

Esse, essentia, ordo.
Verso una metafisica della partecipazione operativa

Alain Contat

Non c'è discepolo dell'Aquinate che non sappia che l'ultima *resolutio* metafisica dell'ente sbocca su *haec sublimis veritas*: l'essenza di Dio è il suo essere, il che poi implica che, in ogni ente creato, l'essenza è altra dell'essere. Tutte le sintesi teologiche dell'Angelico, e non solo loro, contengono infatti una dimostrazione articolata di queste due tesi architettoniche, e ne esplorano successivamente le conseguenze necessarie.¹ Fra quest'ultime, il filosofo interessato dal problema dell'agire viene colpito da quelle che riguardano lo statuto ontologico del bene. Tre sono le tappe seguite da Tommaso a questo proposito, nella prospettiva sapienziale che fa contemplare l'ente dall'alto:

- a. In Dio, l'identità di essenza e di essere fa sì che pure l'essere e la bontà coincidono. In effetti, l'essere buono, per ogni cosa, significa essere in atto; ora Dio non è solo il massimo ente in atto, ma è il suo proprio atto di essere per essenza: perciò Dio non solo è buono, ma è la bontà ed è la sua bontà.²
- b. Coerentemente con la tesi precedente, la composizione reale di essenza e di essere nell'ente per partecipazione richiede ch'esso

Artículo recibido el 13 de noviembre de 2011 y aceptado para su publicación el 15 de febrero de 2012.

¹ *Pro memoria*, ricordiamo che la formula "hanc autem sublimem veritatem" si riscontra in *Contra Gentiles* [d'ora in poi CG] I, c. 22, n. 30 (Marietti n. 211). I due teoremi risolutivi della metafisica tommasiana vengono dimostrati, fra tanti altri luoghi, in *Scriptum super libros Sententiarum* [d'ora in poi *Scriptum*] I, d. 8 q. 1, a. 1, in c; q. 5, a. 1, in c; CG I, c. 22; II, c. 52; *Compendium theologiae*, I, c. 11, e 68; *Summa theologiae* [d'ora in poi ST] I, q. 3, a. 4; q. 44, a. 1.

² Cf. CG I, c. 38; *Compendium theologiae*, I, c. 109; ST I, q. 6, a. 3.

non sia e non possa mai essere identicamente ciò per cui è buono³, poiché nessuna creatura è la sua attualità.

c. A questo punto, la cosa diventa più complessa. In un primo momento, la riflessione metafisica riconduce il bene all'ente attraverso questa sequenza: il bene è ciò che è appetibile; l'appetibilità presuppone la perfezione; la perfezione si fonda sull'attualità; l'attualità di ogni cosa proviene dallo *esse*. Ne risulta che la bontà dell'ente si radica nel suo atto di essere, e ciò rientra nel primato dello *esse*.⁴ In un secondo momento, però, san Tommaso evidenzia un chiasmo fra l'ente ed il bene. Infatti, l'ente sostanziale, per il suo atto di essere, è ente in senso assoluto (*simpliciter*), perché è ciò che ha l'essere, mentre l'accidente e quindi l'operazione vengono detti ente in senso relativo (*secundum quid*), perché non hanno l'essere, ma piuttosto qualcosa è tramite loro. A rovescio, invece, l'ente non può essere considerato buono in senso pieno, finché non abbia raggiunto l'ultima perfezione di cui è capace e che non gli viene dato dalla sua sostanza. Ci sono pertanto due gradi di bontà in ogni creatura, quello primario e relativo (*secundum quid*) consecutivo allo *esse* in quanto sostanziale, e quello ultimo e assoluto (*simpliciter*) consecutivo all'operazione, che è un essere in atto di tipo accidentale.⁵

Quindi abbiamo da un lato l'identità totale, in Dio, fra essere, essenza, e bontà; mentre riscontriamo nella creatura due livelli di bontà successivi: quello della bontà imperfetta che risulta dalla sostanza stessa; poi quello della bontà perfetta che proviene dall'atto ultimo della cosa, raggiunto tramite l'operazione più perfetta di cui è capace.

Nel *Compendium theologiae*, troviamo una prima analisi di questa duplice differenza fra la bontà divina e la bontà creaturale. Dio è la sua bontà, perché egli è il proprio essere, laddove la creatura ha sua bontà sostanziale, perché essa ha il proprio essere, ma non lo è:

³ Cf. *QD De veritate*, q. 21, a. 5; *Super librum Dionysii De divinis nominibus* [d'ora in poi *De divinis nominibus*] IV, 1 in c. 1.

⁴ Cf. ST I, q. 5, a. 1, in c, con il rimando a q. 3 a. 4 nonché a q. 4 a. 1 ad 3.

⁵ Su questo chiasmo fra le due coppie *ens / bonum* e *simpliciter / secundum quid*, cf. ST I, q. 5, a. 1, ad 1.

cum forma et esse rei sit bonum et perfectio ipsius secundum quod in sua natura consideratur, substantia composita neque est sua forma neque suum esse; substantia vero simplex creata etsi sit ipsa forma, non tamen est suum esse. Deus vero est sua essentia et suum esse.⁶

Inoltre, ogni creatura riceve la sua bontà operativa dal suo fine ultimo che le è estrinseco, mentre la bontà divina, alla pari del suo essere con il quale essa coincide, non è in nessun modo ordinabile ad un fine ulteriore:

Similiter etiam omnes creaturae consequuntur perfectam bonitatem ex fine extrinseco. Perfectio enim bonitatis consistit in adeptione finis ultimi. Finis autem ultimus cuiuslibet creaturae est extra ipsam, qui est divina bonitas, quae quidem non ordinatur ad ulteriorem finem.

Di conseguenza, la bontà sostanziale non si distingue dalla bontà operativa in Dio, giacché egli è la sua bontà per essenza; all'opposto, questi due tipi di bontà esprimono, nella creatura, due livelli diversi e gerarchizzati di partecipazione alla bontà divina:

Relinquitur igitur quod Deus modis omnibus est sua bonitas, et est essentialiter bonus; non autem creaturae simplices, tum quia non sunt suum esse, tum quia ordinantur ad aliquid extrinsecum sicut ad ultimum finem. In substantiis vero compositis manifestum est quod nullo modo sunt sua bonitas. Solus igitur Deus est sua bonitas et essentialiter bonus; alia vero dicuntur bona secundum participationem aliquam ipsius.

La spiegazione dei due livelli di bontà creata fa quindi appello a due registri certamente congiunti, ma distinti. Quello della differenza onto-teologica fra lo *Esse* sussistente e lo *esse* partecipato giustifica la bontà sostanziale dell'ente creato, mentre quello della causalità finale rende conto della trascendenza del fine ultimo divino dal quale la creatura attinge la sua bontà operativa. Ma come si collegano precisamente questi due registri? E anzitutto perché la differenza ontologica fra l'ente per partecipazione e il suo atto di essere, istituita dalla stessa creazione, richiede necessariamente una seconda differenza, che di potrebbe chiamare operativa, fra la sostanza

⁶ *Compendium theologiae*, I, c. 109.

dello stesso ente creato e la sua operazione, grazie alla quale esso giunge al suo fine ultimo, che non può essere che estrinseco? Questa domanda definisce lo scopo del presente studio, che mira quindi ad investigare il nesso di consecuzione necessaria fra la composizione reale di essere e di essenza nel supposito creato da una parte, e la distinzione successiva fra la sua bontà sostanziale e la sua bontà operativa. Per risolvere correttamente questo problema, procederemo in tre parti:

1. Nella prima, studieremo la causalità divina ed il suo riflesso nell'ente creato, considerando principalmente l'impostazione della dipendenza creaturale che ci offre san Tommaso stesso;
2. nella seconda, considereremo i guadagni teoretici espliciti che ci presenta la metafisica dell'*actus essendi* elaborata da Cornelio Fabro per quanto riguarda la comprensione dello *exitus* delle cose da Dio.
3. e nella terza parte, cercheremo di prolungare la ricca speculazione fabriana in un'investigazione dei presupposti ontologici del *reditus*, che stabilisca perché e come l'ente composto di *esse* e di *essentia* deve ritornare a Dio attraverso il suo *ordo* dinamico al bene.

I. La triplice causalità divina e la triplice scansione dell'ente creato

Per il Dottore Comune, la “processione delle creature da Dio” —un sintagma che non a caso riecheggia le processioni trinitarie— si articola secondo le tre causalità efficiente, esemplare e finale, che sono tutte le causalità attuanti estrinseche. Esse giocano un ruolo strutturante nella dinamica di tutto il segmento della *Ia pars* dedicato alla creazione, come lo visse bene Ghislain Lafont⁷, il che rivela l'importanza che assumono nell'ontologia tommasiano del creato. La triade agostiniana di *modus*, *species*, *ordo* rimane invece marginale nell'opera dell'Aquinate, ed ha per questa ragione attirato assai meno l'attenzione degli studiosi.⁸ Ciò no-

⁷ Cf. G. LAFONT, *Structures et méthodes dans la “Somme théologique” de saint Thomas d'Aquin*, 151-171.

⁸ Un accenno molto significativo si riscontra in A. HAYEN, *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, 114-115, ma l'A. non sviluppa il tema. Pure gli studiosi di fine Novecento che ci hanno lasciato monografie peraltro assai interessanti sul rapporto fra la *sacra doctrina* e l'ontologia dell'Aquinate non trattano il nostro problema, di cui non abbiamo trovato tracce in G. MARENGO, *Trinità e creazione, Indagine sulla teologia di*

nostante, ci sembra che questa scansione sia riconducibile a quella di *esse, essentia, ordo* oppure *operatio*, per cui essa appare allora come la traccia, nel creato, della triplice causalità divina, cosicché merita assai di essere approfondita. Tentiamo ora un primo abbozzo in questa direzione.

I.1. La triplice causalità divina

L'investigazione della causalità creatrice comincia quindi, nella questione 44 della *Summa theologiae*, con la causalità efficiente. C'è sicuramente un motivo teologico per questa scelta, giacché l'efficienza è appropriata alla prima Persona divina, quella del Padre.⁹ Però non si può dimenticare che la creazione essendo l'istituzione di un ente che deve il suo essere a colui che ha l'Essere come nome proprio, l'Aquinata è coerente con la propria teoresi quando studia in primo luogo la causalità che si caratterizza prima di tutto per il dono dello *esse*. Pertanto il primo articolo intende stabilire che Dio è causa efficiente di tutti gli enti. Il *respondeo* imposta la dimostrazione sul principio di partecipazione, che viene formulato qua in una proposizione condizionale:

Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit.¹⁰

Ciò che è per partecipazione è necessariamente causato da ciò che è per essenza: il rapporto verticale di partecipante a partecipato presuppone nell'ordine reale un rapporto di causazione efficiente per cui ciò cui spetta per essenza la perfezione da partecipare la produce nel partecipante. L'evidenza di per sé immediata di questo assioma appare forse meglio gra-

Tommaso d'Aquino, né in D. DUBARLE, *L'ontologie de Thomas d'Aquin*. Lo studio di G. ÉMERY, *La Trinité créatrice: Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, dedica un capitolo all'immagine ed al vestigio della Trinità; però non ne esplora le dimensioni propriamente metafisiche, e limita comunque strettamente le sue investigazioni allo *Scriptum*. Quanto all'opera di C. KALIBA, *Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes, Entwurf zu einer trinitarischen Ontologie*, questo volume, che viene talvolta citato in ambito tomistico germanico, è un saggio di ispirazione agostiniana, senza alcun apparato critico.

⁹ Cf. ST I, q. 39, a. 8, in c, "secundum quartam considerationem".

¹⁰ ST I, q. 44, a. 1, in c.

zie all'analogia secondo la quale il partecipante sta al partecipato come la potenza all'atto, perché è ovvio che ciò che è in potenza non può essere attuato, e quindi ricevere un atto partecipato, se non da ciò che possiede questo atto in maniera non partecipata.¹¹ Nel luogo che citiamo, il principio di partecipazione viene adoperato *in via iudicii*, giacché si ha già provato che Dio è l'essere sussistente, e che quest'ultimo può essere uno solo, di tal guisa che la minore può sussumere che l'ente che non è Dio ha l'essere per partecipazione.¹² Quindi la conclusione pone che tutto l'ente graduato secondo il più o il meno viene causato dall'ente che è al massimo della perfezione, cioè dell'essere stesso, percorrendo in senso opposto l'itinerario della *quarta via*:

Ostensum est autem supra cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum [...]. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est.¹³

Dio è dunque causa efficiente dell'ente creato in quanto gli conferisce uno *esse* partecipato.¹⁴ Ma Dio, come abbiamo appena ricordato, è Essere

¹¹ Per l'analogia fra *participans / partipatum* e *potentia / actus*, considerata all'interno dell'ente, cf. ST I, q. 75, a. 5, ad 4; *Quaestiones de quolibet* III, q. 8 a. 1c; *De substantiis separatis*, c. 3.

¹² In un precedente studio dedicato alla *quarta via*, abbiamo mostrato che il principio di partecipazione è pure valido *in via inventionis* proprio quando verte sullo *esse*, perché l'atto di essere fonda non soltanto l'intelligibilità dell'ente finito, ma appunto il suo... essere. Cf. A. CONTAT, "La *quarta via* di san Tommaso d'Aquino e le prove di Dio di sant'Anselmo di Aosta secondo le tre configurazioni dell'ente tomistico", 139-150.

¹³ ST I, q. 44, a. 1, in c. Lo stesso percorso dimostrativo si riscontra in *Compendium theologiae*, I, c. 69: "Adhuc. Omne quod habet aliquid per participationem, reducitur in id quod habet illud per essentiam, sicut in principium et causam [...]. Ostensum est autem supra, quod Deus est ipsum suum esse, unde esse convenit ei per suam essentiam, omnibus autem aliis convenit per participationem: non enim alicuius alterius essentia est suum esse, quia esse absolutum et per se subsistens non potest esse nisi unum, ut supra ostensum est. Igitur oportet Deum esse causam existendi omnibus quae sunt".

¹⁴ Cf. *Lectura super Ioannem*, c. 1, lc. 5, n. 133: "Creare autem est dare esse rei creatae". Vedasi pure *Scriptum* I, d. 37, q. 1, a. 1, in c. Per san Tommaso, è proprio l'essere

per essenza; ora, secondo un altro assioma *omne agens agit simile sibi*, giacché l'agire transitivo consiste nel comunicare qualcosa della sua forma; di conseguenza, il dono dello *esse* al di fuori di sé non è soltanto un effetto di Dio, ma ne è l'effetto sia proprio che esclusivo, perché nessun altro ente possiede l'essere come sua "forma" propria, come, secondo l'esempio utile della fisica antica che spesso usa Tommaso in questo contesto, il calore è l'effetto proprio ed esclusivo del fuoco.¹⁵ Dal lato opposto del rapporto creaturale, l'ente per partecipazione deve tutta la sua perfezione ontologica al suo atto di essere partecipato, che è "actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum"¹⁶; perciò, non c'è nessuna attualità e nessuna formalità, nell'ente, che non sia causata da Dio tramite lo *esse* e quindi creata. La causalità efficiente divina, nel suo ordine, è totale, poiché raggiunge così ogni particolare dell'ente creato, ch'esso sia spirituale o materiale, nonostante la complessità delle forme accidentali o la dispersione delle sostanze naturali nell'estensione materiale.¹⁷

Per caratterizzare questa universalità, estensiva e soprattutto intensiva, della causalità creatrice nonché del suo effetto proprio, Cornelio Fabro ha coniato le espressioni di "causalità trascendentale" e di "mediante trascendentale":

come tutti gli atti e tutte le perfezioni dell'ente sono attuate dall'*esse* (partecipato) ch'è l'atto *κατ' ἐξοχήν*, atto e sempre atto e soltanto in atto — sia pure per partecipazione — Dio, ch'è l'*esse* (per essenza) e quindi causa propria diretta e immediata dell'*esse* partecipato è causa propria diretta e immediata di tutti quegli atti e di tutte le perfezioni. Si ha quindi, e non sarà detto mai abbastanza, che l'*esse* è veramente il principio "mediante

che consente al teologo di pensare l'atto creatore come donazione, contrariamente a quanto viene postulato nell'opera di J.-L. MARION, ad es. in *Le visible et le révélé*, 88-96.

¹⁵ Cf. *QD De potentia*, q. 3, a. 4, in c: "Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum; et ideo oportet quod dare esse in quantum huiusmodi sit effectus primae causae solius secundum propriam virtutem". Vedasi anche CG III, c. 66, n. 4, e 7 (Marietti n. 2410 e 2413); ST I, q. 45, a. 5, in c; *QD De potentia*, q. 7, a. 2, in c; *Quaestiones de quolibet* XII, q. 5, a. 1, in c, nonché *Super Librum De causis*, lc. 4, dove san Tommaso commenta l'assioma neoplatonico "prima rerum creatarum est esse".

¹⁶ È la notissima formula di ST I, q. 4, a. 1, ad 3.

¹⁷ Cf. CG III, c. 69, n. 9 (Marietti n. 2430): "Sed [Deus] immensitate suae virtutis attingit omnia quae sunt in loco: cum sit universalis causa essendi, ut dictum est".

trascendentale” che fonda ed esige la causalità totale intensiva di Dio rispetto alla creatura.¹⁸

In questa ottica, san Tommaso assume la tesi del *Liber de causis* per cui “prima rerum creatarum est esse”, chiarificandone però il significato, giacché lo *esse* che Dio produce è soltanto l’oggetto della sua causalità, e non un soggetto che sussisterebbe da solo.¹⁹ Con questa precisazione, si può affermare che la creazione verte sullo *esse* oppure sullo *ens* in quanto *commune*, e questa tesi è infatti indispensabile all’intelligibilità del sapere metafisico²⁰; ma si tratta allora di un’oggettivazione del nostro pensiero, che non si riscontra come tale nella realtà²¹: nell’ambito del creato, lo *esse* non ha consistenza al di fuori dello *ens* in quanto *hoc ens*.

Ora un ente reale è sempre un ente “tale”, vogliamo dire un ente a proposito del quale si può chiedere “cos’è per questo l’essere?”, cioè il *quod quid erat esse* o quiddità.²² Per quanto concerne Dio stesso, la risposta non può essere, per Tommaso, che *Qui est*, al di là di ogni finitudine. Trattandosi invece del creato, ogni ente ha l’essere secondo una certa misura, che lo costringe entro limiti definitivi.²³ Dunque all’*universalis modus essendi* dello *Esse subsistens* si oppone il *determinatus modus essendi* dello *ens per participationem*²⁴: l’Atto puro di essere coincide con la sua essenza, mentre l’atto

¹⁸ C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d’Aquino*, 441.

¹⁹ Cf. ST I, q. 45, a. 4, ad 1: “cum dicitur, prima rerum creatarum est esse, ly esse non importat subiectum creatum; sed importat propriam rationem obiecti creationis”.

²⁰ Cf. ST I-II, q. 66, a. 5, ad 4: “ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet Dei”.

²¹ Cf. CG I, c. 26, n. 5 (Marietti n. 241): “Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa nisi sola ratione: sicut animal non est aliud prater Socratem et Platonem et alia animalia nisi in intellectu [...]. Multo igitur minus et ipsum esse commune est aliquid prater omnes res existentes nisi in intellectu solum”.

²² Su questa interpretazione del τὸ τι ἦν εἶναι aristotelico, cf. A. DE MURALT in ARISTOTELE, *Les Métaphysiques, Traduction analytique des livres Γ, Ζ, Θ, Ι, et Λ*, 410: “La célèbre expression *to ti ên einai* paraît obscure à beaucoup. Elle est pourtant d’une grande simplicité. Elle est, sous forme substantivée et dans les mêmes termes, la réponse à la question ‘qu’est ce que être (pour telle chose)’”.

²³ Cf. la nitida formula di É. GILSON, “Éléments d’une métaphysique thomiste de l’être”, 120: “Chaque quiddité est une certaine mesure de participation de l’*esse*, et finalement de Dieu”.

²⁴ Cf. *De substantiis separatis*, c. 8: “Sed considerandum est, quod ea quae a primo ente esse participant, non participant esse secundum universalem modum essendi, secundum

partecipato di essere viene ristretto dalla sua essenza, che si comporta nei suoi confronti come una potenza determinante, nel doppio senso di specificazione e di limitazione. Così l'essenza gioca nell'ente per partecipazione il ruolo del modulo che fissa l'intensità del suo essere, e con essa la sua costituzione sostanziale. Pertanto, la creazione dell'atto di essere non può avvenire, da parte del Creatore, senza un'idea che ne predetermini quel modulo e che ne sia per così dire il modello increato. In breve, la causalità divina efficiente coinvolge sempre la causalità esemplare.²⁵ Nella Somma di teologia, quest'ultima viene ricondotta alle idee divine, la cui realtà non differisce poi dalla stessa essenza divina:

Haec autem formarum determinatio oportet quod reducat, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem, licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversi-mode.²⁶

L'ente creato risulta quindi misurato sui due piani ontologici ai quali è connesso. Sul livello immanente della propria consistenza creata, il suo atto di essere è proporzionato a quella capacità di essere che è la sua essenza; e sul livello trascendente del suo esemplare increato, lo stesso ente trova il suo prototipo nell'idea divina, che è come la misura secondo la quale esso partecipa in maniera finita alla pienezza infinita dell'essenza divina.

Partecipazione dell'ente creato all'Essere sussistente increato in virtù dell'efficienza divina mediata dallo *esse* inerente nella sostanza; partecipazione dell'ente creato all'Essenza increata in virtù dell'esemplarità divina oggettivata nell'idea divina e mediata dall'essenza e dalle forme concrete: la metafisica dell'*exitus* non può non chiedersi se le due causalità efficiente ed esemplare fondano una sola oppure due distinte linee di partecipazione fra la creatura ed il Creatore. Nella sua tesi del 1942, il Padre Louis-

quod est in primo principio, sed particulariter secundum quemdam determinatum essendi modum qui convenit vel huic generi vel huic speciei”.

²⁵ Cf. *Scriptum* I, d. 3, q. 3, a. 1, in c: “In intellectu enim divino similitudo rei intellectae est ipsa divina essentia, quae est rerum causa exemplaris et efficiens”.

²⁶ ST I, q. 44, a. 3, in c.

Bertrand Geiger O.P. sosteneva che san Tommaso mette a fuoco due “sistemi di partecipazione”, imperniati sui due coprincipi dell’ente, correlativi alle due causalità divine. Rispetto all’efficienza creatrice, la donazione di un atto di essere finito non può avvenire senza ch’esso venga “composto” (*cum-positum*) con un’essenza che ne misuri l’intensità, differenziandola *ipso facto* dall’infinità dell’Essere divino; così l’atto creatore istituisce un primo tipo di partecipazione, che il Geiger chiama “partecipazione per composizione”. Ora quest’ultima non avviene senza l’essenza, la quale non è nulla; anzi, essa trova il suo modello nell’idea divina, che definisce a sua volta il modo in cui l’ente finito rispecchia qualcosa dello splendore proprio all’Essenza infinita. Ne consegue che la creazione implica un altro tipo di partecipazione, designata come “partecipazione per somiglianza”. Nonostante il primato dell’atto di essere sull’essenza, questa partecipazione fondata sull’esemplarità pare al Geiger più originaria di quella derivata dall’efficienza, perché solo il rapporto di somiglianza indica la “parte” dell’Essere increato alla quale partecipa l’ente creato.²⁷

Il P. Fabro respinge questa concezione di una doppia partecipazione²⁸. In effetti, già la nozione stessa di partecipazione implica la convergenza di diversi soggetti nel ricevere una perfezione partecipata, e la loro divergenza nel possederla in maniera intrinsecamente diversa e gerarchicamente ordinata a seconda della capacità propria dei partecipanti, cosicché la somiglianza, in quanto sintesi di identità e di differenza, non è un principio, ma un risultato, la cui causa è la composizione stessa fra il partecipato ed il partecipante: questo è simile al partecipato trascendente in virtù del partecipato immanente, e non in virtù di sé stesso, cioè come recipiente ante-

²⁷ Cf. L.-B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d’Aquin*, 36-73, dove l’A. formula la posizione del problema, che ne comanda l’esito duale. Rileviamo a p. 65: “La limitation des formes est première dans son ordre, irréductible. On ne peut espérer en rendre raison par l’appel à une composition avec d’autres éléments, ou à l’inhérence dans quelque sujet, car ces éléments comme ce sujet doivent être eux-mêmes déterminés et limités pour être, et leur limitation demanderait à être expliquée à son tour”. Questa obiezione cade nel momento in cui l’essenza viene considerata per ciò che è, cioè una potenza o capacità di essere, giacché il proprio di una potenza è di essere limitante, non limitata.

²⁸ Cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d’Aquin*, 52-60; *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d’Aquin*, 26-29; “La determinazione dell’atto nella metafisica tomista”, 331.

riore a ciò che riceve.²⁹ Formalizzando il rapporto, si potrebbe dire che il partecipante è tale solo in quanto sta sotto il partecipato che lo attua e ch'esso restringe entro i suoi limiti. Nella partecipazione per antonomasia che è quella dell'essere, bisogna quindi distinguere due momenti nella considerazione dell'essenza: in sé stessa, essa non è ancora simile a Dio, ma è come un grado, o una capacità di somiglianza; intuita invece in quanto sta sotto il proprio *esse*, essa somiglia allora in atto al suo esemplare increato. Postulare invece che l'essenza partecipi da sola all'Essenza divina porterebbe in fondo a distruggere ogni partecipazione, giacché da un lato la pluralità delle essenze diventerebbe un dato assoluto anziché una gerarchia nell'avere parte all'essere, mentre d'altro lato lo *esse* venirebbe omologato nella funzione di "far esistere" che non ammette gradi. Al contrario, derivando la somiglianza dalla composizione, si capisce che l'ente per partecipazione è tale nella misura stessa in cui riceve una "parte" dell'essere che, in Dio, sussiste nella sua pienezza infinita. Dunque l'ente creato procede sì dal Creatore secondo due linee causali, quella efficiente e quella esemplare³⁰; però una sola è la relazione di partecipazione dell'ente finito all'Essere infinito, ed è la partecipazione che, risultando dalla composizione dello *esse* —atto di essere creato con la sua *essentia*— potenza di essere correlativa, fonda un rapporto di somiglianza fra questo ente e l'Essere da cui proviene. La riflessione speculativa non deve lasciarsi ingannare da una falsa simmetria fra le due coppie di causa efficiente / *esse* creato da una parte, e di causa esemplare / *essentia* creata d'altra parte, come se fossero autonome l'una rispetto all'altra. Infatti, né la potenza divina produce alcunché al di fuori di Dio senza farlo secondo una idea, né l'atto di essere creato può essere tale senza un'essenza che lo limiti e lo specifichi, cosicché ciascuna di queste quattro istanze implica per sé le tre altre, nonostante la distinzione reale fra i due co-principi dell'ente creato e la distinzione nozionale delle due linee causali. Così la dipendenza creatu-

²⁹ Cf. *Scriptum* I, d. 48 q. 1, a. 1, in c: "omne simile oportet esse compositum ex eo in quo convenit cum alio simili, et ex eo in quo differt ab ipso, cum similitudo non sit nisi differentium".

³⁰ Per san Tommaso, tutti gli attributi divini sono simultaneamente causa efficiente ed esemplare delle loro somiglianze create, cominciando ovviamente dallo *Esse* identico in Dio alla *Essentia*. Cf. *Scriptum* I, d. 10, q. 5, a. 1, ad 4: "omnia attributa divina sunt principium productionis per modum efficientis exemplaris; sicut bonitatem omnia bona imitantur, et essentiam omnia entia, et sic de aliis"; stessa dottrina in *Scriptum* I, d. 38, q. 1, a. 1, in c.

rale subordina un ente in atto all'Essere che è il suo atto, di modo che il rapporto di somiglianza si dà fra ciò che ha l'essere per partecipazione e colui che è l'Essere per essenza, e non fra due essenze.³¹

Ma *omne agens agit propter finem*: per Tommaso, questa proposizione è assiomatica, giacché l'*agere* richiede necessariamente la predeterminazione dell'*agendum*, altrimenti il legame ontologico *per se quarto* fra l'agente e l'effetto venirebbe meno, di tal guisa che, da una parte l'agente non si muoverebbe, mentre d'altra parte l'"effetto" non sarebbe propriamente tale, ma diventerebbe un puro evento concomitante, legato solo *per accidens* a ciò che lo precederebbe.³² Pertanto, pure la creazione degli enti risponde ad un fine; però Dio essendo atto puro, l'atto creatore non gli può ovviamente aggiungere alcuna attualità ulteriore, ma comunica gratuitamente qualcosa della sua bontà alla creatura, la quale trova invece la sua perfezione nel congiungersi al principio dal quale procede:

Est autem idem finis agentis et patientis, inquantum huiusmodi, sed aliter et aliter: unum enim et idem est quod agens intendit imprimere, et quod patiens intendit recipere. Sunt autem quaedam quae simul agunt et patiuntur, quae sunt agentia imperfecta; et hic convenit quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas. Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum ómnium.³³

³¹ Cf. *Scriptum* II, d. 16, q. 1 a. 1, ad 3: "convenientia potest esse dupliciter: aut duorum participantium aliquod unum, et talis convenientia non potest esse Creatoris et creaturae, ut objectum est; aut secundum quod unum per se est simpliciter, et alterum participat de similitudine ejus quantum potest; ut si poneremus calorem esse sine materia, et ignem convenire cum eo, ex hoc quod aliquid caloris participaret: et talis convenientia esse potest creaturae ad Deum, quid Deus dicitur ens hoc modo quod est ipsum suum esse; creatura vero non est ipsum suum esse, sed dicitur ens, quasi esse participans; et hoc sufficit ad rationem imaginis". Questo ragionamento evidenzia bene che il rapporto di somiglianza che unisce la creatura al Creatore si gioca sullo *esse*, e non primariamente sull'essenza *ut sic* come presupponeva il P. Geiger.

³² Cf. al riguardo CG III, c. 2, in particolare n. 8 (Marietti n. 1825); ST I-II, q. 1, a. 2, in c.; *Expositio Libri Posteriorum*, I, l in c. 10, l. 122-135.

³³ ST I, q. 44, a. 4, in c.

Quindi lo *exitus a principio* della sostanza creata porta con sé l'esigenza ontologica del *reditus in finem*: la donazione dell'essere all'ente si compie nel ritorno del donatario al donatore attraverso la fecondità del dono, che spinge il supposito creato al proprio perfezionamento. Così, se la creatura si riferisce a Dio secondo un nesso di provenienza, come un ente per partecipazione all'Essere per essenza, allora la stessa creatura sarà ordinata a Dio come un bene per partecipazione alla Bontà per essenza secondo un nesso di finalità. L'ente per partecipazione rimanda a Dio come primo efficiente in quanto il suo atto di essere viene composto con la sua essenza, ed a Dio come primo esemplare in quanto lo stesso *esse* viene misurato dall'essenza concreta; adesso il medesimo ente per partecipazione rimanda a Dio come ultimo fine in quanto la sua bontà particolareggiata perché partecipata è di per sé ordinata alla bontà per essenza dell'Essere sussistente.³⁴ Questa terza linea causale fonda un nuovo aspetto della partecipazione, che si palesa come assimilazione non più statica, ma dinamica della creatura al Creatore.

Come si articola questa teleologia con la partecipazione costitutiva dell'ente creato, quella radicata nel plesso di essere e di essenza? Nella questione 44 dedicata alla triplice causalità creatrice, l'Angelico concepisce l'appetito di ogni cosa per il suo fine come un "partecipare la somiglianza divina", mediato dalla tensione verso il proprio bene, ricorrendo quindi alla nozione di partecipazione anche nell'ambito della finalità divina.³⁵ Premettendo che la *ratio boni* esplicita la *ratio entis* aggiungendovi l'appetibilità, che è proporzionale all'attualità³⁶, possiamo fondare l'*ordo ad bonum* della creatura nella sua ordinazione all'atto in quanto perfetti-

³⁴ Cf. ST I, q. 103, a. 3, in c: "Manifestum est enim quod bonum habet rationem finis. Unde finis particularis alicuius rei est quoddam bonum particulare: finis autem universalis rerum omnium est quoddam bonum universale. Bonum autem universale est quod est per se et per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis: bonum autem particulare est quod est participative bonum. Manifestum est autem quod in tota universitate creaturarum nullum est bonum quod non sit participative bonum. Unde illud bonum quod est finis totius universi, oportet quod sit extrinsecum a toto universo".

³⁵ Cf. ST I, q. 44, a. 4, ad 3: "omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum, sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, quia est sine cognitione: quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quod participat Dei similitudinem". Sottolineiamo la necessità del nesso fra la *ratio boni* e la partecipazione assimilativa a Dio.

³⁶ Cf. *De divinis nominibus*, IV, lc. 1: "unumquodque enim bonum est, secundum quod est res actu".

vo. Ora, l'analisi metafisica ci consente di distinguere tre livelli di attualità effettiva nell'ente finito: quello che risulta dall'essenza sostanziale in atto; poi quello che integra successivamente le forme accidentali, e specialmente gli *habitus*, grazie ai quali la cosa è pienamente costituita *in actu primo*; e finalmente quello che viene raggiunto tramite le operazioni, ed in particolare quella più perfetta nella facoltà più elevata, in cui ogni sostanza creata trova la sua perfezione ultima *in actu secundo*. Il ritorno della creatura a Dio si scandisce quindi secondo i tre gradi sovrapposti dello *esse* sostanziale, dello *esse superadditum* degli accidenti, nonché dell'*operari*³⁷, oppure, in maniera più sintetica, secondo i due livelli di bontà creata, il cui primo corrisponde alla natura della cosa integralmente considerata, ed il cui secondo corrisponde all'esercizio della sua virtù operativa.³⁸ *Esse-operari*: la partecipazione vista alla luce della causalità finale assume la dimensione della forma o essenza reale, ma la supera verso quella dell'attività, che sia transitiva oppure immanente, cosicché la somiglianza che unisce il partecipante creato al partecipato increato appartiene al registro dell'atto più che a quello del contenuto, a differenza della somiglianza istituita dal rapporto di esemplarità. Certamente, si tratta di momenti complementari, e non opposti, poiché la quiddità della cosa è subordinata al suo essere in atto, mentre viceversa l'operazione riceve comunque la sua qualificazione prima dal soggetto dal quale procede, poi dall'oggetto ch'essa guarda. Nondimeno, la partecipazione vista alla luce dell'esemplarità evidenzia il rapporto che vige fra il "cos'è" dell'ente, e il suo archetipo divino, cosicché si tratta allora del contenuto dell'essere partecipato, mentre la partecipazione colta nella prospettiva del fine manifesta il "perché" dell'ente, mostrando ch'esso è per la sua operazione in cui trova la sua ultima bontà immanente, poi che entrambi, operante ed

³⁷ Cf. CG III, in c. 20, n. 8 (Marietti n. 2016): "manifestum est enim quod res ordinantur in Deum sicut in finem non solum secundum esse substantiale, sed etiam secundum ea quae ei accidunt pertinentia ad perfectionem; et etiam secundum propriam operationem, quae etiam pertinet ad perfectionem rei".

³⁸ Sulla *duplex bonitas* dell'ente creato, cf. la *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, I in c. 4: "in bonis creatis est duplex bonitas, una quidem secundum quod dicuntur bona per relationem ad primum bonum, et secundum hoc et esse eorum et quicquid in eis est a primo bono est bonum; alia uero bonitas consideratur in eis 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".

operare, sono per Dio, Bontà trascendente. Così disponiamo di un primo abbozzo di risposta al nostro quesito: componendo un atto di essere con un'essenza³⁹, la creazione istituisce un ente che, da un lato, è uno ed è identico a sé, perché la sua quiddità fa che il suo essere in atto sia un essere determinato, ma che, d'altro lato, differisce dal proprio atto di essere, il quale tende ad espandersi in operatività, ovviamente nei limiti consentiti dalla propria essenza. La chiave del nostro problema sta quindi nell'“emergenza” dello *esse* al di sopra dello *ens* ch'esso fa essere. Ricevuto nell'essenza, questo atto di essere detiene una *virtus* o “energia” ontologica che non si esaurisce nell'attuazione di una determinata sostanza, ma —*sit venia uerbi*— straripa, “emerge” appunto al di là dei limiti della quiddità sostanziale, e pertanto riemerge nelle operazioni del supposito.

I.2. I vestigi della causalità divina nel supposito creato

La partecipazione dell'ente creato all'Essere increato include quindi tre dimensioni, quella dello *esse* misurato dalla correlativa essenza, quella della stessa essenza in atto per lo *esse*, e quella dell'inclinazione all'operare per cui la sostanza tende alla propria perfezione. Questa ternarietà si ritrova in due triadi alle quali accenna l'Aquinate. La prima, che è di matrice agostiniana, viene esplicitamente riferita alla triplice causalità divina:

creatura dicitur bona secundum respectum ad Deum, sicut vult Boetius in libro De hebdomadibus; sed Deus habet ad creaturam habitudinem triplicis causae, scilicet efficientis, finalis et formalis exemplaris; ergo et creatura dicitur esse bona secundum habitudinem ad Deum in ratione triplicis causae; sed secundum hoc quod comparatur ad Deum ut ad causam efficientem habet modum sibi a Deo praefixum; ut autem comparatur ad eum ut [ad] causam exemplarem habet speciem; ut autem comparatur ad eum ut ad finem habet ordinem; ergo bonum creaturae consistit in modo, specie et ordine.⁴⁰

³⁹ Ricordiamo che l'efficienza divina crea non soltanto l'atto di essere, ma pure l'essenza che lo specifica. Cf. *QD De potentia*, q. 3, a. 5, ad 2: “ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia”.

⁴⁰ *QD De ueritate*, q. 21, a. 6, sc. 3.

Per giustificare questa corrispondenza, san Tommaso comincia per ricordare nel *respondeo* che la nozione di bene (*ratio boni*) significa non solo il “rapporto di ciò che perfeziona” (*respectus perfectivi*), ma “ciò a cui segue il rapporto con il rapporto stesso” (*id ad quod sequitur respectus cum respectu ipso*), cioè il supposito in quanto è ordinato alla propria perfezione. Ora il supposito creato viene istituito da un atto di essere ricevuto secondo una certa misura, che è precisamente la sua specie, mentre ad entrambi, essere finito e specie, segue l’inclinazione o *respectus* alla perfezione:

Cum autem creaturae non sint suum esse, oportet quod habeant esse receptum et per hoc earum esse est finitum et terminatum secundum mensuram eius in quo recipitur.

Sic igitur inter ista quae Augustinus ponit, ultimum, scilicet ordo, est respectus quem nomen boni importat, sed alia duo, scilicet species et modus, causant illum respectum. Species pertinet ad ipsam rationem speciei, quae quidem secundum quod in aliquo esse habet, recipitur per aliquem modum determinatum, cum omne quod est in aliquo sit in eo per modum recipientis. Ita igitur unumquodque bonum, in quantum est perfectivum secundum rationem speciei et esse simul habet modum, speciem et ordinem: speciem quidem quantum ad ipsam rationem speciei, modum quantum ad esse, ordinem quantum ad ipsam habitudinem perfectivi.⁴¹

In sintesi, il *modus* è quindi lo stesso *esse* in quanto misurato; la *species* è la misura (*mensura*) che determina, o “finisce” lo *esse*; e l’*ordo* è l’inclinazione ulteriore alla perfezione (*habitus perfectivi*) che viene causata dalla sostanza costituita dallo *esse* e dalla sua misura specificante. Da questa rilettura della triade agostiniana all’interno dei parametri della metafisica tommasiana dell’essere, dobbiamo ritenere in primo luogo l’inseparabilità del *modus* e della *species*, rispettivamente fondati sullo *esse* e sulla *essentia*, poi, in secondo luogo, il nesso causale (*species et modus causant illum respectum*) che collega il plesso di specie e di essere al rapporto di perfettibilità. L’Aquinata non precisa la natura esatta di questa causalità, ma è ovvio che si tratta della finalità, e ch’essa si radica nella sostanza secondo il quarto modo di per seità.⁴²

⁴¹ *Ibidem*, in c.

⁴² Ricordiamo che una proposizione è *per se quarto modo* quando essa esprime un nes-

Il luogo parallelo della *Summa theologiae* è meno rilevante ai fini della presente investigazione, perché lascia lo *esse* nell'ombra, e si concentra sulla forma, che si deve intendere come forma in atto (e sappiamo che lo è per l'atto di essere). Essa viene significata dalla specie, mentre il modo è ciò che si richiede *a parte ante* per la sua costituzione, e l'ordine ciò che ne risulta *a parte post*.⁴³ Invece, la dottrina dei *vestigia Trinitatis* ci offre, nella stessa *Summa*, uno scorcio di alto interesse teoretico. Ecco il brano:

in creaturis omnibus invenitur repraesentatio Trinitatis per modum vestigii, inquantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua quae necesse est reducere in divinas Personas sicut in causam. Quaelibet enim creatura subsistit in suo esse, et habet formam per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud. Secundum igitur quod est quaedam substantia creata, repraesentat causam et principium: et sic demonstrat Personam Patris, qui est principium non de principio. Secundum autem quod habet quandam formam et speciem, repraesentat Verbum, secundum quod forma artificiatum est ex conceptione artificis. Secundum autem quod habet ordinem, repraesentat Spiritum Sanctum, inquantum est Amor: quia ordo effectus ad aliquid alterum est ex voluntate creantis.⁴⁴

Questo testo presenta simultaneamente due difficoltà, l'una epistemologica e l'altra contenutistica. Si tratta infatti di un'analogia tipica della *sacra doctrina*, che elenca fra le sue procedure la ricerca di somiglianze fra i misteri rivelati e le speculazioni dei filosofi, presupponendo ovviamente l'assenso di fede.⁴⁵ E nella fattispecie, la tesi proposta è un rapporto di

so di causalità estrinseca, efficiente o finale, fra il soggetto ed il predicato. Cf. al riguardo *Expositio libri Posteriorum*, I, l in c. 10, n. 7, l. 122-135.

⁴³ Cf. ST I, q. 5, a. 5, in c, e pure I-II, q. 85, a. 4, in c.

⁴⁴ ST I, q. 45, a. 7, in c.

⁴⁵ Cf. *Super Boetium De Trinitate*, q. 2, a. 3, in c: "Sic ergo in sacra doctrina philosophia possumus tripliciter uti: [...] secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea que sunt fidei, sicut Augustinus in libro De Trinitate utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandum Trinitatem". Questo procedimento analogico può rientrare nel "quomodo sit verum" delle *Quaestiones de quolibet* IV, q. 9 a. 2c: "Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit: et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem, et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur".

origine a vestigio fra le Persone divine da un lato, e le tre istanze ontologiche della sostanza creata d'altro lato. Per poter utilizzare questo argomento in sede di metafisica, dobbiamo quindi "sottrarre" ciò che vi è di esclusivamente rivelato nella serie superiore delle tre somiglianze. Si può operare questo trasferimento epistemico se si restringe il campo delle analogie agli attributi divini essenziali che vengono, nel testo citato, appropriati alle Persone.⁴⁶ Ora il Padre viene designato come causa, il che rimanda all'agente efficiente non effettuato; il Figlio come "concezione dell'artefice", il che evoca l'esemplarità non esemplificata dell'essenza divina in quanto *locus idearum*; e lo Spirito Santo come Amore, il che implica il primo principio finalizzante non finalizzato. All'interno di questa prospettiva limitata all'ambito della ragione, otteniamo allora la seguente tavola:

<i>vestigio</i>	<i>riferimento del vestigio</i>	<i>causalità divina</i>
substantia creata: subsistit in suo esse	repraesentat causam et principium (non de principio)	<i>causalità efficiente non effettuata</i>
habet formam per quam determinatur ad speciem	secundum quod forma artificiatum est ex conceptione artificis	<i>causalità esemplare non esemplificata</i>
habet ordinem ad aliquid aliud	ordo effectus ad aliquid alterum ex voluntate creantis	<i>causalità finale non finalizzata</i>

Analizziamo brevemente i singoli contenuti di questa scansione ternaria.

Alla pari del *modus* della triade agostiniana, si inizia dalla creatura in rapporto alla causalità efficiente divina attraverso il suo *esse* ricevuto. Questa volta, però, il paragone viene esplicitamente costruito a partire

⁴⁶ Per la nozione teologica di appropriazione, cf. ST I, q. 39, a. 7; e per un quadro sistematico delle appropriazioni, *ibidem*, a. 8.

dalla sostanza, descritta come ciò che sussiste nel proprio essere. In effetti, san Tommaso assume la tradizione aristotelico-avicenniana per cui la sostanza va descritta come “res cuius naturae debetur esse non in alio”⁴⁷, opponendosi all’accidente, che è invece una “res cuius naturae debetur esse in alio”, lo *esse* essendo inteso nelle due descrizioni come essere-in-atto. La sostanza viene così caratterizzata per la sua autonomia ontologica, la quale poi fonda a sua volta la sua funzione di sostegno degli accidenti:

Substantia vero quod est subiectum, duo habet propria: quorum primum est quod non indiget extrinseco fundamento in quo sustentetur, sed sustentatur in seipso; et ideo dicitur subsistere, quasi per se et non in alio existens. Aliud vero est quod est fundamentum accidentibus sustentans ipsa; et pro tanto dicitur substare.⁴⁸

L’assenza di fondamento estrinseco per il “sustentari” della sostanza prima costituisce il punto preciso dell’analogia con la prima causa efficiente, che per definizione non può essere “effettuata”: come la sostanza creata, avendo l’essere in sé, non ha bisogno di altro per essere, così anche Dio non ha alcuna causa del proprio essere. Questa somiglianza relativa non toglie ovviamente la dissomiglianza infinita che separa l’Essere sussistente dall’ente per partecipazione, il cui atto di essere è rievuto da Dio e da lui conservato. Si potrebbe dire che lo *esse* della creatura non ha alcun principio attuante anteriore, sul livello della causalità predicamentale, ma dipende radicalmente, sul livello della causalità trascendentale, dalla sua causa efficiente divina, mentre lo *Esse* divino non ha affatto alcuna causa trascendentale anteriore.

Ora l’atto di essere creato non potrebbe essere tale se non fosse limitato da un’essenza che gli dà la sua specificazione⁴⁹, indicando ciò che, per una concreta sostanza prima, l’essere è, il suo *quid est*. Ben lungi dal fuggire alla causalità divina, questa determinazione vi trova anzi il suo esemplare increato, per cui la cosa è ciò che è in quanto si conforma al suo “modello” divino. A questo punto, la metafisica tommasiana della creazione, centrata

⁴⁷ *Quaestiones de quolibet IX*, q. 3, a. un., ad 2. Descrizione quasi identica in *ST III*, q. 77, a. 1, ad 2: “quidditati autem sive essentiae accidentis competit habere esse non in subiecto”.

⁴⁸ *QD De potentia*, q. 9, a. 1 in c.

⁴⁹ Cf. *QD De ueritate*, q. 29, a. 3 in c: “cuiuslibet creaturae esse est limitatum ad perfectionem propriae speciei”.

sul dono dello *esse*, incontra ed assume la speculazione agostiniana sulle idee divine, nelle quali l'Aquinate vede la misura secondo cui l'essenza creata imiterà l'essenza divina in maniera radicalmente imperfetta:

Res autem creatae non perfecte imitantur divinam essentiam, unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino ut idea rerum sed cum proportione creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam secundum quod deficit ab ea vel imitatur ipsam; diversae autem res diversimode ipsam imitantur et unaquaeque secundum proprium modum suum cum unicuique sit esse distinctum ab altera. Et ideo ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscuiusque rei.⁵⁰

L'idea divina viene dunque considerata come la “proporzione” (*proportio creaturae fiendae*) secondo la quale l'ente creabile o creato assomiglia, in modo maggiore o minore, all'essenza divina. Ma l'essenza, in Dio, è assolutamente identica all'essere, anche se, dal punto di vista dell'intelletto umano, essenza ed *esse* esprimono in questo unico caso aspetti per noi — e solo per noi — concettualmente distinti dell'unico *Esse subsistens*, giacché l'essenza significa immediatamente *esse quid*, e l'essere, *esse in actu*⁵¹. Proprio perché Dio è atto puro, la sua quiddità coincide con la sua attualità di essere. Nella creatura, invece, la quiddità restringe l'attualità di essere entro un preciso grado, e siccome “nullus actus invenitur finiri nisi per potentiam, quae est vis receptiva”⁵², l'essenza è allora realmente diversa dallo *esse* ch'essa riceve e limita. In questa prospettiva, ci sembra pienamente legittimo dire che l'essenza, nell'ente creato, corrisponde alla proporzione, o misura, di perfezione ontologica predefinita, nell'intelletto divino, dall'idea, che esprime sì un contenuto (*quid*), ma un contenuto che non ha consistenza alcuna al di fuori del suo essere attuale (*esse in actu*), che sia

⁵⁰ *QD De veritate*, q. 3, a. 2 in c.

⁵¹ A questo riguardo, cf. CG IV, c. 11, n. 13: “quamvis haec in Deo unum sint verissime, tamen in Deo est quicquid pertinet ad rationem vel subsistentis, vel essentiae, vel ipsius esse: convenit enim ei non esse in aliquo, in quantum est subsistens; esse quid, in quantum est essentia; et esse in actu, ratione ipsius esse”.

⁵² *Compendium theologiae* I, c. 18. Sulla pertinenza di questo principio rispetto alla composizione reale di essere e di essenza, cf. J. F. WIPPEL, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, 123-151.

nell'identità dell'Essere divino, oppure nella composizione dell'ente creato.

Creato poi conservato da Dio, il supposito sussiste quindi nel suo *esse*, ed è specificato dalla sua *essentia*. Per san Tommaso, questo *exitus* implica necessariamente un *reditus*, che si concretizza come “ordo effectus ad aliquid alterum”, cioè come ordinazione al bene.⁵³ Ora il bene perfetto di una cosa si trova nel suo fine ultimo, il quale è raggiungibile tramite l'operazione più alta di cui è capace questa cosa. In questo senso, l'Aquinate enuncia talvolta sulla scia dello Stagirita che “omnis substantia est propter suam operationem”⁵⁴, dove il rapporto di finalità indicato dalla preposizione *propter* costituisce l'appetito naturale della cosa. Uscita dal creatore tramite il dono del proprio atto di essere misurato dalla sua essenza correlativa, la sostanza creata è quindi ordinata ad una perfezione ulteriore, che proverrà dall'operare. La radice metafisica di questa inclinazione si trova nell'espansività dell'atto, che di per sé tende a comunicarsi:

natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile.⁵⁵

⁵³ Cf. ST I, q. 45, a. 7, in c, nonché alcuni luoghi paralleli: ST I, q. 93, a. 6, in c: “ordo vero demonstrat amorem producentis, quo effectus ordinatur ad bonum”; CG IV, c. 26, n. 4: “Invenitur etiam in aliis rebus divinae Trinitatis similitudo: prout quaelibet res in sua substantia una est: et specie quadam formatur; et ordinem aliquem habet. Sicut autem ex dictis patet, conceptio intellectus in esse intelligibili est sicut informatio speciei in esse naturali: amor autem est sicut inclinatio vel ordo in re naturali”.

⁵⁴ CG I, c. 45, n. 6. L'assioma viene formulato da Aristotele, in un contesto astronomico, nel *De caelo* II, c. 3, 286a, 8-9: “Ἐκαστόν ἐστιν, ὧν ἐστὶν ἔργον, ἐνεκα τοῦ ἔργου”. San Tommaso lo commenta così in *Sententia super librum De caelo et mundo* II, lc. 4, n. 5 (Marietti, n. 334): “unumquodque quod habet propriam operationem, est propter suam operationem: quaelibet enim res appetit suam operationem sicut suum finem, operatio autem est ultima rei perfectio (vel saltem ipsum operatum, in his in quibus est aliquod opus praeter operationem, ut dicitur in I Ethic.”. Cf. pure *Scriptum* IV, d. 49, q. 1, a. 1, qc. 2, in c; d. 50, q. 1, a. 1, sc.

⁵⁵ *QD De potentia*, q. 2, a. 1, in c. Cf. *Scriptum* I, d. 4, q. 1, a. 1, in c: “communicatio enim consequitur rationem actus”; CG II, c. 7, n. 3 (Marietti, n. 888): “potentia activa sequitur ens in actu: unumquodque enim ex hoc agit quod est actu”; CG III, c. 69 n. 20 (Marietti, n. 2450): “agere sequitur ad esse in actu”.

Dunque ogni ente è operativo proporzionalmente alla sua attualità. In Dio, atto puro, l'intellezione e l'amore si identificano totalmente con l'essere sussistente. Nella creatura, invece, l'atto di essere deve prima attuare la *potentia essendi* definita dall'essenza⁵⁶, e può quindi solo successivamente —secondo una posteriorità logica ed ontologica, non necessariamente cronologica— scaturire in energia operativa, giacché è allora lo *ens*, e non lo stesso *esse*, che essendo in atto può anche agire. Ora questo operare della sostanza creata, che sia transitivo o immanente, non soltanto procede dall'attualità del supposito nella linea della causalità efficiente, ma è soprattutto destinato a perfezionare quest'ultimo, per quanto sia possibile, nella linea della causalità finale, facendolo passare dalla bontà *secundum quid* dell'essenza sostanziale in atto, alla bontà *simpliciter* dell'operazione accidentale perfetta. Giungendo in questo modo al suo fine proprio, la cosa raggiunge pure l'ultima partecipazione alla bontà divina di cui è capace.⁵⁷ Operare in vista del proprio fine, che è per ogni cosa il suo bene ultimo immanente a sua volta partecipazione al bene divino trascendente: sono queste le tappe del *reditus* attraverso le quali l'ente finito ritorna al suo principio infinito, e con la cui analisi l'Aquinate comincia il terzo libro del *Contra Gentiles*.⁵⁸

Da tutto ciò, risulta che l'*ordo*, nella triade che investighiamo nel presente studio, è certamente un *ordo ad operationem*, ma che lo è in un duplice senso, che racchiude un paradosso. Da un lato, infatti, questo ordine rivela la generosità dell'atto di essere che si espande, dopo l'essere sostanziale e al di là di esso, negli accidenti propri e soprattutto nelle operazioni della cosa; d'altro lato, però, lo stesso ordine manifesta l'indigenza dell'essere in atto della sostanza, che richiede il proprio perfezionamento operativo.⁵⁹ Pare quindi che l'*ordo* consecutivo al plesso di *esse* e di *essentia*

⁵⁶ Il sintagma *potentia essendi* riferito all'essenza viene adoperato una volta da san Tommaso, in *Sententia super Physicam* VIII, lc. 21, n. 13. Benché esso sia quindi uno ἀπαξ λεγόμενον, ci sembra esprimere molto bene il ruolo dell'essenza rispetto all'ente.

⁵⁷ Cf. CG III, c. 19, n. 5 (Marietti, n. 2008): "Omnis res per suum motum vel actionem tendit in aliquod bonum sicut in finem, ut supra ostensum est. In tantum autem aliquid de bono participat, in quantum assimilatur primae bonitati, quae Deus est. Omnia igitur per motus suos et actiones tendunt in divinam similitudinem sicut in finem ultimum".

⁵⁸ Cf. CG III, c. 1-3, e 16-24.

⁵⁹ In termini un può descrittivi, questo paradosso dell'attività creata è stato visto bene da W. NORRIS CLARKE, *Person and Being*, 10: "It follows that, for Aquinas, finite, created being pours over naturally into action for *two* reasons: (1) because it is *poor*, i.e.,

(senza la quale non si dà lo *esse*) sia simultaneamente un potere attivo ed una potenza passiva rispetto alla stessa operatività. Come risolvere questa aporia, che è quella stessa dei due livelli di bontà nell'ente creato? La dottrina fabriana dello *esse* intensivo e della partecipazione ci offrirà ora un principio di soluzione assai fecondo.

II. L'emergenza dello *esse* nello *exitus* della creatura

“Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi”⁶⁰: nel corso della sua carriera metafisica, il Fabro insisterà sempre di più su ciò ch'egli chiama l'“emergenza” dello *esse* sopra tutte le perfezioni reali dell'ente. Secondo il filosofo Stimmantino, infatti, l'essenza sostanziale in atto, le forme accidentali, le operazioni, e la stessa esistenza della cosa, si radicano tutte nell'unico atto di essere creato, e quindi misurato, come abbiamo appunto evidenziato, dall'essenza vista come potenza di essere. Questa concezione si presenta come la riscoperta del significato genuino di quel “hoc quod dico esse”⁶¹ in cui si origina tutta la grandezza speculativa dell'Aquinata. Per accedervi, occorre superare due interpretazioni di segno opposto che offuscano la luce dello *esse*.

Il primo errore da evitare è quello di Avicenna, che legge la composizione entitativa come sovrapposizione accidentale di una “esistenza stabilita”, che sarebbe l'essere, ad una “esistenza propria”, quale sarebbe invece la quiddità, il che equivale, da una parte, a dotare l'essenza di una consistenza

lacking the fullness of existence, and so strives to enrich itself as much as its nature allows from the richness of those around it; but (2) even more profoundly because it is *rich*, which it tends naturally to communicate and share with others”. In maniera più dettagliata, cf. lo studio molto suggestivo di ID., “Action as the Self-Revelation of Being: A Central Theme in the Thought of St. Thomas”, 45-64.

⁶⁰ ST I, q. 4, a. 2, in c.

⁶¹ La formula torna tre volte nel celebre brano delle *QD De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9: “hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam: esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum” (corsivo nostro).

ontologica del tutto autonoma, ed a ridurre l'atto di essere, d'altra parte, al principio realizzante dell'essenza così intesa.⁶² Fabro vede in questa posizione l'origine del binomio tardo-medioevale di *esse existentiae* e di *esse essentiae*, nel quale il primato dello *esse* viene annegato nella dualità della *existentia* e della *essentia*, e dove quindi l'essenza, proprio come nel *Libro della Guarigione*, acquista un essere a sé stante, che può essere oggettivato indipendentemente dall'atto di essere. Questo slittamento non solo semantico, ma soprattutto dottrinale inaugura un processo di "oblio dell'essere" in seno alla stessa scuola tomista domenicana, che arriva fino alla sostituzione del plesso di *esse-essentia* con quello di *existentia-essentia*, in particolare con Giovanni di San Tommaso, nonché, dopo di lui, in grande parte del tomismo neoscolastico.⁶³ Mentre l'Aquinate vede nell'atto di essere la fonte di tutti i livelli di attualità del supposito, e nell'essenza la determinazione potenziale che costituisce strutturalmente lo stesso *esse* come lo *esse* di tale cosa⁶⁴, il maestro lusitano capisce l'esistenza come l'atto che pone la cosa fuori del nulla e delle sue cause, e l'essenza come un altro atto che, sebbene non sia nulla senza l'esistenza, conferisce però alla cosa la sua consistenza quidditativa. Sdoppiando in questo modo l'attualità originaria dell'ente creato, si fa dello *esse* ridotto ad *existentia* un principio assai esteriore a ciò che la cosa è in sé, di tal guisa che, *volens nolens*, il baricentro dell'ontologia si sposta verso l'essenza, anche se si sostiene la

⁶² Su questo punto, cf. AVICENNA, *Metafisica*, Trat. I, sez. 5, [31], 73: "diciamo che l'intenzione dell'esistenza e l'intenzione della cosa sono rappresentate entrambe nelle anime, essendo due intenzioni: *l'esistente*, dunque, è ciò [la cui esistenza] è stabilita o ciò che è dato sono sinonimi secondo uno stesso significato; e non dubitiamo che i significati [di simili termini] siano già presenti a chi legge questo libro. Con "la cosa" e con quel che sta al posto di essa, si può indicare, tuttavia, anche un'altra intenzione, in tutte le lingue. Ogni cosa ha, infatti, una realtà in virtù della quale essa è quel che è: così, il triangolo ha una realtà per cui è triangolo, il bianco ha una realtà per cui è bianco; e questa è quanto potremmo chiamare "l'esistenza propria", senza voler indicare con essa ciò che significa l'esistenza stabilita [...]; anche con il termine "esistenza", infatti, si indicano molte intenzioni, e fra di esse vi è la "realtà secondo la quale è la cosa", per cui è come se "ciò secondo cui [la cosa] è" fosse l'esistenza propria della cosa".

⁶³ C. FABRO analizza questo processo nel suo studio "L'obscurissement de l'«esse» dans l'école thomiste", 443-472, ripreso in *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, 280-315 e tradotto in *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, 601-628. Si veda pure ID., "Il posto di Giovanni di S. Tommaso nella Scuola Tomistica", 56-90.

⁶⁴ Cf. *Sententia super Metaphysicam*, IV, lc. 2, n. 558: "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".

distinzione reale contro la scuola scotista o quella suareziana. Perciò, si arriva pure a postulare una certa attuazione dell'essenza nei confronti dell'esistenza, rovesciando così, *volens nolens*, l'anteriorità assoluta dello *esse* tommasiano sull'essenza.⁶⁵ Per quanto riguarda lo specifico problema del presente studio, due implicazioni di questa flessione formalista sono particolarmente notevoli. In primo luogo, l'*esse* essendo soltanto la posizione di una forma nell'esistenza, ci saranno nel supposito tanti atti di essere quante forme, cosicché ogni accidente avrà il proprio *esse*.⁶⁶ In secondo luogo, l'appetito naturale della sostanza verso il proprio fine, cioè il suo *ordo ad operationem*, verrà fondato unicamente sulla sua essenza, all'esclusione esplicita dell'esistenza, giacché quest'ultima rimane del tutto esterna alla costituzione specifica della cosa, e dunque alla finalità inserita nella sua natura.⁶⁷ Il *reditus* della creatura procede allora soltanto dalla sua essenza, e non dal suo *esse*, che in questo tipo di ontologia formale ha cessato di essere la fonte degli accidenti e delle operazioni del supposito.

⁶⁵ La dualità irriducibile degli atti originari e la riduzione dello *esse* alla posizione di esistenza appaiono chiaramente nel seguente brano di GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Cursus theologici*, ed. di Solesmes, t. I, In q. 3 primæ partis, disp. 4, a. 4, n. 18, 469a: "aliter se habet actualitas formæ, et actualitas esse seu existentia; nam forma est actus constituens aliquid in determinato genere et specie, et sic ex sua propria ratione habet terminos suæ determinatæ perfectionis; at vero esse seu existentia, ex suo proprio et formali conceptu, non est forma constituens in specie vel genere determinato, sed rem constitutam extra causas ponens: quod quidem actualitas est, et consequenter perfectio; sed quod sit tanta vel tanta perfectio, mensuranda est et desumenda ex ipsa natura et essentia cui alligatur: v. g. existentia hominis est perfectior quam existentia lapidis, perfectione et limitatione desumpta ex natura cuius est existentia. De suo enim conceptu existentia solum dicit actualitatem removens potentialitatem qua aliquid est intra causas: et sic ponit extra illas". Per quanto riguarda l'analisi dell'ente finito secondo i parametri del tomismo formalista, ci permettiamo di rimandare i lettori al nostro studio A. CONTAT, "Le figure della differenza ontologica nel tomismo del Novecento", 77-129 e 213-250, in particolare 99-105, riscontrabile anche in J. VILLAGRASA (ed.), *Creazione e actus essendi*, 193-270 (in part. 212-217).

⁶⁶ Cf. GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Cursus theologici*, t. I, In q. 3 primæ partis, disp. 4, a. 3, n. 38, 462a-b.

⁶⁷ Cf. GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Cursus theologici*, t. III, In q. 19 primæ partis, disp. 24, a. 1, n. 8bis, 63a: "quando S. Thomas dicit quod res naturalis habet esse per formam, sufficit quod intelligatur de esse specifico seu constitutivo, non de esse existentia: inclinationes enim rerum non sequuntur ad existentiam, ut existentia, sed ad formam constituentem naturam: quia secundum diversas naturas diversificantur et inclinationes ad diversos fines; super hoc autem esse specificum et essenziale, quod dat forma, supervenit esse existentia, quo res non constituitur, sed deducitur extra causas".

All'opposto di un tale riduzionismo, il Fabro intende quindi stabilire che lo *esse* tommasiano emerge al di sopra di tutti i momenti dell'ente concreto.⁶⁸ A questo scopo, egli si ispira, fra tanti altri luoghi, ad un brano del Commento sul *De divinis nominibus*, che si scompone in due tappe (che evidenziamo tipograficamente):

Quod autem per se esse sit primum et dignius quam per se vita et per se sapientia, ostendit dupliciter:

primo quidem, per hoc quod quaecumque participant aliis participationibus, primo participant ipso esse: prius enim intelligitur aliquod ens quam unum, vivens, vel sapiens.

Secundo, quod ipsum esse comparatur ad vitam, et alia huiusmodi sicut participatum ad participans: nam etiam ipsa vita est ens quoddam et sic esse, prius et simplicius est quam vita et alia huiusmodi et comparatur ad ea ut actus eorum.⁶⁹

Ecco il commento fabriano:

[...] l'*esse* come tale esprime la perfezione assoluta e il plesso emergente di tutte le perfezioni le quali così si rivelano le partecipazioni dell'*esse* stesso. Questa nozione è il punto di arrivo e la conclusione di tutta la speculazione tomistica la quale determina la "natura metafisica" (l'essenza!) di Dio come *esse* puro (*esse* per *essentiam*, *esse* *imparticipatum*) e la creatura come *ens* (*esse* per *participationem*). Il commento tomista a Dionigi c'indica due momenti di questa esaltazione suprema dell'*esse*:

a) la "riduzione formale" mediante la nozione di partecipazione, di tutte le perfezioni all'*esse*, in quanto son dette "partecipanti" alla perfezione suprema ch'è l'*esse* [...];

⁶⁸ Cf. *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, 636: "San Tommaso, lui soltanto, proclama l'emergenza assoluta dell'*esse* come atto di tutti gli atti e di tutte le forme: forme ed atti i quali pertanto "cadono" nella condizione di potenza ovvero di "capacità" recettiva dell'atto di essere. Come la forma precede la materia e la trascende così l'*esse* ch'è atto e perfezione dell'essenza precede e *trascende la forma e l'essenza di cui è atto*" (corsivo nostro).

⁶⁹ *De divinis nominibus*, V, lc. 1, n. 635. All'inizio, il testo citato da Fabro porta *senius* al posto di *dignius*.

b) la “riduzione reale”, mediante la coppia aristotelica di atto e potenza, di tutte le perfezioni a “potenza” rispetto all’esse ch’è l’atto per eccellenza. È all’interno di questa riduzione che si elabora la metafisica nella sua caratteristica originaria e differenziale: essa infatti rappresenta il momento della “mutua assimilazione” e penetrazione nel Tomismo del principio platonico e di quello aristotelico.⁷⁰

La “riduzione formale” significa che, nel supposito, tutti i contenuti ivi realizzati sono anzitutto un “qualcosa che è”, cioè uno *ens*. L’essere-*tale* non avrebbe alcun senso se non fosse fondamentalmente un *tale-essere*: in Socrate, l’umanità, la bianchezza, la sapienza non sono altro che modi di essere. Quindi già un’analisi sommaria della taleità o quiddità lascia trapelare il suo radicamento nell’essere, inteso come perfezione originaria di cui le perfezioni formali sono delle partecipazioni. Però, se rimanesse su questo piano, la *resolutio* dell’ente potrebbe anche accontentarsi di una metafisica delle essenze, mentre l’istanza decisiva è qui la seconda tappa, quella cioè della “riduzione reale”, che coglie nello *esse* l’atto fondante, e nelle perfezioni stesse di tale o tale ente concreto, delle forme o delle operazioni attuate.⁷¹ Una formulazione particolarmente chiara dell’attualità che spetta allo *esse* si legge nella *Questio disputata De anima*: “ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est omnibus; ipsum autem nichil participat”⁷². Quindi lo *esse* emerge in seno all’ente ch’esso fonda precisamente in quanto è la fonte alla quale tutti i livelli della realtà concreta attingono, e dalla quale essi ricevono la loro attualità propria. In questa prospettiva, è impossibile ridurre l’atto di essere a mera funzione realizzante di un’essenza sostanziale, che avrebbe da

⁷⁰ C. FABRO, “La problematica dello “esse” tomistico”, 108-109. Sul tema dell’emergenza dello *esse*, cf. anche ID., *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d’Aquino*, 186-187; “L’emergenza dell’atto di essere in S. Tommaso e la rottura del formalismo scolastico”, 35-54, in part. 50-51; “L’emergenza dello *esse* tomistico sull’atto aristotelico: breve prologo”, 149-177, in part. 170-177.

⁷¹ Cf. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d’Aquino*, 197: “Il concetto di *esse*, come ho accennato di sopra, presenta una duplice convergenza: una come pienezza assoluta di tutte le forme e perfezioni, come *esse* intensivo formale (nozione a cui s’arresta la metafisica di tipo scotista o suareziano); un’altra come atto originario, atto di ogni atto, ecc., e che non si trova sulla linea retta di una mera potenziamento formale ma che esige il “passaggio ad altro”, all’ineffabile energia primordiale che ci fa emergere sul nulla [...]”.

⁷² *QD De anima*, q. 6, ad 2.

canto suo una sua consistenza in sé e per sé, sia perché l'attualità formale dell'essenza procede dall'attualità fondante dello *esse*, sia anche perché esso, coerentemente con la tesi appena formulata, attua successivamente, attraverso la sostanza, le forme accidentali e le attività dell'intero supposito. Questo dinamismo dello *esse*, mediato dall'essenza sostanziale, non è soltanto un fatto, che l'esperienza viene infatti verificare, ma esprime un'esigenza intrinseca allo stesso atto di essere: l'ente attuato dallo *esse* è operante perché implica un *ordo ad operationem*. I passaggi teoretici che giustificano questa necessità sono i seguenti:

1. La *resolutio* dell'ente creato sbocca sulla coppia di essenza e di *esse*, dove quella è originariamente potenza di essere, e questo, atto emergente di essere.
2. Attuata dallo *esse*, l'essenza acquista un'attualità formale che si può anche descrivere come il contenuto primario dell'ente.
3. Ma l'atto emergente di essere trascende, per natura sua, il proprio contenuto primario.
4. Di conseguenza, l'atto di essere tende a diffondersi nell'ente oltre l'essenza in atto, nella misura consentita da quest'ultima.

In questo modo, il Fabro riconduce al suo fondamento trascendentale il principio secondo cui “quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio”⁷³, che rimarrebbe inintelligibile se lo *esse* esaurisse la sua attualità nel fare essere l'essenza, e che diventa invece luminoso quando la forma o essenza sostanziale viene fondata su un atto che la supera.⁷⁴

Giunti a questo punto, siamo esposti al rischio di un fraintendimento che sarebbe assai pericoloso per la corretta interpretazione dello *esse*

⁷³ ST I, q. 80, a. 1, in c.

⁷⁴ La differenza fra la concezione riduttiva dell'atto di essere e quella emergente è stata espressa in maniera anch'essa molto chiara, da J. DE FINANCE, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, 160: “Le principe de la limitation de l'acte, dont la “distinction réelle” est la plus fameuse application, se peut comprendre de deux façons. Concevons un acte tellement adéquat à la puissance qui le reçoit qu'il en sature toutes les possibilités: la composition d'acte et de puissance rendra raison des caractères statiques du composé; elle n'en expliquera point le dynamisme; les deux composants resteront absorbés tout entiers par leur fonction réciproque. Mais l'on peut aussi concevoir que l'acte, tout en satisfaisant la puissance sous un certain rapport, n'en épuise pas absolument toutes les aptitudes, permette, provoque même un enrichissement ultérieur”.

emergente. In effetti, se confrontiamo il primato dell'atto di essere con la mutabilità accidentale dell'ente finito, in particolare quello corporeo vivente che vediamo assoggettato alla varietà degli scambi biologici o psichici, possiamo essere tentati di capire lo *esse* come il principio radicale di essere la cui intensità varia a seconda della storia percorsa dal supposito ch'esso attua. Ora, in un congresso di filosofia nel quale intervenne il P. Fabro, un partecipante dichiarò effettivamente:

[...] andrebbe tenuto conto che anche lo stesso atto di essere, in quanto proprio dei singoli enti, è l'atto di un essere successivo, storico. Negli uomini poi è l'atto di un essere, l'uomo, che è ente storico in senso forte, in cui cioè la successività (la storicità) è anche consapevole e libera.⁷⁵

Nonostante lo stile orale, la replica del filosofo stigmatino espone un punto chiave della sua dottrina:

Una Sua espressione mi ha tutto traumatizzato dentro, secondo cui l'atto di essere viene concepito come continuamente variabile. Io qui resto *anceps*, fortemente *anceps*. Se questo atto di essere è l'atto dell'ente, l'atto della sostanza, è atto sostanziale, è atto costitutivo. In me, nella posizione di ente, costituisce più l'atto di essere che non l'umanità, perché la stessa umanità è tenuta in essere dall'atto di essere. Allora questo atto profondo intimo non varia; variano le attività esistenziali, varia il mio essere nel mondo, non il mio essere nell'essere.⁷⁶

Nel "parmenidismo" metafisico che Fabro riconosce in san Tommaso, l'unico atto di essere partecipato che istituisce l'ente sussistente creato è sì intensivo, ma è pure immutabile, finché dura la sostanza alla quale esso conferisce l'essere. "Esse est aliquid fixum et quietum in ente"⁷⁷: "dopo" —*sit venia verbi*— che la sua intensità sia stata delimitata dall'essenza sostanziale, l'atto di essere rimane per questo determinato ente il principio fontale di attualità che non può variare, anche se le sue successive espansioni accidentali od operative possono cambiare. La ragione di questa

⁷⁵ A. DI GIOVANNI, "Dibattito congressuale", 398.

⁷⁶ C. FABRO, "Dibattito congressuale", 398.

⁷⁷ CG I, c. 20, n. 27 (Marietti, n. 179).

immutabilità sta nel legame strutturale che unisce l'*actus essendi* alla *potentia essendi* che lo misura e lo costituisce.⁷⁸ Malgrado la qualifica di *existential thomism* che si dà talvolta all'opera di Fabro, con intenti diversi, nel mondo anglosassone, la sua posizione metafisica di fondo non ha nulla di esistenzialista.

Lo *esse* tommasiano è dunque emergente, ma fisso. Quale è il suo preciso rapporto a tutto ciò di cui esso è l'attualità originaria? La risposta dipende dalla soluzione di un'aporia che si presenta anche come la difficoltà centrale della filosofia dell'essere. Da un lato, infatti, diciamo con san Tommaso che tutte le perfezioni di un ente derivano dallo *esse*: alla luce di questo principio, l'essere dell'operazione, e la bontà che ne risulta, procede dall'atto fondante di essere.⁷⁹ Però, d'altro lato, l'Aquinate afferma pure che l'essere dell'operazione viene aggiunto (*superadditum*) a quello costitutivo dell'essenza sostanziale.⁸⁰ Quindi sembra che l'attualità ontologica dell'operare sia simultaneamente sotto e sopra quella dell'essere sostanziale, partecipante da esso, e ad esso aggiunta. A Fabro va riconosciuto il grande merito di aver tematizzato e, pensiamo, risolto almeno *in nuce* questo problema, prima con il concetto di "diremption", poi con la distinzione fra lo *esse ut actus* e lo *esse in actu*. Vediamo.

⁷⁸ Cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, 390: "Tutt'altra invece è la situazione rispetto all'*esse*, il quale essendo proporzionato all'essenza, non può trascendere il grado formale dell'essenza stessa: "*Esse autem est aliquid fixum et quietum in ente [...]*"". Ci sembra interessante rilevare che, su questo problema come su molti altri, É. GILSON sostiene la stessa posizione, ad esempio in "Virtus Essendi", 1-11, in particolare 9: "L'étant (*ens*) peut se mesurer; il est plus ou moins selon les degrés de perfection de son essence, mais l'être (*esse*) en vertu duquel il est un étant, est ou n'est pas, sans degrés possibles. Pris en soi, comme acte formel de l'essence mais hors de l'essence, l'*esse* est étranger à la quantité, au plus et au moins, au mouvement et au temps, à plus forte raison au devenir".

⁷⁹ Cf. ad es. C. FABRO, "L'*esse* tomistico e la ripresa della metafisica", 403: "Per S. Tommaso, l'*esse* nel suo significato metafisico (come *actus entis*, *actus essendi*...) è l'atto primo e non un astratto o un predicato (!): l'*esse* è il principio-fondamento (*Grund*, nel senso ontologico-metafisico) di ogni forma, essenza, perfezione, realtà... concreta in atto. L'*esse* è l'atto partecipato da ogni realtà in atto, è la partecipazione trascendentale per eccellenza".

⁸⁰ Cf. *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, lc. 4: "alia uero bonitas consideratur in eis 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 ut supra dictum est"; *De diuinis nominibus* IV, lc. 1, n. 269: "res aliae, etsi in quantum sunt, bonae sint, tamen perfectam bonitatem consequuntur per aliquod superadditum supra eorum esse".

Mentre Dio è la sua essenza e il suo essere, l'atto creatore istituisce una scissione fra ciò che ha l'essere e l'essere ch'esso ha, fra lo *ens* ed il suo *esse*, cosicché l'ente è per il suo essere, ma non è questo essere, mentre l'essere fa essere l'ente, ma in sé solo non è. La differenza onto-teologica provoca dunque una *diremtion*⁸¹ o "spartizione" del supposito, per cui l'ente e l'atto di essere differiscono l'uno dall'altro, pur richiamandosi l'uno l'altro. Ne risulta un dislivello di attualità interno all'ente creato:

E l'*esse*, quando è puro e "separato", cioè l'*esse subsistens*, è certamente atto in se stesso e per se stesso e non ha bisogno di altro, è l'unico principio ch'è sufficiente in se stesso. Ma l'*esse* partecipato è "caduto" nella *Diremtion* della differenza ontologica e quindi non è più sufficiente in se stesso: se la forma delle cose materiali abbisogna della materia come soggetto, altrettanto —anzi di più— l'*esse* ha bisogno della forma ovvero dell'atto formale come sua potenza. Infatti con la *Diremtion* che fa cadere l'*esse* dalla sua semplice identità nella differenza ontologica, con l'intervallo del nulla (creazione), l'*esse* diventa partecipato e quindi commensurato e attribuito a "qualcosa"..., come "atto" della sostanza, spirito o corpo che sia: questo qualcosa, ch'è soggetto dell'*esse*, non è quindi la potenza pura della materia di Aristotele, ma un principio determinativo dell'*esse* senza il quale l'*esse* partecipato non potrebbe essere tale atto, partecipato per l'appunto.⁸²

La *diremtion* mette in risalto, nella fondazione ontologica del reale, un momento cruciale poco esplorato dai tomisti prima di Fabro. Quando consideriamo lo *esse* e l'essenza come principi di questo ente, ma "prima" dell'ente stesso, loro si corrispondono come atto e potenza in senso stretto, di tal guisa che l'essenza, pur essendo una tale quiddità e non un'altra, non ha alcuna attualità da sola: a questo punto, si sta al termine della *resolutio* metafisica e, simmetricamente, all'inizio della *compositio* trascendentale che Dio, *Esse subsistens*, effettua quando crea un ente finito.⁸³ Ma se invece consideriamo questi principi "dopo" e

⁸¹ Alle volte *diremtio*, comunque dal verbo latino *dirimere*.

⁸² C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, 350.

⁸³ Cf. C. Fabro, *Dall'essere all'esistente*, 41: "Per S. Tommaso (a differenza di tutta la tradizione patristica e scolastica, prima e dopo di lui) l'essenza va detta potenza e in potenza rispetto all'*esse participatum* ch'è l'atto primo metafisico, derivato da Dio, ch'è

“dentro” lo stesso ente reale, è chiaro che l’essenza è ormai un’essenza in atto, nel duplice senso ch’essa è realmente e che ciò che in questo modo è, è secondo tale quiddità sostanziale (e individuale negli enti corporei). Tale essenza in atto è quindi in atto per l’atto di essere, ma il suo essere in atto non coincide con il suo atto di essere. Perciò, la *diremtio* dell’ente creato differenzia, in esso, l’atto di essere della sostanza, da un lato, dall’essere in atto della stessa sostanza, d’altro lato. Lo *esse ut actus* —o atto di essere— è ciò per cui la sostanza è, e ch’essa ha in sé (e non in altro); lo *esse in actu* —o fatto di essere— è ciò che la sostanza è attualmente, e che funge da soggetto dello *esse ut actus*. Quindi l’essere come atto è il principio attuante dell’ente, ed appartiene all’ordine trascendentale anteriore alla mediazione della forma, mentre l’essere in atto è il risultato della composizione entitativa, e sta nell’ordine predicamentale posteriore, per definizione, alla mediazione della forma. Per questa ragione, l’essere sostanziale può essere inteso in due sensi: o nella dimensione dell’atto intensivo e costitutivo di essere, oppure in quella dell’essere in atto dell’essenza. Nel primo significato, lo *esse (ut actus)* è unico in quanto *esse*, e va riferito espressamente alla sostanza prima o supposito⁸⁴; nel secondo significato, lo *esse (in actu)* è unico soltanto in quanto sostanziale-essenziale, ma non in quanto *esse*, perché esso viene allora messo a confronto con l’esse accidentale.⁸⁵ Dunque c’è un solo *esse ut actus* nel supposito creato, mentre ci sono diversi *esse in actu*, quello sostanziale, quelli delle forme accidentali, e quelli delle operazioni.⁸⁶

l’esse per essentiam. Così la creatura, ovvero il finito, perché fondata sull’essenza che di per sé è non-ens rispetto all’esse, ha in sé il nihil, è fondata sul nihil e di per sé tende al nihil: ma non è un nihil”.

⁸⁴ Cf. ad es. ST I, q. 45, a. 4, in c: “Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse; et hoc est subsistens in suo esse. Formae autem et accidentia, et alia huiusmodi, non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est”.

⁸⁵ Cf. ad es. *QD De unione uerbi incarnati*, a. 3, in c: “Quia vero unum convertitur cum ente, sicut est esse accidentale et esse sostanziale, ita dicitur aliquid esse unum vel multa vel secundum formam accidentalem, vel secundum sostanzialem”.

⁸⁶ Cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d’Aquino*, 199: “Una conferma ed un’applicazione dell’*esse essentiae* (l’essenza metafisica), è la divisione dell’*esse* in *esse sostanziale* ed *esse accidentale* che non può riguardare direttamente l’*esse* come *actus essendi*, il quale è l’atto proprio della sostanza completa (*substantia prima*)”. Il tema della distinzione fra *esse ut actus* ed *esse in actu* viene sviluppato anche in ID., “La problematica dello “esse” tomistico”, 117-125.

Siamo ora in grado di scogliere l'aporia dello *esse superadditum*, che si tratti di una forma accidentale o di un'operazione. Rispetto all'atto di essere, contrariamente a quanto voleva il tomismo formalista, l'essere dell'accidente o dell'operazione non aggiunge alcun nuovo *esse ut actus*, ma un'espansione ulteriore di quest'ultimo attraverso la sostanza, quindi un nuovo *esse in actu*, cosicché la perfezione aggiunta riguarda ciò a cui si aggiunge come il partecipante al partecipato: qui vale in tutto il suo rigore teoretico il principio secondo cui non c'è nulla di più formale dello *esse* in senso intensivo.⁸⁷ Per contro, la forma accidentale poi l'attività transitiva o immanente si riferiscono allo *esse in actu* dell'essenza o forma sostanziale come un supplemento di perfezione ontologica, di modo che l'accidente e l'operazione incrementano l'attualità della sostanza: qua la sostanza nuda sta a tutto ciò di cui essa è il soggetto come la potenza all'atto⁸⁸. All'interno del quadro speculativo aperto dalla *direction*, e solo in esso, si conciliano le due valenze delle forme accidentali che, da una parte, promanano dalla sostanza, mentre, d'altra parte, ineriscono in essa:

actualitas per prius invenitur in subiecto formae accidentalis, quam in forma accidentali: unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subiecti. Ita quod subiectum, inquantum est in potentia, est susceptivum formae accidentalis: inquantum autem est in actu, est eius productivum. [...] iam dictum est quod accidens causatur a subiecto secundum quod est actu, et recipitur in eo inquantum est in potentia.⁸⁹

Perché il soggetto degli accidenti propri sia simultaneamente in atto e in potenza nei loro confronti, deve esserlo sotto aspetti realmente diversi, altrimenti si infrangerebbe il principio di non-contraddizione. Ma grazie alla distinzione messa in risalto dal Fabro, si capisce che la sostanza, o più

⁸⁷ Cf. *QD De anima*, q. 1, ad 17m, che al primato dello *esse* associa la sua comunicabilità: "licet esse sit formalissimum inter omnia, tamen est maxime communicabile".

⁸⁸ Cf. l'opuscolo giovanile *De principiis naturae*, c. 1: "Sicut autem omne quod est in potentia potest dici materia, ita omne a quo aliquid habet esse, quodcumque esse sit sive substantiale, sive accidentale, potest dici forma; sicut homo cum sit potentia albus, fit actu albus per albedinem, et sperma, cum sit potentia homo, fit actu homo per animam. Et quia forma facit esse in actu, ideo forma dicitur esse actus. Quod autem facit actu esse substantiale, est forma substantialis, et quod facit actu esse accidentale, dicitur forma accidentalis". In questa spiegazione elementare, l'Aquinata si tiene al piano aristotelico degli atti formali.

⁸⁹ ST I, q. 77, a. 6, in c.

precisamente la forma sostanziale, dispone con il suo *esse ut actus* originario di un potenziale di attualità che le consente di produrre i suoi accidenti, mentre la stessa sostanza, se considerata secondo la realtà che spetta al suo stretto *esse in actu*, si trova in potenza ricettiva rispetto agli stessi accidenti.⁹⁰

Se l'operazione ha in comune con gli altri accidenti la caratteristica di aggiungere un'ens *secundum quid* all'ens *simpliciter* della sostanza in atto, essa tuttavia ha in proprio la necessità di procedere dalla propria potenza operativa, a causa della dovuta proporzione fra l'atto operativo ed il principio da cui immediatamente scaturisce: *omne agens agit sibi simile*. Perciò l'agire della sostanza creata viene sempre mediato da una potenza attiva proporzionata.⁹¹ La posizione del supposito creato instaura così al suo interno una successione di rapporti di potenza ad atto: la sostanza, in atto per quanto riguarda la sua essenza, è in potenza alle sue potenze operative, le quali poi, una volta attuate come forme accidentali, sono in potenza alle loro operazioni. Nell'aristotelismo storico che si coglie negli scritti dello Stagirita, l'οὐσία è prima nell'ordine della causalità formale, cosicché tutti gli altri significati dello ὄν si dicono in riferimento noetico ed ontologico ad essa, mentre l'ἐνέργεια, nel senso di operazione perfetta, è prima nell'ordine della causalità finale, cosicché tutte le altre coppie di potenza ed atto sono finalizzate a questo atto ultimo, specialmente nell'ente vivente. Finché lo εἶναι dello ὄν rimaneva inesplorato in sé stesso, l'investigazione metafisica sboccava, per quanto riguarda l'ente finito, su questa *resolutio* duale, dove la

⁹⁰ Sul problema dell'emanazione degli accidenti propri, cf. lo studio ottimamente documentato di J. F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas, From Finite Being to Uncreated Being*, 266-275. L'A. nota a p. 275: "One might wish that Thomas had spelled more fully what it means for the soul or for a substantial subject to serve "in a certain way" as an active or productive or efficient cause of its proper accidents". Pensiamo che la dottrina fabriana che abbiamo brevemente riassunta offre, con la soluzione del quesito, la sua completa fondazione teoretica.

⁹¹ Cf. *QD De anima*, q. 12, in c: "unumquodque agit secundum quod actu est illud scilicet quod agit. Ignis enim calefacit non in quantum est actu lucidum, set in quantum est actu calidum. Et exinde est quod omne agens agit sibi simile. Vnde oportet quod ex eo quod agit consideretur principium quo agitur: oportet enim utrumque esse conforme. Vnde et in II Physicorum dicitur quod forma et generans sunt idem specie. Quando igitur id quod agitur non pertinet ad esse substantiale rei, impossibile est quod principium quo agitur sit aliquid de essentia rei".

ricerca del “cos’è l’ente” e quella del “perché è l’ente” evidenziano principi che si implicano a vicenda in maniera irriducibile⁹²: la sostanza è per l’operazione, ma l’operazione è un’affezione della sostanza (πάθη οὐσίας⁹³). In Dio solo, sostanza ed atto coincidono totalmente, perché egli è atto puro di pensare sé stesso. Nell’aristotelismo speculativo di san Tommaso, invece, la coppia lineare di οὐσία —specificata dal τὸ τί ἦν εἶναι— e di ἐνέργεια —finalizzata dall’ἐντελέχεια seconda⁹⁴— viene assunta nel dinamismo che procede dallo *esse ut actus* originario e *quiescens* ai diversi momenti integrativi dello *esse in actu* protesi verso il conseguimento del fine ultimo di cui è capace questo determinato ente. Non solo, quindi, la sostanza in atto primo è ordinata alla sua operazione perfetta in atto secondo, secondo un rapporto di potenza ad atto, ma —e soprattutto— l’atto di essere intensivo creato da Dio insieme alla sua misura ch’è l’essenza sostanziale, attua successivamente la stessa essenza, poi, mediante quest’ultima, le forme accidentali, nonché, mediante questa volta le potenze operative, le operazioni, di tal guisa ch’esso viene partecipato dall’ente attraverso queste mediazioni in modi formalmente differenziati, ma teleologicamente indirizzati all’ultima perfezione in atto.

Si delinea allora nell’ente creato un circolo, o se si preferisce un’altra immagine geometrica, una parabola metafisica. Iniziando dallo *esse ut actus* delimitato dall’essenza correlativa, si scende lungo la catena delle partecipazioni successive, in tal modo che ogni partecipante viene poi partecipato dal momento ontologico seguente, il che manifesta l’emergenza dello *esse* sui diversi livelli di ente ch’esso fonda.⁹⁵ Contemporaneamente però —e

⁹² Cf. A. DE MURALT in ARISTOTELE, *Les Métaphysiques, Traduction analytique des livres Γ, Ζ, Θ, Ι, et Λ*, 244: “Il apparaît ainsi que substance et acte sont des principes principiellement divers (*primo diversa*) de ce qui est en tant qu’il est, uns selon l’unité de ce qui est dit selon la proportion et selon l’unité de ce qui est dit par rapport à un premier, l’acte étant en l’occurrence le principe premier et final auquel est ordonnée la substance elle-même, comme à sa perfection d’être (*entelecheia*), de même que la substance est le principe formel premier auquel est ordonnée la matière”.

⁹³ ARISTOTELE, *Metaphysica* Γ, 2, 1003b,7.

⁹⁴ Cf. ARISTOTELE, *De anima* B, 412a, 22-23.

⁹⁵ Cf. C. FABRO, *Introduzione a san Tommaso, La metafisica tomista & il pensiero moderno*, 159: “IV. L’esse, cioè l’actus essendi partecipato che costituisce con l’essenza l’ente in atto come sinolo trascendentale, è pertanto l’atto primo sia del sinolo predicamentale di materia e forma nei corpi, sia del sinolo operativo di sostanza e accidenti negli enti finiti e del sinolo trascendentale di essenza e di esse (*actus essendi*)”; “VI. “Ente” è quindi il “semantema primario” sia nell’ordine statico (che implica la composi-

questo mostra poi l'inadeguatezza della metafora— la discesa diventa, a partire dallo *esse in actu* dell'essenza sostanziale, un'ascesa verso il compimento qualitativo ed operativo dell'intero supposito:

Ed ecco il circolo o piuttosto la spirale ascendente dell'essere: le potenze operative (forme accidentali) che derivano ovvero escono dalla forma sostanziale, fanno ritorno alla medesima o piuttosto al composto con i propri atti e abiti che sono le sue perfezioni. I protagonisti di questo dramma metafisico, che apparve al suo tempo come una rivoluzione ed oggi più che mai si presenta nella propria originalità speculativa, sono i tre atti: l'*esse*, la forma sostanziale e la forma accidentale. Ciascuno è fondato *da* l'altro e ciascuno è *per* l'altro, proprio perchè l'uno non può essere l'altro ma lo precede e lo fonda in un rapporto fondamentale.⁹⁶

L'ente creato è dunque come destinato ad adempire le virtualità del proprio *esse ut actus*, attraverso l'integrale del suo *esse in actu*, da quello sostanziale a quello operativo, sedimentato, nel caso dell'uomo che è il più perfetto degli enti visibili, nel complesso delle sue virtù. All'interno della *diremtion*, la definizione dello *habitus* come "modus et determinatio subiecti in ordine ad naturam rei"⁹⁷ trova la sua ultima giustificazione teoretica: tramite i suoi abiti buoni, il soggetto umano arricchisce sé stesso, attuando le capacità radicate, in ultima analisi, nello *esse* specificato dalla sua natura. Analogicamente, questo circolo si ritrova in tutte le sostanze finite. In questa prospettiva, possiamo quindi porre che la legge dell'ente creato ossia il suo compito dinamico consiste nel convertire il proprio *esse ut actus* nel massimo livello raggiungibile di *esse in actu*. Sulla scia di un'analogia usata qualche volta da san Tommaso, si può capire l'*actus essendi* come una *quantitas virtualis* di essere che, rimanendo sempre la stessa, dispiega tuttavia la sua energia nello sviluppo o nella storia dell'ente di cui è l'atto originario, fondandone ciò che sarebbe allora la sua "*quantitas actualis*"⁹⁸. In questo processo, l'essere dell'ente fa ritorno su di sé, e lo stesso

zione dell'essenza reale con l'*actus essendi*), sia nell'ordine dinamico come primo fondamento della sostanza nell'operare, così che l'atto dell'operare è per partecipazione dell'atto di *esse*, quale atto primo della sostanza?

⁹⁶ C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, 375.

⁹⁷ ST I-II, q. 49, a. 2, in c.

⁹⁸ Cf. ad es. *QD De ueritate*, q. 29, a. 3, in c: "Est autem duplex quantitas, scilicet di-

exitus dà avvio al *reditus*.⁹⁹ Tentiamo ora di capire meglio questo passaggio in direzione del quale ci ha indirizzati la speculazione fabriana.

III. La mediazione dello *esse* nel *reditus* della creatura

“*Ipsum enim esse nondum est*” aveva detto Boezio; e Tommaso aveva chiarito che, nelle creature, ciò che è è il soggetto dell’essere, e non l’essere stesso.¹⁰⁰ Le nostre investigazioni hanno messo in evidenza sia questo paradosso dello *esse* creato, che fa essere ma non è, sia pure quello dell’essenza, che indica ciò che l’ente è ma da sola non è. Non si dirà mai abbastanza che essere ed essenza sono i principi dell’ente, ma non sono enti, se non appunto per riferimento analogico all’ente che ambedue concorrono a fondare. Per questa ragione, il mistero dello *esse* creato, che non possiamo concettualizzare direttamente, andrebbe favorevolmente avvicinato con la nozione di *virtus essendi*, come lo suggerisce Fran O’Rourke.¹⁰¹ Questo sintagma consente di chiarire la differenza teologica fra lo *esse* che Dio è e quello che la creatura ha sotto un punto di vista assai originale:

Igitur si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla nobilitatum deesse potest quae alicui rei conveniat. Sed rei quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem: sicut, si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset; nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deest ex defectu recipientis albedinem,

mensiva, quae secundum extensionem consideratur, et virtualis, quae attenditur secundum intensionem; virtus enim rei est eius perfectio secundum illud Philosophi in VII Physicorum “Unumquoque perfectum est quando attingit propriae virtuti”; et sic quantitas virtualis uniuscuiusque formae attenditur secundum modum suae perfectionis. [...] ex hoc quod dicitur ens, consideratur in eo quantitas virtualis quantum ad perfectionem essendi”. La quantità virtuale dell’ente proviene dalla sua forma in atto, e quindi dallo *esse*, al quale essa deve la propria attualità.

⁹⁹ Cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d’Aquino*, 228: “Si potrebbe quasi dire, con terminologia hegeliana, che mentre la *quantitas extensiva* si manifesta come “rapporto ad altro”, la *quantitas virtualis* ed intensiva si attua come “rapporto a se stesso” nel ritorno completo su di sé, come il nuovo infinito positivo”.

¹⁰⁰ Cf. *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, I in c. 2: “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”.

¹⁰¹ Cf. F. O’ROURKE, “Virtus Essendi: Intensive Being in Pseudo-Dionysius and Aquinas”, 31-80; e più ampiamente ID., *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*.

quae eam secundum modum suum recipit, et fortasse non secundum totum posse albedinis. Deus igitur, qui est suum esse, ut supra probatum est, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse.¹⁰²

La *virtus essendi* significa, in questo brano, la capacità attuante racchiusa nell'essere stesso, equivalentemente espressa con la formula *potestas essendi*, che può dunque fare essere tutto ciò che, a qualunque titolo, è una delle perfezioni di essere. Forse ci si chiederà se il discorso metafisico, giunto a questo punto, diventa tautologico, e non può che tornare a Parmenide: ἐστὶ γὰρ εἶναι¹⁰³, dando magari al verbo coniugato |è| un significato quasi attivo? In realtà, il problema va collocato nell'ambito della *diremtion*: o la *virtus essendi* dello *esse* si dispiega interamente, e ciò che allora sussiste è l'essere in tutta la sua pienezza, senza alcun limite, quindi Dio stesso, la cui identità non è allora attuante, ma è atto puro; oppure la *virtus essendi* dello *esse* viene ristretta entro i confini di una determinata capacità ricettiva, vale a dire tale o tale essenza, e allora ciò che sussiste non è identico al suo essere, ma viene da esso attuato. In quest'ultimo caso, la *virtus essendi* è quindi correlativa ad una *potentia essendi*, cioè alla capacità di essere costitutiva dell'essenza e delimitata dalla forma:

quantum unicuique inest de forma, tantum inest ei de virtute essendi.¹⁰⁴

Interpretata alla luce di tutto quanto abbiamo già esplorato, questa proporzione ci consente di delineare una genesi trascendentale dell'ente finito lemma che ovviamente usiamo nel suo senso classico e non moderno. Proviamo ad elencarne i momenti costitutivi:

1. Originariamente, lo *esse* che non è Dio, ma è creato da Dio, lo è come *virtus* o *potestas*, e va quindi caratterizzato in primo luogo come potere attivo di far essere. È proprio questo il guadagno speculativo offerto dalla nozione di *virtus essendi*: l'essere della creatura non è primariamente quello di un contenuto quidditativo, e quindi non si dà subito come essere-in-atto di tale o tale ente specificato;

¹⁰² CG I, c. 28, n. 2.

¹⁰³ Diels-Kranz, 28 B, 6, 1.

¹⁰⁴ *QD De potentia*, q. 5, a. 4, ad 1.

primariamente, l'essere creato è potere di essere, fonte di energia ontologica disponibile.

2. Ma questa attualità radicale viene, esternamente ad essa, delimitata dall'essenza senza la quale non potrebbe essere creata; perciò lo *esse* si caratterizza, in secondo luogo, per la sua "finizione" necessariamente consecutiva alla sua ricezione in una essenza: la *virtus essendi* della creatura ha sempre una intensità finita, più o meno ampia a seconda della *potentia essendi* circoscritta nelle note definitorie della quiddità.¹⁰⁵

3. L'ente che nasce dall'attuazione dell'essenza ad opera dello *esse* va quindi considerato fondamentalmente, in terzo luogo, come qualcosa che ha una *virtus essendi* partecipata secondo l'apertura della sua forma. Ora, dai due primi momenti, risulta che la virtù di essere precede, nella costituzione stessa di questo ente, la misura di essere. In altri termini, l'atto di essere precede la sua determinazione, cosicché l'ente è ente in prima linea perché esso ha l'essere, e non perché è di tale o tale quiddità: "nomen autem entis ab actu essendi sumitur, non autem ab eo cui convenit actus essendi"¹⁰⁶. Ma se l'essere è originariamente, nella cosa, una *virtus essendi*, questo significa che l'ente è non meno originariamente destinato ad esercitare il suo "poter essere" fino alle sue ultime possibilità. Proprio per questo, se il supposito finito è un "alcunché di determinato" (*hoc aliquid*, cioè τὸδε τι), esso lo è come una determinata fonte di attualità, e non come l'effettuazione di un contenuto chiuso in sé: essere uomo equivale ad avere la natura umana, e quindi a poter espandere la propria *virtus essendi* in tutte le forme accidentali ed in tutte le operazioni di cui tale natura è allora il principio radicale. Così si profila, nello stesso *exitus* dell'ente finito, lo stimolo verso il proprio *reditus* operativo.

¹⁰⁵ Cf. *De divinis nominibus*, V, lc. 1, n. 629: "Omnia autem alia, sicut superius dictum est, habent esse receptum et participatum et ideo non habent esse secundum totam virtutem essendi, sed solus Deus, qui est ipsum esse subsistens, secundum totam virtutem essendi, esse habet"; ST I, q. 5, a. 4, ad 4: "Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis".

¹⁰⁶ *QD De veritate*, q. 1, a. 1, ad 3 in cont. È ancora più suggestiva la formulazione giovanile dello *Scriptum* I, d. 8, q. 4, a. 2, ad 2: "Ens autem non dicit quidditatem, sed solum actum essendi, cum sit principium ipsum" (corsivo nostro).

In maniera più sintetica, occorre sottolineare che “risolvere” lo *ens* nell’atto intensivo di essere, nella linea di Cornelio Fabro, conduce necessariamente a pensare lo stesso *ens* come virtualmente attivo, ovviamente nella misura consentita dalla sua essenza, perché l’atto mira per natura sua a diffondersi, come l’abbiamo già rilevato.¹⁰⁷ Nell’Essere sussistente per essenza, in quanto accessibile al filosofo, questa diffusione coincide con l’Atto puro di intendere e di amare sé stesso, di modo ch’essa non implica alcuna potenzialità, né di conseguenza alcuna alterità. Nell’ente per partecipazione, invece, la diffusione dell’atto originario di essere viene per così dire “filtrata” dalla forma sostanziale, di tal guisa ch’esso fonda due piani di essere in atto, quello della stessa forma o essenza, con gli accidenti propri che ne scaturiscono, poi quello dell’operare, grazie al quale l’ente finito giunge alla sua ultima perfezione. Però, la radice di attualità di questi due livelli di atto deve essere la stessa, secondo la logica profonda di un brano della *La pars* poco citato in questo contesto:

Secundum enim quod participatur aliquid, secundum hoc est necessarium quod participetur id quod est proprium ei: sicut quantum participatur de lumine, tantum participatur de ratione visibilis. Agere autem, quod nihil est aliud quam facere aliquid actu, est per se proprium actus.¹⁰⁸

L’“applicazione”, o piuttosto la riduzione di questo argomento al suo fondamento è immediata. Infatti, se l’agire è il “proprio per sé” dell’atto, questo sarà vero *a fortiori* dell’atto per antonomasia che è l’atto di essere; perciò, l’ente che viene costituito dalla sua partecipazione allo *esse* non potrà non partecipare successivamente alla sua proprietà, cioè all’agire, inteso come potere originario di operare. Perciò, la *virtus essendi* si convertirà successivamente, nella sostanza finita, in *virtus operandi*, proporzionata alla densità ontologica dell’essenza, e destinata condurla al suo fine ultimo.

Ma tutta la *reductio ad esse*, che abbiamo condotta finora, sembra urtare contro un principio chiave della metafisica tommasiana, quello della stretta

¹⁰⁷ Cf. i testi citati *supra* nella nota 55.

¹⁰⁸ ST I, q. 115, a. 1, in c. Nello stesso senso, cf. anche ST III, q. 8, a. 5, in c: “unumquodque agit in quantum est ens actu. Oportet autem quod sit idem actu quo aliquid est actu, et quo agit: et sic idem est calor quo ignis est calidus, et quo calefacit”.

proporzione fra l'atto e la potenza che gli corrisponde¹⁰⁹, per cui l'atto di essere attua soltanto la sostanza, mentre l'atto di operare appartiene ad un altro registro, quello dell'accidente. Questa irriducibilità, nell'ente creato, fra l'atto operativo e l'atto sostanziale viene sempre invocata dall'Aquinate per giustificare, di fronte alla scuola francescana, la necessità di porre delle potenze operative fra l'anima (o la sostanza vivente) e le sue operazioni: l'ente animato non è immediatamente operativo perché la potenza di essere non è la potenza di operare.¹¹⁰ Riconducendo l'agire dell'ente creato al suo atto di essere, non rischiamo di compromettere questa tesi storicamente e speculativamente centrale per l'intera ontologia tommasiana del creato? Più di un tomista ci avrebbe mosso questa seria obiezione, come il P. Henri-Rousseau, autore di un importante studio che, trattando una tematica assai vicina alla nostra, intende confutare ciò ch'egli presenta come estensione indebita dello *esse* all'*operari*. Ecco la sua presentazione del primato che assegniamo all'atto di essere:

L'existence est l'acte ultime, absolument parlant. L'être créé ne peut y participer suffisamment par son essence limitée. L'infini de l'exister suscite donc en lui un dynamisme infini, par quoi il tend à participer pleinement à l'acte.

Viene poi subito la critica:

Le fond de cette conception dynamique et ouverte serait donc le refus de la distinction existentielle entre l'être et l'agir. Ce refus ne nous paraît pas sauvegarder une thèse fondamentale du thomisme, celle de la proportion rigoureuse entre la puissance et l'acte. Non, l'existence créée n'a pas la transcendance qu'on lui prête, car elle est inséparable de l'être et

¹⁰⁹ Cf. ad es. *QD De anima*, q. 12, in c: "Potentia enim ad actum dicitur. Unde secundum diuersitatem actuum oportet esse diuersitatem potentiarum".

¹¹⁰ Cf. ad es. *QD De spiritualibus creaturis*, a. 11, in c: "hec positio est omnino impossibilis: primo quidem quia impossibile est quod alicuius substantie create sua essentia sit sua potentia operatiua. Manifestum est enim quod diuersi actus diuersorum sunt; semper uero actus proportionatur ei cuius est actus. Sicut autem ipsum esse est actualitas quedam essentie, ita operari est actualitas operatiue potentie seu uirtutis: secundum enim hoc utrumque eorum est in actu, essentia quidem secundum esse, potentia uero secundum operari. Unde cum in nulla creatura suum operari sit suum esse, set hoc sit proprium solius Dei, sequitur quod nullius creature operatiua potentia sit eius essentia; set solius Dei proprium est ut sua essentia sit sua potentia".

de son essence, comme l'acte de sa propre puissance; elle ne déborde pas les capacités de son essence, ni l'essence sa propre actualité.¹¹¹

Essenza ed atto di essere —*existence* per il tomismo francese di quel tempo— sono quindi talmente correlativi che ogni “emergenza” dello *esse*, in seno all'ente, va esclusa per principio. Nella logica di questa posizione, l'inclinazione della sostanza finita verso la propria operazione rimane di tipo meramente attitudinale, e non comporta alcuna comunicazione di attualità, di tal guisa che l'essere in atto dell'operare costituisce una nuova partecipazione all'Atto puro di essere, che non procede dallo *esse* creato.¹¹² Ci ritroviamo con ciò che Fabro chiamava la “flessione formalista” del tomismo, in virtù della quale il ruolo dello *esse* si riduce, rispetto all'operare, ad esserne una condizione *sine qua non*, che lo rende possibile, ma non influisce positivamente sulla sua attualità. Per agire, bisogna sì esistere; però l'agire non riceve il suo essere dall'essere sostanziale. Simmetricamente, l'essenza sostanziale implica sì una inclinazione a tale o tale azione connaturale; ma la stessa essenza, in atto nella sostanza reale, non media questa azione. Questa concezione conduce quindi a porre nel supposito finito tre tipi di *esse*, correlativi a tre tipi di potenze con le quali essi compogono tre coppie di atto e di potenza concatenate l'una nell'altra, ma irriducibili l'una all'altra: lo *esse* che attua la forma sostanziale, quello che attua ciascuna forma accidentale, e quello che si identifica con l'operare, atto delle potenze operative. Ne risulta che l'atto di essere, già nella sfera del creato, non può

¹¹¹ J.-M. HENRI-ROUSSEAU, “L'être et l'agir”, 286. Il saggio completo, di grande spessore teoretico, fu pubblicato in tre puntate della *Revue thomiste*: 53 (1953), 488-531; 54 (1954), 267-297; 55 (1955), 85-118. Il lettore si ricordi che la lingua francese non usava, in quei tempi, il vocabolo “étant”, e ne esprimeva il significato con l'infinito sostantivato “être”, mentre soleva tradurre lo *esse* tomistico con “existence”. In senso chiaramente contraddittorio, cf. W. N. CLARKE, “Action ad the Self-Revelation of Being: A Central Theme in the Thought of St. Thomas”, 46: “The act of existence of any being (its “to be” or *esse*) is its “first act”, its abiding inner act, which tends naturally, by the very innate dynamism of the act of existence itself, to overflow into a “second act”, which is called action or activity”.

¹¹² Cf. la presa di posizione molto chiara, al riguardo, di J.-H. NICOLAS, “Chronique de philosophie spéculative”, 550: “*Agere sequitur esse*, non pas en ce sens que l'acte d'être serait ordonné à l'acte d'agir, mais en ce sens que, pour être ordonné à l'acte d'agir et à tel acte d'agir, il faut d'abord être constitué dans l'être, c'est-à-dire actué par un acte déterminé (et sans que soit sacrifiée non plus l'universalité de l'*esse*, car cet acte d'agir est encore de l'être, mais c'est une participation originale, irréductible à celle de l'acte d'être, à l'*ipsum esse subsistens*, en lequel viennent confluer à leur sommet l'ordre de l'agir et l'ordre de l'*esse*)”.

venire pensato al di fuori dell'analogia di proporzionalità per cui la forma sostanziale sta allo *esse* sostanziale come la forma accidentale allo *esse* accidentale, giacché non si dà alcun punto di convergenza di questi diversi *esse* che consentirebbe di inserirli in un'analogia di rapporto ad un primo. La lettura della metafisica tomista che si ricollega al Gaetano lascia trapelare qui la sua coerenza interna, che unisce l'irriducibilità dei diversi *esse* e l'insuperabilità della proporzionalità. Se questa contestazione dello *esse* emergente fosse valida, l'impresa del P. Fabro risulterebbe vana, come anche questo nostro modesto studio.

La nostra risposta deve iniziare riconoscendo senza indugi che ci sono diversi piani di attualità nel supposito creato. Proprio rispetto alle facoltà operative del vivente, l'Aquinate dimostra infatti la loro reale distinzione dall'anima con il principio secondo cui l'atto e la potenza dividono le singole categorie dell'ente, cosicché una cosa è l'attualità della sostanza, ed un'altra cosa quella dell'operazione vitale.¹¹³ Tutta la difficoltà sta dunque nell'alternativa fra l'impossibilità o la necessità di radicare questi livelli successivi di attualità in un atto originario fondante. Se confrontiamo questo problema con i luoghi tommasiani più pertinenti, accertiamo nuovamente due proposizioni che sono state già toccate nel presente studio, ma che conviene visualizzare insieme:

a. Lo *esse* è anzitutto l'attualità di tutti gli atti, e per questo motivo la perfezione di tutte le perfezioni, come proclama ciò che forse sarà il *locus princeps* dell'Angelico su questa tematica.¹¹⁴

b. Lo *esse* designa anche l'attualità della sostanza, mentre la *actio* è l'attualità di una facoltà operativa: loro si oppongono come atto primo ed atto secondo, questo essendo il fine di quello.¹¹⁵

¹¹³ Cf. ST I, q. 77, a. 1, in c: "cum potentia et actus dividant ens et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus. Et ideo, si actus non est in genere substantiae, potentia quae dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiae. Operatio autem animae non est in genere substantiae; sed in solo Deo, cuius operatio est eius substantia. Unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia. Quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura".

¹¹⁴ Cf. *QD De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9, citato *supra* nota 61.

¹¹⁵ Cf. ST I, q. 54, a. 1, in c: "Actio enim est proprie actualitas virtutis; sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae"; q. 105, a. 5, in c: "forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus".

Comme accade non di rado per le grandi tesi metafisiche o dogmatiche di san Tommaso, una ermeneutica fedele alla totalità del *corpus thomisticum* deve conciliare, in chiave teoretica, due asserti fra i quali la tradizione esegetica tende facilmente a privilegiare l'uno a dispetto dell'altro. Lo *esse* è quindi, in un senso, l'attualità di tutti gli atti, compresa allora quella dell'operazione [a]; in un altro senso, però, esso è l'attualità della sostanza, e non quella dell'operazione [b]: come accordare queste due tesi, entrambe autenticamente tommasiane? L'aporia sembra, di primo acchito, insuperabile. Infatti, o l'atto di essere dà l'essere a tutto ciò che si dà nell'ente, ed allora non è soltanto l'attualità della sostanza; oppure, all'opposto, lo *esse* deve intendersi solo come l'essere della sostanza, ad esclusione degli altri momenti riscontrabili nel supposito.

Per togliere l'apparente contraddizione, dobbiamo districare i rapporti di attualità e di potenzialità in seno al supposito creato. Conviene appoggiarsi, al riguardo, sulla finizione dello *esse* creato:

Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur: et sic in quolibet creato aliud est natura que participat esse et aliud ipsum esse participatum.¹¹⁶

Quindi lo *esse* della sostanza creata ha due caratteristiche: esso è, in primo luogo, atto, ed essendo l'atto di essere, è il suo atto fondante; ma, in secondo luogo, questo atto è "contratto", ossia ristretto entro i limiti della forma che lo riceve, ch'essa sia sussistente oppure che medi ulteriormente l'essere alla materia. Istituyendo un ente finito, la "diremtion" della *virtus essendi* ad opera della *potentia essendi* contrappone, all'interno di esso, un atto di essere estrinsecamente finito dall'essenza, a questa essenza ormai in atto per questo atto di essere. Per la tradizione formalista, nella quale si iscrivono Giovanni di San Tommaso e Jean-Marie Henri-Rousseau, questi due poli dell'ente finito si ricoprono perfettamente, di modo che l'atto di essere non attua nientr'altro che l'essenza, e che l'essenza non ha alcuna attualità che non sia strettamente sua. Ma se una simile interpretazione rende materialmente conto della seconda delle tesi tommasiane in merito [b], essa nega la prima di loro [a], poiché l'atto di essere cesserebbe allora di

¹¹⁶ *QD De spiritualibus creaturis*, a. 1, in c. Cf. anche, ad es., ST I, q. 75, a. 5, ad 4: "Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis".

essere l'atto di tutti gli atti e di tutte le perfezioni dell'ente. Inoltre, il misconoscimento dello *esse* non sarebbe soltanto esegetico, ma soprattutto teoretico, perché i coprincipi dell'ente creato verrebbero ridotti a due funzioni polari, come se fossero perfettamente correlativi. Qui, occorre capire bene ciò che implica la nozione di essere come atto o attualità. Premettendo che lo *esse* della creatura è sempre finito, si deve discernere in esso due valenze: l'atto finito di essere come atto, da una parte, e l'atto finito di essere come atto dell'essenza ch'esso fa essere e dalla quale riceve la sua specificazione, d'altra parte. Non si tratta esattamente dello stesso *esse*, giacché il primo non include l'essenza, pur essendone misurato, mentre il secondo comprende la stessa essenza ch'esso attua. Nel primo caso, l'atto di essere, senza lasciare di essere "contratto", viene considerato precisamente in quanto atto, ossia in quanto *virtus essendi* alla cui natura spetta di essere una fonte di energia ontologica protesa verso la propria espansione. Questa è la *natura essendi* dello *esse*, reduplicazione che esprime con altri termini ciò che Fabro intendeva con il sintagma "atto intensivo di essere" oppure *esse ut actus*¹¹⁷, cioè il primo principio attuante di tutto l'ente, che non è ancora un contenuto, ma attua immediatamente o mediatamente tutto ciò ch'esso contiene. Nel secondo caso, invece, l'atto di essere viene colto come l'atto della sostanza e nella sostanza, vale a dire come ciò che tale essenza sostanziale o forma sussistente è attualmente, ma anche determinatamente, e quindi limitatamente ad essa. Si tratta allora dell'attualità dello *esse* in quanto posseduta dall'essenza, e pertanto dell'"essere in atto" o *esse in actu* della sostanza, diverso da quello *supe-radditum* dell'accidente e dell'operare.¹¹⁸ Insomma, l'atto di essere è la *virtus essendi* dell'intero supposito,

¹¹⁷ Cf. ad es. C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, 68: "L'*esse* è l'atto, senz'aggiunta; nelle cose finite, nella natura e nell'anima, l'*esse* è l'atto attuante e quindi il sempre presente e presentificante"; 234: "l'*esse* è l'atto κατ' ἐξοχήν, atto di ogni atto, e non un contenuto". Per la formula "natura essendi", cf. *Quaestiones de quolibet* III, q. 1, a. 1, in c.

¹¹⁸ Cf. Su questa *diremption* dello *esse*, cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, 201-202: "Possiamo quindi concludere che l'*esse in actu* corrisponde all'*esse essentiae*: come all'essenza sostanziale corrisponde un *esse* sostanziale, così all'essenza accidentale (la quantità, la qualità, la relazione...) corrisponde l'*esse* accidentale. Ma l'*esse ut actus essendi* è il *principium subsistendi* della sostanza, grazie al quale tanto l'essenza della sostanza come anche quella degli accidenti sono in atto e operano nella realtà: l'*esse* degli accidenti è l'*esse in actu* nel tutto ch'è la sostanza prima, è quindi un'esistenza secondaria derivata dalla sostanza reale come un tutto in atto"; 203-204: "se

che emerge in un certo senso al di sopra del proprio limite essenziale, perché l'atto trascende il contenuto, mentre l'essere sostanziale è l'atto della sola essenza sostanziale, che coincide con l'essenza sostanziale in atto.¹¹⁹

La distinzione fra essere come atto ed essere in atto si ripercuote nella distinzione che san Tommaso introduce, nelle sostanze separate, fra soggetto e forma:

ratio forme opponitur rationi subiecti: nam omnis forma in quantum huiusmodi est actus, omne autem subiectum comparatur ad id cuius est subiectum ut potentia ad actum. Si qua ergo forma est que sit actus tantum, ut diuina essentia, illa nullo modo potest esse subiectum [...]; si autem aliqua forma sit, que secundum aliquid sit in actu et secundum aliquid in potentia, secundum hoc tantum erit subiectum, secundum quod est in potentia. Substantie autem spirituales, licet sint forme subsistentes, sunt tamen in potentia in quantum habent esse finitum et limitatum.¹²⁰

Considerando la sfera più elevata della creazione, vale a dire quella delle sostanze separate, ed alzandoci così al livello propriamente metafisico, discerniamo nella forma sussistente due caratteristiche ontologiche contrapposte, che saranno poi comuni a tutti gli enti creati. In quanto la forma sussistente è precisamente una forma, essa è un atto: e questo non è altro che il suo *esse substantiale* o essere in atto. Al contempo, però, questo essere in atto è limitato, e lo è da un principio potenziale diverso dall'atto stesso, in virtù del principio secondo cui l'atto non è mai limitato da sé stesso, cosicché la forma sussistente, anche se scevra di ogni materia, racchiude come sappiamo una composizione reale fra il suo atto di essere e

esse si può dire tanto dell'essenza come formalità caratteristica nella costituzione delle sostanze, quanto dell'*ens* ch'è la realtà completa in atto, *esse* in senso proprio è soltanto l'*actus essendi*; nella sfera dell'*esse essentialis* si distinguono l'*ens (esse) substantiale* e l'*ens (accidentale)* nel senso che si è detto: ma l'*esse* attualizzante ch'è l'*actus essendi* non divisibile, è perché indica la qualità di atto assoluta che fa la prima discriminazione del reale e il primo fondamento della verità, perché è inscindibile e semplicissima affermazione del suo atto ed ha per contrario semplicemente il non-essere. L'essenza invece è scissa già in sostanza e accidenti [...].”

¹¹⁹ Cf. C. FABRO, “Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica”, 506: “l'essenza è il principio come contenuto intrinseco realizzato e l'*actus essendi* è il principio come atto realizzante intrinseco”. Ovviamente, l'essenza realizzata è l'essenza in atto.

¹²⁰ *QD De spiritualibus creaturis*, a. 1, ad 1.

l'essenza semplice che lo riceve. Sotto questo aspetto, la forma sussistente è in potenza, e si trova nella condizione di soggetto rispetto a ciò che la attua. *Mutatis mutandis*, questo vale pure dell'essenza composta, che da un lato è un certo essere in atto (mediato dalla sua forma), e d'altro lato ha ragione di soggetto a causa della potenzialità originaria della sua intera essenza (compresa la forma). Questa dimensione di soggetto ordinato ad una perfezione attuante si dispiega in due ordini concentrici. Nell'ordine trascendentale, costitutivo dell'ente per partecipazione, l'attualità è quindi lo *esse* intensivo, che attua ma non è in atto, mentre il soggetto di tale atto è l'essenza sostanziale composta, oppure la forma semplice, che è potenza determinata di essere, ma la cui determinazione non può essere colta al di fuori dell'essere ch'essa riceve. Ne risulta che il soggetto dell'atto di essere è sempre, nella realtà, in atto, perché è un partecipante che non ha consistenza al di qua del suo rapporto a ciò ch'esso partecipa. Perciò, l'ente una volta istituito si inserisce necessariamente in un secondo ordine, quello predicamentale, consecutivo dunque all'ente per partecipazione, nel quale il soggetto è la sostanza in atto primo, mentre l'attualità è quella, successiva, delle forme accidentali e delle operazioni, grazie alle quali la sostanza giunge al suo atto secondo perfetto. All'incrocio fra i due ordini, c'è dunque la sostanza creata in atto finito: essa è, da una parte, in potenza al proprio perfezionamento a causa della limitazione che proviene dalla sua essenza; ma la stessa sostanza dispone con il suo atto di essere, d'altra parte, di una fonte di attualità proporzionata alle sue capacità. In questo modo la differenza dello *esse*, cioè la sua "caduta" ontologica nell'essenza porta l'ente creato a "ris-cattare" la sua finitudine nell'operatività.¹²¹

Siamo ora in grado di scogliere l'aporia che opponeva l'unicità dello *esse*, atto di tutti gli atti, alla dualità fra lo *esse* della sostanza e la *actio* della potenza attiva.

¹²¹ Cf. ad es. C. FABRO, *La nozione metafisica de partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino*, 25: "occorre ben distinguere anche fra ordine trascendentale e predicamentale: nel primo, l'*esse* ha certamente il carattere di atto (per tutte le formalità) nel senso indicato, nel secondo è invece alla *natura*, come primo principio immanente dell'agire (*Physic.*, B, 1, 192b, 20) che compete il carattere di nucleo dinamico e specificativo a un tempo dell'agire"; ID., *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, 207: "Partecipare' non è più semplice sinonimo di 'suscipere', ma comporta una 'discesa' della formalità verso una "caduta" della perfezione partecipata nel partecipante e quindi una 'differenza ontologica' ed una dipendenza reale del partecipante dal partecipato nella propria sfera secondo il modo della partecipazione stessa".

a. La costituzione trascendentale dell'ente pone nella realtà un ente creato, che viene composto da un atto di essere e di una potenza di essere correlativa. Quello è la fonte originaria —*virtus essendi*— di tutta l'attualità del supposito, questa ne misura l'intensità massimale. Ci troviamo nell'ordine supremo dei principi dell'ente, che precede i suoi contenuti, e supera perciò la sfera dell'esperienza.¹²²

b. “Dopo” che abbia attuato la forma semplice, oppure l'essenza composta attraverso la forma, l'atto di essere viene da essa mediato in due grandi tappe successive: una prima volta, la forma sostanziale dà alla sostanza il suo essere in atto; poi, tramite quest'ultimo, la forma causa l'essere in atto degli accidenti, dal quale scaturisce finalmente l'operare. In breve, la forma trasmette alla cosa prima l'essere, poi l'operazione.¹²³

La chiave del rapporto fra [a] e [b] si trova nella differenza che la contrazione dello *esse* ad opera dell'essenza istituisce fra l'atto di essere da un parte, e l'essere in atto dell'ente d'altra parte. Lo *ens*, infatti, partecipando all'atto di essere che lo fa essere, è in atto, ma non è il suo atto. Ne risulta una serie di binomi soggetto / atto, che si incastonano l'uno nell'altro. Il primo binomio è interno all'essenza sostanziale, che è in qualche modo soggetto in quanto è potenza di essere, ed è atto in quanto, partecipando all'atto di essere, è costituita nella sua attualità formale. La sostanza, a sua volta, viene attuata dalle forme accidentali, ed in particolare,

¹²² Cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, 233: “Se l'analisi o riduzione fenomenologica dell'esperienza ci porta quindi a distinguere l'essenza (contenuto) e l'esistenza (fatto), la realtà e la sua realizzazione: la riflessione o riduzione metafisica scopre la distinzione o 'Diremtion' fra l'essenza e l'*esse*, come potenza ed atto. Questa à la distinzione (e composizione) suprema per la fondazione del reale nella sua determinazione di 'ente per partecipazione'; questa determinazione certamente non pretende di avere un riferimento immediato alla esperienza come quella di sostanza e accidenti, di essenza e di esistenza”.

¹²³ Cf. lo scorcio di ST I, q. 42, a 1, ad 1, che si ricollega significativamente alla *quantitas virtualis*: “Secundo autem attenditur quantitas virtualis in effectibus formae. Primus autem effectus formae est esse: nam omnis res habet esse secundum suam formam. Secundus autem effectus est operatio: nam omne agens agit per suam formam. Attenditur igitur quantitas virtualis et secundum esse et secundum operationem: secundum esse quidem, inquantum ea quae sunt perfectioris naturae, sunt maioris durationis; secundum operationem vero, inquantum ea quae sunt magis potentia ad agendum”. Quindi la forma media l'essere alla sostanza, poi all'operazione, in modo proporzionato alla propria apertura.

nel caso degli enti viventi, dalle sue potenze operative, di tal modo che si dà nel supposito reale un secondo binomio, il cui soggetto è l'essenza sostanziale in quanto il suo essere è finito, e il cui atto è lo *esse superadditum* dell'accidente che completa tale essere finito. Finalmente, la potenza attiva, che è una qualità di seconda specie, causa la propria operazione, producendo il terzo binomio, il cui atto è l'operare ossia l'atto secondo, e il cui soggetto in senso stretto è la sostanza già ordinata all'agire dalla sua potenza sovraggiunta, quest'ultima essendo il principio *quo* del proprio atto operativo.¹²⁴ Così si vede che l'atto intensivo di essere è certamente la *actualitas omnium actuum* [a], ma lo è attraverso una scala di mediazioni, di tal guisa ch'esso non si identifica pienamente con nessuno degli atti successivi [b], proprio a causa della sua "caduta" iniziale nell'essenza che lo riceve. Simmetricamente, quest'ultima va considerata sotto due aspetti: dal punto di vista trascendentale [a], l'essenza restringe lo *esse* ad una determinata intensità di essere, che il supposito non potrà superare, mentre, dal punto di vista predicamentale [b], essa specifica la sostanza, e si contraddistingue dagli accidenti che vi ineriscono. La dinamica di partecipazione che cerchiamo di analizzare può allora essere considerata partendo da entrambi i principi costitutivi dell'ente. Nella linea "discendente", rispetto allo stesso *esse* fondante, i partecipati successivi sono quindi l'essere in atto della sostanza, l'essere in atto delle forme accidentali, e l'operare in atto delle facoltà operative; nella linea "ascendente", i partecipanti sono invece in ordine inverso l'essenza della sostanza come potenza di essere, l'essenza della sostanza come essere in atto limitato, ed il supposito costituito in atto primo per l'essere in atto dell'essenza e quello sovraggiunto delle forme accidentali. Si deve sottolineare, davanti a queste mediazioni successive della *virtus essendi*, che i livelli intermedi di attualità dipendono dallo *actus essendi* emergente, come i livelli intermedi di potenzialità rimandano alla *potentia essendi* originaria, coerentemente con il valore architettonico dei co-principi costitutivi dell'ente finito.¹²⁵ A questo punto, ci sembra che un prospetto sinottico aiu-

¹²⁴ Cf. *QD De anima*, q. 12, in c: "sciendum est quod potentia nichil aliud est quam principium operationis alicuius, siue sit actio siue passio; non quidem principium quod est subiectum agens aut patiens, set id quo agens agit aut patiens patitur".

¹²⁵ Perciò l'Aquinate poteva notare nello *Scriptum* I, d. 3 q. 4, a. 3, ad 2: "accidens ex seipso non habet virtutem producendi aliud accidens; sed a substantia potest unum accidens procedere mediante alio, secundum quod illud praesupponitur in subiecto; et

terà il lettore a visualizzare questa dinamica poco studiata dell'ente per partecipazione:

I	Principi trascendentali costituenti dell'ente per partecipazione	
	<i>Potentia essendi: essentia</i>	<i>Actus essendi: esse ut actus</i>
II	Piani successivamente costituiti di partecipazione allo <i>esse</i>	
Livello	soggetti partecipanti	<i>esse in actu</i> partecipato
Sostanziale	essenza sostanziale in quanto potenza specificante	<i>esse substantiale</i> in quanto essere-in-atto della sostanza
Accidentale	essenza sostanziale in quanto ente-in-atto formale limitato	<i>esse accidentale</i> in quanto essere-in-atto degli accidenti
Operativo	supposito in atto primo per l'essere-in-atto della sostanza e degli accidenti	<i>Operari</i> in quanto essere-in- atto-secondo dell'intero supposito

Dal punto di vista logico-critico, conviene rilevare che questa espansione dell'essere nell'ente fa apparire tutte e due le forme dell'analogia, e non una sola. In primo luogo, constatiamo infatti che i rapporti di potenza ad atto che abbiamo identificati all'interno del supposito sono proporzionali l'uno all'altro: l'essenza sostanziale sta al suo essere in atto (*esse substantiale*) come la forma accidentale al suo essere accidentale (*esse accidentale*), e come la potenza operativa al suo operare (*operari*).¹²⁶ In questa dimensione, che è

ita etiam accidens non potest esse per se subjectum accidentis, sed subjectum mediante uno accidente subicitur alteri”.

¹²⁶ Per questa proporzionalità nello *esse*, cf. *Scriptum* III, d. 1, q. 1, a. 1, in c: “[...] unum analogia seu proportione, sicut substantia et qualitas in ente: quia sicut se habet

quella dello *esse in actu*, l'unità dell'ente viene colta attraverso l'analogia di proporzionalità. Se ci si fermasse a questa figura dell'analogia, i diversi modi di attualità riscontrabili nell'ente finito non avrebbero in esso una fonte comune, cosicché la sua unità sarebbe soltanto proporzionale. Ma la *resolutio* progressiva dei diversi livelli di *esse in actu* avendo fondato l'operare dell'ente nel suo essere sostanziale, e quest'ultimo nell'atto di essere, la riflessione è in grado di gerarchizzare i diversi significati dell'ente *secundum prius et posterius*, in un rapporto di convergenza verticale che li riferisce tutti, in una prima fase ancora categoriale, alla sostanza in atto, poi in una seconda fase propriamente trascendentale, all'atto di essere.¹²⁷ Perciò, l'unità relativa dei diversi momenti ontologici dell'ente ordinati allo *esse ut actus* va letta secondo l'analogia di rapporto, detta anche di attribuzione.¹²⁸ In sintesi, l'analogia di proporzionalità implica, in ultima istanza, l'analogia di rapporto, perché la somiglianza fra le coppie di soggetto e di atto si risolve nell'identità dell'atto di essere partecipato, e da esso procede mediante l'essenza nei tre gradi differenziati che abbiamo evidenziati.

L'integrazione delle due analogie nell'analisi integrale dell'ente in atto secondo ne mostra il dinamismo in spirale. In effetti, se l'atto di essere viene originariamente "contratto" dall'essenza, esso viene poi "dilatato" nei cerchi ascendenti successivi che procedono dal soggetto (sostanza / accidenti; potenze / operazioni). Questo processo segue quindi una dialettica di pienezza e di indigenza, i cui momenti sono: prima l'atto di essere, ricco di attualità, ma non in atto da solo; poi l'essenza, originariamente carente di attualità, e successivamente (sotto lo *esse*) in atto limitato, quindi sempre

substantia ad esse sibi debitum, ita et qualitas ad esse sui generis conveniens"; ST I, q. 79 a. 1c: "sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse".

¹²⁷ Cf. CG I, c. 34, n. 1 (Marietti, n. 297): "ens de substantia et accidente dicitur secundum quod accidens ad substantiam respectum habet"; *QD De unione uerbi incarnati*, a. 4, in c: "Esse enim proprie et vere dicitur de supposito subsistente. Accidentia enim et formae non subsistentes dicuntur esse, in quantum eis aliquid subsistit".

¹²⁸ Non possiamo entrare, in questa sede, nelle controversie relative alla terminologia da usare per designare i diversi tipi di analogia. "Proporzionalità" ci sembra molto chiaro, e "rapporto" presenta il vantaggio rispetto ad "attribuzione" di essere sullo stesso registro lessicale, di origine matematica e di significato onto-logico, e non meramente logico. La nostra scelta ci avvicina parzialmente, poi, a quella ("proportion" e "rapport") di B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*.

attuanda, costitutivamente o consecutivamente; e finalmente l'operazione, atto ed in atto, ma non da sé.¹²⁹ Così l'ente, soprattutto ma non esclusivamente quello vivente, si sviluppa secondo una progressiva *Erfüllung*, ovviamente ontologica e non fenomenologica, secondo la quale la *virtus essendi* dell'ente lo riempie con gli strati di attualità ch'essa racchiude virtualmente, nella misura consentita dalla *potentia essendi* che la specifica. Come l'Eros platonico, figlio di Poros e di Penia¹³⁰, l'ente tommasiano, considerato come desiderio del proprio compimento, nasce e cresce grazie all'abbondanza ed alla povertà: lo *esse ut actus* e l'essenza potenziale tendono, attivamente e passivamente, allo *esse in actu* della sostanza, delle sue proprietà, delle sue operazioni, anzitutto di quella più perfetta. Pertanto, la composizione reale instaura una teleologia nell'ente, che lo indirizza dall'interno verso il proprio fine. E siccome il raggiungimento di quest'ultimo passa attraverso le tappe dell'essere sostanziale poi dell'essere operante, la distinzione fra la bontà *secundum quid* della sostanza e la bontà *simpliciter* dell'operazione cessa di essere fattuale (*quia*) e trova la sua legittimità causale (*propter quid*): se è vero che "omne enim ens ordinatur in finem propter suam actionem"¹³¹, non è soltanto perché l'agire perfeziona *de facto* l'ente, ma è soprattutto perché l'agire viene esatto dallo *esse* specificato dall'essenza come sua ultima espansione.

Dalla nostra investigazione risulta ora che lo *esse*, costitutivo intimo dell'ente in quanto ente¹³², lo è anche della sua bontà tramite le sue partecipazioni successive in seno al supposito.¹³³ Infatti, la bontà di un cosa consiste nella sua perfezione¹³⁴, che si dispiega sui due piani della sostanza in atto primo e dell'operare in atto secondo; ora, lo *esse* è il principio della prima bontà mediante l'essenza originaria, ed è il principio della seconda

¹²⁹ Sui ruoli rispettivi dell'attualità e del limite nella genesi dell'agire creato, cf. D. KAMBEMBO, "Essai d'une ontologie de l'agir", 356-387; 497-538, in particolare 377-384; S. BRETON, "Être et agir (réflexions sur un axiome)", 241-253; 317-344.

¹³⁰ Cf. PLATONE, *Simposio*, 203a-c.

¹³¹ CG III, c. 16, n. 1 (Marietti, n. 1985).

¹³² Cf. *Quaestiones de quolibet* IX, q. 2, a. 2, in c: "esse dicitur actus entis in quantum est ens, idest quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura".

¹³³ Cf. ST I, q. 3, a. 4, in c: "esse est actualitas omnis formae vel naturae: non autem *bonitas* vel *humanitas* significatur in actu, nisi prout significamus eam esse" (corsivo nostro).

¹³⁴ Cf. CG III, c. 24, n. 6 (Marietti, n. 2051): "unumquodque in tantum bonum sit in quantum est perfectum"; stessa formula in c. 20, n. 2 (Marietti n. 2010).

mediante la sostanza già costituita. L'*ordo*, consecutivo al *modus* ed alla *species* nella ternarietà agostiniana, si iscrive fra i due livelli di bontà, e per questo è riconducibile alla “intenzionalità” per la quale l'ente in atto primo tende all'atto secondo, in modo quasi attivo da parte dell'essere come atto (mediato dalla forma), ed in modo quasi passivo da parte del soggetto di tale essere (radicato nell'essenza come potenza di essere).¹³⁵ Così l'atto di essere, precisamente considerato in quanto atto dell'ultimo atto operativo —*actualitas omnium actuuum*—, è il principio del fine *quo* al quale è ordinata la sostanza creata. Questo punto è stato colto molto bene da Heinrich Beck, che lo riporta dentro il circolo delle tre cause estrinseche dell'operare, come è doveroso quando si tratta della causalità, giacché *causae sunt ad invicem causae*:

L'operare scaturisce dunque dall'“attività” dell'essere (ut “principium operationis”), esso proviene dal suo significato (est “ratione” actus primi) e porta quest'ultimo alla sua piena espressione ed al suo pieno sviluppo (est “finis”); onde l'atto di essere è ad un tempo causa efficiente dell'atto operativo che lo pone fuori di sé, causa esemplare che lo specifica, e causa finale che lo compie.¹³⁶

Rispetto all'atto operativo, l'atto di essere ha dunque, in primo luogo, valore di causa efficiente, perché tutti i livelli di essere in atto, nel supposito, provengono dall'atto di essere come dalla loro prima fonte. Questo *esse* intensivo essendo poi specificato dall'essenza che, ricevendolo, gli assegna la sua intensità fondamentale, esso è sempre, finché esiste la sostanza che fa essere, l'atto fondante di tale determinata natura, e non di un'altra, cosicché l'operazione ch'esso provoca, è sempre un'operazione proporzionata a quella natura. Ma l'attività operativa essendo l'ultima

¹³⁵ Cf. *QD De potentia*, q. 1, a. 1, in c: “Sicut autem nihil patitur nisi ratione potentiae passivae, ita nihil agit nisi ratione actus primi, qui est forma”.

¹³⁶ Nostra traduzione di H. BECK, *Der Akt-Charakter des Seins, Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*, 51: “Das Wirken entpringt also aus der ‘Aktivität’ des Seins (ut ‘principium operationis’), es kommt von seinem Sinngehalt her (est ‘ratione’ actus primi) und bringt diesen voll zum Ausdruck und zur Entfaltung (est ‘finis’); der Seinsakt ist damit gleichsam heraussetzende Wirkursache, formprägende Exempla-rursache und vollendende Zielursache des Wirkaktes”.

attualità che, nel supposito, promana dall'atto di essere, essa lo porta a compimento, facendolo passare dallo stato di *esse ut actus* a quello di *esse in actu*, e consentendogli di realizzare, in questo modo, la sua natura di atto. Quindi se, in un senso, l'*operari* è il fine dello *esse*, in quanto l'atto di essere tende ultimamente, nell'ente finito, all'atto dell'operare, è anche vero, in un altro senso, che lo *esse* è il fine dello *operari*, perché l'operazione ha come scopo l'attuazione della *virtus essendi* costitutiva dello stesso *esse*, quindi la sua autorealizzazione. Lo *esse* è così l'alpha e l'omega dell'ente: partendo dallo *esse* come fonte di essere, il dinamismo dell'ente creato, mediato dall'essenza, vi ritorna come a suo fine quando raggiunge la massima attualità di cui è capace.¹³⁷

Principio quasi efficiente, esemplare e finale dell'ente, l'atto di essere non va però neanche minimamente compreso come una monada leibniziana senza finestre che, una volta conreato da Dio insieme alla sua essenza, si svilupperebbe in maniera completamente autonoma. Tutto all'opposto, l'ente che risulta dallo *esse* partecipato da solo non ha e non si dà l'attualità che, a tutti i livelli, è sua. Già nell'ordine predicamentale, l'esperienza attesta che l'agire delle sostanze corporali, ed anche quello dell'uomo, si effettua in interazione con il loro ambiente, che sia fisica o biologica. Poi, al di sopra di questa passività della materia, c'è comunque, sul piano strettamente metafisico, la potenzialità dell'essenza creata, che si ripercuote nelle sue facoltà operative, le quali non possono operare senza una mozione attuante, in virtù del principio, valido in tutta l'ampiezza analogica del termine "movere", *quidquid movetur ab alio movetur*. Per questa ragione, nell'ordine trascendentale, l'"applicazione" della virtù operativa creata alla sua operazione, cioè il suo passaggio dall'atto primo all'atto secondo, richiede un intervento della causa prima, che toglie la potenzialità dell'agente creato e "libera", per così dire, il suo potere dinamico.¹³⁸ Ma, più profondamente ancora, dobbiamo sottolineare che lo

¹³⁷ Cf. É. GILSON, "Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être", 117: "L'opération vient donc de l'être de l'étant (*operatio sequitur esse*) et lui retourne comme le posant dans sa complète actualité".

¹³⁸ Cf. *QD De potentia*, q. 3, a. 7, in c: "Sed quia nulla res per seipsam movet vel agit nisi sit movens non motum. Tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius in quantum movet eam ad agendum; in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed applicatio virtutis ad actionem; sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum. Et quia natura inferior

esse partecipato che sta a fondamento di tutta la ricchezza dell'ente non fa che mediare la causalità trascendente universale dello *Esse subsistens*, al quale deve tutta la sua attualità:

Primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt, et supra quod fundantur. Necesse est autem omne quod aliquo modo est, a Deo esse.¹³⁹

Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aere a sole quandiu aer illuminatus manet. Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime.¹⁴⁰

In questi due brani, l'Aquinate ribadisce che lo *esse* partecipato fonda tutte le perfezioni partecipate a sua volta dall'ente, per cui è massimamente "formale" rispetto a loro; ora questo essere è precisamente un atto di essere partecipato, che rimanda, in quanto tale, all'Essere per essenza; perciò Dio, mediante lo *esse*, non soltanto crea le cose, ma le conserva, e vi è presente ed operante al più intimo. Nel nostro primo paragrafo abbiamo stabilito che Dio, Essere sussistente, è causa efficiente, esemplare e finale dell'ente per partecipazione; poi abbiamo appena mostrato che l'atto di essere creato esercita, da canto suo, questa triplice mansione, anche se lo fa sotto diverse *rationes*; di conseguenza, dobbiamo concludere adesso che l'atto di essere partecipato funge da vicario della triplice causalità divina all'interno della creatura. Ne risulta che la mediazione dello *esse* riguarda,

agens non agit nisi mota, eo quod huiusmodi corpora inferiora sunt alterantia alterata; caelum autem est alterans non alteratum, et tamen non est movens nisi motum, et hoc non cessat quousque perveniatur ad Deum: sequitur de necessitate quod Deus sit causa actionis cuiuslibet rei naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum". Abbiamo rispettato la punteggiatura dell'edizione Pession (Marietti), benché il sintagma "Tertio modo" debba chiaramente essere preceduta da una virgola, e non da un punto.

¹³⁹ *Compendium theologiae*, I, c. 68.

¹⁴⁰ ST I, q. 8, a. 1, in c.

oltre allo *exitus*, anche il *reditus*, nella misura in cui l'ente finito tende, attraverso il proprio atto di essere, ad assimilarsi all'Essere sussistente. Questo ritorno della creatura al Creatore si compie in due momenti essenziali. Il primo è il desiderio naturale di conservarsi nel proprio essere:

ipsum esse creatum est similitudo diuinae bonitatis; unde in quantum aliqua desiderant esse desiderant Dei similitudinem et Deum implicite.¹⁴¹

La *ratio boni* essendo l'appetibilità, e lo *esse creatum* essendo una partecipazione allo *Ipsum esse subsistens*, il desiderio dell'essere, che precede (nella generazione) o che segue (nella conservazione) la costituzione dell'ente, è dunque un desiderio di somiglianza con l'essere divino. C'è pertanto un primo *ordo* consecutivo allo *esse* ed alla *essentia*, che è l'inclinazione dell'ente a perseverare nel proprio essere in atto, ed a mantenersi perciò nella dipendenza della Fonte di tutto l'essere. Il secondo momento del *reditus in Deum* è il desiderio innato che spinge la creatura verso la sua perfezione seconda:

Unumquodque autem in quantum perfectum est, in quantum est actu: nam potentia sine actu imperfecta est. [...] res unaqueque dicitur esse propter suam operationem.¹⁴²

Abbiamo messo il verbo “esse” in risalto, perché non viene inteso qua in maniera meramente copulativa, ma in senso propriamente ontologico: “ogni cosa viene detta *essere* per la sua operazione”, e non semplicemente “ogni cosa viene detta in rapporto alla propria operazione”. L'Aquinate tocca dunque implicitamente, in questo enunciato, l'ordinazione dello *esse* allo *operari* che abbiamo cercato di analizzare. A sua volta, la bontà raggiunta dalla sostanza operante partecipa alla bontà sussistente di Dio,

¹⁴¹ *QD De ueritate*, q. 22, a. 2, ad 2. Cf. anche CG II, c. 53, n. 5 (Marietti, n. 1286): “Assimilatio autem cuiuslibet substantiae creatae ad Deum est per ipsum esse”; CG III, c. 19, n. 3 (Marietti, n. 2006): “in rebus euidenter apparet quod esse appetunt naturaliter [...]. Secundum hoc autem esse habent omnia quod Deo assimilantur, qui est ipsum esse subsistens: cum omnia sint solum quasi esse participantia”.

¹⁴² ST I-II, q. 3, a. 2, in c. Nello stesso contesto, quello della beatitudine perfetta che spetta alla creatura spirituale, cf. ST I, q. 62, a. 1, in c: “unumquodque naturaliter desiderat suam ultimam perfectionem”.

cossiché la cosa creata tende, attraverso la propria perfezione ultima, alla somiglianza con Dio. In questo modo, il secondo *ordo* consecutivo all'ente creato coincide con la sua inclinazione naturale verso il suo operare perfetto, nel quale esso raggiunge la massima assimilazione al Creatore di cui è capace.¹⁴³ Così si compie il circolo dell'ente creato, nel quale la *virtus essendi* dell'atto di essere procede da Dio, si proporziona all'essenza, e ritorna a Dio attraverso i due momenti dell'essere sostanziale e dell'operare: alla "discesa" dello *esse* nella *potentia essendi* corrisponde la sua "ascesa" nell'essere in atto dell'essenza, poi in quello dell'operare.¹⁴⁴

Con l'apparire di questo circolo, la nostra investigazione è giunta al suo termine. Possiamo ora riassumerla in tre serie di conclusioni. Formalizziamo, per cominciare, la risposta ai due quesiti relativi al *reditus*. Perché l'ente creato dall'Essere sussistente deve ritornarci mediante la propria operazione? La ragione di fondo sta proprio in ciò che Fabro chiama l'"emergenza" dello *esse* partecipato sull'essenza che lo riceve, per cui l'atto di essere, in quanto atto, trascende successivamente la sua determinazione essenziale primaria poi le sue determinazioni accidentali seconde, per espandersi ultimamente in operatività. In questo processo, l'attualità dell'essere spiega perché esso supera i contenuti formali, mentre la sua limitazione da parte dell'essenza fa capire perché la sua espansione ulteriore è di tipo operativo, di tal modo che, nella creatura, l'agire è sempre altro della sostanza. Così la differenza operativa viene ancorata due volte nella differenza ontologica: l'ente finito opera in virtù del proprio *esse* e della sua intrinseca comunicabilità; ma l'operare dell'ente finito differisce dalla sua sostanza a causa dell'essenza e della limitazione ch'essa impone alla *virtus essendi* dello *esse*. E come l'ente creato ritorna all'Essere sussistente mediante questo operare? La soluzione di questa seconda domanda si

¹⁴³ Cf. CG III, c. 24, n. 6 (Marietti, n., 2051): "[...] cum unumquoque in tantum bonum sit in quantum est perfectum. Secundum vero quod tendit ad hoc quod sit bonum, tendit in divinam similitudinem: Deo enim assimilatur aliquid in quantum bonum est. Bonum autem hoc vel illud particulare habet quod sit appetibile in quantum est similitudo primae bonitatis. Propter hoc igitur tendit in proprium bonum, quia tendit in divinam similitudinem, et non e converso".

¹⁴⁴ Cf. *Scriptum* I, d. 14, q. 2, a 2, in c: "in exitu creaturarum a primo principio attenditur quaedam circulatio vel regiratio, eo quod omnia revertuntur sicut in finem in id a quo sicut principio prodierunt. Et ideo oportet ut per eadem quibus est exitus a principio, et reditus in finem attendatur". In effetti, *exitus* e *reditus* hanno lo stesso principio, lo *Esse* sussistente, e lo stesso mediatore, lo *esse* partecipato.

radica interamente in quella della prima. Infatti, abbiamo mostrato che la differenza ontologica si concretizza nella dualità di atto e di soggetto, cosicché ogni strato di essere in atto richiede una potenza prossima correlativa che lo possa ricevere. In questo modo, la coppia originaria di *actus essendi* e di *potentia essendi* produce successivamente quelle di forma accidentale e di sostanza, poi di operazione e di facoltà operativa. Alla diffusione dell'atto di essere nell'essere sostanziale, poi nell'essere delle forme accidentali, e finalmente nell'essere delle operazioni, corrisponde quindi la concatenazione dei soggetti potenziali, dall'essenza potenziale all'essenza reale, poi da quest'ultima alle potenze operative. Attraverso questo sviluppo in spirale, l'attualità virtuale dello *esse* —la sua *virtus essendi*— riempie l'ente e lo porta al suo compimento. Ora il principio originario di questa attuazione successiva essendo una partecipazione finita all'Atto di essere infinito, è Dio stesso che, nel più profondo dell'ente finito, lo governa e lo conduce al massimo di perfezione di cui è capace. Così la finalità divina dell'ente per partecipazione si iscrive nella differenza onto-teologica che lo costituisce.

La nostra seconda serie di conclusioni riguarda la ternarietà dell'ente finito. La composizione reale fra l'atto di essere e l'essenza, la cui centralità non fa dubbio in tomismo, implica la sequenza ternaria di *esse-essentia-ordo*, dove il terzo momento scaturisce necessariamente dai due primi, e significa l'ordinazione dell'ente al suo fine tramite l'operare. Senza contestare, anzi presupponendo l'assoluta necessità della distinzione fra la sostanza e l'operazione, dobbiamo allora sottolineare che l'ente in senso pieno è l'ente in atto secondo, nel quale l'attualità virtuale dello *esse ut actus* è pervenuta alla perfezione del duplice *esse in actu*, formale ed operativo. È questo ente attualmente operante che è, nella misura permessa dalla sua essenza, pienamente assimilato all'Essere divino. In effetti, l'efficienza divina, mediata dallo *esse*, vi produce il massimo livello di attualità totale possibile, perché si prolunga fino all'operazione; l'esemplarità divina, delimitata dalla *essenza*, vi imprime la massima somiglianza possibile, perché si riflette in una natura condotta al suo termine; e la finalità divina, espressa dallo *ordo*, vi esercita la massima attrazione possibile, perché si diffonde nella cosa fino alla sua perfezione ultima, cioè al suo *bonum simpliciter*. Se la causalità di Dio è dunque triplice, come il vestigio ch'essa lascia nell'ente finito, il rapporto di partecipazione è invece fondamentalmente uno, perché unico è l'atto di essere partecipato attraverso il quale l'Essere sussis-

tente crea, modella e finalizza l'ente. Nell'ente reale, infatti, l'essere intensivo fonda, in ultima analisi, i tre membri della nostra sequenza: lo *esse* è, ovviamente, lo *esse ut actus* che tutto attua; la *essentia* è, quando viene contemplata nella sua attualità, l'essere in quanto specificato dall'essenza, non solo in rapporto alla sostanza, ma anche agli accidenti ed alle operazioni che vengono sigillati dalla specie della cosa¹⁴⁵; e lo *ordo* è, come abbiamo stabilito, l'espansione operativa dell'essere mediato e specificato dall'essenza. Ciononostante, è chiaro che ciascuna di queste tre istanze, presa a parte, è realmente distinta dalle due altre, e gioca un ruolo insostituibile nell'ente creato: lo *esse* ne è il primo atto attuante; l'essenza, il limite specificativo; e l'ordine concretizzato nell'operazione, l'ultimo atto attuato.¹⁴⁶

Il nostro terzo ed ultimo gruppo di conclusioni va oltre il nostro studio. I due guadagni teoretici che abbiamo appena riassunti ci sembrano assai importanti per le sorti del pensiero tomista, e questo addirittura su diversi registri epistemologici. La metafisica stessa, in primo luogo, vede aprirsi, con la ternarietà *esse-essentia-ordo* un campo di investigazioni che è stato finora assai meno esplorato di altri, come i trascendentali o le cinque vie, benché venga definito da due tesi che non hanno nulla di periferico per la scienza dell'ente in quanto ente: ogni sostanza è per la sua operazione; Dio è causa efficiente, esemplare e finale della sostanza operante. La

¹⁴⁵ Cf. ST I, q. 14, a. 4, ad 3: "omnis operatio specificatur per formam quae est principium operationis". La forma sostanziale essendo, per una determinata sostanza, il principio radicale delle sue operazioni, queste le debbono la loro determinazione generica, alla quale si aggiungono, nel vivente, le specificazioni ulteriori che provengono dalle potenze e dai loro oggetti.

¹⁴⁶ Sotto questo aspetto, si dovrebbe ricercare fino a quale punto si può ammettere un movimento propriamente dialettico all'interno dell'ente creato, sulla scia di P. W. ROSE-MANN, *Omne ens est aliquid, Introduction à la lecture du "système" philosophique de saint Thomas d'Aquin*, 63: "le principe fondamental de l'ontologie thomiste – 'tout étant n'est quelque chose qu'en n'étant pas quelque chose d'autre' – implique et débouche immédiatement sur une conception selon laquelle l'être doit 'devenir' lui-même dans un mouvement dialectique. Car l'être, avons-nous dit, doit pour ainsi dire 'sortir' de son soi, s'éloigner de lui-même et s'aliéner lui-même pour constituer, dans ce mouvement aliénant, sa propre identité". In questo accostamento dello *esse* tomistico al *Sein* hegeliano, vediamo comunque due debolezze: l'atto di essere, in primo luogo, non emana l'essenza, ma viene con essa concreto; poi, in secondo luogo, né l'essenza né l'operazione sono una vera "alienazione" dell'essere, poiché la prima ha la funzione positiva, e non primariamente negativa o privativa, di assegnare all'ente il suo grado di essere, mentre la seconda ha il ruolo, ugualmente positivo, di realizzare l'ultima attuazione della sua *virtus essendi*.

rilevanza di questi due enunciati e della loro giustificazione teoretica non può sfuggire a nessuno. Attraverso loro, in secondo luogo, l'antropologia e l'etica filosofiche potrebbero ritrovare un legame organico molto più forte con la metafisica, perché le tematiche dell'agire, del farsi e della trascendenza verrebbero ancorate nella duplice partecipazione costitutiva dell'ente creato, quella immanente che risolve i livelli successivi di essere in atto nell'atto intensivo di essere (*resolutio secundum rationem*), e quella trascendente che risolve quest'ultimo nell'Essere sussistente ed impartecipato (*resolutio secundum rem*). Alla dissoluzione del mistero dell'essere nell'antropologia o nell'ermeneutica, che caratterizza tanti settori della cultura odierna, si potrebbe allora opporre una vera e convincente fondazione onto-teologica dell'uomo e delle sue attività. Finalmente, in terzo luogo, l'approfondimento propriamente metafisico della triplice scansione dell'ente dovrebbe restituire alla filosofia dell'essere la sua più alta missione, quella di *ancilla theologiae*, che purtroppo è andata ampiamente smarrita durante gli ultimi decenni. In effetti, se l'ente in atto secondo, cioè l'ente perfetto, rispecchia l'efficienza, l'esemplarità e la finalità divina, allora la *sacra doctrina* perfeziona veramente la ragione quando, al di sopra della ragione, essa insegna che "processio creaturarum exemplatur a processione divinarum personarum"¹⁴⁷.

Alain Contat

Pontificia Università Regina Apostolorum

alain.contat@wanadoo.fr

Referencias bibliográficas

AVICENNA (2002). *Metafisica*. Trad. it. O. LIZZINI – P. PORRO. Milano: Bompiani.

BECK, H. (1965). *Der Akt-Charakter des Seins, Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*, München: Max Hueber Verlag.

BRETON, S. (1950). Être et agir (réflexions sur un axiome). *Euntes Docete* 3, 241-253; 317-344.

¹⁴⁷ *Scriptum* I, d. 29, q. 1, a. 1, in c.

CLARKE, W. NORRIS. (1993). *Person and Being*, Milwaukee: Marquette University Press.

—(1994). Action as the Self-Revelation of Being: A Central Theme in the Thought of St. Thomas. En ID., *Explorations in Metaphysics, Being – God – Person*. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press.

CONTAT, A. (2008). Le figure della differenza ontologica nel tomismo del Novecento. *Alpha Omega* 11, 77-129; 213-250. También en J. VILLAGRASA (Coord.), *Creazione e actus essendi, Originalità e interpretazioni della metafisica di Tommaso d'Aquino*. Roma: ART, 193-270.

—(2011). La *quarta via* di san Tommaso d'Aquino e le prove di Dio di sant'Anselmo di Aosta secondo le tre configurazioni dell'ente tomistico. En C. PANDOLFI – J. VILLAGRASA (Coords.), *Sant'Anselmo di Aosta, "Doctor Magnificus", A 900 anni dalla morte*. Roma - Morolo: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum - IF Press, 103-174.

DI GIOVANNI, A. (1973). Dibattito congressuale. *Il problema del fondamento. Atti del IV Congresso Nazionale dei docenti italiani di filosofia. Sapienza* 26, 357-432.

DUBARLE, D. (1996). *L'ontologie de Thomas d'Aquin*, Paris: Cerf.

ÉMERY, G. (1995). *La Trinité créatrice: Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Paris: Vrin.

FABRO, C. (1957). *Dall'essere all'esistente*, Brescia: Morcelliana.

—(1958). L'obscurissement de l' 'esse' dans l'école thomiste. *Revue Thomiste* 58, 443-472.

—(1961). *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain – Paris: Publications universitaires de Louvain – Éditions Béatrice Nauwelaerts.

—(1969). La determinazione dell'atto nella metafisica tomista. En ID., *Esegesi tomista*. Roma: Pontificia Università Lateranense, 329-350.

—(1969). La problematica dello "esse" tomistico. En ID., *Tomismo e pensiero moderno*. Roma: Pontificia Università Lateranense, 103-133.

—(1969). L'esse tomistico e la ripresa della metafisica. En ID., *Tomismo e pensiero moderno*. Roma: Pontificia Università Lateranense, 381-407.

—(1973). Dibattito congressuale. *Il problema del fondamento. Atti del IV Congresso Nazionale dei docenti italiani di filosofia. Sapienza* 26, 357-432.

—(1974). Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica. *Rivista di filosofia neo-scolastica* 66, 475-510.

—(1983). L'emergenza dell'atto di essere in S. Tommaso e la rottura del formalismo scolastico. En G. BARONE – A. MUSCO (Coords.), *Il concetto di 'Sa-*

pietia' in san Bonaventura e san Tommaso. Testi della I Settimana residenziale di studi medievali, Carini, Villa Belvedere, ottobre 1981. Palermo: Officina di Studi Medievali, 33-54.

—(1989). Il posto di Giovanni di S. Tommaso nella Scuola Tomistica. En A. LOBATO (Coord.), *Giovanni di San Tommaso O.P., Nel IV Centenario della sua nascita (1589). Atti del Convegno di Studio della S.I.T.A.* Roma: Pontificia Università di S. Tommaso d'Aquino.

—(1989). L'emergenza dello *esse* tomistico sull'atto aristotelico: breve prologo. En M. SANCHEZ SORONDO (Coord.), *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche. Atti del colloquio internazionale, Laterano 17-18-19 gennaio 1989.* Roma: Herder – Pontificia Università Lateranense, 149-177.

—(1997). *Introduzione a san Tommaso. La metafisica tomista & il pensiero moderno*, Milano: Ares.

—(2005). *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino. Opere Complete*, 3. Segni: Editrice del Verbo Incarnato.

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

FINANCE, J. DE (1965). *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Rome: Presses de l'Université Grégorienne.

GEIGER, L.-B. (1942). *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris: Vrin.

GILSON, É. (1964). Virtus essendi. *Mediaeval Studies* 26, 1-11.

—(1983). Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être. En ID., *Autour de saint Thomas*, Paris: Vrin.

GIOVANNI DI SAN TOMMASO (IOANNES A SANCTO THOMA) (1931). *Cursus theologici*, t. I. Paris – Tournai – Roma: Desclée.

—(1937). *Cursus theologici*, t. III. Paris – Tournai – Roma: Desclée.

HAYEN, A. (1957). *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris–Louvain: Desclée de Brouwer.

HENRI-ROUSSEAU, J.-M. (1953-1955). L'être et l'agir. *Revue thomiste* 53, 488-531; 54, 267-297; 55, 85-118.

KALIBA, C. (1952). *Die Welt als Gleichnis Gottes des dreieinigen Gottes, Entwurf zu einer trinitarischen Ontologie*, Salzburg: Müller.

KAMBEMBO, D. (1967). Essai d'une ontologie de l'agir. *Revue philosophique de Louvain* 65, 356-387; 497-538.

LAFONT, G. (1996). *Structures et méthodes dans la "Somme théologique" de saint Thomas d'Aquin*, Paris: Cerf.

MARENGO, G. (1990). *Trinità e creazione, Indagine sulla teologia di Tommaso d'Aquino*, Roma: Città Nuova.

MARION, J.-L. (2010). *Le visible et le révélé*, Paris: Cerf.

MONTAGNES, B. (2008). *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Paris: Cerf.

MURALT, A. DE - ARISTOTE (2010). *Les Métaphysiques, Traduction analytique des livres Γ, Z, Θ, I, et Λ*, Paris: Les Belles Lettres.

NICOLAS, J.-H. (1948). Chronique de philosophie spéculative. *Revue thomiste* 48, 550.

ROSEMANN, P. W. (1996). *Omne ens est aliquid. Introduction à la lecture du "système" philosophique de saint Thomas d'Aquin*, Louvain – Paris: Éditions Peeters.

O'ROURKE, F. (1991). Virtus Essendi: Intensive Being in Pseudo-Dionysius and Aquinas. *Dionysius* 15, 31-80.

—(2005). *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press.

WIPPEL, J. F. (2000). *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas, From Finite Being to Uncreated Being*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press.

—(2007). *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II. Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, 47. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.