). Bisogna notare che, come spiega Wippel in modo dettagliato, Tommaso non vede la partecipazione delle sostanze all’essere (sostanziale) come identica, in ogni aspetto, né a quella della materia alla forma, né a quella di un soggetto ad un accidente (J. F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy no. 1, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2000, pp. 103-110). A mio avviso però è anche importante tener presente che Tommaso prende la partecipazione della materia alla forma e quella del soggetto all’accidente, come un solo tipo di partecipazione, non due. Non sarei d’accordo con Wippel che la partecipazione all’essere non rientra in questo tipo (che lui tratta come se fossero due). Ci sono infatti aspetti comuni tra la partecipazione della materia alla forma e quella del soggetto all’accidente; e questi aspetti sono verificati anche nella partecipazione delle sostanze all’essere. Per esempio, c’è appunto il fatto segnalato qui, che il partecipante non rientra nell’essenza del partecipante. C’è anche il rapporto di potenza e atto tra partecipante e partecipato. E soprattutto, c’è quell’aspetto che Tommaso aveva segnalato al momento di introdurre questo tipo di partecipazione: «*subiectum participat accidens et materia formam, quia forma substancialis vel accidentalis, que de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel illud subiectum*» (CB, p. 386). Anche l’essere, che secondo la sua ragione è comune, viene determinato a questo o quel soggetto; si veda sotto, n. 75.



sono enti. Ma Tommaso vorrà anche insistere, con Aristotele e contro Platone (almeno il Platone riportato da Aristotele) che l'ente non è un genere e non rientra nell'essenza di ciò di cui si predica. Si capisce allora perché egli si preoccupi di accantonare il tipo di partecipazione che è quello di una specie a un genere.

D'altra parte, è pure interessante il giudizio di Tommaso, secondo cui Boezio sta parlando della partecipazione della materia alle forme e del soggetto all'accidente. Di primo acchito, si potrebbe anche pensare al terzo modo di partecipazione, quello dell'effetto alla causa. Secondo questo modo, il partecipato sarebbe certamente fuori l'essenza del partecipante, perché non sarebbe nemmeno inerente al partecipante. Ma per Tommaso, il bene – come l'essere – pur non appartenendo alle essenze delle cose, è comunque qualcosa di inerente ad esse.

Anche in questo punto possiamo scorgere la preoccupazione di evitare un certo "platonismo". Che Tommaso avesse tale preoccupazione sembra chiaro, se si considera il *De veritate*, q. 21, a. 4. Oltre ad essere più o meno contemporaneo al commento al *De hebdomadibus*, quest'articolo affronta una questione molto vicina al tema dell'opuscolo. Si domanda infatti se tutte le cose sono buone «per il primo bene».

Nel corpo dell'articolo, Tommaso presenta una discussione lunga, e molto critica, di una dottrina che egli attribuisce ai «platonici».<sup>59</sup> Secondo questa

59. «Platonici dixerunt, quod omnia sunt bona formaliter bonitate prima non sicut forma coniuncta, sed sicut forma separata. Ad cuius intellectum sciendum est, quod Plato ea quae possunt separari secundum intellectum, ponebat etiam secundum esse separata; et ideo, sicut homo potest intelligi praeter Socratem et Platonem, ita ponebat hominem esse praeter Socratem et Platonem, quem dicebat per se hominem, et ideam hominis, cuius participatione Socrates et Plato homines dicebantur. Sicut autem inveniebat hominem communem Socrati et Platoni, et omnibus huiusmodi; ita etiam inveniebat bonum esse commune omnibus bonis, et posse intelligi bonum non intelligendo hoc vel illud bonum; unde et ponebat bonum esse separatum praeter omnia bona particularia: et hoc ponebat esse per se bonum, sive ideam boni, cuius participatione omnia bona dicerentur; ut patet per philosophum in I Ethic. Sed hoc differebat inter ideam boni et ideam hominis: quod idea hominis non se extendebat ad omnia; idea autem boni se extendit ad omnia etiam ad ideas. Nam etiam ipsa idea boni est quoddam particulare bonum. Et ideo oportebat dicere, quod ipsum per se bonum esset universale omnium rerum principium, quod Deus est. Unde sequitur secundum hanc opinionem, quod omnia denominentur bona ipsa bonitate prima, quae Deus est, sicut Socrates et Plato secundum Platonem dicebantur homines participatione hominis separati, non per humanitatem eis inhaerentem. Et hanc opinionem aliquo modo Porretani secuti sunt. Dicebant enim, quod de creatura praedicamus bonum simpliciter, ut cum dicitur: homo est bonus; et bonum aliquo addito, ut cum dicimus: Socrates est bonus homo. Dicebant igitur, quod creatura dicitur bona simpliciter non aliqua bonitate inhaerente, sed bonitate prima, quasi ipsa bonitas absoluta et communis esset bonitas divina; sed cum dicitur creatura bonum hoc vel illud, denominatur a bonitate creata; quia particulares bonitates creatae, sunt sicut et ideae particulares secundum Platonem. Sed haec opinio a philosopho improbat multiplicitate: tum ex hoc quod quidditates et formae rerum insunt ipsis rebus particularibus, et non sunt ab eis separatae, ut probatur multiplicitate in VII Metaph.; tum etiam suppositis ideis: quod specialiter ista positio non habeat locum in bono, quia bonum non univoce dicitur de bonis, et in talibus non assignabatur una idea secundum Platonem, per quam viam procedit

dottrina, le cose sono buone per il primo bene in modo formale; ma non in virtù di una forma congiunta o inerente, bensì in virtù della «partecipazione» ad una forma separata dalla quale le cose vengono «denominate». Tommaso nota altresì che tale posizione fu sostenuta dai «porretani». <sup>60</sup> Questi, spiega Tommaso, dicevano che quando una creatura viene detta buona *simpliciter*, questo non è per un bene inerente, bensì per il primo bene, «come se la bontà in senso assoluto e comune fosse la bontà divina».

L'articolo prosegue dicendo che tale posizione è stata confutata da Aristotele in molti modi: in genere, poiché le forme delle cose stanno nelle cose, non separate; <sup>61</sup> e in modo speciale rispetto al bene, poiché il bene non si dice in modo univoco delle cose. <sup>62</sup> Tommaso fornisce anche un altro argomento, basato sul fatto che il primo bene è l'agente di tutte le cose buone. Ogni agente produce un suo simile; e quindi il primo bene deve imprimere la sua somiglianza in tutte le cose. Ogni cosa quindi si dice buona come per una forma inerente in essa. E così, egli conclude, l'opinione di Platone sarebbe giusta in parte, in quanto le cose sono buone per il primo bene, come per un agente e un esemplare; ma sono buone in modo formale in virtù di una forma inerente, non una forma separata.

Nella risoluzione della settima obiezione dell'articolo Tommaso applica questa stessa dottrina all'essere. <sup>63</sup> L'obiezione adduce una citazione di Sant'Ilario, secondo cui l'essere è proprio di Dio e quindi non inerente anche alle altre cose. Tommaso risponde che l'essere non è proprio di Dio nel senso che non ci sia un altro essere all'infuori dell'essere increato. L'essere è proprio di

*contra eum philosophus in I Ethic. Specialiter tamen quantum ad propositum pertinet, apparet falsitas praedictae positionis ex hoc quod omne agens invenitur sibi simile agere; unde si prima bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis; et sic unumquodque dicitur bonum sicut forma inhaerente per similitudinem summi boni sibi inditam, et ulterius per bonitatem primam, sicut per exemplar et effectivum omnis bonitatis creatae. Et quantum ad hoc opinio Platonis sustineri potest. Sic igitur dicimus secundum communem opinionem, quod omnia sunt bona creata bonitate formaliter sicut forma inhaerente, bonitate vero increata sicut forma exemplari» (De veritate, q. 21, a. 4).*

60. È possibile che Tommaso prenda questa informazione dalla *Summa fratris Alexandri*, Pars I, inq. 1, tract. III, quaest. 3, cap. 2, resp. (ALEXANDRI DE HALES, *Summa theologica*, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1924, p. 165). Lì viene citato appunto il commento di GILBERTO PORRETANO al *De hebdomadibus*; sembra che il riferimento sarebbe a PL 64, 1327D-1328D, e forse anche a 1328C-1329B (cfr. N. M. HÄRING, *The Commentaries on Boethius of Gilbert of Potiers*, cit., pp. 193-194, § 27-33, e pp. 220-221, § 150-156).

61. Tommaso rimanda alla *Metafisica*, lib. VII; cfr. cap. XIII-XIV, 1038b 1- 1039b 19.

62. Tommaso rimanda all'*Etica Nicomachea*, lib. I; cfr. cap. IV, 1096a 12-b 29.

63. «Cum dicitur: esse est proprium Deo; non est intelligendum quod nullum aliud esse sit nisi increatum; sed quod solum illud esse proprie dicitur esse, in quantum ratione suae immutabilitatis non novit fuisse vel futurum esse. Esse autem creaturae dicitur esse per quamdam similitudinem ad illud primum esse, cum habeat permixtionem eius quod est futurum esse vel fuisse, ratione mutabilitatis creaturae. Vel potest dici, quod esse est proprium Deo, quia solus Deus est suum esse; quamvis alia esse habeant, quod esse non est esse divinum» (De veritate, q. 21, a. 4, ad 7).

Dio solo nel senso che soltanto Dio è il suo essere. Anche le altre cose hanno il loro essere, che non è l'essere divino.

3. 4. *L'essere che si partecipa secondo le categorie  
e l'essere simpliciter è l'essere sostanziale*

Ora, non c'è dubbio che Boezio intende l'essere come qualcosa di inerente alle cose. Anzi, lui è esplicito sul fatto che, come aveva insistito Aristotele contro Platone rispetto al bene, l'essere viene diversificato nelle cose secondo sostanza e accidenti, cioè secondo le categorie. Un altro assioma infatti dice: *Diversum est tamen esse aliquid et esse aliquid in eo quod est. Illic enim accidens, hic substantia significatur. Omne quod est participat eo quod est esse ut sit. Alio vero participat ut aliquid sit.* «È diverso però l'essere qualcosa e l'essere qualcosa in ciò che è; lì si designa infatti l'accidente, qui la sostanza. Tutto ciò che è, per essere, partecipa di ciò che è l'essere. Partecipa invece di altro per essere qualcosa». <sup>64</sup>

Uno potrebbe forse pensare che Boezio stia parlando solo di *forma* sostanziale e accidentale, non dell'atto di essere. Tommaso però legge *esse* qui, proprio quell'*esse* che egli aveva glossato in precedenza come *actus essendi*. Ciò che voglio sottolineare è il significato che ha tale lettura per la concezione dell'essere, e della partecipazione nell'essere, di Tommaso stesso.

Per spiegare il detto di Boezio, Tommaso osserva (capitolo 2) che ogni forma è principio di un essere. <sup>65</sup> Per una forma qualsiasi, una cosa è in qualche modo un *habens esse*. Se la forma sta fuori dell'essenza della cosa – se è un accidente – allora il risultato è ciò che Boezio chiama «l'essere qualcosa». Se invece la forma è costitutiva dell'essenza della cosa, il risultato è «l'essere qualcosa in ciò che è», che è l'essere proprio del soggetto. Secondo tale forma, dice Tommaso, una cosa ha *esse simpliciter*. E

«quindi "lì", cioè quando si parla di ciò che è qualcosa e che non è semplicemente, "si designa l'accidente", perché la forma che costituisce tale essere è esterna all'essenza della cosa. "Qui", quando cioè una cosa è detta essere in ciò che è, "si designa la sostanza", poiché la forma che costituisce tale essere costituisce l'essenza della cosa». <sup>66</sup>

64. CB, pp. 382-383.

65. «Circa primum considerandum est quod ex quo id quod est potest aliquid habere preter suam essenciam, necesse est quod in eo consideretur duplex esse: quia enim forma est principium essendi, necesse est quod secundum quamlibet formam habitam habens aliquo modo esse dicatur. Si ergo forma illa non sit preter essenciam habentis, set constituat eius essenciam, ex eo quod habet talem formam dicitur habens esse simpliciter, sicut homo ex hoc quod habet animam rationalem. Si uero sit talis forma que sit extranea ab essencia habentis eam, secundum illam formam non dicitur esse simpliciter, set esse aliquid, sicut secundum albedinem homo dicitur esse albus. Et hoc est quod dicit quod diuersum est esse aliquid quod non est esse simpliciter et quod aliquid sit in eo quod est, quod est proprium esse subiecti» (CB, p. 390).

66. «Illic, ide est ubi dicitur de re quod sit aliquid et non quod sit simpliciter, significatur accidens, quia forma que facit huiusmodi esse est preter essenciam rei. Hic autem cum dicitur aliquid esse in eo quod est, significatur substantia, quia scilicet forma faciens hoc esse constituit essenciam rei» (CB, p. 390).

Più tardi nel commento (capitolo 4), questo *esse*, l'essere in ciò che è, viene chiamato anche *esse essenziale*.<sup>67</sup> Il contesto è un brano in cui Boezio dice che l'essere delle cose è diverso dalla loro bontà. Tommaso spiega che, infatti, le cose non si dicono buone in senso assoluto secondo il loro *esse essenziale*; si dicono buone in senso assoluto per il fatto di essere perfette nell'essere e nell'agire, e tale perfezione richiede anche qualcosa di aggiunto all'*esse essenziale*, qualche «virtù».

Questa è una dottrina sulla quale Tommaso torna, non solo nel *De veritate*,<sup>68</sup> ma anche all'interno del discorso fondamentale sul bene in *Summa theologiae*, I, q. 5. Nel primo articolo, con riferimento al brano del *De hebdomadibus* appena citato, Tommaso spiega che il bene in senso assoluto non coincide con l'ente in senso assoluto. A mio avviso, le seguenti frasi del testo costituiscono una delle sue formulazioni più illuminanti della natura dell'ente e dell'essere stesso:

«Siccome infatti ente propriamente significa che qualche cosa è in atto, e atto dice ordine alla potenza, diremo che una cosa è ente in senso pieno ed assoluto in forza di quell'elemento per cui originariamente viene a distinguersi da ciò che è solo in potenza. E questo è l'essere sostanziale di ogni realtà. Quindi una cosa è detta ente in senso pieno e assoluto in forza del suo essere sostanziale. In forza degli atti sopraggiunti, invece, si dice che una cosa è ente solo in qualche modo».<sup>69</sup>

A parte quindi l'essere sostanziale e l'essere accidentale, non c'è un altro essere nelle cose. La partecipazione all'essere non stabilisce un altro "ordine", sovrapposto a quello "formale" o categoriale. L'essere partecipato si configura secondo lo schema delle categorie. E l'essere in senso assoluto, *esse simpliciter*, non è altro che l'essere sostanziale, *esse essenziale*.

67. «*Alia uero bonitas consideratur in eis [scil. in bonis creatis] absolute, prout scilicet unumquodque dicitur bonum in quantum est perfectum in esse et in operari, et hec quidem perfectio non competit bonis creatis secundum ipsum esse essenziale eorum, set secundum aliquid superadditum quod dicitur uirtus eorum*» (CB, p. 416).

68. «*Sicut multiplicatur esse per substantiale et accidentale, sic etiam et bonitas multiplicatur; hoc tamen inter utrumque differt, quod aliquid dicitur esse ens absolute propter suum esse substantiale, sed propter esse accidentale non dicitur esse absolute: unde cum generatio sit motus ad esse; cum aliquis accipit esse substantiale, dicitur generari simpliciter; cum vero accipit esse accidentale, dicitur generari secundum quid. Et similiter est de corruptione, per quam esse amittitur. De bono autem est e converso. Nam secundum substantialem bonitatem dicitur aliquid bonum secundum quid; secundum vero accidentalem dicitur aliquid bonum simpliciter. Unde hominem iniustum non dicimus bonum simpliciter, sed secundum quid, in quantum est homo; hominem vero iustum dicimus simpliciter bonum*» (De veritate, q. 21, a. 5).

69. «*Cum ens dicat aliquid proprie esse in actu; actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscuiusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter. Per actus autem superadditos, dicitur aliquid esse secundum quid, sicut esse album significat esse secundum quid, non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter, cum adueniat rei iam praexistenti in actu*» (Summa theologiae, I, q. 5, a. 1, ad 1).

Ovviamente questo *esse simpliciter* è diverso dall'*eĩvai* "puro" di Porfirio: è un essere partecipato. Inoltre, la ragione per cui si dice *simpliciter* non è l'esclusione di un predicato che lo qualifica. È sempre un essere "qualcosa" – «essere qualcosa in ciò che è». L'essere sostanziale dell'uomo, per esempio, è appunto l'"essere uomo", cioè l'essere che ha attraverso l'anima razionale.<sup>70</sup> L'*esse simpliciter* non è, per così dire, una realtà assoluta, qualcosa con "consistenza propria", a cui poi si attacca una forma solo per limitarlo. La forma da cui viene limitato è anche un suo principio costitutivo.<sup>71</sup> Si dice essere *simpliciter* perché è l'atto per cui il suo soggetto viene dapprima diviso da ciò che è solo in potenza; ed è questo perché la forma da cui dipende si trova nell'essenza stessa del soggetto, ossia, in ciò che costituisce la sua identità. L'essere *simpliciter* del soggetto è il suo atto di essere sé stesso.

Naturalmente si può discutere se Tommaso abbia ragione nel leggere l'atto di essere in Boezio, laddove tanti altri leggono soltanto forma. Ma se per Tommaso è così facile leggerlo in tal modo, forse la ragione si trova nel fatto che egli concepisce la distinzione tra essere e forma in un modo un tanto diverso da molti altri. Sono distinti, certamente, ma hanno anche un rapporto di strettissima affinità. Come dice Tommaso nel *De veritate*, la distinzione sarebbe quella tra «uomo» e «essere uomo» o tra «scienza» e «essere scien-te».<sup>72</sup>

### 3. 5. *L'essere partecipato appartiene per se*

L'ultimo brano che voglio notare, del capitolo 3, è un chiarimento che Tommaso offre intorno alla partecipazione del soggetto all'accidente.<sup>73</sup> Nella formulazione del problema dell'opuscolo, Boezio dice che se le cose sono buone solo per partecipazione, allora non sono buone *per se*. Tommaso precisa che questo è vero se prendiamo *per se* nel senso in cui ciò che fa parte della definizione di qualcosa, ossia appartiene alla sua essenza, viene predicato della cosa *per se*. Questo, dice, è il senso inteso da Boezio. Ma Tommaso prosegue ricordandoci che ci sono anche altri sensi di *per se*. Qui si sta riferendo ad un

70. Si veda la citazione sopra, n. 65.

71. «*Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia*» (In iv Meta., lect. 2, § 558).

72. *De veritate*, q. 2, a. 11.

73. «*Dicit ergo primo, quod si omnia sunt bona per participationem, sequitur quod nullo modo sint bona per se; et hoc quidem uerum est si per se accipiatur inesse quod ponitur in diffinitione eius de quo dicitur, sicut homo per se est animal. Quod enim ponitur in diffinitione alicuius pertinet ad essentiam eius, et ita non dicitur de eo per participationem de qua nunc loquimur. Si uero accipiatur per se secundum alium modum, prout scilicet subiectum ponitur in diffinitione predicati, sic esset falsum quod hic dicitur, nam proprium accidens secundum hunc modum per se inest subiecto, et tamen participatiue de eo predicatur. Sic igitur Boetius hic accipit participationem prout subiectum participat accidens, per se autem quod ponitur in diffinitione subiecti*» (CB, p. 402).

insegnamento di Aristotele.<sup>74</sup> Uno degli altri sensi di *per se* è quello secondo cui un accidente proprio viene predicato *per se* del suo soggetto; qui, è il soggetto che fa parte della definizione di tale accidente. In questo senso, pur essendo predicato *per se*, l'accidente si predica del soggetto anche *participative*, per partecipazione.

Tommaso non spiega qui perché introduce questa precisazione. Ma senz'altro avrà un ruolo importante nella sua dottrina della partecipazione nell'essere. Per esempio, nel *De potentia* (1265), egli si serve del fatto che le definizioni delle forme includono i loro soggetti per spiegare il modo in cui l'essere di una cosa si distingue da quello di un'altra.<sup>75</sup>

A mio avviso, è molto importante tener presente che, così come *per se* non è sempre equivalente a *per essentiam*, nel lessico di Tommaso *per participationem* non è sempre equivalente a *per accidens*. Le cose hanno l'essere per partecipazione; e *anche* l'hanno *per se*. Anzi, l'essere è ancora più immediato alle cose che i loro accidenti propri. Come dice ancora nel *De potentia*, contro Avicenna, l'essere sostanziale di una cosa non sta nel genere di accidente. Non è altro che *l'actus essentiae*.<sup>76</sup>

#### 4. CONCLUSIONE

Per riassumere le implicazioni che vedo nelle precisazioni fatte da Tommaso sulla partecipazione: 1) accettare la partecipazione nell'essere non esige pensare che le specie delle cose sussistono fuori le cose; 2) l'essere stesso partecipa ad una causa, alla cui potenza l'essere stesso non è proporzionato e la cui essenza non entra in composizione né con l'essere stesso né coi suoi altri effetti; 3) l'essere stesso è inerente alle cose, ma non al modo di un genere; 4) l'essere viene configurato secondo le categorie e in modo che l'essere *simpliciter* non sia altro che l'essere sostanziale oppure *l'esse essentiae*; 5) l'essere partecipato appartiene al suo soggetto *per se*, non *per accidens*.

Mi pare innegabile che la tendenza di questi punti sia quella di integrare la partecipazione all'essere nel quadro dell'ontologia di Aristotele. Penso che sarà anche chiaro quale sarebbe la loro portata riguardante le interpretazioni ripassate sopra (par. 2) intorno all'assioma *diversum est esse et id quod est*. Ovviamente però non si tratta di ridurre l'insegnamento del commento al *De hebdomadibus* solo a questi punti. D'altronde, lo scopo non era affatto di qualificarlo nell'insieme come "aristotelico", quantomeno se ciò significa "piuttosto che

74. Si veda *In I Post. an.*, lect. x; *In v Meta.*, lect. xix, § 1054.

75. «*Nam et in definitione formarum ponuntur propriae materiae loco differentiae, sicut cum dicitur quod anima est actus corporis physici organici. Et per hunc modum, hoc esse ab illo esse distinguitur, in quantum est talis vel talis naturae*» (*De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9).

76. *De potentia*, q. 5, a. 4, ad 3. Si veda pure *In I Sent.* d. 4, q. 1, a. 1, ad 2; d. 19, q. 5, a. 1, obj. 1; d. 33, q. 1, a. 1, ad 1; d. 37, q. 1, ad 2; *De veritate*, q. 10, a. 1, obj. 3; *De spiritualibus creaturis*, a. 11; *Summa theologiae*, I, q. 54, a. 1; *Expositio Peryermeneias*, Lib. 1, lect. 5, § 22. Cfr. *De potentia*, q. 9, a. 5, ad 19.

platonico". Semmai, era semplicemente di capire un po' meglio che cosa significa, per Tommaso, essere "boeziano".

*ABSTRACT: Certain features of St Thomas's commentary on the De hebdomadibus suggest that he was taking quite seriously Boethius's view concerning the fundamental harmony between the philosophies of Plato and Aristotle. The paper focuses on the commentary's treatment of the doctrine of participation in being (esse). There are several places where St Thomas seems to be working quietly to bring the doctrine in line with aristotelian ontology. These have a bearing on the much disputed question of the relation between St Thomas and Boethius on the distinction between esse and id quod est.*