

La *participatio* tomista come comunicazione

Tommaso Scandroglio

ABSTRACT

Quali sono le analogie e le differenze tra il termine tomista «*participatio*» e il sostantivo di uso corrente «comunicazione»? Al fine di individuarle è necessario sezionare il lemma *participatio* nei suoi costitutivi (p. logica e ontologica; predicamentale e trascendentale) e approfondire le relazioni tra i concetti di essenza ed essere, materia e forma, sostanza e accidenti e le dinamiche causali che soggiacciono alla creazione e al fieri.

SOMMARIO: 1. L'OGGETTO DEL PRESENTE ARTICOLO; 2. UN GLOSSARIO; 3. PARTECIPAZIONE LOGICA E ONTOLOGICA; 4. LE TRE FORME DI CAUSALITÀ; 5. PARTECIPAZIONE PREDICAMENTALE E TRASCENDENTALE; 6. IL MODO DELL'ESSERE, TRATTO SPECIFICO DELLA PARTECIPAZIONE.

1. L'OGGETTO DEL PRESENTE ARTICOLO

Oggetto del presente saggio è il tentativo di verificare se le accezioni del termine «*participatio*» così come vengono usate da Tommaso D'Aquino nei suoi scritti offrono delle contiguità semantiche con i termini «comunicazione» e «comunicare», e lemmi affini per radice etimologica quali «comunione» e «comune», nei loro significati correnti¹. A tal fine si cercherà di porre in evidenza le analogie e le differenze di contenuto tra un termine di stampo prettamente metafisico, così come adoperato da un autore del Duecento, ed

¹ I sinonimi esplicativi di questi due lemmi sono stati presi in massima parte da *Il Vocabolario Treccani*, Roma, 2008.

PAROLE CHIAVE

PARTECIPAZIONE; COMUNICAZIONE; COMUNICARE; ESSENZA; ESSERE; PREDICAMENTALE; TRASCENDENTALE; CAUSALITÀ; DIO.

espressioni linguistiche proprie della contemporaneità. Come si avrà modo di notare nello sviluppo di questo scritto, i termini moderni indicati in precedenza riceveranno mutua sollecitazione aprendosi ad approfondimenti ermeneutici condotti in più direzioni ma sempre vincolati al testo tomista.

2. UN GLOSSARIO

Per meglio comprendere il senso di alcune espressioni ed affermazioni contenute negli scritti dell'Aquinate è opportuno indicare in prima battuta le definizioni² dei termini di stampo metafisico più ricorrenti nelle opere di Tommaso.

Essenza: ciò che una cosa è, ciò che è espresso nella sua definizione, la *quidditas* per dirla in termini tomisti. L'essenza sul piano onto-

² Cfr. Tommaso D'Aquino, *La Somma contro i Gentili*, (a cura di P. Tito Sante Centi), I, Bologna, 2000, Glossario, pp. 49-54. Le voci sono state ampliate ed integrate nelle loro rispettive definizioni.

logico-reale è individuale perché attualizzata nell'ente singolare, è *id quod habet esse* nel particolare. Sul piano epistemologico l'essenza è universale perché intesa come entità logica della mente³.

Natura: è l'essenza in quanto principio intrinseco di attività. Per Tommaso D'Aquino è «l'essenza della cosa in quanto ordinata all'operazione della cosa stessa»⁴.

Essere: è l'attualità⁵, l'atto per cui qualcosa esiste, attraverso cui il *quid* diventa ente: «essere sta ad indicare l'atto»⁶.

Ente: ciò che esiste, ciò che ha l'essere nel singolare, ciò il cui atto è l'essere nel particolare. È l'attualità partecipata dall'essenza nello specifico. Altresì può essere intesa anche come attualità limitata dall'essenza nell'individuale⁷.

Forma: ciò che determina la struttura propria di una data realtà, ciò che, ad esempio per i corruttibili, «dimensiona formalmente»⁸ la materia: «forma autem substantialis est quae facit hoc aliquid»⁹. La forma viene partecipata dalla materia¹⁰. Ad esempio l'anima è la forma sostanziale dei viventi.

Materia: è il sostrato fisico indeterminato¹¹. La materia ricevendo la forma sostanziale costituisce la sostanza materiale. Cornelio Fabro definisce la materia come «soggetto fisico di diverse determinazioni da parte di diverse forme o di modi di essere»¹².

Sostanza: ciò a cui compete di esistere in sé e non in qualcosa d'altro: un gatto, un uomo etc. Ogni sostanza ha una sua natura:

ad esempio «la persona è una sostanza individuale di natura razionale»¹³.

Accidente: ciò a cui compete di esistere in qualcosa d'altro come nel suo soggetto: la bianchezza rende bianco un soggetto.

3. PARTECIPAZIONE LOGICA E ONTOLOGICA

Occorre innanzitutto distinguere tra partecipazione logica e partecipazione ontologica. Partiamo dalla prima¹⁴. La partecipazione logica può essere intesa secondo due accezioni. Nella prima accezione rinveniamo una dualità di significati: partecipazione come inclusione e partecipazione come ricezione¹⁵. Ad esempio la specie «uomo» partecipa del genere «animale», è inclusa in quella di animale, ma non viceversa (ci sono animali non umani). A specchio possiamo affermare che la specie «uomo» riceve dal genere la definizione: «“partecipare” nel campo logico è ricevere in sé la “definizione” che è propria del partecipato»¹⁶. L'uomo è un animale: la definizione «è un animale» appartiene ad «animale», essere partecipato. Già da questa primissima analisi appare in filigrana un elemento concettuale proprio del verbo «comunicare»: la ricezione infatti è momento conclusivo e terminale della dinamica della comunicazione dove un soggetto emette un messaggio ed un secondo lo riceve. Dal rapporto genere-specie passiamo al rapporto specie-individuo. Parallelamente, seppur in un grado inferiore dal punto di vista logico, l'individuo «Carlo» partecipa alla specie «uomo», Carlo è incluso nella specie umana¹⁷. In questo primo senso di partecipazione albeggia nuovamente il verbo «comunicare»: «ogni singolare [es. Carlo] ha la sua propria natura [...]. La mente la percepisce simile a quella degli altri particolari, e così la vede come ragione formale comu-

3 Cfr. U. Pellegrino, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso D'Aquino*, in «La Scuola Cattolica», Anno XCI (Gen. Feb 1963), p. 45.

4 Tommaso D'Aquino, *De ente et essentia*, c. 1.

5 Cfr. B. Mondin, *La metafisica di San Tommaso e i suoi interpreti*, Bologna, 2002, p. 100.

6 Tommaso D'Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, c. 22.

7 Cfr. U. Pellegrino, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso D'Aquino*, cit., p. 45.

8 Espressione di Giovanni Reale contenuta in Aristotele, *La Metafisica*, (a cura di G. Reale), Napoli, 1968, Vol. I, p. 569.

9 Tommaso D'Aquino, *De mixtione elementorum*.

10 Cfr. C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, Torino, 1960, p. 491.

11 Cfr. Aristotele, *Metafisica*, VII, c. 3, 1029a.

12 C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso D'Aquino*, Segni (RM), 2005, p. 92.

13 Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1.

14 Cfr. P. Lazzaro, *La dialettica della partecipazione nella Summa contra Gentiles di S. Tommaso D'Aquino*, Reggio Calabria, 1976, pp. 41-50.

15 Cfr. Tommaso D'Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, c. 32.

16 C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso D'Aquino*, cit., p. 66.

17 Cfr. Tommaso D'Aquino, *Commentarius in Boetium de Hebdomadibus*, lect. II.

nicata e comunicabile»¹⁸. La natura razionale propria degli esseri umani¹⁹ è quindi predicabile per più enti (universale logico) ed è quindi comune a più esseri, si comunica vicendevolmente: nel singolare si riflette per partecipazione l'idea del tutto²⁰. Ma vi è una seconda accezione di partecipazione logica: *participatio* come composizione, unione tra genere e specie (l'uomo è unione di animalità e razionalità) e tra specie e individuo (Carlo è l'unione di razionalità ed ente individuale)²¹. Infine appuntiamo qui, ma renderemo maggiormente esplicita l'affermazione nel prosieguo dell'articolo, che la stessa dinamica gnoseologica soggiace alla regola della partecipazione: la conoscenza partecipa, in modo formale e imperfetto perché non completo, alla conoscenza che Dio ha di se stesso, conoscenza che diventa essa stessa bene partecipato²².

Vi è poi una partecipazione ontologica che rende spiegazione del reale²³. In essa il lemma «comunicare» è pervasivamente presente. Per comprendere l'intima struttura del concetto di partecipazione tomista occorre considerare che «soltanto Dio è essere per essenza, mentre tutte le altre cose sono esseri per partecipazione»²⁴; «Dio è ente per essenza, e le altre cose per partecipazione»²⁵. Nessun ente può dare a se stesso l'esse perché per farlo dovrebbe esistere (per poter dare l'essere) e nello stesso tempo non essere (per poterlo ricevere), cosa che è impossibile. Così come un sasso non potrebbe darsi da sé il calore se non irraggiato da una fonte di calore. Sia il sasso

18 P. Lazzaro, *La dialettica della partecipazione nella Summa contra Gentiles* di S. Tommaso D'Aquino, cit., p. 45.

19 Cfr. Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3 c..

20 Cfr. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso D'Aquino*, cit., p. 27.

21 Cfr. Tommaso D'Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, c. 17

22 Cfr. F. Di Blasi, *Conoscenza pratica, teoria dell'azione e bene politico*, Palermo, 2006, p. 4.

23 Cfr. E. Lupia, *La partecipazione logica e ontologica nella «Summa contra Gentiles»* di S. Tommaso D'Aquino, Messina, 1992, pp. 17-23. Annotiamo a margine che questo testo è un estratto quasi completo del volume del Lazzaro qui citato.

24 Tommaso D'Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, c. 66. Cfr. *Ibidem*, I, c. 60; III, c. 70.

25 Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 3 ad 3; q. 13, a. 11 c.. Cfr. C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, cit., p. 502.

che il fuoco sono entrambi caldi, ma il sasso possiede il calore, il fuoco è calore. Il primo è caldo per partecipazione, il secondo per essenza, è caldo «di suo» diremmo. Perché negli enti creati non c'è coincidenza tra *esse* e *essentia*? Come prima accennato Dio è l'essere in forza della propria essenza: «l'essere di Dio si identifica con la sua essenza»²⁶, e dunque «Dio è l'essere stesso per sé sussistente»²⁷, «Deus enim per suam essentiam est ipsum esse subsistens»²⁸. Questo accade dal momento che l'«essere sta ad indicare l'atto»²⁹ e ciò che è distinto dall'atto, ma che a questo compete, si trova in uno stato potenziale: il blocco di marmo rispetto alla statua che dal primo si caverà è attualmente un blocco di marmo e potenzialmente una statua. Anche l'essenza, come vedremo, è potenzialmente esistente fino a quando non parteciperà all'*actus essendi*. Vi è quindi una distinzione tra essenza che potenzialmente è esistente e atto d'essere. Ma Dio è puro atto, in Lui non esiste la potenza, a differenza dei rimanenti enti. Quindi in Lui non può darsi un'essenza in stato potenziale e dunque di conserva non si può predicare una divisione tra essenze e atto, bensì una coincidenza³⁰. In secondo luogo pensare che in Dio esista sia l'essere che l'essenza significherebbe dire che Dio è composto. Ma egli è semplice Uno, perché se fosse composto sarebbe divisibile, cioè *potrebbe* essere diviso in sé, ma questo starebbe indicare uno stato potenziale divino, il che contraddice il fatto che in Dio non è predicabile nessun stato potenziale³¹.

Negli altri enti invece c'è una separazione tra *essentia* ed *esse*. La prima, che non ha in sé l'esse, non investita dalla forza attualizzante dell'essere, che può venire solo da Dio, rimane inesistente. Solo l'essere può comunicare attualità all'essenza: «*Esse est actualitas omnis*

26 Tommaso D'Aquino, *Summa contra Gentiles*, II, c. 52. Cfr. *Ibidem*, I, c. 22; III, c. 66; *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 4; I, q. 75, a. 5 ad 4; I, q. 104, a. 1 c.

27 Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 44, 1 c.

28 Tommaso D'Aquino, *De Malo*, q. 16, a. 3 c.

29 Tommaso D'Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, c. 22.

30 Cfr. *Ibidem*.

31 Cfr. *Ibidem*.

formae»³². Si può dire allora che l'esse, che è l'atto di essere, è l'astratto di *ens*, come il *currere*, che è l'atto di correre, è l'astratto di *currens*. Il «currere» è ciò, o per partecipazione del quale il *currens* corre, dato che questi partecipa all'atto di correre³³. Analogamente l'esse partecipato sfocia nell'esistente: «l'esse è quella formalità o attualità suprema per partecipazione alla quale è compreso essere di fatto tutto ciò che in concreto esiste»³⁴; «[l'*actus essendi*] è anzitutto ciò per cui (*quo*) ogni formalità può essere indicata come *reale*, cioè distinta, non solo nozionalmente, da ogni altra, ma "separata" *realmente* in natura, è l'atto dell'essenza»³⁵; «*Ente* è un termine partecipiale di senso attivo, che indica in concreto l'esercizio di una formalità, quella dell'essere: ENTE allora è "ciò che è", *Id quod est*»³⁶.

Dunque l'unico modo per avere l'essere è partecipare all'essere, che non può che derivare da Dio: «quello che spetta a una data cosa in forza della propria natura non può competere ad altri se non per partecipazione: cioè come il calore del fuoco viene *comunicato* ad altri corpi. Perciò l'essere stesso è *comunicato* alle altre cose dal primo agente mediante una *comunicazione*»³⁷; «l'essere di qualunque cosa è un essere partecipato, poiché all'infuori di Dio nessuna cosa è il proprio essere [...]. E così è necessario che Dio stesso il quale è il suo essere, sia in modo primario e immediato la causa di ogni essere»³⁸; «ogni cosa esiste per il fatto che possiede l'essere; pertanto nessuna cosa, la cui essenza non è esistere, esiste per la sua essenza [non può passare da uno stato potenziale di esistenza ad uno di attualità se non in virtù appunto di un atto che proviene dall'Esse di

Dio che è *Actus Essendi*], ma per partecipazione, cioè ricevendo l'essere»³⁹; «tutti gli enti distinti da Dio non sono il loro proprio essere, ma partecipano l'essere»⁴⁰. L'*ens* allora ha l'essere⁴¹, non è l'essere⁴², prende l'essere: la partecipazione dunque viene intesa come *partem capere* dell'essere. E perciò gli enti esistono solo per partecipazione a differenza di Dio che è essere sussistente: «Rimane vero perciò che tutti gli enti distinti da Dio non sono il loro proprio essere, ma partecipano l'essere»⁴³. Da notare che la partecipazione non significa far propria anche la natura dell'Esse-Dio partecipato così come ricorda Tommaso: «ogni creatura è in rapporto a Dio, come l'aria in rapporto al sole che la illumina. Come infatti il sole è risplendente per sua natura, mentre l'aria diventa luminosa partecipando la luce del sole, senza partecipare la natura del sole»⁴⁴. Infatti si partecipa all'atto di essere promanante da Dio non alla sua essenza, sebbene i due concetti metafisici in Dio coincidano. Non partecipare alla natura divina comporta dunque che Dio è assolutamente altro dagli enti, da questi separato e distinto, seppur partecipato. Quindi in questo senso è incomunicabile rispetto agli esseri in merito al suo *status ontologico*⁴⁵.

La partecipazione pertanto riguarda l'«atto di essere, che *comunicandosi* alle essenze spiega la loro concretezza»⁴⁶. L'essenza dunque prende l'essere, ma – è bene sottolinearlo – non partecipa dell'Esse divino, bensì dell'esse proprio causato da Dio, esse che è atto (e non Atto) e che attualizza l'essenza⁴⁷. Avremo allora un'efficace definizione di essenza

32 Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 4 c.

33 Cfr. *Ibidem*, I, q. 50, a. 2 ad 3; *Commentarius in Boetium de Hebdomadibus*, lect. II; C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso D'Aquino*, cit., p. 15.

34 C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso D'Aquino*, cit., p. 16.

35 *Ibidem*, p. 89.

36 *Ibidem*, p. 84.

37 Tommaso D'Aquino, *Summa contra Gentiles*, II, c. 52. Nelle citazioni i termini «comunicazioni», «comunicare» e simili verranno scritti in corsivo per metterli in evidenza. Gli altri termini o espressioni scritti in corsivo sono tali perché così presenti nei testi citati.

38 *Ibidem*, III, c. 65.

39 *Ibidem*, I, c. 22. Cfr. *Ibidem*, *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 1 c.; *De Veritate*, q. 21, a. 5 c. Anche gli accidenti esistono per partecipazione, attualizzandosi grazie alla sostanza.

40 Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 44, 1 c.

41 Cfr. B. Mondin, *La metafisica di San Tommaso e i suoi interpreti*, cit., p. 100.

42 Cfr. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso D'Aquino*, cit., p. 92.

43 Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 1 c.

44 *Ibidem*, I, q. 104, a. 1 c.

45 Cfr. C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, cit., p. 630.

46 P. Lazzaro, *La dialettica della partecipazione nella Summa contra Gentiles di S. Tommaso D'Aquino*, cit., p. 51.

47 Cfr. C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, cit., p. 651.

come «*id quod habet esse*» in questo o quel *particularis*⁴⁸. L'*actus essendi* permette all'*essentia* di esistere (per gli enti corruttibili occorre per venire ad esistenza anche la materia: «la forma [*actus essendi* partecipato dall'*essentia*] non ha l'essere [concreto], quindi, se non nella materia»⁴⁹), consente il venire ad esistenza dell'ente concreto, il quale quindi risulterà dalla composizione di atto d'essere ed essenza⁵⁰: «la forma sta all'essere come la luce sta all'illuminazione, come la bianchezza sta all'essere bianco. [...] la forma è principio dell'essere, perché il compimento della sostanza, il cui atto è l'esistenza»⁵¹. La «bianchezza» partecipando all'atto d'essere diventa «essere bianco». L'atto d'essere chiama all'esistenza l'essenza e allora potremmo dire che, grazie all'essenza che partecipa all'*actus essendi*, l'*ens* è ec-sistente cioè posto fuori dal nulla, e nello stesso tempo, dato che l'*actus essendi* proviene da Dio, l'*ens* in-siste in Dio⁵². Da appuntare però questo particolare nel processo di individualizzazione dell'ente corruttibile particolarissimo. È l'essenza che limita, ma in senso ancora ampio, l'*actus essendi*, e l'essenza singularizzata in atto è individualizzata ancor più dalla materia. Perciò l'essenza limita l'atto di essere, e la materia individualizza la forma, che dunque era già stata limitata. Ad esempio la razionalità (*essentia*) partecipando all'atto di essere si compone nell'essere di natura razionale (natura razionale che è la forma), il quale informando la materia si individualizza infine nell'ente concreto (Marco). Su quest'ultimo passaggio di specificazione che attiene al rapporto forma-materia così si esprime il Dottore Angelico: «La forma poi è limitata dalla materia per questo che la forma, in sé considerata, è comune a molte cose; ma dacché è ricevuta nella materia, diventa

forma soltanto di una data cosa»⁵³; «la composizione di materia e di forma, che costituisce una natura determinata»⁵⁴.

La dinamica dell'esistenza si perfeziona quindi tramite la partecipazione dell'essenza all'atto di essere: «qualunque natura o forma raggiunge la perfezione con l'essere in atto»⁵⁵. A sua volta la forma attualizzata sarà partecipata dalla materia: «la sostanza intellettuale [...] non è impedita dall'essere principio formale ed esistenziale della materia, nel senso che *comunica* il proprio essere alla materia»⁵⁶: l'*esse* partecipato dall'essenza, che si struttura nella forma, comunica la sua attualità alla materia. E dunque si può concludere che «nelle nature corporee, invece la materia partecipa all'essere non per sé, ma mediante la forma»⁵⁷: la materia partecipa di quell'essere già attualizzato nell'essenza. Quindi non partecipa direttamente di quello stesso *actus essendi* di cui partecipa l'essenza prima che venisse attualizzata, ma, se così vogliamo esprimerci, ne partecipa indirettamente, cioè prende l'attualità d'essere direttamente dall'essenza che a sua volta aveva ricevuto l'*esse* da Dio⁵⁸. Qui infine il «comunicare» viene inteso nella sua accezione di «trasmettere», di «contagiare» attualità.

Queste argomentazioni sottendono poi un'altra considerazione. Il venire all'esistenza a motivo dell'attualità dell'*esse* comporta che la forma o l'essenza erano in potenza e congiungendosi con l'atto di essere si attualizzano: la forma/essenza «sta all'essere in atto come la potenza sta all'atto rispettivo»⁵⁹; «dovunque si riscontrino due cose di cui l'una è compimento dell'altra, il rapporto tra l'una e l'altra è quello di potenza e atto: poiché niente può essere compiuto che mediante il proprio atto. [...] l'esistenza [*ipsum esse*] è il compimento di una essenza esistente [...]. Perciò in ciascuna delle cose suddette c'è composizione di atto e

48 Cfr. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso D'Aquino*, cit., p. 88.

49 *Ibidem*, p. 58.

50 Cfr. U. Pellegrino, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso D'Aquino*, cit., pp. 44-45; C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso D'Aquino*, cit., pp. 17-18; *Partecipazione e causalità*, cit., p. 640.

51 Tommaso D'Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, c. 54.

52 Cfr. C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, cit., p. 649.

53 Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 7, a. 1 c.

54 *Ibidem*, I, q. 50, a. 2 ad 3.

55 Tommaso D'Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, c. 66.

56 *Ibidem*, II, c. 68.

57 C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso D'Aquino*, cit., p. 104.

58 Cfr. Tommaso D'Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, c. 66.

59 *Ibidem*.

potenza»⁶⁰; «*ideo ipsa quidditas est sicut potentia, et suum esse acquisitum est sicut actus; et ita per consequens est ibi compositio ex actu et potentia*»⁶¹. La potenzialità richiama quindi il concetto di inesistenza, di mancanza di attualità riferito all'essere: «quanto è in potenza ancora non esiste»⁶²; «*act is conceived simply as perfection or affirmation of esse, potency is conceived as capacity to receive perfection or as negation or privation*»⁶³. L'ente che partecipa allora concretizza un passaggio da potenza ad atto. Ma essendo Dio puro atto e dunque non interessato dalla transizione dalla potenza ad atto, discende il fatto che Egli mai potrà partecipare, potendo invece solo essere partecipato⁶⁴: «A Dio niente si può attribuire per partecipazione»⁶⁵.

4. LE TRE FORME DI CAUSALITÀ

Il concetto di partecipazione non può che richiamare quello di causalità⁶⁶, come espressamente indica l'Aquinate: «poiché dal fatto che una cosa è ente per partecipazione segue che sia causata da altri»⁶⁷. Dio è causa di tutto perché tutto crea, cioè chiama dal nulla ogni ente: «Dio ha prodotto le cose nell'essere»⁶⁸; «tutto ciò che in qualsiasi modo esiste deriva da Lui»⁶⁹. Dio causa direttamente senza intermediari, quindi nella creatura c'è presenza immediata degli effetti causati da Dio, creatura perciò penetrata da Dio in tutti i suoi principi e perfezioni. Allora essendo Dio riflesso nelle creature, anche le pure perfezioni che a Lui appartengono saranno presenti negli enti,

60 *Ibidem*, II, c. 53.

61 Tommaso D'Aquino, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, II, dist. 3, q. I, a. 1 c.

62 Tommaso D'Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, c. 17.

63 C. Fabro, *The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: The Notion of Participation*, in www.pao.chadwyck.co.uk, consultato il 18/04/2011, p. 464.

64 Cfr. Tommaso D'Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, c. 38.

65 *Ibidem*, I, c. 60.

66 Cfr. S. Vanni Rovighi, *Istituzioni di filosofia*, Brescia, 1994, p. 128.

67 Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 1 ad. 1. Cfr. C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, cit., p. 471.

68 Tommaso D'Aquino, *Summa contra Gentiles*, II, c. 16.

69 *Ibidem*, II, c. 15.

seppur queste perfezioni siano partecipate e quindi limitate⁷⁰. Ecco una prima accezione dell'espressione «esse intensivo» di cui si dirà meglio più avanti⁷¹.

Allineandosi sulla posizione aristotelica, Tommaso afferma che Dio è il Motore immobile, il puro Atto che non è mosso da altri ma che muove tutto⁷². Anche in questo caso viene alla luce una particolare sfaccettatura del termine «comunicare»: partecipare al moto del Primo motore significa trasmettere il moto dalla Fonte originaria ad altri elementi che ricevono il moto. Ma Dio non è solo la Causa incausata ed efficiente, altresì è Colui che sostiene il moto, cioè che permette che gli enti conservino la loro esistenza⁷³, la loro attualità d'esse. Poiché, se cessasse il moto che proviene dal Motore immobile, a cascata ed immediatamente ogni moto inferiore cesserebbe: «è impossibile che il divenire e il moto di queste cose perdurino, se viene a cessare la mozione del movente. Dunque è impossibile che permanga l'essere delle cose, senza un'operazione da parte di Dio»⁷⁴. Da ciò consegue che Dio permette ogni atto, non solo quello d'essere, ma ogni attualità che da questo promana⁷⁵. La causalità trascendentale, che trova in Dio la Causa efficiente, quindi consente la causalità predicamentale, causalità che agisce solo all'interno dell'ordine degli enti creati, intesa sia in senso dinamico come successione delle cause seconde (la generazione, gli effetti delle azioni umane, etc.)⁷⁶, sia in senso statico come elemento grazie al quale si produce quell'ente particolare, a motivo della specializzazione della materia da parte della forma (con esclusione ovviamente degli esseri privi di ma-

70 Cfr. Tommaso D'Aquino, *De Veritate*, q. 21, a. 4 c.; C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, cit., p. 525.

71 Cfr. C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, cit., p. 473.

72 Cfr. Tommaso D'Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, c. 13.

73 Cfr. Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 104, a. 1.

74 Tommaso D'Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, c. 65; c. 20. Cfr. C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, cit., p. 474.

75 Cfr. U. Pellegrino, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso D'Aquino*, cit., p. 46; C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, cit., pp. 481-483.

76 Cfr. U. Pellegrino, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso D'Aquino*, cit., p. 47.

teria, quali gli angeli)⁷⁷. In merito alle cause seconde appuntiamo solo che «la creatura non va detta “operare per partecipazione” solo in senso causale trascendentale [le nostre azioni sono causate, cioè praticabili, solo a motivo di una causa prima⁷⁸], come vuole il Neoplatonismo, ma anche in senso soggettivo predicamentale, per mezzo di capacità e potenze [proprie]»⁷⁹, potenze che fluiscono dall'essenza. Tommaso infatti a tal proposito scrive: «Operatur etiam naturali sua potentia, quae est principium suae operationis, scilicet sensu vel intellectu: quae non est essentia ejus, sed virtus ab essentia fluens»⁸⁰. L'agere che dunque viene dall'interno dell'ente è prodotto a motivo della causa predicamentale, perché causa racchiusa nell'ordine dell'ente stesso. Quindi in merito alla creazione (momento statico dell'esse) Dio è la causa prima ed unica, cioè esclusiva; in merito al movimento (momento dinamico del fieri) Dio è sempre la causa prima, ma non più esclusiva⁸¹.

Nel processo causale poi si inserisce un altro elemento che va ad incidere sull'ente: «Poiché ogni causa agente produce cose consimili, un effetto acquista la forma da quell'essere cui è reso simile dalla forma acquistata: la casa materiale, per esempio, deve la sua forma all'arte»⁸²; «ciò cui viene attribuita una qualifica per partecipazione non viene così qualificato se non in quanto ha una certa somiglianza di quell'essere che è tale per essenza: il ferro, ad esempio, è detto infuocato in quanto partecipa una somiglianza del fuoco»⁸³. Se ogni ente è stato creato da Dio, in ogni ente risplende una somiglianza di Dio, dato che nell'effetto residuano degli elementi della causa⁸⁴ (non si può dare identità tra causa ed ef-

fetto, bensì solo somiglianza, perché – tra gli altri motivi che si possono addurre – ciò comporterebbe la creazione di un altro dio, ma Dio è increato ed è uno). Ciò ci porta a due considerazioni. In primis si può predicare non solo una somiglianza tra Dio ed enti, che vogliamo rappresentare come una comunicazione verticale, bensì, proprio a motivo del fatto che tutti gli enti hanno in comune l'esse, si può anche asserire l'esistenza di una somiglianza tra gli enti, cioè una comunicazione orizzontale, data dalla simultanea presenza negli esseri di elementi identici (pensiamo all'animalità tra un uomo e un cane) e di elementi differenti (poniamo mente alla razionalità tra un uomo e un cane). Una comunicazione che significa «avere insieme, mettere in comune» gli elementi uguali⁸⁵, e di riflesso una mancanza di comunicazione per gli elementi differenti.

In secondo luogo la *participatio* tra Essere e creature si manifesta come una comunicazione non di una totalità, bensì come una trasmissione analogica di un'ontologia. Il concetto di somiglianza, che platonicamente potrebbe essere espresso con il relativo concetto di imitazione/mimesi⁸⁶, disvela dunque un'altra accezione del verbo «comunicare»: l'ente manifesterà nella sua struttura ontologica alcune analogie con l'Ente divino⁸⁷. «Comunicare» quindi come appalesare, rivelare manifestamente tramite il proprio essere: una divulgazione ontologica potremmo dire. «La gloria di Dio è l'uomo vivente e la vita dell'uomo è la manifestazione di Dio»⁸⁸, ci ricorda Ireneo. In merito poi alla similarità con Dio, questa si articolerà su più aspetti e sarà predicabile nuovamente grazie alla partecipazione intesa come comunicazione, cioè trasferimento di elementi costitutivi e di qualità, il primo dei quali è necessariamente l'esse: «Dio vuole comunicare il proprio essere alle altre cose sotto forma di

77 Cfr. B. Mondin, *La metafisica di San Tommaso e i suoi interpreti*, cit., p. 101.

78 Cfr. Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 1 c.; I, q. 75, a. 5 ad 1.

79 C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso D'Aquino*, cit., p. 149.

80 Cfr. Tommaso D'Aquino, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, II, dist. 17, q. I, a. 2 ad 6.

81 Cfr. C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, cit., p. 478.

82 Tommaso D'Aquino, *Summa contra Gentiles*, II, c. 43.

83 *Ibidem*, I, c. 40. Cfr. Tommaso D'Aquino, *De Potentia*, q. 7, a. 7 ad 3.

84 Cfr. P. Lazzaro, *La dialettica della partecipazione nella*

Summa contra Gentiles di S. Tommaso D'Aquino, cit., p. 74.

85 Cfr. C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, cit., p. 630.

86 Cfr. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso D'Aquino*, cit., p. 27.

87 Cfr. Tommaso D'Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, c. 97; *De Potentia*, q. 7, a. 7 ad 3; *Sententia super Physicam*, IV, lect. 7, 7.

88 Ireneo, *Adversus haereses*, IV, 20, 7.

somiglianza»⁸⁹. Sotto questa prospettiva Dio è dunque inteso come causa esemplare. Analogamente anche nel fenomeno sociale della comunicazione, se questa avviene correttamente e se il mittente e il destinatario utilizzano gli stessi *sema* con identici significati, c'è se non identità di contenuti pensati-trasmessi e pensati-ricevuti almeno similarità.

Nella causa esemplare si annida poi un altro snodo concettuale che è pertinente con l'oggetto del presente articolo: la comunicazione agli enti dell'esse e di altre qualità come la bontà, la perfezione, la sapienza, l'agire etc.⁹⁰ è intesa dal Dottore Angelico come un dono, una elargizione: «Dio [...] non agisce per acquistare, bensì per elargire qualcosa con la sua azione»⁹¹. Il comunicare diventa quindi effondere/diffondere l'essere e tutte le preziosità metafisiche che su di esso possono insistere, preziosità accidentali anch'esse esistenti nell'ente se non per partecipazione⁹². Il comunicare poi è assunto addirittura ad elemento intrinseco della bontà di Dio: «Egli perciò *comunica* ad altri esseri la sua bontà, non per accrescere così il proprio bene, ma perché il *comunicare* è a lui connaturale, essendo egli la fonte della bontà»⁹³. In questo donare all'ente la bontà ed altre qualità divine si rinviene poi un altro significato affine a quello di «comunicare»: rendere partecipe qualcuno di un contenuto. Quindi condividere. Ma dato che questa azione di condivisione avviene, per così dire, tra due intimità, cioè tra l'essere sussistente di Dio e l'essenza attualizzata dell'uomo, allora il comunicare assume i toni specialissimi del confidare, del confessare, verbi più appropriati allo spettro metafisico che investe la relazione tra due interiorità, quella profondissima dello spirito di Dio e quella dell'anima della persona umana.

Il rapporto di esemplarità poi non si esaurisce considerando solo la relazione diretta Dio-creatura, ma all'interno di questa relazione si instaura, come accennato prima, una partecipazione tra genere e specie, e tra specie

89 Tommaso D'Aquino, *Summa contra Gentiles*, II, c. 6.

90 Cfr. *Ibidem*, I, c. 93; III, c. 70.

91 *Ibidem*, III, c. 18.

92 Cfr. Tommaso D'Aquino, *De Veritate*, q. 21, a. 5.

93 Tommaso D'Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, c. 93.

e individui. In merito a questa doppia partecipazione e trasferendoci dal piano logico a quello ontologico-reale, se nella dinamica Causa prima-effetti la perfezione di Dio si riverberava negli effetti da Lui prodotti e quindi sopravviveva in essi non in modo identico ma analogico, parallelamente ciò accadrà anche tra genere e specie, e specie individui. Ad esempio il singolo uomo non possiederà tutte le perfezioni che in senso estensivo e pieno appartengono alla specie di riferimento: «si dice che “uomo” partecipa di “animale” perché non possiede la ragione di animale secondo la sua intera estensione [*communitatem*]»⁹⁴. La singola essenza attualizzata, dato che è legata ad un individuo materiale, comunica all'individuo solo una parte della perfezione della specie, non tutte le perfezioni⁹⁵. Così Tommaso per il rapporto analogo tra genere e specie: «Ogni creatura [che appartiene ad una data specie] ha un essere definito e determinato [differente da quello di una creatura appartenente ad un'altra specie ma possiede identico *genus*]»⁹⁶. In modo simile Fabro: «Quindi l'essenza di una creatura superiore, benché abbia una somiglianza con quella inferiore, per il fatto di avere un genere comune, tuttavia non ha questa somiglianza in modo completo, perché è determinata a una data specie, cui è estranea la specie della creatura inferiore»⁹⁷.

Come inciso annotiamo che ciò comporta che la totalità della perfezione formale – presente solo nell'Ente supremo: «Dio è lo stesso essere per sé sussistente; quindi niente gli può mancare della perfezione dell'essere»⁹⁸ – è stata come distribuita da Dio in tutti gli enti – ma anche in questo caso non in modo esaustivo dato che le possibilità di declinazione concre-

94 Tommaso D'Aquino, *Commentarius in Boetium de Hebdomadibus*, lect. II.

95 Cfr. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso D'Aquino*, cit., p. 17, 76; U. Pellegrino, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso D'Aquino*, cit., p. 46.

96 Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 2 ad 3.

97 C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso D'Aquino*, cit., p. 76.

98 Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 2 c. Cfr. Tommaso D'Aquino, *De Potentia*, q. 7, a. 7 ad 2; C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, cit., p. 520.

ta della perfezione formale sono illimitate: le «cose causate [...] ricevono frazionato e parzialmente ciò che in Dio si riscontra in maniera semplice e universale»⁹⁹. Questa distribuzione richiama un'altra accezione del termine «comunicare»: diffondere¹⁰⁰, propagare un messaggio. In questo caso il messaggio è innanzitutto l'essere: «comunicazione» come irradiazione dell'esse, rendere comune l'essere in tutti gli enti.

Ma torniamo allo snodo concettuale che vedeva la creatura attualizzare solo una parte delle perfezioni della specie. Sotto questa visuale la partecipazione diventa similitudine tra due stati più o meno perfetti di una stessa forma. Pensiamo alla formalità dell'animalità del cane e dell'uomo, la quale – pur essendo identica dal punto di vista contenutistico tra questi due soggetti (entrambi partecipano all'animalità) – possiede un grado di maggiore perfezione nell'uomo, cioè una modalità di espressione dell'essere più alta. In questa particolare prospettiva la partecipazione può venire spiegata come ordine intensivo, cioè come gradualità più o meno intensa di perfezione¹⁰¹. Quanto più l'ente si avvicina alla pienezza delle perfezioni che è presente solo in Dio, tanto più l'espressione «partecipare l'essere» si eleva in quella di «attingere l'essere». Così Fabro sul punto: «Più il “partecipare” è perfetto e meno è “partecipare”, e diventa propriamente “attingere”. E l’“attingere” più cresce in perfezione, più dice immediatezza d'unione e pienezza di comunicazione»¹⁰². Allora il «comunicare» tra partecipante e partecipato è così intenso che trascende nell' «essere come il partecipato»: più si cresce raffinandosi nella via della identificazione, più ci si avvicina alla perfezione somma. Analogamente anche nel processo della comunicazione verbale tanto più questa avviene tra due soggetti consimili tanto più sarà univoca.

Facciamo ora ritorno alla questione della gradualità delle perfezioni negli esseri finiti. Dun-

99 Tommaso D'Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, c. 32.

100 Cfr. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso D'Aquino*, cit., pp. 122-123.

101 Cfr. Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 3 ad 3.

102 C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso D'Aquino*, cit., p. 145.

que l'atto di essere si comunica non in modo identico per tutti gli enti bensì con gradualità differenti – tramite un rapporto di *magis et minus*¹⁰³ – determinando perfezioni differenti, realizzando quella dinamica ontologica che si può definire come «dialettica dell'imperfetto»¹⁰⁴. E tra più individui della stessa specie, e tra specie dello stesso *genus*, le differenze dovranno impuntarsi agli accidenti¹⁰⁵, non certo alla sostanza costitutiva degli stessi dato che «secondo l'angolo intelligibile dell'astrazione formale [...] tutti gli uomini sono egualmente uomini, e la natura umana, presente nell'uno, non può, come natura umana, esser diversa da quella dell'altro, altrimenti quest'altro non sarebbe più un uomo, ma qualche altra cosa»¹⁰⁶. Più in particolare e in merito alle differenze tra gli enti dobbiamo dire che questi ultimi «non si diversificano rispetto alla forma o essenza come tale, ma essi stessi diversificano nel campo dell'essere reale tale forma o essenza»¹⁰⁷. Cioè *l'actus essendi* viene limitato tramite *l'essentia*, la quale essenza attualizzata comunicherà alla materia i suoi tratti specifici. Da qui discende il fatto che *l'esse per participationem* è un *esse accidentaliter*¹⁰⁸, *secundum quid*¹⁰⁹. Le differenze quindi dovranno essere rintracciate non nell'esse in quanto tale, bensì nelle varie modalità di aver l'essere¹¹⁰. In sintesi potremmo affermare che tutti gli uomini sono identici per natura, ma altresì sono tutti diversi perché tale identica natura fiorisce in modo unico in ciascuno di noi, cioè «each one shares humanity in his own way»¹¹¹. Su questo punto nuovamente Fabro

103 Cfr. Tommaso D'Aquino, *De mixtione elementorum*.

104 C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso D'Aquino*, cit., p. 54; F. Olgiati, *La filosofia tomistica e la nozione metafisica di partecipazione*, in «Rivista di Filosofia Neoscolastica», a. XXXII (1940), F. VI, p. 596.

105 Cfr. Tommaso D'Aquino, *De Malo*, q. 2, a. 9 ad 16.

106 C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso D'Aquino*, cit., p. 78.

107 *Ibidem*, p. 81.

108 Cfr. Tommaso D'Aquino, *De Potentia*, q. 7, a. 4 c.

109 Cfr. Tommaso D'Aquino, *De Veritate*, q. 21, a. 5; C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso D'Aquino*, cit., p. 140.

110 Cfr. C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, cit., p. 489.

111 C. Fabro, *The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: The Notion of Participation*, cit., p. 485.

appunta che «in relazione all'atto di essere, l'individuarsi della specie umana appare come una magnifica fioritura dai colori e dalle tinte più varie»¹¹². In questo senso le formalità particolari possono essere rappresentate come predicazioni univoche¹¹³. Allora il rapporto analogico ad esempio tra più individui appartenenti alla medesima specie (o tra più specie appartenenti al medesimo genere) mostrerà una doppia relazione di carattere antitetico: una comunicazione di un elemento identico – la sostanza – e una mancanza di comunicazione dato dalle differenze specifiche – gli accidenti – che non possono rinvenirsi negli altri individui perché propri solo di un singolo soggetto. Così ancora Fabro: «Per riassumere quanto è stato detto intorno allo sviluppo della nozione tomista di partecipazione predicamentale, possiamo dire che la specie è detta partecipare al genere, e l'individuo alla specie non soltanto in quanto vi sono altre specie che “comunicano” nella stessa ragione generica, ed altri individui che “comunicano” nella medesima ragione specifica e che quindi hanno una medesima definizione, ma anche, e in conseguenza di ciò, per il fatto che fra le molte virtualità formali del genere ciascuna specie non ne realizza che una sola, e fra i molteplici modi di essere di cui è suscettibile una specie ogni individuo non ne realizza che uno solo, con esclusione degli altri»¹¹⁴.

Questa gradualità di perfezioni può predicarsi anche sul piano gnoseologico e trattasi di astrazione intensiva: la ragione di *esse* ricomprende tutte le perfezioni dell'*esse* inferiori ad essa. Così la ragione «Vita» si mostra come una totalità formale verso cui le varie manifestazioni di «vita», oggetti della nostra conoscenza, appaiono come partecipazioni, degradazioni¹¹⁵.

Il presente *iter* argomentativo ha allora messo in luce l'esistenza di due modalità di partecipazioni: l'una predicamentale-univoca, l'altra trascendentale-analoga¹¹⁶. Nella

prima, ad esempio, due uomini possiedono la medesima-univoca formalità. E la formalità non esiste in sé dal punto di vista ontologico¹¹⁷ bensì esiste solo nell'uomo concreto e particolare. Ad esempio la razionalità non esiste in sé, ma esiste nel momento in cui si realizza nell'essere umano concreto, cioè nel momento in cui viene partecipata dall'essere concreto: «ciò che è detto essere per partecipazione è composto realmente dell' "*ipsum esse*", che è il partecipato, e dal "*quod est*", che è il partecipante»¹¹⁸. Trattasi quindi di un'altra categoria concettuale di partecipazione: la *participatio* di un soggetto alla forma¹¹⁹. Formalità poi piena perché ogni ente riceve completamente dal punto di vista intensivo e non estensivo il contenuto essenziale: ogni uomo possiede pienamente l'«umanità» dell'essere uomo. Possiede cioè perfettamente l'«umanità» ma non nella sua totalità: Carlo non è la totalità dell'«umanità» bensì solo una sua parte, parte che però in sé è completa nell'«umanità». Il Maestro domenicano così glossa: «Socrate, per esempio, è detto uomo non perché è la stessa umanità, ma perché la possiede»¹²⁰. La pienezza di partecipazione è spiegabile perché «ogni formalità invero, quand'è considerata soltanto secondo il suo contenuto intelligibile è *unica* e indivisibile in sé: se quindi la si suppone esistere, secondo la purezza di questo suo contenuto che la specifica, essa, anche in realtà, non può esistere che *unica*»¹²¹. Formalità piena e nello stesso tempo particolarissima dato che nel singolo uomo fiorisce in modo unico e specialissimo, appunto individuale. Quindi si potrebbe anche dire che egli non possiede tutte le perfezioni formali dell'«umanità» – ogni uomo, debba intendere per partecipazione predicamentale e per partecipazione trascendentale.

117 Cfr. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso D'Aquino*, cit., p. 15, 59. Il termine «ontologico» è qui usato nell'accezione di esistente nella realtà, ben consci che anche la formalità pensata è essa stessa ente e quindi ontologicamente esistente.

118 *Ibidem*, p. 15.

119 Cfr. *Ibidem*, p. 16.

120 Tommaso D'Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, c. 32.

121 C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso D'Aquino*, cit., p. 91.

112 C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso D'Aquino*, cit., p. 78.

113 Cfr. C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, cit., p. 484.

114 C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso D'Aquino*, cit., p. 81.

115 Cfr. F. Olgiati, *La filosofia tomistica e la nozione metafisica di partecipazione*, cit., p. 599.

116 Nel prossimo paragrafo spiegheremo meglio cosa si

come è stato accennato, non è l'«umanità», ma partecipa all'«umanità» cioè ha una sua umanità specifica. Oppure, esemplificando su altro versante, potremmo dire che la razionalità è espressa perfettamente in ogni uomo, ma questi non possiede tutti i modi in cui la razionalità si può estrinsecare. Possedere tutta una formalità non significa necessariamente possederla totalmente¹²² (cosa invece predicabile per Dio). Entrambi gli esempi sono dunque casi di «immanenza piena della formalità universale negli inferiori»¹²³.

Allora – e il sostantivo «comunicazione» viene nuovamente interessato dalla nostra indagine – c'è tra tutti gli uomini un'identità e insieme una similarità. Identità di forma, ma diversità di modalità attraverso cui la forma esiste, si appalesa nel concreto¹²⁴: «*esse uniuscuiusque est ei proprium et distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei*»¹²⁵; «Tutti gli esseri convengono in questo: nell'avere la propria ragion d'essere, ma la nozione non dice di più, perchè in concreto ciascun essere ha il *proprio* modo di essere, che è distinto e diverso da ogni altro»¹²⁶; «l'umanità certamente è la ragione per la quale e Pietro e Paolo sono detti "uomini", ma l'umanità non dice tutto quanto è costituito in Pietro e Paolo, altrimenti Pietro e Paolo in nulla differirebbero e s'identificherebbero»¹²⁷. Dunque esiste una specialissima comunicazione/relazione tra gli individui a motivo del loro *status* ontologico, insieme uguale e diseguale. Dal punto di vista estensivo invece, come prima accennato, nessun uomo esaurisce in sé tutti i modi in cui può estrinsecarsi la razionalità.

Nella partecipazione trascendentale analogica invece i partecipanti possiedono una similitudine/analogia degradata del partecipato, che è esistente in sé. Così ad esempio l'esse degli uomini è una degradazione dell'Esse-Dio, ed è quindi *imago* dell'essere divino. Dio quindi

122 Cfr. *Ibidem*, p. 142.

123 *Ibidem*, p. 62.

124 Cfr. *Ibidem*, p. 60; Tommaso D'Aquino, *Sententia super Metaphysicorum*, X, lect. 1, n. 11.

125 Tommaso D'Aquino, *De Potentia*, q. 7, 3 c.

126 C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso D'Aquino*, cit., p. 63.

127 *Ibidem*, p. 71, 74.

non comunica imperfettamente l'essere dato che questo, si potrebbe appuntare, si trova degradato, ma comunica perfettamente un *esse* che viene limitato dall'essenza. Trattasi di un'analogia di proporzionalità trascendentale che riguarda creatore-creatura (nell'ordine predicamentale invece attiene al rapporto sostanza-accidenti) che li considera secondo il contenuto di realtà che essi hanno, cioè in proporzione alla loro ontologia¹²⁸. *Esse* dunque imperfetto perché non così estensivamente presente nell'uomo come in Dio, ma altresì *esse* perfetto perché l'uomo, dal punto di vista intensivo, possiede pienamente l'esse, è formalmente finito, completo, seppur limitatamente alla sua condizione di creatura.

Infine se Dio causa l'atto di essere, se conserva l'atto di essere e se ogni ente somiglia al primo Ente innanzitutto perché esistente, ciò significa che tutto ciò che è tende ad esistere, tende allora a somigliare a Dio che è atto puro di esistere¹²⁹: «Ma il supremo agente causa tutte le azioni delle cause agenti inferiori, muovendole alle loro operazioni, e quindi ai loro fini. Perciò ne segue che tutti i fini di codeste cause sono ordinati dalla prima causa agente al fine suo proprio. Ebbene, la prima causa agente di tutte le cose è Dio [...]. Ora, la Sua volontà non ha altro fine che la Sua bontà, la quale è lui stesso [...]. Perciò tutte le cose [...] sono ordinate a Dio come a loro fine»¹³⁰. Analogamente Fabro: «Ma la bontà divina può esser ancora considerata come causa finale di tutte le altre bontà: essendo il primo principio di origine di tutte le cose, è anche il termine di tutte le loro operazioni per le quali si perfezionano, onde non possono esser dette buone se non in quanto sono ordinate all'ultimo fine, la bontà divina»¹³¹. Ecco dunque che Dio è anche causa finale¹³².

Volendo allora sintetizzare le tre modalità causali in cui si estrinseca il rapporto tra Dio e gli enti e recuperando un efficace esempio pro-

128 Cfr. C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, cit., p. 648.

129 Cfr. Tommaso D'Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, c. 19.

130 *Ibidem*, III, c. 17.

131 C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso D'Aquino*, cit., p. 19.

132 Cfr. Tommaso D'Aquino, *Summa contra Gentiles*, III, c. 18; *De Veritate*, q. 22, a. 1 c.

posto da Fulvio Di Blasi, potremmo affermare che Dio è causa efficiente: tengo sollevato un libro (ente) con la mia mano (Dio). Se tolgo la mano il libro cade. La mano è causa efficiente del fatto che il libro stia sollevato: «ogni volta che qualcosa sta agendo in un modo che non può essere causato dalla sua natura, dobbiamo logicamente riferire l'agire a una causa esterna capace di causarlo per essenza, e diciamo che il soggetto dell'azione *partecipa* di quella causa»¹³³. In merito poi alla causa esemplare il partecipante è reso simile alla causa: il libro sospeso rivela ad esempio la forza della mano che riesce a sollevarlo, mostra in sé questa qualità che appartiene però originariamente alla mano. Infine il libro obbedisce nell'effetto alla teleologia della causa. Detto in altri termini l'*ens* che partecipa è teleologicamente orientato verso la direzione impressa dalla causa: il libro è posto esattamente all'altezza dove è stato sollevato, cioè voluto-finalizzato, dalla mano. Trattasi di causa finale¹³⁴.

5. PARTECIPAZIONE PREDICAMENTALE E TRASCENDENTALE

Questo *excursus* ha messo quindi messo in evidenza l'esistenza di due partecipazioni, oltre a quella logica e ontologica di cui si è già accennato: la partecipazione predicamentale e quella trascendentale¹³⁵. Nella partecipazione predicamentale sia partecipato che partecipante rimangono nell'ambito dell'ente finito, e può aver luogo sia nella prospettiva logica (la partecipazione della specie al genere: l'uomo che partecipa all'animalità) sia in quella ontologica (la partecipazione della materia alla forma: il corpo che partecipa all'anima). Così Fabro: «Per "partecipazione predicamentale" intendo quella nella quale ambedue i termini della relazione, partecipato e partecipante, restano nel campo dell'ente e della sostanza finita (predicamenti). Di essa nel Commento al *De Hebdomadibus* sono ricordati due modi:

133 F. Di Blasi, *Conoscenza pratica, teoria dell'azione e bene politico*, cit., pp. 8-9.

134 Cfr. Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 6, a. 4 c.

135 Cfr. C. Fabro, *The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: The Notion of Participation*, cit., pp. 471-473.

uno formale-nozionale ed uno reale; e ciascuno di questi due modi è stato presentato sotto due forme: A = la specie partecipa al genere e l'individuo alla specie; B = la Materia partecipa alla Forma ed il soggetto (la sostanza) partecipa all'accidente»¹³⁶. La partecipazione predicamentale allora è una partecipazione immanente che si articola come una relazione, una comunicazione armonica cioè collaborativa tra gli esseri, e altresì all'interno di ogni singolo ente tra le sue parti costituenti. Questa comunicazione virtuosa può essere spiegata solo se c'è una regia somma, solo se le parti sono in relazione tra loro e un *unum* superiore. Nella sua totalità allora la partecipazione predicamentale può essere intesa come un organismo, un *ordo* composto da parti che si coordinano tra loro in modo razionale. C'è dunque una specie di affinità universale, affinità ontologica tra gli esseri, un legame che li unisce in rapporto gerarchico a Dio¹³⁷ e che si appalesa come un principio di continuità metafisica tra gli esseri¹³⁸: «sicut est ordo quidam inter substantias corporales [...] ita est etiam quidam ordo inter substantias spirituales»¹³⁹.

La partecipazione trascendentale riguarda invece l'Ente e l'*actus essendi-essentia*. Partecipare in questa accezione significa, come afferma Fabro, «avere in modo limitato, imperfetto, particolare un atto e una formalità [essenza] che altrove si trovano in modo illimitato, perfetto e totale»¹⁴⁰; è «un rapporto di partecipazione, di "avere", in opposizione allo "essere" senza contrazione o limitazione»¹⁴¹: è prendere una parte, non prendere la totalità. E più avanti in modo analogo: «"Partecipare" si predica di un soggetto che ha una qualche formalità od atto, ma non in modo esclusivo e in modo totale»¹⁴².

136 C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso D'Aquino*, cit., p. 66.

137 Cfr. *Ibidem*, p. 123.

138 Cfr. Tommaso D'Aquino, *De Veritate*, q. 11, a. 1 c.; q. 16, a. 1 c.; q. 25, a. 2 c.; C. Fabro, *The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: The Notion of Participation*, cit., p. 479.

139 Tommaso D'Aquino, *De Veritate*, q. 15, a. 1 c.

140 C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso D'Aquino*, cit., p. 140.

141 *Ibidem*, p. 19.

142 *Ibidem*, p. 142.

Così infine Tommaso: «Inoltre ogni volta che un essere riceve in maniera particolare, ciò che a un'altra cosa appartiene universalmente, si dice che partecipa»¹⁴³. Inoltre è da notare che «questo avere o essere secondo limitazione si può realizzare tanto nell'ordine predicamentale (di qualche natura universale rispetto agli individui ai quali vien comunicata), [l'uomo partecipa alla natura razionale] come nell'ordine trascendentale dello *esse* rispetto a tutti gli enti finiti materiali e spirituali [l'essenza degli uomini partecipa all'*esse*]]»¹⁴⁴. Allora la differenza tra l'Ente Dio e gli enti particolari dovrà rinvenirsi nella limitatezza della possessione dell'essenza attualizzata, cioè nella modalità particolare in cui l'essere diviene esistente nella creatura: «in relazione alla quale [la qualità d'essere] ciascuna forma o grado, non è che una particolarizzazione, cioè partecipazione»¹⁴⁵. La partecipazione trascendentale individua l'aveo ove incanalare l'essere, una partecipazione quindi che «permette il fluire dell'essere nell'ambito dei predicamenti»¹⁴⁶. Tale *participatio* poi, come già in precedenza abbiamo visto, si articola nel modo seguente: la forma partecipa all'*actus essendi*, «l'atto d'essere comunica alla forma che la rende *principium essendi et agendi* dell'ente concreto»¹⁴⁷. La concretezza, sotto questa particolare angolatura, sta ad indicare la determinazione dell'*esse* che dà una parte conferisce attualità all'essenza e dall'altra riceve da questa specificazione: l'essenza individualizza l'essere e lo rende dunque unico¹⁴⁸. In tale dialettica il sostantivo «comunicazione» risulta perciò quanto mai appropriato ad indicare questo scambio reciproco e virtuoso di

143 Tommaso D'Aquino, *Commentarius in Boetium de Heptadibus*, lect. II.

144 C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso D'Aquino*, cit., p. 19. In merito alla partecipazione predicamentale su questo specifico punto cfr. C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, cit., p. 642.

145 C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso D'Aquino*, cit., p. 75.

146 P. Lazzaro, *La dialettica della partecipazione nella Summa contra Gentiles di S. Tommaso D'Aquino*, cit., p. 126.

147 Cfr. B. Mondin, *La metafisica di San Tommaso e i suoi interpreti*, cit., p. 101.

148 Cfr. F. Olgiati, *La filosofia tomistica e la nozione metafisica di partecipazione*, cit., p. 599.

proprietà strutturali dell'ente tra *esse* ed *essentia*. Scambio che indica relazione profonda tra più soggetti, espressione che ancora una volta trova addentellati semantici con il comunicare. Allora se ci riferiamo contemporaneamente ai due tipi di partecipazione ne risulta che la creatura è ente per partecipazione in senso trascendentale perché composta di essenza ed *esse*, e nell'ordine predicamentale perché composta di sostanza e accidenti, e forma e materia¹⁴⁹.

Le due partecipazioni, trascendentale e predicamentale, si riflettono in due causalità corrispettive, che prendono quindi anche loro il nome di causalità trascendentale e predicamentale, di cui già innanzi si fece un cenno. Anche in questo caso il verbo «comunicare» esprime al meglio il senso profondo del termine «participatio». Nella causalità predicamentale la forma comunica l'*esse* alla materia. Questo può avvenire dato che la forma – *essentia* già permeata dall'*esse* – ha già in sé l'atto di essere e quindi lo può trasmettere di suo. Quindi la forma nei corruttibili insieme alla materia determina l'ente predicamentale nel suo grado ontologico¹⁵⁰: «nei composti di materia e forma si dice che la forma è principio d'essere»¹⁵¹. Da notare quindi che Dio, in questa forma di partecipazione, non è attore principale, sebbene ovviamente si muova dietro le quinte della scena ontologica. La causalità predicamentale coinvolge anche il rapporto tra sostanza e accidenti: la prima comunica l'*esse* agli accidenti. Nella causalità trascendentale invece viene messo in evidenza il fondamento ultimo sia degli esistenti (rapporto statico) sia del divenire (rapporto dinamico). E Dio che causa gli enti facendo partecipare l'atto d'essere alle varie essenze; è sempre Dio che causa il moto degli atti. La Causa prima è «causa universalis omnibus rebus (creazione e conservazione), e [causa universalis] agendi omnium rerum (rapporto tra Causa prima e cause seconde)»¹⁵² cioè causa che permette l'agire, che trasmette/comunica il moto.

149 Cfr. C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, cit., p. 648.

150 Cfr. *Ibidem*, p. 645.

151 Tommaso D'Aquino, *Summa contra Gentiles*, II, c. 54.

152 F. Olgiati, *La filosofia tomistica e la nozione metafisica di partecipazione*, cit., p. 102.

6. IL MODO DELL'ESSERE, TRATTO SPECIFICO DELLA PARTECIPAZIONE

A questo punto, al fine di comprendere meglio il concetto di partecipazione e di come questo possa declinarsi nelle sfumature di significato della coppia di termini «comunicazione/comunicare», torniamo per un momento all'etimo del verbo «partecipare». Tommaso nel *Commentarius in Boetium de Hebdomadibus* afferma che «Est autem partecipare quasi partem capere»¹⁵³. Il lemma «partecipare» in prima battuta si può riferire all'aspetto quantitativo: uno tutto che si divide in parti assegnate a più soggetti. Ad esempio la divisione testamentaria, oppure la divisione dei beni tra i coniugi che si contrappone alla comunione dei beni. Come appare intuitivo in questa accezione il «partecipare» è antitetico alla «comunione» perché indica una dinamica esattamente opposta: non un mettere insieme, una creazione di unità, una comunicazione di beni, bensì una parcellizzazione della stessa, una segmentazione e distribuzione di una totalità. Nello stesso tempo però si può predicare una «comunanza» una volta che la totalità si è divisa, «comunanza» intesa come riconoscimento che le parti provengono da un'unica fonte, che in esse c'è la medesima qualità d'origine¹⁵⁴. Quindi a ben vedere la partecipazione quantitativa cessa di per se stessa una volta che il bene materiale è stato diviso, *rectius* esiste solo nel mentre dell'atto divisorio e sopravvive in un certo qual senso unicamente nella prospettiva storica, cioè nel già ricordato riconoscimento di una origine comune delle parti.

Su un primo livello di generalizzazione potremmo dire allora che la partecipazione quantitativa è un affettare un *unicum*, dunque ha relazione con un oggetto. Se invece applichiamo il concetto di partecipazione ad un piano metafisico, e non più meramente empirico, la *participatio* interessa il modo¹⁵⁵. Partecipare ad un dolore, ad una gioia di una persona non intacca

l'oggetto «dolore» o «gioia» bensì riguarda la particolare modalità attraverso cui si fa proprio il dolore o la gioia di una persona¹⁵⁶. Similmente per i concetti di *esse*, forma, sostanza – tutti elementi che abbiamo visto possono essere partecipati rispettivamente da *essenza*, *materia* e *accidenti* – i quali in sé ovviamente sono indivisibili e quindi non suscettibili di frammentazione in parti. La partecipazione metafisica intesa come «entrare in comunione con»¹⁵⁷ evidenzia dunque il modo limitativo, il come specifico attraverso cui si ha l'*esse*, la forma, la sostanza. Allora il partecipare è un *partialiter esse*, un *partialiter habere*, espressioni che sono antagoniste dell'*esse*, *habere*, *accipere totaliter*.

Tutto ciò ci spinge ad un'analisi ancora più profonda del termine «comunicazione» e degli affini «comunicare-comunione-comunanza». Sotto il profilo quantitativo ad esempio la «comunanza» è effetto della partecipazione, è una risultante della stessa: prima della divisione non ci sono le parti di cui si riconosce una comune origine. Sotto il profilo metafisico la «comunanza» è invece la radice della partecipazione, perché è entrare in comunione con il dolore o la gioia di un soggetto, e – per l'oggetto delle nostre riflessioni – con l'*esse*, la forma, la sostanza. Tale accezione allora supera il primo significato di *participare* che si ha in latino e che è riferibile all'aspetto quantitativo: *partem capere* o *partem habere*. Un dividere una totalità, come abbiamo visto. Bensì è più vicino al corrispettivo verbo greco. La traduzione infatti di *participare* nella lingua di Omero è e che letteralmente significano «comunico, ho in comune, mi unisco, mi associo». E se infine, attraverso un percorso etimologico circolare, cerchiamo il corrispettivo latino di questi verbi greci scopriamo che la traduzione indica *habere simul*, *habere cum alio*, *communicare cum aliquo in aliqua re*¹⁵⁸. Ed infatti tutti gli enti han-

153 Tommaso D'Aquino, *Commentarius in Boetium de Hebdomadibus*, lect. II.

154 Cfr. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso D'Aquino*, cit., p. 22.

155 Cfr. *Ibidem*, p. 23.

156 Cfr. C. Fabro, *The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: The Notion of Participation*, cit., p. 453.

157 Non è un caso che la partecipazione al sacramento dell'eucarestia per il rito cattolico venga definita appunto come «comunione».

158 Cfr. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso D'Aquino*, cit., p. 23.

no in comune la prima formalità più astratta che possa darsi, cioè *l'esse*: «Omnes autem causae creatae *communicant* in uno effectu qui est esse»¹⁵⁹. Questo *iter* etimologico rivela un dato interessante. Nella prima accezione quantitativa veniva in evidenza un rapporto dualistico tra soggetto e cosa: il successore e la parte di eredità che gli spetta. Nella seconda accezione, in modo interlocutorio, potremmo dire che la partecipazione si appalesa come un trittico: due soggetti e l'oggetto della partecipazione. E così nel partecipare al dolore di una persona c'è la sofferenza, chi soffre e chi partecipa alla sofferenza. Però sul piano metafisico e in relazione ai termini *esse*, forma e sostanza, il rapporto torna ad essere duale, ma gli elementi della relazione sono mutati. Non vi sono più, come sotto il profilo quantitativo, il soggetto e l'oggetto, bensì due soggetti: *l'actus essendi* e *l'essentia*; la forma e la materia, la sostanza e gli accidenti. In questo caso non c'è più nemmeno l'oggetto del rapporto a tre che abbiamo visto poco prima. In certo qual senso l'oggetto della partecipazione diventa lo stesso soggetto: egli stesso viene partecipato. *L'esse* offre sé stesso alla partecipazione. Questo ci conduce al senso più profondo di *partecipare* che indica l'innestarsi in qualcosa per vivere della sua stessa vita all'interno della limitazione propria, il ricevere l'essere di qualcuno in una singolarità data, così come dal mare si attinge parte della sua acqua con un secchio. Anzi il rapporto di comunanza è così intimo che quasi la dualità dei soggetti svanisce, dato che l'uno si confonde con l'altro, l'uno si fonde nell'altro: infatti l'essere e l'essenza si compongono dando vita all'ente che è uno. Analogamente il sinolo di forma razionale e materia costituisce l'uomo vivente nella sua interezza. In tale accezione allora il verbo «comunicare» appare insufficiente a far comprendere l'intimo significato del termine «partecipazione». Infatti «comunicazione» evoca dualità, che come abbiamo descritto, effettivamente esiste: essere-essenza, forma-materia, sostanza-accidenti. Però d'altro canto la comunione dei due elementi è così forte che genera unità. Ecco quindi perché, tra l'altro, il rapporto tra Dio e l'uomo è

159 Tommaso D'Aquino, *De Potentia*, q. 7, a. 2 c.

trascendente – indicando una dualità di poli ontologicamente assai distanti – ma altresì indica una pervasiva traccia divina in ogni ente. Ed infatti Tommaso si spinge a dire che «tutti gli esseri hanno in se stessi qualcosa di divino, cioè l'inclinazione naturale, che deriva dal Primo principio»¹⁶⁰. E questa inclinazione naturale negli esseri razionali non è altro che la *lex naturalis*, la quale ancora una volta trova la sua definizione nel concetto di partecipazione: «la partecipazione della legge eterna nella creatura razionale si dice legge naturale»¹⁶¹. Il comunicare in quest'ultima prospettiva ermeneutica quasi diviene l'«essere con», una sorta di identificazione del partecipante con il partecipato, appunto una somiglianza come sopra descritto. Quanto sin qui detto allora potrebbe farci concludere che forse il termine «comunicazione» è spendibile laddove si volesse mettere l'accento sul rapporto dualistico della *participatio*, ma apparirebbe debole ove si desiderasse indicare l'unità dei due elementi che costituiscono ogni rapporto partecipativo.

Tommaso Scandroglia è dottore di ricerca in Filosofia del diritto (Università degli Studi di Padova) ed è docente del corso Legge naturale e diritto presso l'Università Europea di Roma.

160 Tommaso D'Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, VII, l. 13, n. 14.

161 Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, I - II, q. 91, a. 2.