



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

XXII CICLO

DIPARTIMENTO FIERI-AGLAIA

Settore scientifico disciplinare

M-Fil/08 Fieri-Aglaia

**LA NOZIONE DI “PARTECIPAZIONE”
NELL’*EXPOSITIO IN METAPH.* DI TOMMASO:
LA MEDIAZIONE DI AVICENNA**

Tesi di
Nicolò Basile

Tutor:
Ch.mo Prof. Giuseppe Roccaro

Coordinatore:
Ch.mo Prof. Leonardo Samonà

Anno 2012

*Potest enim aliquid tendere per suum motum
ad participandum aliquo immobili:
et sic primum movens immobile potest esse finis.*

(S. Thomas, *In Metaphysicorum*, L. XII, 1. vii, n. 2528)

Questa è l'instaurazione (*ibdā'*) assoluta
e il far essere (*ta'ūs*) assoluto e non un certo far essere.
E ogni cosa avviene a partire da quell'Uno
e quell'Uno fa avvenire (*muhdit*) [ogni cosa].

(Avicenna, *Metafisica*, Trattato VIII, Sez. terza)

INTRODUZIONE

La tesi ha come obiettivo quello di mostrare il modo nel quale il rapporto causale che lega principio ed enti, esposto da Aristotele nel libro Λ della *Metafisica*, venga assunto da Tommaso d'Aquino che, alla luce della mediazione araba di Avicenna (la cui filosofia, a sua volta, attinge al pensiero di altrettanto illustri mediatori neoplatonici¹), giunge alla formulazione della nozione di partecipazione, come specifico modo di causare del principio.

Dopo un capitolo iniziale in cui si approfondisce il termine ed il concetto di partecipazione, la trattazione (tenendo sempre come testo di riferimento il *Commento* di Tommaso alla *Metafisica* di Aristotele) prende le mosse (capitolo secondo) dalla discussione aristotelica sul Motore Immobile, che non può essere in altro modo (*aliter se habere*) e che è causa prima di tutti gli enti, secondo una causalità esplicitata attraverso la nozione di moto (punto di forza di Tommaso che interpreta in

¹ Per un approfondimento sulla formazione della *falsafa* e, nella fattispecie, sull'importanza del neoplatonismo, cfr. Miguel Cruz Hernández, *Storia del pensiero nel mondo islamico*, vol. I. *Dalle origini al XII secolo in Oriente*, ed. it. a cura di B. Chiesa e R. Tottoli, Paedea, Brescia 1999, pp. 192-202. La cultura islamica è stata influenzata dalla sapienza ellenica ed in particolar modo dalla filosofia. Centrale è stato il ruolo di Aristotele (soprattutto per quanto riguarda i concetti di forma e materia, atto e potenza, sostanza ed accidente), il cui pensiero, insieme a quello di altri filosofi antichi, fu trasmesso secondo due linee di traduzione, quella siriana e quella orientale. Questo processo di traduzione e trasmissione (che riguardò, soprattutto, Aristotele e i suoi commentatori, Platone, Proclo, Nicola di Damasco, Tolomeo, Galeno, Euclide e Discoride) presentò una spiccata colorazione neoplatonica e portò alla creazione del docente di filosofia e del manuale e all'affermarsi di Aristotele come *auctoritas*. Alla luce del presupposto che la sapienza umana è una partecipazione dell'uomo a quella eterna, risultano chiare le motivazioni religiose con cui gli islamici si accostarono al sapere antico. È bene precisare, infine, quanto siano state determinanti le fonti neoplatoniche per la formazione della *falsafa*: nonostante la rara coincidenza fra i testi greci di riferimento e i loro corrispettivi in lingua araba, indubbia è l'influenza esercitata dalle *Enneadi* di Plotino e il *Compendio di Teologia* di Proclo, soprattutto per la costruzione di un sistema metafisico fondato su pure essenze.

maniera radicalmente originale la visione del Filosofo). Quindi, si passa all'analisi, in riferimento alla concezione aristotelica appena esposta, dell'ordinamento degli enti che sono, infatti, ordinati secondo una proporzione in cui centrale appare, ancora una volta, la causalità come *motus* del Principio.

Il terzo capitolo esamina, nello specifico, la nozione tommasiana di partecipazione; si passa, pertanto, all'analisi vera e propria della nozione di partecipazione attraverso quei termini/temi significativi che emergono, *in primis*, dall'*Expositio*: il primo principio è causa, ma non più in riferimento alla nozione di *motus*, bensì a quella di *substantia* e, quindi, non solo non può essere in altro modo (alla stregua di quello aristotelico), ma non può non essere semplicemente (*non potest non esse*) e, per questo, è nominato con l'appellativo di *ipsum esse*. Il suo atto d'essere sarà, pertanto, quello di produrre (causare gli enti) *ex-nihilo*: è a partire da questa produzione che, in base ai diversi gradi di *ad partecipandum* dei vari enti, si stabilisce quell'ordine ontologico non più determinato dal moto, quanto dal partecipare degli enti alla causa (da questa argomentazione si giunge, quindi, al paragrafo conclusivo relativo all'aspetto logico della partecipazione: l'analogia).

Tenendo conto, dunque, dello stretto legame che esiste fra i due testi – quello di Aristotele e quello di Tommaso –, sarà necessario, al di là degli specifici riferimenti rintracciabili nei

due diversi capitoli, un continuo rimando e confronto fra gli stessi².

Nel quarto capitolo, poi, è analizzata la metafisica di Avicenna, tenendo conto della tradizione aristotelica e della sua interpretazione: dopo un'attenta disamina della struttura e dei contenuti del *Kitāb al-Ilāhiyyāt*, si mette in evidenza quel passaggio storico-teoretico che ha portato dal primo motore di Aristotele a ciò che è necessariamente esistente di Avicenna: tutto questo al fine di chiarire quella mediazione che ha permesso a Tommaso la formulazione della sua innovativa nozione intensiva di *esse*, nonché la sua diversa interpretazione, rispetto allo Stagirita, della sostanza/causa prima

Nel capitolo quarto, infine, tenta di chiarire analogie e differenze fra la posizione avicenniana e quella tommasiana, circa il tema della partecipazione, attraverso un confronto filologico fra il Trattato VIII della *Metafisica dello Shifā'* di Avicenna e il libro XII dell'*Expositio* di Tommaso³.

² La stessa strutturazione dei due capitoli in paragrafi, che si richiamano reciprocamente, fa emergere, ancora di più, il rapporto che esiste fra il testo di Aristotele e quello di Tommaso d'Aquino.

³ La tesi presenta in *Appendice* una nuova traduzione del capitolo XII del *Commento* di Tommaso al libro Λ della *Metafisica* di Aristotele, testo di riferimento di tutta la trattazione.

CAPITOLO 1
LA NOZIONE DI PARTECIPAZIONE:
QUADRO STORICO GENERALE

L'assunto filosofico di partenza, così come emerge dall'analisi del *Commento*, è che il rapporto di causalità tra il principio e i principianti – man mano che il punto d'osservazione si sposta da Aristotele a Tommaso – sposta il suo fondamento dal concetto di moto a quello di sostanza⁴: così, soprattutto, il concetto di causalità non è più inteso in termini usiologici, ma ontologici⁵. Questo passaggio porta direttamente al cuore dell'indagine, laddove in Tommaso dire causalità⁶ equivale a dire partecipazione⁷.

⁴ Cfr. S. Thomas, *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio, Introductio editoris*, Marietti, Roma-Torino 1964, L. XII, l. v, n. 2499, p. 584: *Necesse est ponere aliquam substantiam sempiternam, in cuius substantia non sit potentia, et per consequens immaterialem* (“È necessario porre una sostanza eterna, nella cui sostanza non ci sia potenza, e per conseguenza immateriale”).

⁵ È bene ricordare quanto Tommaso dice a proposito del *productus in esse* (S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. v, n. 2499, op. cit., p. 584: *Quia si non fuerit mundus aeternus, necesse est quod fuerit productus in esse ab aliquo preexistente* – “Perché se il mondo non sarà eterno, è necessario che sia stato prodotto in essere da un qualche preesistente”).

⁶ Cfr. A. Campodonico, *Alla scoperta dell'essere*, Jaka Book, Milano 1986, p. 111: “Nella prospettiva matura di S. Tommaso «partecipare» ed «esser causato» esprimono una stessa realtà. Affermare che l'essere causato è un essere partecipato, equivale a dire che esso è l'effetto proprio dell'essere non causato che è Dio”.

⁷ Cfr. T. Tyn, *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, ESD, Bologna 1991, p. 525. In questo libro, Tomas Tyn, attraverso un'accurata indagine storica e mediante una profonda riflessione filosofica, mostra che la sostanza è il punto di partenza per la considerazione metafisica dell'ente come il suo soggetto proprio, l'essere come l'atto dell'ente, la partecipazione e l'analogia come proprietà dell'ente comune, la potenza e l'atto come il loro fondamento e infine l'ordine degli enti che ne risulta” (p. 42). Tyn presenta quella nozione classica, metafisica, analogica e partecipativa di “sostanza”, che vale non solo per le sostanze materiali, ma anche per quelle spirituali, fino alla Sostanza somma ed infinita che è Dio. Tale nozione di sostanza è necessaria anche per un corretto concetto di persona, la quale non può essere risolta nella relazione all'altro e neppure può essere ridotta all'autocoscienza, altrimenti molti individui umani non sarebbero persone. Il relazionarsi e l'agire della persona non sono la persona, ma accidenti di una sostanza che, a motivo della sua natura razionale, è chiamata persona. Tyn mostra in questo libro come, per intendere correttamente il concetto di sostanza e di persona, occorre avere una nozione analogica dell'ente e saper distinguere l'ente per partecipazione (creatura) dall'essere per essenza (Dio). Problema centrale dell'opera di Tyn è la questione dei rapporti tra partecipazione e *analogia entis*. Ci informa esplicitamente che “il proponimento di questo studio consiste in un tentativo di fondazione teorica del nesso tra analogia e partecipazione con particolare attenzione alla prima divisione dell'ente in sostanziale e accidentale” (p. 44). Tyn sottolinea che

1.1 *Partecipazione: termine e concetto*

Per entrare in argomento in modo più consapevole, può essere utile riflettere sul concetto e sul termine ad esso correlativo di partecipazione. Tale termine, che deriva dal latino *participare*, conserva due accezioni: una quantitativa, in cui il prendere parte implica i concetti di divisione e comunanza, ed ostenta l'oggetto in discussione; un'altra qualitativa, in cui l'aver parte implica invece i concetti di unirsi e condividere, e che rimanda al *modo* di partecipare. È quest'ultima l'accezione di partecipazione di cui si serve la filosofia, ed in particolare quella tomista.

Tentando di tracciare un seppur breve *excursus* storico, si può notare come il termine di partecipazione indichi, secondo la tradizione platonica, il rapporto fondamentale di struttura e di dipendenza nella dialettica dei molti all'Uno e dei diversi all'Identico e nella filosofia cristiana la dipendenza totale della creatura dal Creatore. 'Partecipazione' significa *prendere parte*, cioè *unirsi*, è *collaborazione* o *trovarsi uniti* in qualche compito o

l'originalità tomista dell'*actus essendi* non deve essere contrapposta alla metafisica della sostanza aristotelica, ma vista come coerente sviluppo. "Occorre affermare fortemente – scrive Tyn – lo spessore ontologico, seppure potenziale, dell'essenza, affinché l'essere possa apparire per quello che veramente è, ovvero atto sempre trascendente ogni data essenza suscettibile di essere per partecipazione" (p. 591). Tyn difende una qualche precedenza dell'essenza sull'essere e non teme di affermare – in un paragrafo intitolato "Dio conosce tutto per la sua Essenza" – una tesi che va controcorrente rispetto ai più accreditati tomisti del secolo scorso: "Appare qui senza ombra di dubbio il sano 'essenzialismo' dell'Aquinate. Le essenze precedono l'essere partecipato come potenze realmente pre-definite nella mente creatrice. Similmente la partecipazione per gerarchia formale, tipica dell'ordine delle essenze, precede quella di composizione" (p. 931). In conclusione, in un'epoca che dichiara la metafisica superata e priva di senso, Tyn, profondamente convinto del valore perenne e indistruttibile della prima e più alta disciplina della ragione umana, propone una vigorosa sintesi della metafisica di Tommaso e prospetta il ruolo fondamentale dell'analogia e del concetto di partecipazione.

interesse o scopo e obiettivo comune. Da un punto di vista semantico, ‘partecipare’ è dare, comunicare qualcosa a qualcuno, per cui diciamo che anche Dio partecipa il suo essere, la sua bontà, la sua verità alle creature⁸.

Se in ambito materiale-quantitativo partecipare indica l’oggetto della partecipazione, in ambito morale-qualitativo indica il modo attraverso cui l’oggetto viene partecipato. In filosofia, il concetto di partecipazione è stato introdotto da Platone per spiegare il rapporto del concreto sensibile all’Intelligibile separato, del singolare all’universale (le idee)⁹, anche se,

⁸ Cfr. O. N. Derisi, *Participaciòn, acto y potencia y analogia en Santo Tomàs*, in RFNS 1974 (66), p. 434: “Participaciòn o comunicaciòn del ser desde Ser imparticipado a los seres participados”. Derisi, filosofo ed ecclesiastico della chiesa argentina, nonché riattivatore principale del tomismo in Argentina e America Latina, propone, nel suddetto saggio di particolare intensità teoretica, di mettere in parallelo i due termini di partecipazione e comunicazione, nella misura in cui l’essere viene comunicato, cioè partecipato, dall’Essere imparticipato agli enti partecipati. Nel suo saggio, Derisi affronta il tema della partecipazione partendo dalla “metessi” platonica, passando per la dottrina aristotelica delle quattro cause ed approdando alla distinzione e composizione reale di essenza ed esistenza in Tommaso. Quindi affronta il tema sul rapporto fra atto e potenza (analizzando il fatto che da questo rapporto scaturisce il concetto di moltiplicazione negli enti) e quello sull’analogia fra i due tipi di essere: quello per sé e quello per partecipazione.

Nel saggio citato, Derisi propone una ricca bibliografica della letteratura secondaria, sul tema della partecipazione come comunicazione di essere, che è utile riportare, seppur sinteticamente: C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d’Auino*, Società Editrice Internazionale, Torino 1950; S. Ramirez, *De Analogia*, in *Opere Complete*, t. II, 4 voll., Istituto di Filosofia Luis Vices, Consiglio Superiore di Ricerca Scientifica, Madrid 1970; E. Gilson, *El ser y la esencia*, trad. castellana de L. de Sesma, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1951; J. Maritain, *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, trad. de L. de Sesma, Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1949; O. N. Derisi, *La trascendencia del Ser divino*, «Sapientia» (La Plata), 1946; Th. De Vio card. Caietanus, *De nominum analogia*, III, Angelicum, Roma 1934; B. Montagnes, *La doctrine de l’analogie de l’être d’après Saint Thomas d’Aquin*, Publications Universitaires, Louvain 1965.

⁹ Cfr. Platone, *Parmenide*, 130A-134E, Rusconi, Milano 1994, pp. 65-91. L’intera sezione è dedicata alle aporie inerenti alla dottrina delle idee, di cui la prima riguarda proprio la partecipazione: una cosa non può partecipare né di tutta l’Idea, perché allora questa si troverebbe separata da sé e presente in tutte le cose, né di una parte dell’Idea, il che comporterebbe difficoltà ancora più ridicole. D’altra parte, non risulta che ci sia una terza possibilità oltre queste due. È possibile, comunque, confrontare anche le sezioni dedicate alla prima tesi (se l’Uno è Uno) della prima ipotesi (se l’Uno è), 141A-141E, pp.

secondo Aristotele, l'origine è più antica e risale ai Pitagorici e più in generale alla disputa tra Parmenide, Eraclito e Pitagora dalla quale sarebbe poi scaturita la filosofia di Socrate. Ma, mentre i Pitagorici usavano il termine μίμησις ('imitazione'), è Platone ad usare per primo quello di μέθεξις ('partecipazione'), per indicare proprio questo rapporto di dipendenza, similitudine, coesistenza del molteplice all'unità¹⁰.

Dalla partecipazione platonica si passa poi a quella aristotelica che oppone all'imitazione e trascendenza platoniche il concetto di immanenza della forma nelle sostanze sensibili¹¹. Sarà il neoplatonismo a tentare di operare l'accordo fra la trascendenza platonica e l'immanenza aristotelica, fino a quando Tommaso non introdurrà la propria originale concezione dell'esse come atto intensivo, concezione che offre la ragione ultima della partecipazione¹².

117-121, e 151A-151E, pp. 163-167. È possibile rintracciare il termine di μέθεξις anche in *Sofista*, 256A-256E, sui rapporti possibili fra i cinque generi sommi fondamentali (cfr. Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2000, pp. 299-300).

¹⁰ Secondo Derisi, tuttavia, un'errore che Platone ha compiuto nella formulazione del concetto di partecipazione è quello di aver dimenticato la distinzione essenziale tra le perfezioni trascendentali e quelle predicata mentali, così da aver confuso la partecipazione reale con quella logica: "El segundo error de Plàton consista en confundir la participaciòn real con la participaciòn logica; con lo cual daba vigencia y existencia ontologica a las esencias abstractas universales, que realmente sòlo existen en la mente" (O. N. Derisi, *Participaciòn, acto y potencia y analogia en Santo Tomàs*, op. cit., p. 419).

¹¹ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, 1075A, 35, Rusconi, Milano 1993, p. 581: "Inoltre, tutte le cose parteciperebbero del male, ad eccezione dell'Uno". Al di là di questo riferimento estrinseco, si vedrà più avanti che i concetti aristotelici cui Tommaso farà riferimento per formulare la sua nozione di partecipazione sono riferibili piuttosto ai termini aristotelici οὐσία, ἐνέργεια, ἔνεκα, θιγγάνων ed altri.

¹² Cfr. C. Fabro, *Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione*, Div 11 (1967), II, 27. In questo articolo, dopo aver presentato la nozione di partecipazione in generale, Fabro propone un breve, ma intenso, *excursus* sulla formazione della nozione di partecipazione, da Platone ad Aristotele, al Neoplatonismo. Il primo momento della nozione tomistica di partecipazione è il concetto aristotelico di atto, il secondo momento è quello dell'unità della forma sostanziale, il terzo è quello dell'individualità personale del principio spirituale ed il quarto, infine, quello della distinzione reale di essenza e di atto

A conclusione di questo *excursus*, mi sembra opportuno riportare tre citazioni di altrettanti studiosi che hanno tentato una definizione della nozione di partecipazione.

Rudi Te Velde¹³, interrogandosi sul significato di partecipazione, sostiene la tesi secondo cui un soggetto si dice che partecipa di una caratteristica di perfezione quando questa è posseduta soltanto in modo parziale o del tutto particolare:

what is the meaning of 'participation'? Thomas begins with a kind of etymological explanation: "to participate is, as it were, to take a part of something" (partem capere). This is what the term 'participation' means. We may therefore speak of participation, Thomas goes on, when something receives (or: has) in particular fashion that what belongs to another universally". Thus when a characteristic of perfection is possessed by a subject in only a partial or particular fashion, such a subject can be said to participate in that perfection. The subject in question is not identical with the perfection it possesses, which leaves the possibility open for other subjects to share in that same perfection¹⁴.

Sulla stessa linea interpretativa si colloca Thomas A. Fay che sostiene il fatto che partecipare significa possedere una perfezione parzialmente o secondo una modalità particolare:

di essere. La fondamentale distinzione della partecipazione è fra quella predica mentale e quella trascendentale, mentre la "semantica" della partecipazione è l'analogia di proporzionalità e di attribuzione.

¹³ Rudi Te Velde è un docente universitario di Filosofia presso la Facoltà Teologica dell'Università di Tilburg ed è professore della *Radboud Foundation* presso l'Università di Amsterdam. Ha studiato filosofia presso l'Università di Amsterdam e teologia alla *Vrije Universiteit* di Amsterdam, dove ha conseguito il dottorato con il professor Jan Aertsen sulla tesi *Partecipazione e sostanzialità in Tommaso d'Aquino* (EJ Brill, Leiden, 1995). Ha insegnato filosofia medievale presso la suddetta università. Rudi te Velde è un membro del consiglio della *Thomas Instituut* di Utrecht e del comitato editoriale delle pubblicazioni della serie *Thomas Instituut*.

¹⁴ Rudi Te Velde, *Participation and substantiality in Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Leiden-New York-Köln 1995.

st. Thomas states that to participate is quasi partem capere [...] to possess a perfection partially or according to a particular mode¹⁵.

Louis Millet, invece, chiedendosi cosa significhi l'atto del partecipare, sottolinea il fatto che quest'atto implica una ricezione nell'ente dell'essere, sotto una precisa forma, che lo accompagnerà per tutta la sua esistenza:

qu'est-ce que participer? C'est recevoir d'être, sous telle ou elle forme déterminée. Ce n'est pas participer à une Idée. Ce n'est évidemment pas recevoir une partie de l'Esse divin [...] Participer, c'est partialiter accipere: Recevoir d'être sous une forme particulière déterminée [...] Ce don d'être accompagne la créature toute son existence¹⁶.

A ben vedere questi testi centrano in pieno quella che è l'essenza della nozione di partecipazione (nei suoi concetti-chiave di 'parzialità', 'contingenza', 'particolarità', 'ricezione d'essere', 'possesso imperfetto d'una perfezione') e, in particolar modo, quella che è l'idea tomista di partecipazione. Come afferma, infatti, Tommaso nel suo commentario:

potest enim aliquid tendere per suum motum ad participandum aliquo modo aliquo immobili¹⁷;

¹⁵ Thomas A. Fay, *Participation: the transformation of platonic and neo-platonic thought in the metaphysics of Thomas Aquinas*, DIV, 76 (1973), p. 55. In questo saggio, l'autore mostra il fatto che Tommaso abbia ricevuto gli elementi essenziali, tramite i quali ha formulato il concetto di partecipazione, oltre che dalla tradizione aristotelica, anche da quella platonica e neoplatonica. L'articolo ha, pertanto, due obiettivi: quello di far convergere e sintetizzare i diversi testi che hanno affrontato il tema della partecipazione e quello di mostrare l'ingegno di Tommaso nell'interpretare questi testi.

¹⁶ L. Millet, *Analogie et participation chez Saint Thomas d'Aquin*, Etudes Philosophique 1989, n. 4-4, p. 378.

¹⁷ S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. vii, n. 2528, op. cit., p. 591: "Qualcosa può infatti tendere per suo moto a partecipare in qualche modo a qualche immobile".

secondo Tommaso, dunque, ogni cosa partecipa in qualche modo del principio attraverso una tensione motrice, a causa della quale l'ente riceve l'essere, con tutte le implicazioni che seguono e che si tenterà di sviscerare nel prosieguo di questa tesi. Ancora più esplicita è un'altra affermazione dell'Aquinate che ritroviamo nel suo commento al *De hebdomadibus* di Boezio:

*est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet universaliter, dicitur participare illud*¹⁸.

Dunque, secondo Tommaso, quando qualche ente riceve qualcosa che appartiene ad un altro ente, ma in maniera universale, allora si può parlare di partecipazione (ritorna qui il concetto di *partem capere* che abbiamo già visto negli autori precedenti).

¹⁸ S. Thomas, *In Boethii de Hebdomadibus*, lect. 2, I, 172, ed. Madonnet, *Opuscula Omnia*, Paris 1927: *Est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur participare illud* "Partecipare è per così dire afferrare una parte; e perciò quando qualcosa riceve secondo una particolare modalità ciò che appartiene ad un'altra cosa universalmente, si dice che partecipa di quello". In quest'opera, Boezio affronta un problema cruciale della sua metafisica, ovvero la distinzione fra l'esse (cioè l'essere in senso astratto e generale) e l'*id quod est* (cioè il soggetto esistente, e che è costituito "dalla composizione metafisica tra la sostanza e l'essere che la fa esistere"). In base a questa differenza, l'essere e ciò che è si distinguono in quanto "l'essere stesso non è ancora, ma ciò che è, ricevuta la forma dell'essere, è e sussiste". Su tale distinzione Boezio sviluppa una concezione della partecipazione che permette la distinzione sostanziale fra le creature e il creatore: "Poiché [le cose] non sarebbero potute esistere in atto se non le avesse tratte all'essere quello che è il vero bene, per questo il loro essere è buono; e tuttavia non è simile al bene sostanziale ciò che da lui è scaturito".

1.2 Due tipi di partecipazione: predicamentale e trascendentale

La partecipazione può essere considerata come predicamentale (della differenza nel genere e, riguardo agli enti materiali, della forma nel sostrato materiale) – sia da un punto di vista logico che da uno reale – o trascendentale (relativa all'essere nel soggetto). Questa seconda accezione presenta un'ulteriore distinzione, ancor più importante, fra partecipazione per limitazione o gerarchia formale e per composizione¹⁹.

Per partecipazione predicamentale si intende quella in cui il partecipato e il partecipante rientrano nell'ambito dell'ente finito e concreto.

Di sicuro esiste una partecipazione logica dell'ente, e già Aristotele nei *Topici* ne dà una dettagliata descrizione²⁰. La partecipazione logica non si limita ad esprimere il rapporto tra le varie parti di una definizione: genere, differenza e specie.

Per Tommaso le parti della definizione non sono le parti reali delle sostanze, ma le *indicano*, cosicchè è lecito, dunque, far corrispondere il genere definitorio alla materia della cosa, la differenza alla sua forma e la specie alla risultante dell'incontro tra genere e differenza (che altro non è se non l'ὄρισμος): della

¹⁹ Cfr. T. Tyn, *Metafisica della sostanza*, op. cit., pp. 813-848. In questa sezione, Tyn affronta il tema dell'ente per sé e dell'ente per partecipazione secondo due direttrici, quella del rapporto fra partecipazione ed analogia (in cui vengono messi a confronto i diversi tipi di partecipazione ed i rispettivi tipi di analogia) e quella della partecipazione dell'ente al Sommo Ente, sia dal punto di vista dell'essenza che dell'esistenza (e della confluenza delle due linee di partecipazione).

²⁰ Cfr. Aristotele, *Opere*, vol. II. *Topici*, 120B,12-123A,19 e 143A,28-145B,33, Editori Laterza 1970, Bari 1955, pp. 478-487, 563-571.

specie fa parte, di essa partecipa, l'individuo concreto (il sinolo aristotelico). La partecipazione logica è, dunque, la partecipazione dell'individuo alla specie e della specie al genere. Ma questa partecipazione, assieme alla sua composizione nozionale²¹, può esistere in virtù di una composizione reale della cosa, cioè di una partecipazione reale. Quella che nella partecipazione logica era la partecipazione dell'individuo alla specie e di questa al genere, in quella reale è la partecipazione del soggetto partecipante (materia) all'atto partecipato (forma): è attraverso questa partecipazione che la materia *communis* del genere può essere determinata nella specie ed essere individualizzata nell'individuo, secondo il *proprio* modo d'essere di ciascun concreto. Il passaggio dall'astratto universale al concreto individuale e molteplice è reso possibile dalle differenziazioni che giungono, prima, a specificare il genere e, poi, ad individuare la specie. Questo processo di individuazione è inteso nei termini di una diversità di gradi di perfezione, secondo un minore o maggiore grado di perfezione (*minus et magis*)²².

²¹ Sulla corrispondenza tra composizione nozionale e composizione reale, cfr. Aristotele, *Metafisica*, Z, op. cit., 130A,6-7, pp. 298: ὥστε τὸ τί ἦν εἶναι ἐστὶν οὐκ ὁ λόγος, ἀλλ' ὁ ὁρισμὸς; 131A,11-14, p. 304: ὅτι μὲν οὖν ἐστὶν ὁ ὁρισμὸς ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι λόγος, καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἢ μόνων τῶν οὐσιῶν ἐστὶν ἢ μάλιστα καὶ πρῶτως καὶ ἀπλῶς, δηλον.

²² Cfr. S. Thomas, *In I Sententiarum*, d. 35, 1, 4, 3m., in *Opera Omnia*, Frommann-holzboog, 1980: *Magis et minus numquam univocationem auferunt; sed ea ex quibus magis et minus causatur, possunt differentiam specie facere, et univocationem auferre: et hoc contingit quando magis et minus causantur non ex diversa participatione unius naturae, sed ex gradu diversarum naturarum; sicut Angelus est homine intellectuali.* Già Aristotele, nella sezione delle Categorie dedicata alla "relazione", aveva parlato delle nozioni di "maggiore" e "minore" come esempio di nozione relativa, cioè di quel tipo di nozione che, "proprio ciò che è, in sé, si dice esserlo di qualcos'altro". Ogni nozione relativa, dice Aristotele, è suscettibile di una misura maggiore o minore; alcune fra le nozioni relative,

Dal momento, poi, che ogni ente ha un proprio fine²³ (*ordinem ad finem*, dice Tommaso nel *Commento*²⁴), quest'opposizione può essere considerata, da un punto di vista metafisico, come una successione del più o meno perfetto, secondo l'intensità ontologica di perfezione. Il fine dell'intero universo sia quello di essere ordinato, secondo gradi di perfezione che seguono il principio del *minus et magis*, come ricorda anche Tyn:

il fine dell'universo è il suo ordine complessivo e tale ordine nasce dalle singole cose che entrano in relazione tra loro²⁵.

Tommaso, nel suo *Commento* al libro Λ della *Metafisica*, fa più volte menzione di quest'ordine dell'universo, giustificato, cioè reso possibile, dall'esistenza di un fine ultimo cui tutto tende e da cui tutto dipende:

poi, sono anche contrarie: maggiore è, per esempio, contrario rispetto a minore (cfr. Aristotele, *Opere*, vol. I. *Categorie*, op. cit., 7, 6a 37-8b 24, pp. 20-27).

²³ Cfr. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1963, p. 298: "Il mondo è interiormente finalizzato. [...] Ora chi dice finalità, dice ordine, dice gerarchia, e la gerarchia suppone la realizzazione di qualcosa che è comune nei vari gradi e che insieme è diversamente presente, perché altrimenti non ci sarebbero gradi. Il principio esige quindi somiglianza e dissomiglianza, o somiglianza-dissomigliante, dissomiglianza-somigliante che non è altro che il principio stesso dell'analogia metafisica". Fabro, sulla falsa riga del pensiero di Tommaso, lega il tema della partecipazione a quello di ordine: gli enti sono ordinati secondo il loro grado di 'analogia metafisica' rispetto al principio, secondo, cioè, il loro somigliare o dissomigliare al principio; in ultima analisi, secondo il loro partecipare all'essere del principio.

²⁴ S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. vii, n. 2533, p. 592: *Relinquitur ergo, quod necessitas primi motus sit necessitas ex fine, inquantum sine perpetuitate talis motus non convenit esse convenientem ordinem ad finem*. Il paragrafo in questione si colloca in una sezione concettualmente densa del testo di Tommaso, in cui l'autore, dopo aver precisato che il primo motore immobile assimila al proprio essere gli enti, sottolinea che il processo di causazione avviene attraverso la partecipazione degli enti che, per loro moto e come se tendessero ad un fine, vengono ordinati da un *primum*, che è *ex necessitate* e che non può non essere.

²⁵ T. Tyn, *Metafisica della sostanza*, op. cit., p. 569. Tyn lega l'ordine delle singole cose (ordinate, appunto, ad un fine) alla partecipazione: infatti, le dimensioni ontologiche degli enti (di cui fa parte anche l'ordine, così come l'ente, la sostanza, l'essenza, l'essere, l'atto e la potenza) si costituiscono per partecipazione.

*motus caeli est propter ipsum, sicut propter finem, causatus ab aliquo proximo movente [...] non enim est motus caeli propter generationem et corruptionem inferiorum sicut propter finem, cum finis sit nobilior eo quod est ad finem*²⁶.

Questa tensione al principio come fine è, per Tommaso altresì una necessità, nella misura in cui sia il primo movente sia il primo moto da esso scaturito sono eterni e, dunque, necessari:

*necessitas primi motus sit neessitas ex fine, in quantum sine perpetuitate talis motus non convenit esse convenientem ordinem ad finem [...] hoc igitur principium [...] est primum movens sicut finis*²⁷.

La partecipazione predicamentale secondo il *minus et magis*²⁸ implica una degradazione e dispersione di una pienezza formale (di essere)²⁹ partecipata e un ordine nella scala ontologica³⁰:

²⁶ S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. vii, n. 2521, p. 590: “Il moto del cielo è per lo stesso, come per il fine, causato da un qualche prossimo movente [...] infatti il moto del cielo non è per la generazione e corruzione degli inferiori come per il fine, dato che il fine è più nobile di ciò che è [diretto] verso il fine”.

²⁷ *Ibidem*, n. 2534, p. 592: “La necessità del primo moto è necessità secondo il fine, in quanto senza l’eternità di tale moto non conviene che ci sia un ordine conveniente al fine [...] questo principio dunque [...] è primo movente come fine”.

²⁸ Cfr. M. F. Sciacca, *Prospettiva sulla filosofia di San Tommaso*, Città Nuova Editrice, Roma 1975, p. 99: “L’Aquinata segna inequivocabilmente la contingenza radicale dell’esistenza, l’abisso incolmabile tra Chi è «*maxime ens*» e massimamente Verità, e gli enti che dell’essere e della verità partecipano più o meno”. Anche Sciacca, dunque, considera la relazione di ‘più’ e ‘meno’: secondo lui l’essenza è potenza rispetto all’esse, che riceve da Dio, il quale solo è l’atto stesso di essere e, perciò, è uno, mentre gli altri enti sono molteplici. Per Sciacca la distinzione fra essenza ed essere è la nota più originale della speculazione dell’Aquinata ed è ciò che rende l’ente tale per cui, pur mantenendo in sé una totale autonomia, dipenderà, comunque, sempre da altro, non essendo causa della sua esistenza

²⁹ Cfr. F. Ocàriz, *Il pensiero di S. Tommaso*, in AA. VV., *Le ragioni del tomismo*, Ares, Milano 1979, p. 119: “L’essere dell’ente è partecipato: vale a dire, l’essenza ha l’atto d’essere e, ricevendolo come sua potenza, lo limita in modo tale che l’essere è posseduto dall’ente non secondo tutta la sua possibile ampiezza, ma secondo un *magis aut minus* – secondo un certo grado – e cioè l’ente ha parzialmente l’essere”.

³⁰ Cfr. S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. vi, n. 2518, p. 588: *Quo ordine necesse est pervenire ad primum ens, cuius substantia est actus* (“Nel quale ordine è necessario

l'essere, infatti, si manifesta negli enti inferiori secondo modi di essere più o meno perfetti, nella misura in cui questi inferiori partecipano analogicamente dell'essere. Secondo Tyn,

la gradualità analogica è perciò quella che riguarda non già una natura, ma piuttosto una differenza costitutiva di nature gradualmente differenziate³¹.

È contrapposta qui una certa analogia dell'essere di fronte all'univocismo platonico³²:

il problema della partecipazione nell'Aristotelismo tomista, guardato nel suo porsi, ha un'origine simile a quella che riveste nel Platonismo, quella cioè di assicurare la piena oggettività del pensiero, determinando i rapporti fra astratto e concreto³³.

Perché possa esistere una partecipazione predicamentale (sia in senso logico che in senso reale), è necessaria una partecipazione trascendentale (come partecipazione, cioè, degli enti all'essere) nelle sue due accezioni di limitazione e composizione. A tal proposito è interessante sottolineare che cosa Tyn intenda con questi due tipi di partecipazione:

pervenire al primo ente, la cui sostanza è atto"). *Ibidem*, op. cit., L. XII, l. vii, n. 2533, p. 592: *Ordinem ad finem*.

³¹ T. Tyn, *Metafisica della sostanza*, op. cit., p. 569. Tyn lega l'ordine delle singole cose (ordinate, appunto, ad un fine) alla partecipazione: infatti, la differenza costitutiva di cui parla, e che porta gli enti a differenziarsi gradualmente, dipende dalla partecipazione, dall'analogia (graduale, dice Tyn) di ciascuna natura con il principio.

³² Cfr. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S Tommaso d'Aquino*, op. cit., p. 183. In questa sezione, Fabro, dopo aver introdotto la discussione sul realismo tomista, discute, nell'ambito della partecipazione predicamentale, circa il rapporto fra quest'ultima e quella trascendentale.

³³ C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S Tommaso d'Aquino*, op. cit., p. 143 in T. Tyn, *Metafisica della sostanza*, op. cit., p. 825.

quella di *limitazione* formale [= *multorum ad unum*] concerne l'essenza di una perfezione cui per motivi estranei capita di realizzarsi in un modo coartato e quella di *composizione* [= *unius ad alterum*] che concerne l'esistere concreto di una perfezione che, per quanto illimitata in sé, risulta sempre limitata se si realizza per inesione ad un soggetto a sua volta limitato nella sua essenza³⁴.

Il primo tipo di partecipazione distingue, l'altro unisce; il primo gerarchizza, il secondo accomuna; il primo tipo stabilisce una relazione tra termini diversi, il secondo porta ad una similitudine dei termini rispetto all'essere comunemente ed intimamente partecipato da ognuno di essi.

Tyn precisa come la partecipazione per composizione costituisca il fondamento del partecipare stesso e come, benché essa implichi parzialità e limitazione, quest'ultima “non è previa alla composizione, ma ne è l'effetto derivato”³⁵. Certo, può succedere che una forma sia limitata in sé come imitazione di un'altra forma più perfetta, con la quale mantiene un rapporto di similitudine-subordinazione (rapporto gerarchico formale), a prescindere dalla sua ricezione in un soggetto finito. Anzi la composizione partecipativa non è pensabile se antecedentemente non siano stati posti dei soggetti gerarchicamente (e formalmente) differenziati che possano

³⁴ T. Tyn, *Metafisica della sostanza*, op. cit., p. 814. In questa sezione, Tyn affronta il tema dell'ente per sé e dell'ente per partecipazione secondo due direttrici, quella del rapporto fra partecipazione ed analogia (in cui vengono messi a confronto i diversi tipi di partecipazione ed i rispettivi tipi di analogia) e quella della partecipazione dell'ente al Sommo Ente, sia dal punto di vista dell'essenza che dell'esistenza (e della confluenza delle due linee di partecipazione).

³⁵ Cfr. *ibidem*, p. 813.

comporsi, “sicché le due partecipazioni si richiamano e si completano a vicenda”³⁶.

Questo concetto di complementarità³⁷ fra i due tipi di partecipazione verrà più volte ribadito da Tyn nel corso della sua trattazione. In effetti, come la composizione conduce alla limitatezza così la limitatezza, formale conduce alla composizione³⁸: i due tipi di partecipazione, da soli, non sono in grado di dare ragione della partecipazione e – per conseguenza – dell’*analogia entis*³⁹.

E che le due linee di partecipazione, quella di *limitazione* formale e quella di *composizione*, debbano congiungersi è fondamentale affinché la partecipazione stessa sia intrinseca e veramente partecipata (cioè analoga e non univoca), ma anche, andando ancora più a fondo, affinché lo stesso ente finito sia tale intrinsecamente e partecipativamente⁴⁰. Nonostante la loro interdipendenza, la composizione precede la limitazione e non solo perché l’essenza senza essere è, appunto, un nulla di essere, ma anche perché tra la stessa essenza e lo stesso essere esiste una vera e propria composizione.

Del resto, in una filosofia che propone il primato dell’essere e dell’esistere – com’è quella di Tommaso – è logica la precedenza della partecipazione intrinseca per composizione (e per analogia

³⁶ *Ibidem*, p. 814.

³⁷ *Ibidem*, p. 816.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*, p. 820: “I due tipi di partecipazione si completano a vicenda, sicché né l’uno né l’altro, da solo, sono in grado di dare ragione della partecipazione e dell’analogia dell’ente”.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 816.

di proporzionalità) su quella estrinseca di limitazione (e per analogia di proporzione)⁴¹. Resta comunque il fatto che nella creazione le due partecipazioni siano, sì, distinguibili, ma non scindibili: l'essere, infatti, pur essendo distinto dall'essenza, è necessariamente legato ad essa, dal momento che, sul piano della realtà, tolto l'essere, l'essenza non è più nulla⁴².

Con la prima partecipazione – quella predicamentale – si rimane ancora nell'ambito dell'οὐσία prettamente aristotelica (ambito predicamentale, appunto) in cui predominavano i concetti di genere, specie, materia, forma, atto, potenza. Per la sua intrinseca costituzione l'ente (predicamento) ha invece bisogno di rapportarsi all'essere (trascendentale)⁴³: da qui la necessità del passaggio “metafisico-intensivo” che dalla partecipazione predicamentale porta a quella trascendentale⁴⁴.

Punto di partenza della partecipazione trascendentale è l'esistenza delle cose: la specie può partecipare al genere e l'individuo alla specie, dal momento che esistono (il genere come causa materiale, la specie come forma e l'individuo come ente concreto individualizzato). L'atto d'essere, dunque, è la causa stessa dell'esistenza delle cose e, relativamente a questa concezione, è essenziale la nozione di partecipazione.

⁴¹ *Ibidem*, p. 846. Per quanto riguarda la bibliografia sull'analogia, si rinvia alla nota n. 63 di pag. 31 della presente tesi.

⁴² *Ibidem*, p. 822.

⁴³ Cfr. *ibidem*, p. 543: “Il sensibile poggia ontologicamente ed epistemologicamente sull'essenza immateriale di cui abbisogna e alla quale, causa la sua insufficienza entitativa, connaturalmente rinvia”.

⁴⁴ Cfr. S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. v, n. 2299, p. 584: *Necesse est ponere aliquam substantiam sempiternam, in cuius substantia non sit potentia, et per consequens immaterialem* (“È necessario porre una qualche sostanza eterna, nella cui sostanza non ci sia potenza, e di conseguenza immateriale”).

Tali concetti, lungi dall'appartenere alla terminologia aristotelica (come potrebbe sembrare immediatamente), segnano per Tommaso il definitivo allontanamento da quest'ultima: tra la forma, la materia, il sinolo di Aristotele e l'atto d'essere, l'essenza, l'ente di Tommaso intercorre, infatti, una metafisica, propria dell'Aquinate, che ha saputo sollevarsi dal piano usiologico-predicamentale dell'ente per giungere a quello trascendentale dell'essere (e dell'*Esse Ipsum Subsistens*) partecipato, in maniera proporzionale⁴⁵, da tutti gli individui. È, infatti, partecipando dell'essere che l'essenza trova l'attualizzazione della sua esistenza, in quanto è l'atto d'essere che porta all'essere una qualsiasi essenza compiendone e realizzandone ogni potenzialità.

Gli stessi concetti aristotelici di atto e potenza, alla luce della nozione di partecipazione, vengono radicalmente riconsiderati: di fronte all'atto d'essere, la forma e l'essenza, infatti, sono potenzialità rese in atto – cioè esistenti – dall'azione esercitata, appunto, dall'essere. Questa è la caratteristica fondamentale

⁴⁵ *Ibidem*, L. XII, l. vii, n. 2526, p. 591: *Hoc [...] secundum eandem ordinationem se habet [...] aliquid ei proportionaliter respondens* ("Ciò [...] secondo quel medesimo ordine è qualcosa rispondente proporzionalmente a quello"). Il brano introduce il lettore al concetto di partecipazione dell'ente al primo movente, intelligibile, appetibile ed ottimo, inteso, qui, da Tommaso come fine a cui gli enti tendono. È interessante, a tal proposito, confrontare questo passo del *Commento* con quelli dal n. 2632 al n. 2637 (*Ibidem*, op. cit., L. XII, l. xii, pp. 612-613) incentrati proprio sull'ordine che pertiene, secondo diversi gradi, a tutte le cose naturali che sono così finalizzate ad un primo principio il quale, oltre ad esserne fine ultimo, è anche loro causa prima: *Res naturales agunt propter finem, licet finem non cognoscant, quia a primo intelligente assequuntur inclinationem in finem [...] Idest sunt ordinata ad bonum comune totius [...] secundum suam actionem debitam naturalem* – "Le cose naturali agiscono per un fine, sebbene non conoscano il fine, perché dal primo intelligente perseguono (assecondano) l'inclinazione verso il fine [...] Cioè sono ordinate al bene comune di tutto [...] secondo la propria azione naturale dovuta" (Cfr. *Ibidem*, op. cit., L. XII, l. xii, nn. 2634-2636, p. 613).

della lettura di Aristotele da parte di Tommaso: laddove l'essenza per lo Stagirita era la caratteristica fondamentale dell'essere, ciò che faceva sì che una cosa era ciò che era, per l'Aquinate è, invece, potenza rispetto all'atto d'essere che, comunicato agli enti, produce all'essere⁴⁶ tutto ciò che è per partecipazione.

1.3 Partecipazione ed ente: composizione di essenza e atto d'essere

Attraverso la nozione di partecipazione, nell'ente risultano strettamente collegati essenza e atto d'essere (anche da un punto di vista gnoseologico, oltre che ontologico): se da un lato l'essenza, che è ciò che fa sì che una cosa sia ciò che è (esprime cioè il *quid* della cosa con la sua definizione), è intellettivamente conoscibile in quanto formalità (sia pur reale), ma non dice nulla sulla realtà concreta ed individuale dell'ente se questo non viene attualizzato da parte dell'essere (se, cioè, non gli viene comunicato l'atto d'essere che lo fa esistere); dall'altro lato l'essere, che è ciò che attualizzando l'essenza (*actus essentiae*) manifesta l'esistenza reale delle cose, non è altrettanto conoscibile come l'essenza, pur essendo evidente ai sensi.

Questa interdipendenza gnoseologica, oltre che reale, tra essenza ed atto d'essere è fondamento della distinzione conseguente che lega e, al tempo stesso, separa i due tipi di partecipazione trascendentale: quella di limitazione e quella di composizione. Mentre, infatti, la partecipazione di gerarchia

⁴⁶ *Ibidem*, L. XII, l. v, n. 2499, p. 584.

formale pone l'ordine delle essenze, quella di composizione pone le essenze come realmente esistenti.

Proprio questa distinzione conseguente spiega la relativa autonomia dell'ente al principio, pur nella sua totale dipendenza⁴⁷. A tal proposito, Tyn parla di *dipendenza indipendente*, nella misura in cui la distinzione fonda l'autonomia e il legame la dipendenza⁴⁸:

solo l'*analogia entis* riesce ad intravedere da lontano quella meravigliosa indipendenza resa possibile dalla più completa dipendenza ontologica – verità della creatura dinanzi al Creatore che regola di riflesso anche i rapporti etici della creatura razionale e libera con il λόγος creatore e Signore⁴⁹.

È proprio l'aspetto *compositivo* dell'ente che garantisce la totale autonomia delle creature dal creatore⁵⁰.

Dalla partecipazione dell'esse scaturisce, poi, come conseguenza necessaria, la moltiplicazione⁵¹:

⁴⁷ M. F. Sciacca, *Riflessioni sui principi della metafisica tomista: l'esistenza e l'essenza; la creazione, la partecipazione e l'analogia*, in AA. VV., *San Tommaso e il pensiero moderno. Saggi*, Città Nuova, Roma 1974, p. 20: "Nell'ente finito l'essenza non è causa dell'esistenza [...] è una sufficienza non autosufficiente [...] dunque la sostanza è un essere insieme per sé e per l'Essere che le dà l'essere". Sciacca, dopo aver precisato che l'essenza è potenza rispetto all'essere della cosa che riceve la sua attualizzazione da Dio, sottolinea la composizione dell'ente finito di atto e potenza e la distinzione, in esso, fra essere ed essenza. Corretta, quindi, è l'espressione di Rudi Te Velde quando, a tal proposito, sostiene: "All other beings as distinguished from and related to God who alone is subsisting being itself", che mette così in evidenza come le creature pur essendo inevitabilmente legate a Dio ne siano comunque distinte e, quindi, per certi versi indipendenti (R. Te Velde, *Participation and substantiality in Thomas Aquinas*, op. cit., p. 128).

⁴⁸ T. Tyn, *Metafisica della sostanza*, op. cit., p. 835.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 905.

⁵⁰ Cfr. *ibidem*, p. 926.

⁵¹ Cfr. T. Tyn, *Metafisica della sostanza*, op. cit., p. 537: "Segno della partecipazione è l'infrazione dell'unità ovvero la moltiplicazione. Infatti, ontologicamente parlando, ogni moltiplicazione di unità è una divisione dell'unità". *Ibidem*, p. 538: "Nessun dubbio che la limitazione fondante la moltiplicazione, e la moltiplicazione esprime e conduce a

*omnes rerum perfectiones quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo preexistunt unite*⁵².

Il commento di Tyn a questa espressione mette in luce l'analogia tra uno per sé e uno per partecipazione, da cui ricava le differenze essenziali dovute alla partecipazione:

mentre l'uno per sé è anche unico, l'uno per partecipazione avrà sì, l'unità in sé, ma unità partecipata, affetta dal limite della potenzialità e perciò comunicabile e moltiplicabile⁵³.

Tale commento si inserisce nel discorso che Tyn conduce circa l'ente per sé e quello per partecipazione (con i diversi tipi di partecipazione) e circa il rapporto della nozione di partecipazione con quella di analogia (con i suoi rispettivi tipi). Comunque, la molteplicità di cui si parla è tale che, proprio perché scaturita dalla partecipazione, rimane in stretto legame analogico con l'unità del principio; non solo, ma è in sé buona e come tale voluta dallo stesso principio⁵⁴.

un'altra restrizione, ancora rappresentano altrettanti modi di partecipazione". Tyn giunge a questa considerazione attraverso una chiara argomentazione teoretica: nell'ente l'essere, che è altro rispetto all'essenza con cui si compone, è ricevuto (cioè partecipato) nell'essenza finita come l'atto nella potenza; per questo motivo, le essenze distinte dall'essere sono molteplici ed ordinate.

⁵² S. Tommaso, *Quaestio Quodlibetalis*, I, 13, 5 c., in *Le questioni disputate*, ESD, Bologna 2003: "Tutte le perfezioni delle cose, che sono nelle cose create per divisione e molteplicità, in Dio preesistono per unità".

⁵³ T. Tyn, *Metafisica della sostanza*, op. cit., p. 847.

⁵⁴ Cfr. *ibidem*, p. 920. Il contesto concettuale in cui Tyn si muove, a questo punto della sua discussione, è quello dell'analisi dell'ente per partecipazione: nella fattispecie, nella considerazione della partecipazione al Sommo Ente dal punto di vista dell'esistenza del principiato.

L'essere, dunque, appare come molteplice e si presenta secondo diversi gradi di perfezione, dovuti alla diversa ricezione, da parte dell'essenza, dell'(atto d')essere.

Perché, poi, questa perfezione possa essere moltiplicata (e, in quanto moltiplicata, diminuita) è necessaria la presenza essenziale di tale perfezione infinita e non moltiplicata, posseduta da un soggetto, in modo tale che non *abbia*, ma *sia* tale perfezione nella pienezza della sua essenza. Tale perfezione così sarà comunicata partecipativamente ad altri soggetti che, quindi, somiglieranno al primo soggetto⁵⁵ e, per tale somiglianza primaria, si somiglieranno tra loro:

la base dell'analogicità sta nella reale similitudine delle cose tra loro [...] Nel rapporto tra Dio e il mondo si ha solo somiglianza di analogia perché vi è diversità di forma e dipendenza della forma creata dall'Essenza creatrice [...] L'analogia vera e propria non permette che l'analogo sia nella sua pienezza presente in tutti gli analogati⁵⁶.

Tommaso, a tal proposito, sottolinea il fatto che le cose sono coordinate tra loro ed ordinate ad un fine unico secondo gradi diversi, a seconda, cioè, del loro diverso grado di partecipazione all'essere del principio primo⁵⁷.

⁵⁵ Cfr. *ibidem*, p. 845.

⁵⁶ T. Tyn, *Metafisica della sostanza*, op. cit., p. 853. Lo stesso concetto viene espresso anche nell'opera di S. Ramirez, *De Analogia*, in *Opere complete*, Istituto di Filosofia Luis Vives, Consiglio Superiore di Ricerca Scientifica, Madrid 1970, I, pp. 354-357, in cui risulta evidente il legame fra le nozioni di partecipazione, potenza ed atto e analogia, in riferimento ai concetti di ordine e moltiplicazione ontologica.

⁵⁷ Cfr. S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. xii, n. 1104, p. 611: *Ad unum quidem enim omnia coordinata sunt*; *ibidem*, nn. 2632-2635, pp. 612-613. Per un maggior approfondimento, si rimanda al cap. V della presente tesi, p. 117, in cui si raccorda il

1.4 Una nuova concezione intensiva dell'esse: l'*Ipsum esse*

Questa concezione dell'esse, in quanto atto d'essere, a cui conduce la nozione di partecipazione, non significa soltanto il fatto di esistere: ciò restringerebbe il discorso ancora all'ambito predicamentale. L'esse, così inteso, è ciò che ogni cosa ha di intimo, è il compimento di ogni forma, forma di tutte le forme, primo bene e perfezione⁵⁸. È per questa concezione intensiva dell'essere che Tommaso può concepire una distinzione reale tra essenza e atto d'essere negli enti creati.

Di partecipazione in partecipazione e di perfezione in perfezione, la riflessione metafisica di Tommaso sull'esse porta all'*Ipsum esse*: è, infatti, attraverso le due linee di partecipazione causale (per limitazione e composizione) che Tommaso, partendo dall'essere limitato e potenziale, giunge a quello essenziale che esclude ogni potenzialità. Si arriva così all'ente in quanto tale che, lungi dall'essere una pura astrazione, è invece un universale intensivo che contiene in atto le differenze: è un astratto, ma l'unico a non essere un astratto mentale, perché è piuttosto il $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ reale per eccellenza e, come dice Tommaso, un singolare⁵⁹. Astrattezza e singolarità si compenetrano nel

pensiero di Aristotele, Avicenna e Tommaso sul tema dell'ordine degli enti in vista del fine e sul loro coordinamento.

⁵⁸ *Ibidem*, op. cit., L. XII, l. viii, nn. 2536-2551, pp. 593-595. Dopo che è stata determinata la sostanza eterna, Tommaso espone le caratteristiche di questa sostanza, iniziando dalla sua perfezione: quest'operazione viene compiuta a partire da ciò che è appetibile ed intelligibile. Quindi, dopo aver escluso ogni imperfezione in Dio, mostra che questa sostanza incorporea è immobile.

⁵⁹ Cfr. S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. v, n. 2493, pp. 583-584: *Nam omne principium activum vel motivum est aliquod singulare* ("Infatti ogni principio attivo o motore è un qualcosa di singolare"). Tommaso, in questa sezione, mostra la necessità di

Principio tomista e questo perché esso è ciò che è massimamente reale (*maxime ens*, come dirà Sciacca⁶⁰) e concreto (da cui la sua singolarità, in quanto solo il singolo è reale), ma al tempo stesso ciò che è completamente altro dai principiati (da cui la sua astrattezza, date la sua alterità e la sua lontananza da ciò di cui è causa).

L'Esse *Subsistens* è l'esse come tale, atto puro sussistente, capace di causare efficientemente (a differenza del principio aristotelico) tutte le perfezioni essenziali dell'essere che esso possiede *per se*⁶¹, mentre ciò che ne partecipa le possiede *per accidens*⁶².

1.5 La partecipazione a livello logico: l'analogia

L'analogia⁶³ tra il principio e gli enti principiati si presenta a livello logico (come era avvenuto per la partecipazione a livello

porre una sostanza che è opportuno che sia eterna, soltanto atto (quindi scevra di potenza) e, di conseguenza, immateriale.

⁶⁰ Cfr. M. F. Sciacca, *Riflessioni sui principi della metafisica tomista*, op. cit., p. 23.

⁶¹ Cfr. T. Tyn, *Metafisica della sostanza*, op. cit. p. 579: "L'unico per essenza è Dio".

⁶² *Ibidem*, pp. 841-842.

⁶³ Dalla ricca bibliografia sull'analogia è possibile indicare, almeno, i seguenti testi: G. Basti e C. A. Testi (a cura di), *Analogia e autoreferenza*, Marietti, Genova-Milano 2004; F. Bertelè, A. Olmi, A. Salucci, A. Strumia, *Scienza, analogia, astrazione. Tommaso d'Aquino e le scienze della complessità*, Il Poligrafo, Padova 1999; I. M. Bochenski, *On Analogy*, in *The Thomist*, vol. XI (1948), pp. 424-447; ora tr. it. di A. Strumia in *Analogia e autoreferenza*, op. cit., pp. 131-158; Caietano (Tommaso de Vio), *Scripta philosophica. De nominum analogia. De conceptu entis*, a cura di P. N. Zammmit e P. H. Hering, Institutum Angelicum, Roma 1952; J. F. Courtine, *Inventio analogiae. Métaphisique et ontothéologie*, SEI, Torino 1960; L. B. Geiger, *La participation dans la Philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Parigi 1942; R. Mc Inerny, *L'analogia in Tommaso d'Aquino*. A cura di S. L. Brock, Armando, Roma 1999; E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata 2004; E. Melandri, *L'analogia, la proporzione, la simmetria*, Isedi, Milano 1974; V. Melchiorre, *Analogia e analogia trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano 1991; G. B. Mondin, "Triplice analisi dell'analogia e suo uso in teologia", *DTP* 60 (1957), pp. 411-421; G. B. Mondin, "Il principio 'omne agens agit simile sibi' e l'analogia dei nomi divini nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino", *DTP* 63 (1960), pp. 335-348; E. Przywara, *Analogia entis. Metafisica*.

ontologico) nelle due linee, quella attributiva e di proporzionalità. Esistono, infatti, due tipi di analogia: l'analogia di proporzione è relativa ai termini ed indica estrinsecità nel rapporto tra essi (perché è vero che il finito è simile all'infinito, ma è altrettanto vero che l'infinito non è nel finito, pena un inaccettabile panteismo) e sola intenzionalità; quella di proporzionalità (metaforico-virtuale o reale che sia), invece, è relativa ai rapporti fra i termini (è anche detta, infatti, proporzione di proporzioni) ed indica intrinsecità. È bene precisare, comunque, che fra i termini in questione esiste una differenza di essere, dal momento che le i concreti possiedono quest'ultimo in una misura "diminuita" rispetto al principio che lo ha in pienezza (secondo i concetti di origine e derivazione, prima e poi⁶⁴, *magis et minus*)⁶⁵.

La struttura originaria e il ritmo cosmico. Intr. e tr. Di P. Volontè, Vita e Pensiero, Milano 1995; J. M. Ramirez, *De analogia*, 4 voll., Instituto de Filosofia "Luis Vives", Madrid 1970-1972; G. Righi, *Studi sull'analogia*, Marzorati, Milano 1981; P. A. Sequeri, *Analogia*, in *Dizionario teologico interdisciplinare I*, Marietti, Torino 1977, pp. 341-351; T. Tyn, *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991; G. Roccaro, *Analogia e predicabilità. Fondamento dell'argomentazione metafisica nel Medioevo*, in *Giornale di Metafisica – Nuova Serie – XXVIII* (2006), pp. 579-602.

⁶⁴ Circa il rapporto tra Dio e le creature relativamente al prima e poi, cfr. V. A. Cruz, *El fundamento metafísico de la relación entre las analogías de atribución y de proporcionalidad*, Pontificia Universitas Sanctae Crucis Facultates Philosophiae, Romae 1999 (Thesis ad doctoratum in philosophia), p. 43: "La atribución de la perfección secundum prius et posterius es esencial a la perfección que se predica analogamente. Esta se encuentre realizada per se en uno de los analogados y en los demás solamente por participación o por una atribución meramente extrínseca. *Attributio per prius et posterius* debe entenderse sobre todo de la diferencia entre el analogado principal, al que el término analógico se atribuye *per prius*, y los analogados secundarios, a los que el mismo término conviene sólo por atribución o participación, *per posterius*. La mayor parte, si no la totalidad, de los textos de Tomás de Aquino deben interpretarse en este sentido, y no entender simplemente la oposición como referida a los analogados secundarios entre ellos, dunque éstos también se jerarquicen según un orden *per prius et posterius*. Pero ésta es una jerarquía secundaria, incluso accidental, pues la predicación analogica existe, dunque sólo haya un analogado secundario".

⁶⁵ Cfr. T. Tyn, *Metafisica della sostanza*, op. cit., pp. 855 ss.

Se nell'attribuzione, dunque, il riferimento non è ad un termine comune, bensì ad un termine al sommo della sua perfezione, nella proporzionalità il discorso è perfettamente capovolto. Bisogna distinguere tra analogia di sola proporzionalità, nella quale vi è proporzione di proporzioni, ma non ordine gerarchico, e analogia completa, che implica virtualmente attribuzione⁶⁶. Da questo emerge che

la partecipazione per gerarchia formale è descritta dall'analogia di attribuzione mentre quella per composizione lo è dall'analogia di proporzionalità⁶⁷.

E come sul piano del reale erano collegate limitazione e composizione, così su quello logico attribuzione e proporzionalità sono connesse⁶⁸. Il rapporto tra la causa ed i

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 868 ss.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 869.

⁶⁸ L'analogia prioritaria è costituita, comunque, dall'analogia di proporzionalità, nella stessa misura in cui la partecipazione per composizione aveva – a livello ontologico – la priorità su quella di limitazione. Solo essa consente l'intrinseca predicazione degli analoghi rispetto al sommo analogato e solo in essa l'analogicità comprende tutti gli aspetti. Cfr. T. Tyn, *Metafisica della sostanza*, op. cit., p. 864: "L'analogia per eccellenza, il sommo analogato della divisione delle analogie, è costituita indubbiamente dall'analogia di proporzionalità. Solo essa consente l'intrinseca predicazione dell'analogo rispetto agli analogati e solo in essa l'analogicità comprende tutti gli aspetti: gli analogati, le relazioni ai termini e gli stessi termini." Tale analogia è trascendente perché può comprendere (include, mette in relazione, considera la relazione stessa), oltre l'ente finito, anche il sommo ente che è al tempo stesso soggetto primo dell'essere – che gli compete essenzialmente – e Causa dello stesso negli enti per partecipazione; questo gli consente di essere legato partecipativamente agli enti ma sciolto al tempo stesso da questi per l'essenziale differenza tra ciò che è l'essere per essenza e ciò che ce l'ha per partecipazione (cfr. T. Tyn, *Metafisica della sostanza*, op. cit., pp. 930-931: "[...] nell'attribuzione che possiamo chiamare trascendente non c'è denominazione di molti da un uno superiore, ma denominazione dell'uno degli analogati dall'altro [...] la creatura si dice ente perché riceve l'essere da Dio [...] la creatura si dice ente perché possiede l'essere per partecipazione come Dio possiede l'essere assolutamente ovvero per essenza, e nel contempo l'essere partecipato alla creatura è causato in essa da Dio che solo, possedendo l'essere per sé, è in grado di causarlo nelle sue partecipazioni. Dato infine che la partecipazione dell'essere pone una differenza essenziale tra l'essere partecipato e l'essere

causati⁶⁹ sarà, dunque, caratterizzato sia secondo il modo di essere (per essenza e per partecipazione) di ciascuno dei termini (proporzionalità), sia secondo la relazione *per se-per accidens*, forma-forma, essere-essere tra i due termini (attribuzione)⁷⁰. Tutti gli enti risultano, infatti, *avere* l'atto di essere senza per questo *essere* il loro atto d'essere: solo Dio, in quanto *esse per essentiam*⁷¹, è il suo stesso essere (in Lui, infatti, essenza e atto

per sé, l'essere causato della creatura non può mai uguagliare l'essere assoluto della Causa prima, dimodochè tra creatura e Creatore vi sarà sempre un rapporto di similitudine esemplare e di imitazione”).

⁶⁹ Il rapporto delle creature a Dio è di tipo causale (“Rapport de causalità: il y rapport des créatures à Dieu, comme au principe et à la cause où préexistent excellemment toutes les perfections créées”) e, dunque, partecipativo. E la partecipazione all'essere è intesa da Louis Millet come dono d'essere (“don d'être”): “Participer, ce n'est pas recevoir une partie, mais c'est recevoir l'existence, sous une forme déterminée”. Dunque, anche per Millet, le creature ricevono l'essere mentre Dio è l'essere. (Per le citazioni riportate in questa nota, cfr. L. Millet, *Analogie et participation chez Saint Thomas d'Aquin*, EP 1989, n. 4-4, pp. 473-475).

⁷⁰ Cfr. T. Tyn, *Metafisica della sostanza*, op. cit., p. 854: “La prima similitudine alla quale l'Aquinate accenna è dunque quella dell'«avere essere» (per essenza-per partecipazione), similitudine di proporzioni (avere secondo il modo del soggetto che ha), proporzionalità; l'altra si pone tra essere posseduto per essenza e essere realizzato per partecipazione, tra forma e forma, essere ed essere, proporzione semplice e, per conseguenza, attribuzione. Entrambe le similitudini entrano in quella somma analogia di ente che descrive il rapporto tra l'ente per essenza (Dio) e l'ente per partecipazione (creatura)”. Queste chiare pagine di Tyn sottolineano come esistano due tipi di similitudini: quelle tra gli enti analogati che *possiedono* l'essere (non *essendolo*) in proporzione alla loro partecipazione all'essere analogo e sono proporzionalmente simili tra loro; esiste, poi, un secondo tipo di similitudine tra gli analogati e l'analogo: in questo caso, il rapporto è fra chi ha l'essere per partecipazione e chi è l'essere per essenza, fra un certo tipo di essere (quello della del principio) ed un altro tipo di essere (quello dei principianti), tra una forma particolare (quella della causa) ed un'altra forma (quella dei causati).

⁷¹ Cfr. C. Fabro, *Elementi per una dottrina della partecipazione*, op. cit., p. 571. Fabro affronta, in questo brano, le forme principali della partecipazione tomistica e, dopo aver affrontato la questione della perfezione in sé, dell'individualità del principio e dell'unità della forma sostanziale, discute circa la distinzione, nell'ente, di essenza ed esse e conclude: “La perfezione pura (*perfectio separata*) non può essere che una soltanto, e l'essere è la prima perfezione e l'atto di tutti gli atti; l'essere sussistente quindi è uno soltanto e questo è Dio che è l'esse per essenza. Le creature tutte sono allora esseri per partecipazione in quanto l'essenza partecipa l'esse e l'essenza è quindi potenza rispetto all'esse che è atto ultimo di ogni realtà”.

d'essere coincidono), mentre gli altri enti hanno l'esse *per participationem*⁷², in quanto dipendono dal primo essere⁷³.

Sulla stessa linea, il Cruz conclude anche che

Dios agota totalmente el esse, pues es el *Ipsum esse*, y por tanto lo posee en un modo perfectissimo a diferencia delle creature cui no le compete por sí mismo porque lo tiene por participaciòn⁷⁴.

Ciò che, in ultimo, permette la dipendenza dei principiati dal principio, altro non è che la distinzione reale – nelle creature – tra essere ed essenza:

solo la distinzione tra essenza ed esistenza, potenza e atto nell'ambito dell'ente finito e la sua concreta realizzazione a modo di una composizione nel modo dell'esse *per participationem*, garantiscono la profonda contingenza degli enti finiti, fondamento della loro dipendenza causale, e la trascendenza di quell'Atto da cui tutto dipende senza che Egli dipenda da qualche altra necessità⁷⁵.

⁷² L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas*, RSPT, Parigi 1953, p. 475: "Il n'y a que deux manières de posséder une forme: *per se* ou *per aliud* [...] Posséder une forme essentiellement ou de manière dérivée [...] *Per aliud* est synonyme de *per accidens* ou de *per participationem*".

⁷³ Cfr. S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. vii, n. 2528, p. 591: *Potest enim aliquid tendere per suum motum ad participandum aliquo immobilis: et sic primum movens immobile potest esse finis* ("Infatti qualcosa può tendere per il suo moto a partecipare in qualche modo a qualcosa di immobile: e così il primo movente immobile può essere fine"). Questo testo di Tommaso si relaziona al concetto di dipendenza dell'ente a ciò che è immobile nella misura in cui il cielo (sia per quanto riguarda l'eternità della sua sostanza che per quanto concerne l'eternità del suo moto) dipende da tale principio e, poiché tutte le cose naturali dipendono dal cielo e dal suo moto, Tommaso conclude, dunque, che tutta la natura dipende da tale principio.

⁷⁴ V. A. Cruz, *El fundamento metafísico de la relación entre las analogías de atribución y de proporcionalidad*, op. cit., pp. 81-82.

⁷⁵ T. Tyn, *Metafisica della sostanza*, op. cit., p. 826. Quest'affermazione si inserisce in un'argomentazione più ampia in cui Tyn espone, da un lato, la distinzione fra ente per sé (che è l'essere, possedendolo per essenza) ed ente per partecipazione (che ha l'essere) e, dall'altro, lo stretto rapporto che intercorre fra partecipazione ed analogia.

La dipendenza causale di ciò che partecipa dal partecipato, è espressa da Fabro⁷⁶ nei termini di una *partecipazione dinamica*⁷⁷ di contro a quella *statica*, finora esposta, secondo cui “il partecipato è «parte» reale in qualche modo nel partecipante”⁷⁸. La partecipazione dinamica è, dunque, il modo

⁷⁶ Cornelio Fabro (Talmassons, 24 agosto 1911 – Roma, 4 maggio 1995) è stato un presbitero, teologo e filosofo italiano, membro della Congregazione delle Sacre Stimmate di Nostro Signore Gesù Cristo. Nel 1922 entrò come aspirante nel seminario degli stigmatini. Compiuti tutti gli studi inferiori e superiori, nel 1931 si laureò in Filosofia presso la Pontificia Università Lateranense (con il massimo dei voti, la lode e l'assegnazione di un premio speciale). Il titolo della sua tesi di laurea è: *L'oggettività del principio di causa e la critica di D. Hume*. Alla Lateranense, il Fabro era stato in precedenza allievo del biologo Giuseppe Reverberi. Nel 1935 riceve l'ordinazione sacerdotale, e consegue (con pieni voti e lode) la licenza in Teologia presso la Pontificia Università San Tommaso d'Aquino. Si dedica quindi allo studio da una parte delle scienze naturali e biologiche, per le quali sembra avviarsi alla docenza universitaria, dall'altra, e soprattutto, della filosofia: nel 1938 consegue il dottorato in Teologia nella Pontificia Università «Angelicum» con la dissertazione teologica *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso*, che diventa un'opera capitale per la comprensione della Quarta Via e di tutto il pensiero tomista. Nel 1939 è docente straordinario di Metafisica nell'Ateneo Urbaniano (dal 1941 diventa ordinario). Gli studi e le pubblicazioni si susseguono a ritmo serrato. Nel 1948 consegue la «libera docenza» di Filosofia teoretica all'Università di Roma, ed è anche nominato professore *honoris causa* di filosofia nell'Università di Buenos Aires. Continua a insegnare nelle università pontificie, ma dal 1949 ha anche un incarico di Filosofia all'Università di Roma. Nel 1954 diventa straordinario di Filosofia teoretica presso l'Istituto Universitario Pareggiato di Magistero «Maria Ss. Assunta» di Roma, divenendone al contempo Direttore fino al 1956. Nel 1954 risulta vincitore della cattedra di Filosofia teoretica presso l'Università di Napoli come secondo ternato. Nel 1965 è nominato professore ordinario di Filosofia nell'Università di Perugia, e preside della Facoltà di Magistero nell'Università di Perugia. Di qui in avanti è un seguito ininterrotto d'incarichi sia accademici sia culturali e istituzionali del più alto prestigio, nella Chiesa, in Italia e nel mondo. Nonostante il susseguirsi instancabile di studi, di pubblicazioni, d'impegni, e la fama che ne consegue, il padre Fabro continua a vivere modestamente e semplicemente nella parrocchia romana di Santa Croce al Flaminio, retta dai suoi confratelli stigmatini, dedicandosi alla pastorale parrocchiale, e non tirandosi mai indietro da scalmanate partite a pallone coi "regazzini" dell'oratorio, inconsapevoli di star marcando chiassosamente un centravanti così illustre. Cornelio Fabro s'iscrive, con speciale vigore e originalità, nell'alveo della neoscolastica o, più precisamente, del neotomismo. Il suo apporto più profondo alla metafisica classica, sulle orme di san Tommaso d'Aquino, è la distinzione reale tra *essentia* ("essenza") e *actus essendi* ("atto d'essere").

⁷⁷ Sciacca al proposto parla di *relazionalità dinamica* (cfr. M. F. Sciacca, *Prospettiva sulla Metafisica di San Tommaso*, op. cit., p. 100).

⁷⁸ C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo Tommaso d'Aquino*, op. cit., p. 328. Nella sezione da cui è tratto questo brano, Fabro affronta il tema della nozione tomista della partecipazione, dal punto di vista delle sue implicazioni metafisiche e, in particolar modo, della composizione reale nell'ordine trascendentale.

più puro di causare nella misura in cui il causare è puro partecipare che esprime sia la dipendenza essenziale del “partecipante” dal partecipato (senza eliminare, tuttavia, la sua autonomia), sia l’eccedenza metafisica del partecipato (creatore, *esse ipsum subsistens*) rispetto al partecipante (creatura, ente finito)⁷⁹.

⁷⁹ Cfr. T. Tyn, *Metafisica della sostanza*, op. cit., p. 865: “La partecipazione [...] suppone la comunicazione dinamica della perfezione formale comune dalla parte del sommo analogato agli analogati inferiori”.

CAPITOLO 2
LA METAFISICA DI ARISTOTELE:
UNA LETTURA NELLA PROSPETTIVA
DELL'EXPOSITIO

Prima di trattare i temi aristotelici, maggiormente significativi, in rapporto all'*Expositio in Metaph.* di Tommaso⁸⁰ (*l'aliter se habere*, la causalità come moto e i concetti di *ordo* e proporzione), è conveniente tentare un'analisi, più strettamente filologica, di alcuni testi della *Metafisica* di Aristotele⁸¹, nella prospettiva di quei termini-chiave fondamentali nella interpretazione tommasiana.

Nell'*Expositio*, Tommaso espone la sua argomentazione circa i concetti cui si sta facendo riferimento nelle *Lectiones* V, VI e VII. Dopo aver discusso sulla sostanza sensibile, si determina la sostanza immobile, separata dalla materia e se ne determinano le sue operazioni. Sulla sostanza eterna si mostra, innanzitutto, il fatto che sia necessaria per la in essere, quindi si precisa che è opportuno che essa sia eterna, soltanto atto e immateriale; dopo la soluzione di un dubbio, Tommaso procede alla manifestazione della verità circa l'eternità della generazione, da questa l'eternità del moto e da questo l'eternità del motore. Infine, viene mostrata la perfezione della sostanza eterna a partire da quel preciso modo attraverso cui muove ciò che è immobile, cioè come appetibile ed intelligibile⁸².

⁸⁰ I rimandi al *Commento* di Tommaso, in questo capitolo, sono solamente strumentali, in funzione della loro sistematica analisi, cui è dedicato il capitolo successivo.

⁸¹ È bene chiarire a priori che i testi a cui si farà riferimento riguardano i capitoli VI e VII di *Metafisica* Λ; la scelta di questa parte dell'opera è dipesa dal fatto che in essa sono presenti quei concetti a partire dai quali Tommaso, nel suo *Commento*, costruirà la sua metafisica, dopo averli legati al concetto, estraneo alla filosofia aristotelica, di partecipazione che tanta importanza avrà, invece, nella speculazione tommasiana. Per tutte le citazioni del testo aristotelico, verrà utilizzata la seguente edizione di riferimento: Aristotele, *Metafisica*, a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1993.

⁸² Cfr. S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. v, vi, vii, *Synopsis*, pp. 591 e 589.

I termini del capitolo VI, che saranno presi in esame, sono presenti lungo tutto il capitolo e si riferiscono a molti dei concetti-chiave della filosofia aristotelica quali ‘possibile-impossibile’, ‘prima-dopo’, ‘potenza-atto’, ‘sostanza-materia’, ‘moto-tempo’, ‘corruttibile-eterno’. Il fatto che questi concetti fondamentali siano ripresi e reinterpretati da Tommaso evidenzia, da un lato, la base aristotelica del pensiero tommasiano e, dall’altro, la considerazione da parte dell’Aquinata di questa base come punto di partenza per una nuova metafisica dell’essere.

In $\Lambda 6$ ⁸³ Aristotele tenta la dimostrazione dell’esistenza della sostanza sovrasensibile, immobile ed eterna, motrice dell’universo, a partire dall’eternità del moto e del tempo.

Bisogna, innanzitutto, precisare che i concetti e i relativi termini fondamentali nel pensiero aristotelico si trovano tutti presenti nella prima parte del capitolo⁸⁴, mentre la seconda parte⁸⁵ è occupata per intero dalla trattazione di un dubbio – ἀπορία / *dubitatio* – circa la priorità della potenza sull’atto, risolto poi a favore della priorità dell’atto sulla potenza).

Si constata innanzitutto che esistono tre tipi di sostanze (οὐσίαι / *substantiae*) di cui due fisiche e una immobile (ἀκίνητος / *immobilis*) che risulta essere necessariamente (ἀνάγκη / *necesse*) eterna (ἀίδιον / *sempiternam*). Le sostanze,

⁸³ Per un maggiore approfondimento della struttura di $\Lambda 6$, cfr. Enrico Berti, *Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in Metaphysics $\Lambda 6$* , in *Aristotle’s Metaphysics Lambda*, a cura di Michael Frade e David Charles, Clarendon Press, Oxford 2000, pp. 181-206.

⁸⁴ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, op. cit., $\Lambda 6$, 1071 B, 3-23, pp. 556-559.

⁸⁵ *Ibidem*, $\Lambda 6$, 1071 B, 23-1072 A, 18, pp. 558-561.

infatti, prime fra tutti gli enti (ὄντων/*entium*), non sono tutte corruttibili (φθαρταί/*corruptibiles*); è impossibile (ἀδύνατον/*impossibilis*) che il moto (κίνησις/*motum*) e il tempo (χρόνον/*tempus*) lo siano: se il tempo fosse corruttibile, sarebbe possibile (οἶον/*possibile*) un prima (πρότερον/*prius*) e un poi (ὕστερον/*posterius*); il moto, invece, non può essere corruttibile in quanto continuo (συνεχῆς/*continuus*) ed affezione del tempo. L'eternità di alcune sostanze implica l'eternità di un principio che deve, di conseguenza, essere atto (ἐνέργεια/*actus*) privo di potenza (δύναμιν/*potentiam*) e materia (ὕλης/*materia*), perché ciò che è in potenza potrebbe non passare all'atto (ἐνεργεῖν/*agere*). Come si può notare, la corrispondenza tra il testo greco di Aristotele e quello latino di Moerbeke è molto precisa⁸⁶ (a differenza di quanto avviene per alcuni termini del capitolo VII); le cose non cambiano di molto se si passa al *Commento* di Tommaso⁸⁷ eccetto per il fatto, certo non di poco conto, che i paragrafi che analizzano questa parte del capitolo VI sono orientati ai paragrafi 2496-2499; essi, da un lato, rappresentano una novità rispetto al testo aristotelico e, dall'altro, culminano nella nozione di *productus in esse* che rappresenta la novità principale della metafisica dell'esse di Tommaso.

⁸⁶ Cfr. S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. v, nn. 1055-1059, p. 582.

⁸⁷ *Ibidem*, nn. 2488-2495, p. 584.

Il capitolo VII⁸⁸, invece, analizza il Primo principio in quelle che sono le sue caratteristiche intrinseche fondamentali: l'essere 'fine', la sua capacità di 'cogliere' se stesso ed il suo essere 'senza parti', 'indivisibile', 'impassibile' e 'inalterabile'.

Il termine che Aristotele utilizza per indicare il concetto di fine è *ἐνεκα*⁸⁹. Tale termine è composto dalla particella *ἐν* (che indica l'uno, l'unità) e dall'aggettivo *ἐκόν* (che indica qualcosa che si compie volontariamente, spontaneamente, attraverso un moto)⁹⁰: il primo principio aristotelico è, dunque, fine nel senso di un'unità alla quale gli enti tutti, attraverso il moto, tendono. Nella sezione cui ci si sta riferendo, Aristotele afferma che il moto circolare si muove di moto continuo e che, pertanto, deve esistere qualcosa che muove e, poiché nella catena di ciò che muove e di ciò che è mosso non si può procedere all'infinito, esisterà qualcosa che muove senza esser mosso. Quindi si sottolinea che muovono così l'oggetto primo del desiderio e

⁸⁸ Per un maggiore approfondimento della struttura di *Λ 7*, cfr. André Laks, *Metaphysics Λ 7*, in *Aristotle's Metaphysics Lambda*, a cura di Michael Frade e David Charles, Clarendon Press, Oxford 2000, pp. 207-243.

⁸⁹ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, op. cit., *Λ 7*, 1072b, 36, pp. 562-563: ὅτι δεῖ ἔστι τὸ οὐ ἐνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἢ διαίρεσις δηλοῦ· ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὐ ἐνεκα (καὶ) τινός, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δοῦκ ἔστι. Κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δὲ πολλὰ κινεῖ ("Che, poi, il fine si trovi fra gli esseri immobili, lo dimostra la distinzione <dei suoi significati>: fine significa: (a) qualcosa a vantaggio di cui e (b) lo scopo stesso di qualcosa; nel secondo di questi significati il fine può trovarsi fra gli esseri immobili, nel primo significato no. Dunque <il primo motore> muove come ciò che è amato, mentre tutte le altre cose muovono essendo mosse").

⁹⁰ Per l'etimologia del termine *ἐνεκα* si veda: Lorenzo Rocci, *Vocabolario Greco-Italiano*, Società Editrice Dante Alighieri, Roma 1993; Gerhard Kittel e Friedrich, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. III (E-Z), Paideia, Flero (BS) 1967; Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 1968, p. 347 (<http://www.archive.org/stream/Dictionnaire-Etymologique-Grec/Chantraine-DictionnaireEtymologiqueGrec#page/n377/mode/2up>).

dell'intelligenza, cioè come fine a cui tendono, appunto, il desiderio e l'atto dell'intelletto.

Nella traduzione latina di Moerbeke il termine utilizzato è *gratia*⁹¹ che, oltre a significare qualcosa in vista di cui – ‘in grazia di’, ‘a cagione di’, ‘per’ – indica l’idea di ‘ringraziamento’, ‘perdono’, ‘ricompensa’ (nonché grazia e leggiadria), ma, soprattutto, favore degli altri verso di noi: il cristiano Moerbeke già informa quello che era una semplice tensione (fisico-motoria, si potrebbe dire) di qualcosa di divino: la finalità, per come la si ritrova nella traduzione latina di *gratia*, indica un fine – Dio – che si china sulle creature, donando loro i suoi favori, il suo perdono, la sua grazia.

In Tommaso scompare il termine *gratia* e ritorna la parola *finis* (fine) più consona al testo di Aristotele, ma con una novità: il termine di *finis* è associato a quello di causa e *partecipazione*. Dopo aver precisato che il fine, se inteso come qualcosa in vista di cui, può trovarsi anche negli immobili, Tommaso sottolinea il carattere causale di questo fine:

*quod cuius causa, idest finis, aliquo modo potest esse in immobilibus*⁹².

Certo, si potrebbe obiettare che già per Aristotele il fine era una delle quattro cause, ma in Tommaso l'accostamento fine-causa

⁹¹ Cfr. S. Thomas, *In Metaph.*, L. XII, l. vii, n. 1069, p. 590: *Quod autem est quod cuius gratia in immobilibus, divisio ostendit.*

⁹² *Ibidem*, n. 2528, p. 591: “Ciò a causa di cui, cioè il fine, in qualche modo può essere negli [enti] immobili”.

assume una valenza del tutto nuova e particolare perché in Tommaso⁹³: causalità, nel senso più radicale e principale, è creazione, è trarre fuori le cose dal nulla, è – in ultimo – partecipare. E a conferma di ciò poco dopo nel testo tommasiano appare la seconda associazione: il fine, oltre ad essere causa – anzi forse in virtù di ciò –, si lega alla nozione di partecipazione:

potest enim aliquid tendere per suum motum ad participandum aliquo immobilis⁹⁴.

L'unica accezione di fine che possiamo ritrovare negli enti immobili è quella che si esprime attraverso una tensione motrice e, inoltre, partecipativa della natura dell'ente immobile stesso.

E così, se in Aristotele la finalità del primo principio era una semplice tensione degli enti alla sostanza immobile; e se per Moerbeke era la benevolenza di Dio nei confronti delle creature; per Tommaso finalità è causalità delle creature da parte del Creatore – da un lato – ma, più radicalmente, partecipazione degli enti a Dio – dall'altro.

Quanto al termine *θειγγάνων*⁹⁵, invece, sia Moerbeke che Tommaso si mantengono molto fedeli allo spirito aristotelico.

⁹³ Per quanto riguarda questo concetto di causa legato alla nozione di partecipazione in Tommaso, è possibile ripercorrere le *lectiones* V, VI, VII, VIII e XII dell'*Expositio*. Si rimanda, comunque, al § 3.2 della presente tesi, p. 71.

⁹⁴ *Ibidem*: "Infatti qualcosa può tendere per suo moto a partecipare in qualche modo a qualche [ente] immobile".

Tommaso inserisce l'argomentazione su questo concetto nella *Lectio VIII* in cui mostra la perfezione della sostanza separata a partire da ciò che desidera e intellige; mostra, quindi, il fatto che essa desidera e pensa se stessa, dilettrandosi di ciò⁹⁶. Il termine *θιγγάνων*⁹⁷ significa 'toccare' ma anche 'raggiungere', 'conseguire', 'afferrare', 'impadronirsi', che in latino solitamente è reso con *tingo* (immaginare, rappresentare, meditare). Tale termine dà, quindi, da un lato l'idea di sfiorare (toccare, appunto) qualcosa e, dall'altro, di prenderla a piene mani e impadronirsene, raggiungendola, però, dopo un lungo e faticoso percorso: il Motore immobile di Aristotele, cogliendosi e pensandosi, è padrone di sé.

Moerbeke, lungi da utilizzare il comune corrispettivo termine, rende tali concetti con *atingens*⁹⁸ che rende perfettamente l'idea aristotelica del toccare con mano, essere in rapporto con, confinare con qualcosa o qualcuno; allo stesso modo anche Tommaso riporta il termine *atingens* con la stessa accezione, ma con l'aggiunta del termine *substantia*. Tommaso, infatti, non perde occasione di ribadire più volte come il Primo principio, che è pensiero di pensiero - agente e operante -

⁹⁵ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1993, Λ 7, 1072b, 20-21, pp. 564-565: "Infatti, essa diventa intelligibile intuendo e pensando sé, cosicché intelligenza e intelligibile coincidono".

⁹⁶ Cfr. S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. viii, Synopsis, p. 589.

⁹⁷ Per l'etimologia del termine *θιγγάνων* si veda: Lorenzo Rocci, *Vocabolario Greco-Italiano*, Società Editrice Dante Alighieri, Roma 1993; Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 1968, p. 437 (<http://www.archive.org/stream/Dictionnaire-Etymologique-Grec/Chantraine-DictionnaireEtymologiqueGrec#page/n377/mode/2up>).

⁹⁸ Cfr. S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. viii, n. 1073, p.593: *Intelligibilis autem fit attingens et intelligens; quare idem intellectus et intelligibile*.

intelligente e intelligibile - primo movente, sia anche e soprattutto sostanza:

*intelligibile autem proprie substantia; nam obiectum intellectum est quod quid est*⁹⁹.

Poco più avanti, Tommaso ribadisce il fatto che il primo movente, il motore immobile aristotelico, è intelligente ed intelligibile in quanto sostanza:

*oportet enim esse primum movens substantiam intelligentem et intelligibilem*¹⁰⁰.

Appare una sorta di realismo gnoseologico che mette in evidenza, ancora una volta, la priorità della sostanza su tutti quanti gli altri enti – anche intelligenti o intelligibili soltanto – perché solo ciò che è può esistere e quindi pensare o, quantomeno, essere pensato.

Gli ultimi quattro termini da considerare in questo VII capitolo sono tutti presenti in un unico capoverso che descrive quelle che sono le caratteristiche fondamentali di questa sostanza di cui si è appena dimostrata l'esistenza: essa è, appunto, senza parti (*ἀμερής/sine parte*) e, dunque, indivisibile (*ἀδιαίρετος/divisibilis*), perché soprasensibile; risulta, inoltre,

⁹⁹ *Ibidem*, n. 2540, p. 594: "L'intelligibile, invece, è propriamente una sostanza; infatti l'oggetto intelletto è l'essenza". In questo passo Tommaso introduce il concetto di "quiddità": il *quod quid est*, è una formula, infatti, che tenta di rendere in latino, il greco τὸ τί ἐστίν, il "che cos'è", spesso tradotto, appunto, essenza (cfr. B. Lonergan, *Verbum: word and idea in Aquinas*, University of Toronto Press 1997, pp. 29-38).

¹⁰⁰ S. Thomas, *In Metaph.*, L. XII, l. viii, n. 2542, p. 594: "È opportuno, infatti, che il primo movente sia una sostanza intelligente e intelligibile".

impassibile (ἀπαθής / *impassibilis*) e inalterabile (ἀναλλοίωτος / *inalterabilis*), perché immobile¹⁰¹. Anche in questo caso, come per il capitolo VI, è possibile notare la concordanza fra i tre testi di riferimento, quello greco di Aristotele, la traduzione latina di Moerbeke e il commento alla traduzione compiuto da Tommaso.

Allo scopo di evidenziare con maggiore chiarezza la concordanza di cui sopra, riporto di seguito uno schema che riassume, brevemente, quanto detto finora:

<i>Aristotele</i>	<i>Moerbeke</i>	<i>Tommaso</i>
Λ 6	[1055-1065]	[2488-2516]
οὐσiai	<i>Substantiae</i>	<i>Substantiae</i>
ἀκίνητος	<i>Immobilis</i>	<i>Immobilis</i>
ἀνάγκη	<i>Necesse</i>	<i>Necesse</i>
αἰδιον	<i>Sempiternam</i>	<i>Sempiternam</i>
ὄντων	<i>Entium</i>	<i>Entium</i>
φθαρται	<i>Corruptibiles</i>	<i>Corruptibiles</i>
ἀδύνατον	<i>Impossibile</i>	<i>Impossibile</i>
κίνησις	<i>Motum</i>	<i>Motum</i>
χρόνον	<i>Tempus</i>	<i>Tempus</i>
οιον	<i>Possibile</i>	<i>Possibile</i>
πρότερον	<i>Prius</i>	<i>Prius</i>
υστερον	<i>Posterius</i>	<i>Posterius</i>
συνεχῆς	<i>Continuus</i>	<i>Continuus</i>
δύναμιν	<i>Potentiam</i>	<i>Potentiam</i>
ἐνεργειν	<i>Agere</i>	<i>Agere</i>
ἐνέργεια	<i>Actus</i>	<i>Actus</i>
υλησ	<i>Materia</i>	<i>Materia</i>
Απορία	<i>Dubitatio</i>	<i>Dubitatio</i>

¹⁰¹ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, op. cit., Λ 7, 1073a, 6-11, pp. 566-567. Cfr. S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. viii, nn. 1076-1077, p. 593; *ibidem*, nn. 2548-2551, p. 595.

Λ 7	[1066-1077]	[2517-2551]
ΕΝΕΚΑ	<i>Gratia</i>	<i>Finem</i>
θιγγάνων	<i>Attingens</i>	<i>Attingens</i>
ἀμερης	<i>Sine parte</i>	<i>Impartibilis</i>
ἀδιαίρετος	<i>Indivisibilis</i>	<i>Indivisibilis</i>
ἀπαθής	<i>Impassibilis</i>	<i>Non movetur motu locali</i>
ἀναλλοίωτος	<i>Inalterabilis</i>	<i>Non alterabilis</i>

Una considerazione a parte merita il termine *primum*, che ricorre per quattro volte nel testo tomista, pur essendo assente in quello aristotelico¹⁰²: questo sembra dimostrare una particolare intenzione di Tommaso nel voler sottolineare la necessità che il principio – che è sostanza movente ma immobile, atto privo di potenza (e quindi di materia), separata dalle cose sensibili – sia primo. Anche Aristotele concepisce il motore immobile come primo¹⁰³, ma Tommaso dà maggiore

¹⁰² Cfr. S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. v, n. 2494, p. 584: *Quod oportet esse aliquod primum principium motus tale cuius substantia non sit in potentia, sed sit actus tantum* (“È opportuno che ci sia un principio del moto, tale per cui la sua sostanza non sia in potenza ma soltanto atto”). *Ibidem*, L. XII, l. vi, n. 2500, p. 585: *Ut possit poni primum principium rerum esse tale, cuius substantia sit actu* (“Perché possa esser posto che ci sia un primo principio delle cose, tale che la sua sostanza sia atto”). *Ibidem*, L. XII, l. vi, n. 2512, p. 587: *Id enim, scilicet primum quod sempre similiter agit, est causa ipsi, quod aliter et aliter agit* (“Ciò infatti, cioè il primo che sempre similmente agisce, è causa per lo stesso, che agisce ora in un modo ora in un altro”). *Ibidem*, L. XII, l. vi, n. 2517, p. 588: *Oportet divenire primum movens immobile* (“È opportuno giungere ad un primo movente immobile”). Il testo aristotelico che Tommaso sta commentando è Λ 6, 1071 B, 20-Λ 7, 1702 A, 25: in questa sezione risulta assente il concetto di *primum* cui fa riferimento l’Aquinata.

¹⁰³ Cfr. J. Owens, *The doctrine of Being in the aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1978, pp. 448-450. La discussione parte da una duplice domanda che Owens si pone, e cioè se l’espressione ‘primo principio’ si applichi al primo degli Enti immobili o a tutti – da un lato – e se possa esserci soltanto un *primo* motore immobile o se possa esserci soltanto *un* motore immobile in assoluto – dall’altro. In altre parole: l’appellativo di primo principio spetta al primo degli immobili o a tutti? Ed ancora: ci può essere un primo motore immobile di una più o meno lunga serie o deve esserci solo un motore immobile? La risposta che Owens dà a questi due interrogativi è decisamente chiara: se tutti i motori immobili sono chiamati ‘primi principi’ è *solo* in relazione ai loro rispettivi movimenti a differenza del ‘primo principio’ che è tale in rapporto a tutto l’universo. Il primo motore immobile deve essere unico (questo ci ricorda

rilievo a questo aspetto: se per Aristotele, infatti, il motore immobile rimane comunque una sostanza (*ουσία*) sia pur con le dovute – e fondamentali – differenze rispetto alle altre, per Tommaso – in coerenza con la sua nuova nozione intensiva di esse – la connotazione “primo” del principio mette in luce la completa alterità ontologica (oltre che usiologica) rispetto agli enti inferiori.

In Aristotele, perciò, il principio è primo fra le altre sostanze (e primo fra tutti gli altri motori immobili), in Tommaso il principio è primo fra tutti quanti gli esseri: in Aristotele è solo una questione di ordine gerarchico (non può essere trascurato il fatto che nell’universo metafisico di Aristotele i motori immobili siano ben cinquantacinque, tutti identici nella sostanza e diversi solo nell’operazione: ognuno muove, infatti, un proprio cielo. Nonostante, dunque, il monoteismo esigenziale – così come lo chiama il Reale¹⁰⁴ –, i principi aristotelici sono molteplice numericamente, pur essendo identici nella sostanza di atto puro scevro da materialità e potenzialità, In Tommaso è in questione la differenza qualitativa¹⁰⁵: in riferimento al

quanto Reale dice a proposito del cosiddetto monoteismo esigenziale, vedi nota successiva): nessuno, infatti, degli altri motori immobili è ‘primo principio’ dell’universo, poiché essi sono motori immobili secondi, primi in rapporto solo, cioè, ed esclusivamente ai movimenti da loro causati.

¹⁰⁴ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, op. cit., p. XXIX: “In Aristotele c’è, dunque, un tentativo di guadagnare una visione monoteistica, ma molto incompleto, parziale, esigenziale più che effettivo. Esigenziale, perché egli ha cercato di staccare nettamente il Primo Motore dagli altri ponendolo su un piano tutto diverso, in maniera da poterlo legittimamente chiamare unico, e da questa unicità dedurre la unicità del mondo”.

¹⁰⁵ Cfr. S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. ix, n. 2556, p. 597: *...ostendit, quod post primum principium necesse est ponere plures substantias immateriales sempiternas; dicens, quod praeter simplicem motum localem universi...* (“...mostra che dopo il primo principio è necessario porre più sostanze immateriali eterne, dicendo che oltre il semplice

concetto di partecipazione, l'*Esse Ipsum Subsistens* è il suo stesso essere, è *Esse per essentiam*; mentre tutto il resto degli enti ha il suo essere *per participationem*¹⁰⁶ – secondo un proprio ordine ontologico di perfezione – al primo principio¹⁰⁷.

2.1 Aliter se habere: eternità e immaterialità della sostanza prima

Alla luce di quanto detto finora, un importante concetto tommasiano, che rappresenta una prima differenza rispetto alla concezione aristotelica, si può rintracciare al n. 2531 (L. XII, 1. vii) del *Commento*: infatti, nella traduzione latina di Moerbeke si legge al n. 1070:

*hoc non contigit aliter se habere nullatenus*¹⁰⁸.

Nel *Commento* si legge invece:

*hoc enim est necessarium, quod non potest non esse*¹⁰⁹.

moto locale dell'universo..."). Secondo Mazzotta il *post* che ritroviamo nel testo di Tommaso, laddove la versione latina di Moerbeke riporta un *praeter* (decisamente fedele al testo greco di Aristotele), indica l'intenzione del Dottore Angelico di far rientrare la credenza aristotelica in una molteplicità di dèi minori, "nella visione propriamente creazionistica di un numero incalcolabile di sostanze immateriali. Queste sono gerarchicamente ordinate e si differenziano tutte ontologicamente da Dio, dal quale sono create e 'dopo' il quale dunque bisogna collocarle" (G. Mazzotta, *Teologia aristotelica e metafisica dell'essere. Ermeneutica tomista di Metafisica Lambda*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2000, p. 53. In questo testo si presenta, con un'ampia introduzione tematica, la prima traduzione italiana del commento di Tommaso d'Aquino a questo libro decisivo della filosofia e della domanda umana ultima. L'ermeneutica che ne risulta è presentata come esposizione come fedele esposizione del testo e condotta con attenzione alle sue strutture letterarie).

¹⁰⁶ Cfr. S. Thomas, *Summa contra Gentes*, II, 15, 4, UTET 1975: *Deus est ens per essentiam, quia est ipsum esse. omne autem aliud ens est per participationem*.

¹⁰⁷ Cfr. O. N. Derisi, *Participaciòn, acto y potencia y analogia en Santo Tomàs*, op. cit., p. 420: "Dios es el *Esse*, la creatura es una esencia que *no es el esse*".

¹⁰⁸ S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, 1. vii, n. 1070, p. 590: "Questo non accade che stia altrimenti in nessun modo".

Mentre Aristotele (e dietro a lui fedelmente Moerbeke) sottolinea semplicemente il fatto che il principio non può essere diversamente da com'è; Tommaso va oltre – ancora più a fondo – precisando come non basta che il principio sia immutabile: esso ha una caratteristica ancora più importante (che fonda, la prima), e cioè che *non può non essere*, perché la sua esistenza è necessaria semplicemente.

Tale differenza è dovuta al fatto che per Aristotele l'assenza del primo motore – la cui esistenza rimane comunque, chiaramente, necessaria – renderebbe l'intero universo statico sì, ma non inesistente, dal momento che esso, anche se in modo ciclico, è eterno tanto quanto il principio¹¹⁰. Per Tommaso, invece, l'inesistenza dell'*Esse Ipsum Subsistens* implicherebbe *eo ipso* l'inesistenza di tutti gli esseri da lui creati.

¹⁰⁹ *Ibidem*, n. 2531, p. 592: “Questo infatti è necessario, che cioè non può non essere”.

¹¹⁰ Cfr. A. D. Sertillanges, *La filosofia di Tommaso d'Aquino*, tr. it. C. Miggiano Di Scipio, Paoline, Roma 1957, p. 250: “Aristotele [...] non aveva ricercato il cominciamento dell'universo [...] Un cominciamento si concepisce solo di un relativo rispetto a un altro relativo: è un avvenimento intracosmico. Ma il cosmo, nel suo tutto, non può cominciare: è, e la sua evoluzione non ha il carattere di un passaggio lineare da un punto all'altro, ma piuttosto quello di una rivoluzione o circolazione permanente”. Per il domenicano francese Padre Sertillanges, la singolarità di S. Tommaso è di possedere una visione della verità che è globale e dettagliata allo stesso tempo; l'Aquinate è stato in grado di rinnovare il sistema aristotelico del quale aveva compreso il valore, “per adattarlo in seguito, in sede teologica, a una concezione razionale del dogma” (*ibidem*, p. 19); Tommaso “non esita ad allontanarsi dalla autorità di Aristotele”. Sertillanges comprende che la metafisica tomistica è essenzialmente una metafisica dell'essere: “La sua dottrine è [...] un monismo [...] un dinamismo [...] un intellettualismo ma anche un volontarismo” (*ibidem*, pp. 23-24).

Tommaso non può, dunque, limitarsi a sostenere l'esistenza di un principio che non possa esser diverso da com'è: esso, prima di tutto, deve essere, non potendo non essere¹¹¹.

2.2 La causalità come motus

I capitoli VI e VII del libro Λ della *Metafisica* di Aristotele sono tutti incentrati sulla questione della sostanza sovrasensibile e della sua natura, la cui argomentazione trova nel moto il principio da cui partire; già fin dalle prime battute del capitolo VI, infatti, emerge come la necessità di una sostanza eterna ed immobile sia legata all'impossibilità di concepire come corruttibili alcune realtà quali il movimento e il tempo (quest'ultimo altro non è se non un'affezione del moto stesso). Il ragionamento, che è squisitamente induttivo, trova il suo cominciamento nella constatazione *de facto* dell'eternità del moto e del tempo: il moto perché, come dice Aristotele, "c'è sempre stato", e il tempo perché "non potrebbero esserci il «prima» e il «poi» se non esistesse"¹¹². Non ogni moto è eterno, ma quello locale e, di questo, solo quello circolare.

¹¹¹ Questo passaggio, secondo Louis Millet segna un'importante tappa nel superamento di Aristotele da parte di Tommaso; secondo lui, infatti, in questo modo – e cioè con il concetto di partecipazione e conseguentemente con quello di analogia (*secundum analogiam id est proportionem*) non siamo più nel πρόσ εν λέγεται di Aristotele, bensì nell'ambito di una relazione interiormente fondata (cioè che riposa su una causa) del tipo *unum ad alterum*. Inoltre, sempre secondo Millet, *Deus est suum esse*, Lui solo è assolutamente identico a sé stesso: "Nous ne sommes plus dans le πρόσ εν λέγεται d'Aristote; la distinction de ces deux formes d'analogie aportée par Saint Thomas qui l'applique à l'exemple classique de la santé, met en lumière une relation intérieurement fondée (celle qui repose sur la cause). Ce n'est pas le πρόσ εν. Non pas *ad unum*, mais *unum ad alterum* [...] Lui seul absolument et identiquement à Lui-même" (Louis Millet, *Analogie et participation chez Saint Thomas d'Aquin*, EP 1989, n. 4-4, pp. 373-374).

¹¹² Cfr. Aristotele, *Metafisica*, op. cit., Λ, 6, 1071 b, 6-9, pp. 556-559: ἀλλὰ δύνατον κίνησιν ἢ γενέσθαι ἢ φθαρῆναι (ἀεὶ γὰρ ἦν), οὐδὲ χρόνον. Οὐ γὰρ οἶόν τε τὸ πρότερον καὶ

Dal momento che ciò che è mosso non può che esser mosso da qualcos'altro, considerando che è impossibile procedere all'infinito, è necessaria l'esistenza di un principio motore ed in atto¹¹³: tale principio non può che essere eterno, se eterno è il moto. Dall'eternità del moto segue l'eternità del principio.

Conseguono poi altre due caratteristiche del principio stesso: *in primis*, per essere causa di moto il principio deve essere atto, ma un atto che sia senza potenza perché nel caso in cui il suo atto fosse misto a potenza potrebbe darsi il caso che qualche volta non muova, cioè che il moto esista ma possibilmente non sia eterno. Da ciò segue la seconda caratteristica: se il principio è solo atto deve essere immateriale, scevro cioè da materia, poiché la materia implica la potenza.

Sic stantibus rebus, il primo principio di Aristotele è atto, scevro da potenza e, quindi, da materia, eterno ed immateriale.

Il capitolo VI, poi, si conclude con una parentesi sull'eternità – ciclica – della generazione¹¹⁴; su questa falsa riga il discorso si sposta nuovamente sul concetto di moto: se, infatti, la realtà è

ὑστερον ειναι μη ο̄ντος χρονο. Per Aristotele è impossibile immaginare una generazione e una corruzione del moto perché questi due processi, di generazione e corruzione appunto, sono essi stessi movimenti per cui si spiegherebbe l'inizio o la fine del moto con un altro moto: dunque il moto è eterno; ovviamente, un'ottica creazionistica metterebbe nuovamente tutto in discussione. Inoltre, se il tempo fosse finito esisterebbero un prima e un poi del tempo che sono concetti temporali essi stessi, per cui esisterebbe un tempo prima del tempo e uno dopo: dunque il tempo è eterno. Per un maggiore approfondimento, cfr. Aristotele, *Fisica*, Θ VIII 1, 251 b 10-252 a 5, a cura di Luigi Ruggiu, Rusconi, Milano 1995, p. 392-395.

¹¹³ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, op. cit., Λ, 6, 1071 b, 20, pp. 558-559: δεῖ ᾱρα ειναι ἀρχὴν τοιαύτην ἧς ἡ οὐσία ἐνέργεια (“È dunque necessario che ci sia un principio, la cui sostanza sia l'atto stesso”).

¹¹⁴ Aristotele “vedeva la natura condannata a ricominciamenti eterni, convinto dell'infinita durata in avanti e all'indietro. In ogni momento, se ne presuppone un altro; a ogni stato corrisponde un altro stato; a ogni rivoluzione dell'ordine universale un'altra” (A. D. Sertillanges, *La filosofia di Tommaso d'Aquino*, op. cit., p. 250).

sempre la stessa pur se ciclicamente, è necessario che qualcosa permanga costantemente, cioè il sole, e agisca *sempre nello stesso modo*; ma è necessario anche che qualcos'altro, cioè il cerchio obliquo, agisca sempre *in maniera diversa* per giustificare la generazione e la corruzione. A sua volta il moto del cerchio obliquo è regolato, dipendendone, da quello del sole che viene ad essere causa dell'esser le cose *in modo sempre diverso*¹¹⁵.

Il capitolo VII, invece, introduce il movimento circolare del primo cielo e ne deduce l'eternità. Pertanto c'è qualcosa che muove; e poiché ciò che è mosso e muove è un termine intermedio, oltre a ciò che è mosso ma non muove esisterà qualcosa che muove senza esser mosso, e questo è quello che Aristotele chiama *primum movens immobile*¹¹⁶. Aristotele conclude, poi, il capitolo sottolineando il modo di vivere di tale principio: il motore immobile, che è *vita perennemente continua ed eterna, senza parti e indivisibile* (poiché senza grandezza), *impassibile e inalterabile*¹¹⁷, perché priva di moto, è pensiero di pensiero. L'intelligenza, infatti, pensa se stessa, cogliendosi come intelligibile, cosicché nel principio intelligenza ed

¹¹⁵ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, op. cit., Λ, 6, 1072 a, 15-16, pp. 560-561: [...] καὶ γὰρ αἰτίον ην ἐκεῖνο τοῦ ἀεὶ ὡσαύτως (“[...] e l'una e l'altra insieme son causa dell'esser le cose in modo sempre diverso”).

¹¹⁶ S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. vi, n. 2517, p. 588.

¹¹⁷ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, op. cit., Λ, 7, 1072 b, 30, pp. 564-565: ὥστε ζῶη καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδιὸς ὑπάρχει τῷ θεῷ (“Cosicché a Dio appartiene una vita perennemente continua ed eterna”). Cfr. *ibidem*, Λ, 7, 1073 a, 5-7, 11, pp. 566-567: δέδεικται δὲ καὶ ὅτι μέγεθος οὐδὲν ἔχειν ἐνδέχεται ταύτην τὴν οὐσίαν ἀλλ' ἀμερῆς καὶ ἀδιαίρετός ἐστιν [...] ἀλλὰ μὴν καὶ ὅτι ἀπαθὲς καὶ ἀναλλοίωτον (“E risulta pure che questa sostanza non può avere alcuna grandezza, ma che è senza parti e indivisibile [...] risulta, inoltre, che essa è impassibile e inalterabile”).

intelligibile coincidono. Così, anche se non in modo esplicito, emerge il legame ontologico che esiste, secondo Aristotele, fra il concetto di moto e quello di causa, nella misura in cui la nozione di causalità è riconducibile a quella di moto (la sostanza sovrasensibile causa in quanto primo movente, seppur immobile).

2.3 Ordo e proporzione

È necessario, infine, mettere in evidenza altri due concetti: quello di ordine e quello di proporzione¹¹⁸. Tutte le cose sono, infatti, ordinate secondo una serie che, dal “*primum movens ‘quod’ est substantia simplex et actus*”¹¹⁹, si va determinando nei vari esseri disposti secondo quanto, proporzionalmente al proprio essere, partecipino all’Essere del principio. Così, tra gli esseri emergono gli intelligibili, tra questi le sostanze, di queste vengono prima quelle semplici rispetto a quelle composte e, tra le sostanze semplici, hanno la priorità quelle in atto rispetto a quelle in potenza¹²⁰.

È attraverso i concetti di *prius* e *melius*¹²¹ che si passa dagli esseri inferiori al primo intelligibile. L’insieme di tutte le cose, sottolinea in ultimo Tommaso, mira a raggiungere un fine che è

¹¹⁸ Cfr. S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. v, n. 2526, p. 591.

¹¹⁹ S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. vii, n. 2524, p. 524: “Primo movente che è sostanza semplice e atto”.

¹²⁰ Cfr. V. A. Cruz, *El fundamento metafísico de la relación entre los analogía de atribución y de proporcionalidad*, op. cit., p. 44: “Así vemos la ordenación en cuerpos simples, compuestos naturales, vivientes vegetales y animales; y luego la substancias espirituales: las almas humanas que se diferencian por perfecciones individuales naturales y adquiridas, y los espíritus puros que diferencian por los grados formales de perfección”.

¹²¹ Cfr. S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. vii, n. 2526, p. 591.

uguale per ogni cosa: anche se *non similiter* le cose, infatti, tendono a questo stesso fine¹²², poiché ogni cosa ha *proprias operationes* in base alla propria sostanza¹²³.

Nel testo di Tommaso ricorre spesso la parola *debitum* associata all'ordine, proprio per sottolineare come ogni cosa abbia un proprio posto – e solo quello – nell'ordine dei sensibili e che tale posto derivi alle cose dal proprio grado di partecipazione all'*Esse*¹²⁴.

Tommaso conclude dicendo come, dunque, l'ordine richieda l'*ordinatorum distinctio* e la *communicantia distinctorum ad totum*: più ci si avvicina al primo principio e maggiore è la *communicantia distinctorum ad totum* (per esempio le sostanze separate e i corpi celesti), al contrario più ci si allontana dal primo principio maggiore sarà l'*ordinatorum distinctio* (per esempio le cose sensibili)¹²⁵.

¹²² *Ibidem*, L. XII, l. xii, n. 2635, p. 613: *Sed tamen non similiter omnia ista se habent ad istum finem* (“Ma tuttavia anche se non allo stesso modo, tutte queste cose sono orientate a quello stesso fine”).

¹²³ *Ibidem*: *Est enim aliquid commune omnibus; quia necesse est quod omnia ad hoc perveniant quod discernantur, idest quod habeant discretas et proprias operationes, et quod etiam secundum substantiam adinvicem discernantur; et quantum ad hoc in nullo deficit ordo* (“Infatti c'è qualcosa di comune a tutte le cose; poiché è necessario che tutte le cose pervengano a ciò, e che che vengano distinte, cioè che abbiano distinte e proprie operazioni, e che anche secondo sostanza vengano reciprocamente distinte; e quanto a ciò in nessun modo manca l'ordine”).

¹²⁴ *Ibidem*, nn. 2634-2636, p. 613: *Et ipsa natura uniuscuiusque est quaedam inclinatio indita ei a primo movente, ordinans ipsam in debitum finem [...] Hoc autem invenitur in illis, in quibus nihil est praeter naturam neque causaliter, sed omnia secundum debitum ordinem praecedunt [...] Manifestum est enim, quod unaquaeque res naturalis, ut dictum est, ordinatur ad bonum commune, secundum suam actionem debitam naturalem* (“E la natura di ogni cosa è una certa inclinazione datale dal primo movente, che la ordina al dovuto fine [...] Ciò lo si ritrova in quelle cose in cui nulla è al di fuori della natura o non casualmente, ma tutte le cose procedono secondo un ordine dovuto [...] È manifesto, infatti, che ciascuna cosa naturale, come si è detto, sia ordinata al bene comune, secondo la sua propria azione naturale dovuta”).

¹²⁵ *Ibidem*, L. XII, l. xii, n. 2637, p. 613: *Est ergo summa solutionis, quod ordo duo requirit, scilicet ordinatorum distinctionem et communicantiam distinctorum ad totum* (“C'è

Anche per Aristotele tutte le cose sono ordinate secondo gradi differenti (*diversi gradus*, dice Tommaso¹²⁶), in modo che le cose abbiano tra di loro qualcosa in comune. Tutto, infatti, è ordinato ad un fine unico:

*istum finem [...], idest sunt ordinata ad bonum commune totius*¹²⁷.

Tutte le cose, infatti, anche secondo Aristotele, benché si distinguano necessariamente, tendono all'intero¹²⁸. Tuttavia il discorso di Aristotele resta all'interno dell'argomentazione *in motu* del movimento, nella misura in cui la dimostrazione che il primo movente sia sostanza semplice e in atto, parta *ex ordinatione moventis et moti*¹²⁹. Ancora una volta, mentre Tommaso parla di causa, ordine e partecipazione, Aristotele lega l'ordine dell'universo al movimento dello stesso.

Questo legame tra causalità e moto si ritrova anche oltre nello stesso passo in cui emerge la causalità per partecipazione, così

dunque un apice della soluzione, che cerca nei due ordini, e cioè la distinzione degli ordinati e la partecipazione dei distinti al tutto”).

¹²⁶ *Ibidem*, L. XII, l. xii, n. 2633, p. 612.

¹²⁷ S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. xii, n. 2635, p. 613: “Questo fine [...] cioè sono ordinate al bene comune di tutto”.

¹²⁸ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, op. cit., Λ 10, 1075a 16, 18-19, 23-25, pp. 578-579: λέγω θεοῖον εἰς γε τὸ διακριθῆναι ἀνάγκη ἅπασιν ἐλθεῖν, καὶ ἄλλα οὕτως ἔστιν ὧν κοινωνεῖ ἅπαντα εἰς τὸ ὅλον (“Tutte le cose sono in certo modo ordinate insieme [...] tutte le cose, infatti, sono coordinate ad un fine unico [...] voglio dire che tutte le cose, necessariamente, tendono a distinguersi, per altri aspetti, invece, avviene che tutte tendano all'intero”). In particolare, per quanto concerne il concetto di unità, cfr. G. Roccaro, *Metafisica tra scienza e sapienza*, *Tafsīr Lām 52-58* di Ibn Rušd, in *Giornale di Metafisica – Nuova Serie – XVIII* (1996), pp. 409-442.

¹²⁹ S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. VII, n. 2524, p. 591: *Sicut igitur ex ordinatione moventis et moti, ostensum est, quod primum movens est substantia simplex et actus, ita etiam invenitur idem ex ordinatione intelligibilium* (“Come dall'ordine del movente e del mosso è stato dimostrato che il primo movente è sostanza semplice e atto, così anche si trova la medesima cosa a partire dall'ordine degli intelligibili”).

come viene concepita da Tommaso, poiché questo è l'unico modo in cui il primo principio può essere considerato come fine:

*potest enim aliquid tendere per suum motum ad participandum aliquo immobilis: et sic primum movens immobile potest esse finis*¹³⁰.

Anche in questo caso, da un lato è possibile notare come Tommaso che sottolinei come qualcosa possa tendere *ad participandum* ad un qualcosa di immobile (il mobile, cioè, tende all'immobile, sua causa, attraverso una partecipazione del primo al secondo); dall'altro emerge il metodo "motocentrico" (se così può definirsi) di Aristotele, che sottolinea come questa partecipazione avvenga *per motum*.

Diversa è la posizione di Avicenna che, svincolando la creazione dal moto, ancora neoplatonicamente l'origine degli enti al flusso da cui derivano tutti gli enti, secondo un ordine rigoroso¹³¹. Da Dio può procedere un solo essere (perché sia esclusa da Lui ogni molteplicità) e questo essere, che è immateriale, è l'intelligenza prima: essa, pur essendo una numericamente, è molteplice nella sua essenza, dal momento che è possibile in rapporto a se stessa e necessaria in rapporto all'atto creatore di Dio. Da questa prima intelligenza prendono origine tutti gli altri esseri creati, in quanto da ciò che la prima intelligenza conosce

¹³⁰ *Ibidem*, n. 2528, p. 591: "Qualcosa può infatti tendere per suo moto a partecipare in qualche modo ad un qualcosa di immobile; e così il primo movente immobile può essere fine".

¹³¹ Cfr. Avicenna, *Metafisica*, a cura di Olga Lizzini e Pasquale Porro, Bompiani, Milano 2002, p. 825: *Sed quod fluunt formae earum ab eo intellectae* ("Le loro forme [scilicet delle cose] fluiscono, piuttosto, [dal Primo], intellette").

dell'essere primo nasce la seconda intelligenza; da ciò che la prima intelligenza conosce della propria essenza come resa necessaria da Dio, si produce l'anima; e da ciò che la prima intelligenza apprende circa la propria essenza come possibile in rapporto a se stessa deriva la sfera celeste (e così per tutte le dieci sfere celesti).

La decima intelligenza è l'intelletto agente, il cui scopo non è dare origine a un corpo celeste, bensì governare il mondo sublunare, che è quello umano. Quest'ultimo, dunque, si presenta come totalmente differente da quello celeste da cui è influenzato, se non addirittura determinato.

CAPITOLO 3
TOMMASO D'AQUINO
E LA NOZIONE DI PARTECIPAZIONE

Il testo di riferimento principale per questa ricerca sulla nozione di partecipazione in Tommaso d'Aquino è l'*In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*.

Il *Commento*, che propone un'esposizione sistematica della *Metafisica* di Aristotele, ne considera, tuttavia, soltanto i primi dodici libri: questo di per sé è significativo del fatto che Tommaso concepisca il testo dello Stagirita come compiuto già al libro dodicesimo, che, dunque, assume una valenza fondamentale nell'economia dell'intero commentario. Il libro Λ rappresenta così il compimento dell'opera, quasi il vertice di un percorso che Tommaso stesso compie nel suo commentario che è suddiviso, infatti, in tre parti. La prima comprende l'analisi dei libri I-IV e svolge la funzione di "un'introduzione alla *Metafisica* nella quale sono definiti l'oggetto, le questioni, il metodo di questa scienza"¹³² e che può esser concepita anche come una «*critica metaphysica*» *vel defensiva*¹³³.

La seconda comprende i libri V-X e rappresenta la parte ontologica; mentre la terza (libri XI-XII) è quella relativa alla teologia naturale.

¹³² R. Spiazzi, *Introductio editoris*, in S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., p. XIX: *Introductio ad Metaphysicam qua obiectum, quaestiones, methodus huius scientiae definiuntur*.

¹³³ *Ibidem*. «*Critica metafisica*» o *defensiva*», dice Raimondo Spiazzi, il curatore dell'introduzione dell'opera; una metafisica, dunque, quella di Tommaso, che si propone di difendere i capisaldi del pensiero filosofico (*defensiva*) mettendo però in luce anche gli errori di chi lo ha preceduto (*critica*) per una rifondazione intensiva del pensiero metafisico stesso. L'interpretazione che Spiazzi dà della struttura della *Metafisica* di Aristotele (nonché del relativo *Commento* di Tommaso) è quella assunta in questa ricerca come base argomentativa; è possibile, comunque, confrontarla con altre interpretazioni tra le quali, per esempio, quella che viene fornita da nel volume *Aristotle's Metaphysics Lambda*, op. cit., pp. 366.

Il libro dodicesimo, dunque, giunge nel momento in cui è stata già difesa – da parte dell’Aquinata – la metafisica (prima parte) ed in cui è stato già analizzato l’ente in quanto ente e se ne è (di)mostrata la sua contingenza e, dunque, la sua necessaria dipendenza da una causa prima incausata (seconda parte): la terza parte, infatti, è interamente ed esclusivamente dominata dal libro dodicesimo, nella misura in cui l’altro libro di cui consta questa parte – l’undicesimo – “è come ricapitolazione del libro precedente, per provare l’esistenza di Dio e aprire la via della sua conoscenza”¹³⁴.

A tal proposito, Raimondo Spiazzi nota che:

il libro XII secondo una sua propria tesi afferma che Dio è atto puro, e suprema Intelligenza. L’atto infatti è superiore alla potenza; e ciò che giunge dalla potenza all’atto, richiede una qualche causa non causata, che sia puro atto, con nessuna mistione di potenza e imperfezione. Dio è dunque pensiero di pensiero [*Mens Mentis*, dice il testo], non solo è Ente stesso sussistente, ma l’«*intelligere* stesso sussistente». Atto puro, poiché è pienezza di Ente, ed è anche Sommo Bene, che trae a sé tutto. Questo è la tesi di Aristotele.

S. Tommaso contro la tesi di alcuni autori, in questo «trarre» non vede soltanto l’effetto della causa finale, ma anche quello della causa efficiente, poiché ogni agente agisce verso un fine congruente e soltanto il Sommo Agente può essere proporzionato al sommo fine, ed anche la subordinazione degli enti è congruente alla subordinazione dei fini.

L’agente e il fine si avvicinano tra loro tanto più quanto più progrediscono verso alto e infine sono resi uno e identico. Dio trae a sé tutto, lui che è principio e fine di tutte le cose.

¹³⁴ *Ibidem*, p. XXI: “*Est velut recapitulatio libri praecedentis, ad probandam Dei existentiam et viam eius cognitionis aperiendam*”. Il procedimento è quindi squisitamente induttivo: dopo aver analizzato l’ente che, – come dice Michele Federico Sciacca – “è il primo che l’intelletto concepisce” (M. F. Sciacca, *Riflessioni sui principi della metafisica tomista*, op. cit., p. 18), ed averne appurato la sua contingenza, si risale via via a ciò che ne è causa e che lo regge, a ciò che è necessario.

S. Tommaso conclude il suo Commentario con queste parole: «E questo è ciò con cui conclude (il Filosofo), cioè che è uno il principe di tutto l'universo, ovvero il primo movente e primo intelligibile e primo bene, che sopra chiamò Dio, che è benedetto nei secoli dei secoli. Amen».

Per questo motivo, secondo S. Tommaso, Aristotele è stato condotto fino a Dio e la sua speculazione si converte in lode e orazione.

Se in verità nella sua «teologia» la nozione definita di *creazione dal nulla*, – sia di *creazione ab aeterno*, sia anche «a fortiori» di creazione libera *non ab aeterno* – fu del tutto assente, tuttavia apportò una fecondissima abbondanza di cose, di cui Tommaso si servì per edificare il tempio (come si suol dire) splendidissimo della sapienza¹³⁵.

Questa introduzione di Spiazzi fa emergere alcuni dei temi salienti del commentario tomista. Innanzitutto, l'*ad se trahere* di Spiazzi tenta di esprimere il concetto di partecipazione: è proprio in virtù di questa partecipazione all'essere che Dio può *trarre a sé* l'ente creato. Dio – atto puro ed intelligenza (e anche

¹³⁵ *Ibidem*, pp. XXI-XXII:

Liber XII secundum suam propriam sententiam affirmat Deum esse Actum purum, et supremam Intelligentiam. Actus enim superior est potentia; et omne quod a potentia ad actum venit, exiquiret causam aliquam non causatam, quae purus actus sit, nulla potentiae et imperfectionis mistione. Deus est igitur Mens Mentis, non solum ipsum Ens subsistens, sed «ipsum Intelligere subsistens». Actus purus, cum Entis plenitudo sit, etiam Summum Bonum, quod omnia ad se trahit, est. Haec est Aristotelis sententia.

S. Thomas contra nonnulorum auctorum sententiam, in hoc «trahere» non solum effectum causae finalis, sed etiam causae efficientis inspicit, cum omne agens ad finem congruentem agat et Summum Agens tantum Summo Fini proportionatum esse possit, et entium subordinatio ad subordinationem finium congruat.

Quo altius progreditur, eo magis agens et finis inter se appropinquantur, denique unum atque idem efficiuntur. Deus omnia ad se trahit, qui principium et finis est rerum omnium.

S. Thomas his verbis finem facit suo Commentario: «Et hoc est quod concludit (Philosophus), quod est unus princeps totius universi, scilicet primum movens, et primum intelligibile, et primum bonum, quod supra dixit Deum, qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen».

Hac ratione Aristoteles, S. Thomas duce, usque ad Deum evectus est, eiusque speculatio in laudem orationemque convertitur.

Si vero in eius «theologia» definita creationis ex nihilo notio, - sive creationis ab aeterno, sive et «a fortiori» liberae creationis non ab aeterno longe abfuit, uberrimam tamen rerum copiam aptavit, qua S. Thomas ad templum (ut dici solet) sapientiae splendidissimum aedificandum usus est.

Volontà, aggiungerà Tommaso) – trae a sé tutto in quanto causa (incausata) di tutto, causa peraltro (e questa è una novità rispetto ad Aristotele) non solo finale bensì anche efficiente¹³⁶.

Nel proemio del suo *Commento*, inoltre, Tommaso stesso precisa come, dato che la molteplicità delle cose è ordinata all'unità, sia opportuna l'esistenza di un uno che regoli come agente e rispetto al quale le altre cose siano regolate e rette. Su questo ordine (altra parola chiave in questa indagine) si fonda la triplice denominazione della scienza prima, che risulta dunque essere *theologia* (in quanto considera le sostanze separate), *metaphysica* (in quanto considera l'ente e ciò che ne consegue) e *prima philosophia* (in quanto considera le cause prime delle cose)¹³⁷.

Il *Commento* di Tommaso, secondo Raimondo Spiazzi – che, comunque, si rifà a studiosi quali Grabmann e Walz – risale al periodo compreso tra il 1268 e il 1272.

¹³⁶ Relativamente a tale questione, se cioè il Dio di Aristotele sia solo causa finale o anche efficiente, il dibattito è tuttora in corso (per esempio, Brentano, in una tesi oggi generalmente esclusa, attribuisce al Dio aristotelico causalità creatrice oltre che finale. Interpreti come Rolfes e Maritain ritengono, invece, che Aristotele gli attribuisca solo causalità efficiente. Bremond, Le Mond e altri segnalano incertezza o instabilità di Aristotele al riguardo. Invece Ravaisson, Zeller, Ross, Gilson pensano solo alla causalità finale. Kahn, infine, suggerisce di attribuire al Dio aristotelico una causalità più ampia di quella comunemente ammessa); qui basti dire che già nel VI sec. d. C. circa, Ammonio, discepolo di Proclo e maestro di Asclepio e Giovanni Filopono, in un suo commento a *Metafisica* Λ (andato comunque perduto), tenta di dimostrare come per Aristotele Dio fosse causa non solo finale ma pure efficiente del mondo.

¹³⁷ Cfr. S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., pp. 1-2: *Dicitur enim scientia divina sive theologia, in quantum praedictas substantias considerat. Metaphysica, in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum [...] Dicitur autem prima philosophia, in quantum primas rerum causas considerat* ("La scienza divina è infatti detta o teologia, in quanto considera le sostanze predette, metafisica, in quanto considera l'ente e ciò che ne consegue [...] è detta invece filosofia prima, in quanto considera le cause prime delle cose").

L'opera si colloca in un contesto storico molto particolare, che la rende, quindi, ancor più preziosa: è, infatti, un periodo in cui la dottrina aristotelica non era ben vista dalla Chiesa e dagli studiosi di quel tempo: nel 1263, per esempio, ci fu il divieto dello studio e, finanche, della lettura delle opere aristoteliche nelle scuole di teologia, in quanto reputate fuorvianti per la teologia cristiana¹³⁸. Nulla di più lontano dall'interpretazione di Tommaso il quale, invece, ritenendo la filosofia dello Stagirita fondamentale all'insegnamento cristiano per la sua intrinseca coerenza, ampiezza e profondità, tentò di costruire grazie ad essi una nuova sintesi filosofica. Questo commentario, dunque, non è che un tentativo di dimostrare la non incongruenza tra filosofia aristotelica e dottrina cristiana.

In questo tentativo, fu di grande aiuto a Tommaso Guglielmo di Moerbeke¹³⁹ che, molto vicino ai papi di quel tempo, gli spianò la strada allo studio, perché Tommaso non conosceva il greco.

¹³⁸ Cfr. R. Spiazzi, *Introductio editoris*, in S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., p. XVI.

¹³⁹ Nato probabilmente a Moerbeke, nel Brabante, domenicano, studiò a Parigi e a Colonia. Compì viaggi in Grecia ed in Asia Minore. Nel 1260 fu a Nicea e a Tebe, poi si recò presso la curia pontificia a Viterbo e ad Orvieto, dove ebbe l'incarico di penitenziere e cappellano del papa sia da Urbano IV che da Clemente IV. Nel 1272, sotto Gregorio X, ebbe incarichi diplomatici e nel 1278 venne eletto arcivescovo di Corinto. Morì nel 1286. Conoscitore della lingua greca (fatto non consueto per l'epoca), cominciò la sua opera di traduzione e revisione dei testi antichi intorno agli anni '60 del XIII secolo. Collaborò con Tommaso d'Aquino, da cui ebbe l'incarico di redigere o di rivedere la traduzione di gran parte delle opere aristoteliche, tra cui le *Categorie* (con il commento di Simplicio), il *De interpretatione* (con il commento di Ammonio), gli *Analitici Secondi*, gli *Elenchi Sofistici*, la *Metaphysica*, la *Physica*, il *De animalibus*, il *De coelo et mundo* (con il relativo commento di Simplicio), i *Metereologica* (con il commento di Alessandro di Afrodisia), il *De anima* (con il commento di Giovanni Filopono e Temistio), i *Parva naturalia*, la *Retorica*, la *Poetica*, la *Politica*. Tradusse anche opere di Archimede, di Eudosso, di Tolomeo, i commenti di Proclo al *Parmenide* e al *Timeo*, l'*Elementatio theologica*, testi di ingegneria (come il *De aquarum conductis et ingeniis erigendis* di Erone Alessandrino) e di medicina (come il *De virtutibus alimentorum* di Galeno, traduzione conclusa a Viterbo, presso la curia papale, nell'ottobre del 1277).

Davvero, come ci dice Spiazzi,

*magna equidem laus illis habenda est eo quod in certamine fortiter resisterunt illudque superaverunt*¹⁴⁰.

Il XII libro del commentario, preso in esame, tratta della sostanza sensibile, di quella immobile e della bontà dell'universo¹⁴¹. In particolar modo esso mostra come a questa scienza convenga considerare precipuamente la sostanza (2416); quindi analizza la sostanza (2424), dividendola (2424) in sensibile (2428) ed immobile (2488); della sostanza sensibile, poi, stabilisce i principi (2428) di materia (2428) e forma (2441) e pone il quesito se i principi della sostanza e degli altri generi siano o meno gli stessi (2455); circa la sostanza immobile, infatti, mostra innanzitutto l'esistenza (2488) e, quindi, ne ricerca le condizioni (2519) di perfezione (2519), unità e pluralità (2553), operazione (2600), bontà (2627)¹⁴².

Per quanto concerne la bibliografia relativa a Guglielmo di Moerbeke, possiamo citare: M. Grabmann, *I papi del Duecento e l'aristotelismo. Parte II. Guglielmo di Moerbeke, il traduttore delle opere di Aristotele*, trad. A. Parisella, Roma 1946 (Miscellanea historiae pontificiae); *Guillaume de Moerbeke, recueil d'études à l'occasion du 700 anniversaire de sa mort (1286)*, cur. J. Brams e W. Vanhamel, Leuven 1989 (Ancient and Mediaeval Philosophy); L. Minio-Paluello, *Guglielmo di Moerbeke traduttore della Poetica di Aristotele (1278)*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 39 (1947); G. Verbeke, *Guillaume de Moerbeke et sa méthode de traduction*, in *Medioevo e Rinascimento*, 2, Firenze, 1955; C. Steel, *Guillaume de Moerbeke et Saint Thomas*, in *Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du 700° anniversaire de sa mort (1286)*, ed. J. Brams-W. Vanhamel, Leuven, University Press, 1989, pp. 57-82.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. XVI: "Senza dubbio grande lode bisogna dare a loro per il fatto che nella lotta resistettero con forza e vinsero".

¹⁴¹ Cfr. S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., p. 565: *De substantia sensibili. De substantia immobili. De universi bonitate* ("Sulla sostanza sensibile. Sulla sostanza immobile. Sulla bontà dell'universo"): così recita il sommario del libro dodicesimo.

¹⁴² *Ibidem*. Questo è lo schema sinottico posto all'inizio del libro e approfondito in ognuna delle *Lectiones* che lo compongono.

La presente ricerca si occupa delle *Lectiones* V-VIII¹⁴³ relative ai capitoli VI-VII del libro XII della *Metafisica* di Aristotele, che vertono proprio sul concetto di Dio e sulla dimostrazione della sua esistenza; solo all'occorrenza si farà riferimento alle *Lectiones* IV e XII.

La *Lectio* V¹⁴⁴ mostra che prima delle sostanze naturali c'è una qualche sostanza che è eterna, atto sempre movente ed immobile. Si mostra, infatti, che è necessario porre una sostanza eterna e stabilire quali siano le sue caratteristiche,

¹⁴³ *Ibidem*, *LECTIONES* V-VII, nn. 2488-2552, pp. 582 e 589

SYNOPSIS

I. Substantiam esse sempiternam 2488-2518

A) *Hoc ostendit* 2488-2499

1) *Necesse est ponere substantiam sempiternam* 2488-2491

2) *Qualem oportet esse illam* 2492-2499

a) *Sempiterna* 2492-2493

b) *Quae sit actus tantum* 2494

c) *Immaterialis* 2495-2499

B) *Dubitatio* 2500-2507

1) *Rationem in falsum* 2500

2) *Rationem in contrarium* 2501-2505

3) *Solutio* 2506-2507

C) *Procedit ad veritatem manifestandam* 2508-2518

1) *Perpetuitas generationis* 2508-2509

2) *Ex hac perpetuitas motus* 2510-2516

3) *Ex hac perpetuitas motoris* 2517-2518

II. Inquiri de perfectione 2519-2552

A) *Ostendit perfectionem* 2519-2547

1) *Ostendit perfectionem* 2519-2544

a) *Secundum quem modum movens immobile moveat* 2519-2522

b) *Ostendit ex hoc ea quae ad perfectionem eius pertinent* 2523-2544

a') *Ex ratione intelligibilis et appetibilis perfectionem ipsius secundum se* 2523-2528

j) *Ex eo quod est intelligibile* 2523-2525

jj) *Ex eo quod est appetibile* 2526-2528

b') *Per comparationem ad primum mobile* 2529-2535

c') *Per comparationem ad id quod appetit et intelligit ipsum* 2536-2544

j) *Delectationem sequi ex primo movente intellectu et appetito* 2536-2538

jj) *Primo intelligibili adhuc perfectio intelligentia et delectatio* 2539-2543

jjj) *Quomodo in Deo consideratio se habeat ad ipsum* 2544

2) *Excludit opinionem attribuentem Deo imperfectionem* 2545-2547

B) *Prosequitur quaedam adhuc manifestando* 2548-2552

1) *Hanc substantiam esse incorpoream* 2548-2550

2) *Quod nullo moto moveatur* 2551-2552

¹⁴⁴ Cfr. S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., p.582.

cioè il suo essere eterna, soltanto atto e, di conseguenza, immateriale.

Nella *Lectio VI*¹⁴⁵, Tommaso espone la tesi secondo la quale la generazione e l'atto sono perpetui: a partire dall'eternità della generazione, si dimostra l'eternità del moto e, da quest'ultima, quella del motore.

La *Lectio VII*¹⁴⁶ mostra in che modo, dal momento che il principio muove come bene intelligibile ed amato, muova essendo immobile e necessario. In essa si argomenta sulla perfezione e sulle sue caratteristiche, a partire dall'analisi dell'intelligibile e del desiderabile e da quella relativa al confronto col primo mobile e con l'oggetto del desiderio e dell'intellezione

Nella *Lectio VIII*¹⁴⁷, infine, che tratta di quante perfezioni sia dotata la sostanza prima, l'Aquinate esclude la possibilità di qualsiasi tipo di imperfezione in Dio e mostra il fatto che questa sostanza è incorporea ed immobile.

Analizzando il contenuto del testo, si deve sottolineare come Tommaso – nella *Lectio V*¹⁴⁸ – tratti dell'esistenza di tre sostanze, di cui due provviste di moto e la terza immobile, eterna ed 'innaturale'; quest'ultima, poi, risulta essere anche necessaria. Quindi l'Aquinate, sempre sulla falsariga del testo

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 585.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 589.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 593.

¹⁴⁸ *Ibidem*, pp. 582-584.

aristotelico, analizza due realtà eterne come il tempo e il moto, di cui è affezione il tempo):

*non est possibile esse prius et posterius nisi sit tempus [...] et si tempus est continuum et sempiternum, necesse est quod motus sit continuus et sempiternus*¹⁴⁹.

Ma se il moto è eterno, è necessario porre una sostanza eterna che sempre muova ed agisca, e che sia, dunque, in atto:

*et si non sit aliqua substantia sempiterna agens, non est motus sempiternus; quia motus principium est aliqua substantia sempiterna movens et agens*¹⁵⁰.

Essendo in atto, tale sostanza deve esser priva di potenza (perché in caso contrario potrebbe anche non muovere, per cui il moto che essa produrrebbe non sarebbe più eterno) e scevra di materia, perché la materia implica potenza.

Nella *Lectio VI*¹⁵¹, Tommaso ribadisce come il primo principio delle cose sia una sostanza eterna, in atto ed immobile, dal momento che «*nihil moveatur ut contingit*», *idest sine aliqua causa certa*¹⁵². Per Aristotele, a differenza di Tommaso, tutta la questione dell'esistenza del primo motore immobile ruota attorno alla concezione del moto – tolta la quale, crolla l'intero

¹⁴⁹ S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., p. 583: “Non è possibile che ci sia il prima e dopo se non c'è il tempo [...] e se il tempo è continuo ed eterno, è necessario che il moto sia continuo ed eterno”.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 584: “E se non c'è una qualche sostanza eterna agente, non ci sarà moto eterno; perché il principio del moto è una qualche sostanza eterna movente ed agente”.

¹⁵¹ Cfr. *ibidem*, pp. 585-588.

¹⁵² S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., p. 586: “Nulla si muove come capita”, cioè senza una causa certa”.

sistema metafisico dello Stagirita. Dal moto e dalla sua eternità, segue, quindi, l'eternità della sostanza con le sue caratteristiche fondamentali di attualità, immaterialità ed immobilità. Da questa sostanza dipende l'ordine delle cose che, al tempo stesso, è un'epifania dell'esistenza di un primo principio ordinatore. Il dubbio, invece, che viene affrontato, e poi sciolto, riguarda la priorità dell'atto sulla potenza se non *tempore*, almeno *natura et perfectione*¹⁵³.

La *Lectio VII*¹⁵⁴ tratta della desiderabilità e dell'intellegibilità del primo principio, ovvero della sua vita: il primo movente, infatti, muove come primo intelligibile e desiderabile, proprio come l'amato muove l'amante. È questo che permette al principio di muovere pur non muovendosi, ed anzi essendo *ex necessitate*¹⁵⁵ di tal maniera. Dalla sua volontà, conclude poi Tommaso, dipende la necessità del primo moto¹⁵⁶.

La *Lectio VIII*¹⁵⁷, infine, tratta di Dio come intelletto ed intelligibile, come *agens et operans*¹⁵⁸, come vita ed atto, come sostanza incorporea ed immobile, ma, soprattutto, come per se *subsistens*¹⁵⁹: concetto che diventa fondamentale nella metafisica intensiva di Tommaso.

¹⁵³ Cfr. *ibidem*. Si può concedere, infatti, che la potenza preceda l'atto da un punto di vista cronologico (*tempore*), ma non senz'altro ontologico (*natura*) o assiologico (*perfectione*).

¹⁵⁴ *Ibidem*, pp. 590-592.

¹⁵⁵ *Ibidem*, n. 2531, p. 592. Dio, infatti, per sua natura – non certo per violenza o altro – non può essere diversamente da com'è.

¹⁵⁶ *Ibidem*, n. 2535, p. 592.

¹⁵⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 593-595.

¹⁵⁸ S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., p. 594.

¹⁵⁹ *Ibidem*. "Dieu est l'esse même par soi subsistant – *Ipsium esse per se subsistens*" ("Dio è l'esse stesso per sé sussistente – *Ipsium esse per se subsistens*"), dice Dominique

3.1 Eternità ed immaterialità della sostanza prima: non potest non esse

Sulla base di questa sintetica presentazione del contenuto dell'*Expositio in Metaph.* L. XII, l. v-viii, è ora possibile procedere ad identificare i principali nessi, nonché le fondamentali distinzioni, presenti fra la concezione aristotelica e quella tommasiana circa il tema della partecipazione.

Innanzitutto Tommaso, benché fedele al testo aristotelico nel suo commento, sottolinea come le prove addotte da Aristotele circa l'eternità del moto e del tempo non siano dimostrative, ma probabili e, quindi, non *ex necessitate concludentes*¹⁶⁰. Nonostante ciò, l'eternità e l'immaterialità della prima sostanza seguono ugualmente *ex necessitate*¹⁶¹.

Infatti, se poniamo il mondo (moto-temporalmente considerato) non eterno, esso dovrebbe essere creato (*productus in esse*, dice Tommaso¹⁶²) da qualcos'altro preesistente. Quest'ultimo, a sua volta, se non fosse eterno, dovrebbe essere creato da qualcos'altro ancora e così via. Dal momento che non è

Dubarle in *L'ontologie de Thomas d'Aquin*, Philosophie et théologie, Les éditions du Cerf, Paris 1996, p. 205.

¹⁶⁰ Cfr. S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. v, n. 2497, p. 584: *Sed tamen sciendum quod rationes ab eo inductae in octavo Physicorum, ex quarum suppositione hic procedit, non sunt demonstrationes simpliciter, sed probabiles rationes* ("Ma tuttavia si deve sapere che le ragioni da lui addotte in *Fisica VIII*, dalla supposizione delle quali procede, non sono dimostrazioni semplicemente, ma ragioni probabili").

¹⁶¹ *Ibidem*, n. 2499, p. 584: *Sed quamvis rationes probantes sempiternitatem motus et temporis non sint demonstrativae et ex necessitatae concludentes, tamen ea quae hic probantur de sempiternitate et immaterialitate primae substantiae, ex necessitate sequuntur* ("Ma benché le ragioni provanti l'eternità del moto e del tempo non siano dimostrative e concludenti di necessità, tuttavia le cose che sono provate sull'eternità e immaterialità della sostanza prima, seguono di necessità").

¹⁶² *Ibidem*: *Quia se non fuerit mundus aeternus, necesse est quod fuerit productus in esse ab aliquo preesistente* ("Perché se il mondo non sarà eterno, è necessario che fu prodotto in essere da qualcos'altro preesistente").

possibile procedere *in infinitum*¹⁶³, il Dottore Angelico conclude che è necessario porre una sostanza eterna, la cui sostanza non sia (in) potenza, e per sua conseguenza immateriale¹⁶⁴. Ma, come suggerisce Fabro,

anche se il mondo fosse «*ab aeterno*», e non vi fosse stato un «prima» reale della sua esistenza, andrebbe sempre riconosciuto come creato da Dio, perché presenterebbe ugualmente i caratteri di ente per partecipazione¹⁶⁵.

Del resto, poco importa se il mondo sia eterno o non: esso non perde comunque il suo carattere di realtà creata (nel tempo o nell'eternità), cioè di qualcosa che per esistere ha bisogno di un principio primo che sia sostanza eterna, atto puro scevro da materia e, quindi, immateriale. Secondo Mazzotta:

per l'Angelico la questione della temporalità dell'universo è irrilevante rispetto alla sua origine creata ed è indimostrabile in qualsiasi modo la si ponga. Se il mondo non esiste da sempre la sua origine creata è più ovvia [...], ma di per sé la creazione non è l'inizio temporale dell'universo quanto piuttosto la relazione ontologica di dipendenza del mondo da Dio¹⁶⁶.

¹⁶³ *Ibidem*: *Et cum hoc non possit procedere in infinitum* ("E dal momento che non è possibile procedere all'infinito").

¹⁶⁴ *Ibidem*: *Necesse est ponere aliquam substantiam sempiternam, in cuius substantia non sit potentia, et per consequens immaterialem* ("E' necessario porre una sostanza eterna, la cui sostanza non sia in potenza, e per conseguenza che sia immateriale").

¹⁶⁵ C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo Tommaso d'Aquino*, op. cit., p. 277. In questa sezione, Fabro, dopo aver analizzato le implicazioni fondamentali della nozione tomista di partecipazione, argomenta i principi generali delle partecipazioni naturali.

¹⁶⁶ G. Mazzotta, *Teologia aristotelica e metafisica dell'essere*, op. cit., p. 35.

Proprio per “sostenere” l’esistenza stessa degli enti (nonché il loro essere), non basta, come precisa Tommaso, che, aristotelicamente tale principio sia immutabile, e cioè che non possa essere diverso da com’è: esso deve avere una caratteristica ancora più importante (che fonda, tra l’altro la prima), e cioè che non possa non essere. Questa differenza è dovuta al fatto che, mentre per Aristotele l’assenza del primo motore renderebbe l’intero universo statico ma non inesistente, per Tommaso l’inesistenza dell’*Esse Ipsum Subsistens* implicherebbe *eo ipso* l’inesistenza di tutti gli esseri creati.

3.2 La causalità come substantia

Una seconda considerazione riguarda il fatto che Tommaso, quando parla del primo motore immobile di Aristotele¹⁶⁷, utilizza una terminologia diversa che si riferisce – più che ai termini primo, motore, immobile – al concetto di sostanza eterna, immateriale ed in atto: il concetto di sostanza prevale, insomma, su quello di motore. Il paragrafo 2499 (L. XII, l. v) del *Commento* si chiude infatti così:

*necesse est ponere aliquam substantiam sempiternam, in cuius substantia non sit potentia, et per consequens immaterialem*¹⁶⁸.

¹⁶⁷ Cfr. S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. v, n. 2499, p. 584.

¹⁶⁸ S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. v, n. 2499, p. 584.

I termini che emergono sono, appunto, *substantiam, sempiternam, non potentia* (dunque atto) e, come conseguente, *immaterialem*.

All'inizio del capitolo VII della *Metafisica*, poi, Aristotele sottolinea la congruenza del motore immobile con l'oggetto del desiderio e dell'intelligenza, perché solo questi oggetti hanno quel particolare tipo di moto – l'unico – che si addice al primo principio, in considerazione della sua natura: essi, infatti, muovono senza esser mossi¹⁶⁹. Nel suo commento a questa espressione¹⁷⁰, Tommaso fa emergere, sia pur fra le righe, il tipo di causalità che caratterizza il rapporto fra il primo motore immobile e, via via, tutta la serie di enti che, dagli altri motori immobili, porta fino alle cose sensibili. Il primo motore immobile, infatti, muovendo come appetibile (cioè come fine), nel processo di causazione assimila a sé ciò di cui è causa, esplicitando *in actum* ciò che è *virtute* negli inferiori. Da ciò emerge il fatto che Tommaso, nel chiarire in che modo il primo movente muove come appetibile, faccia ricorso alla nozione di

¹⁶⁹ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, op. cit., Λ 7, 1072a 25, pp. 562-563: κινεῖ δὲ ὡς τὸ ὀπρεκτόν καὶ τὸ νοητόν· κινεῖ οὐ κινούμενα ("E in questo modo muovono l'oggetto del desiderio e dell'intelligenza: muovono senza esser mossi").

¹⁷⁰ Cfr. S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. vii, n. 2521, p. 590: *Dicitur autem primum movens movere sicut appetibile, quia motus caeli est propter ipsum, sicut propter finem, causatus ab aliquo proximo movente quod movet propter primum movens immobile, ut assimilet se ei in causando, et explicet in actum id quod est virtute in primo movente. Non enim est motus caeli propter generationem et corruptionem inferiorum sicut propter finem, cum finis sit nobilior eo quod est ad finem. Sic igitur primum movens movet sicut appetibile* ("Si dice invece che il primo movente muova come appetibile, perché il moto del cielo è per sé stesso, come per il fine, causato da un qualche movente prossimo che muove per il primo movente immobile, come se si assimilasse ad esso nella causazione ed esplicitasse in atto ciò che è in potenza nel primo movente. Infatti il moto del cielo non è per generazione e corruzione degli inferiori come per il fine, poiché il fine è più nobile di ciò che è verso il fine. Così dunque il primo movente muove come appetibile").

partecipazione (qui espressa dal termine *assimilet*): la causalità del primo principio, e di conseguenza la dipendenza¹⁷¹ (causale, appunto) che questa stabilisce tra causa e causato, rientra perfettamente nell'ambito del partecipare, ancor più considerando il fatto che qui la causa viene menzionata come fine¹⁷². Attraverso tale partecipazione il *causatus* – partecipando, appunto, all'essere della causa – viene assimilato alla causa stessa. Certo, qui l'assimilazione è ancora concepita come attualizzazione della forma attraverso il moto, ma Tommaso riesce già ad informare questo processo della sua visione intensiva dell'Esse.

3.3 *Dall'ordo aristotelico al productus in esse di Tommaso*

Un'ultima e fondamentale considerazione è relativa al concetto di causalità, che pone la distinzione fondamentale tra Aristotele e Tommaso (e forse in assoluto tra la filosofia aristotelica e quella tomista) e che si determina sul concetto di *productus in esse*¹⁷³.

Se, infatti, per lo Stagirita, gli enti si attualizzano “attratti” dal Primo motore e, nel loro attualizzarsi, si ordinano secondo una

¹⁷¹ Th. A. Fay, *Participation: the transformation of platonic and neoplatonic thought in the Metaphysics of Thomas Aquin*, DIV, 76 (1973), p. 62: “Looking from the One toward many, there is causality and emanation. Looking from the many toward the One there is participation and dependence of effect on the cause, insofar as the effect receives the influx of cause power. Since in the cause of creatures this causal influx goes to the very root of their being, esse itself, there is a complete and absolute dependence”.

¹⁷² Cfr. S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. vii, n. 2521, p. 590.

¹⁷³ Cfr. S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. v, n. 2499, p. 584: *Quia si non fuerit mundus aeternus, necesse est quod fuerit productus in esse ab aliquo praeeistente* (“Perché se il mondo non sarà stato eterno, è necessario che sarà prodotto in essere da un altro preesistente”).

proporzione moto-temporalmente considerata¹⁷⁴, per Tommaso, non solo il concetto di *ordo* è svincolato da quello di *motus*, ma è esplicitamente legato a quello di causalità e, nella fattispecie, alla nozione intensiva di *esse*: questo significa, infatti, per Tommaso intendere il rapporto tra il principio primo e gli altri enti come *producere in esse*.

Questo concetto si ritrova espresso al paragrafo 2499 che, insieme ai paragrafi 2496-2498, sono “eccedenti” rispetto al testo aristotelico. Tali paragrafi, infatti, se da un lato rappresentano una critica ad Aristotele e alle sue supposizioni relative alla dimostrazione dell’immaterialità ed eternità della sostanza prima che – lungi dall’essere *ex necessitate* – sono in realtà solo probabili¹⁷⁵, dall’altro lato sono un’autentica novità rispetto al testo aristotelico: in essi Tommaso manifesta questa novità, relativamente alla dimostrazione dell’eternità e immaterialità della sostanza prima. Non a caso, dunque, in un contesto del genere, Tommaso introduce il concetto di *productus in esse* che contribuisce a determinare l’originalità

¹⁷⁴ Cfr. il paragrafo “*Ordo e proporzione*” del capitolo su Aristotele della presente tesi, pp. 53 e ss.

¹⁷⁵ Cfr. *ibidem*, n. 2497, p. 584: *Sed tamen sciendum quod rationes ab eo inductae in octavo Physicorum, ex quarum suppositione hic procedit non sunt demonstrationes simpliciter, sed probabiles rationes. Nisi forte sint demonstrationes contra positiones antiquorum naturalium de inceptione motus, quas destruere intendit* (“Ma tuttavia si deve sapere che le ragioni da lui addotte nell’Ottavo libro della *Fisica*, dalla supposizione delle quali procede, non sono dimostrazioni semplicemente, ma ragioni probabili. A meno che non siano dimostrazioni contro le posizioni degli antichi Naturalisti sull’inizio del moto, posizioni che intende distruggere”). Qui Tommaso sottolinea il fatto che le argomentazioni aristoteliche, lungi dall’essere dimostrative, sono solo probabili, nonostante le sue conclusioni seguono, comunque, di necessità: è quanto l’Aquinata argomenterà, poco dopo, al n. 2499 (cfr. nota successiva).

del suo pensiero, in quanto non avrebbe potuto esser presente nella concezione filosofica di Aristotele¹⁷⁶.

Mentre, infatti, per lo Stagirita causalità è moto, è passaggio (dunque movimento) dalla potenza all'atto, per l'Aquinate causalità è creazione (*ex nihilo*), è produrre¹⁷⁷ nell'essere, è atto ma non uno qualsiasi, bensì atto d'essere. Proprio per questo, la distinzione aristotelica tra materia e forma, potenza e atto, che ancora restava (e non poteva non esser che così) in un campo usiologico-predicamentale (Aristotele non utilizza quasi mai l'astratto τὸ εἶναι, bensì il concreto τὸ ὄν¹⁷⁸) non è sufficiente per Tommaso. Egli, infatti, tende oltre Aristotele, verso la radice stessa dell'ente, verso l'Essere e, perciò, utilizza la contrapposizione essenza-atto d'essere che viene così a

¹⁷⁶ *Ibidem*, n. 2499, p. 584: *Sed quamvis rationes probantes sempiternitatem motus et temporis non sint demonstrativae et ex necessitate concludentes, tamen ea quae hic probantur de sempiternitate et immaterialitate primae substantiae ex necessitate sequuntur. Quia si non fuerit mundus aeternus, necesse est quod fuerit productus in esse ab aliquo praeexistente. Et si hoc non sit aeternum, oportet iterum quod sit productum ab aliquo. Et cum hoc non possit procedere in infinitum, ut supra in secundo probatum est, necesse est ponere aliquam substantiam sempiternam; in cuius substantia non sit potentia et per consequens immaterialem* ("Ma per quanto le ragioni probanti l'eternità del moto e del tempo non siano dimostrative concludenti per necessità, tuttavia le cose che qui si provano sull'eternità e immaterialità della prima sostanza, seguono di necessità. Perché se il mondo non sarà stato eterno, è necessario che sarà prodotto in essere da un altro preesistente. E se questo non è eterno, è opportuno di nuovo che sia prodotto da qualcuno. E poiché ciò non può procedere all'infinito, come sopra nel secondo libro è mostrato, è necessario porre una sostanza eterna, nella cui sostanza non ci sia potenza, e di conseguenza immateriale"). Dopo aver definito probabili le conclusioni di Aristotele, Tommaso conclude, *ex necessitate*, affermando l'esistenza di una sostanza eterna, atto puro ed immateriale: un principio che, in quanto causa, produce all'essere gli enti.

¹⁷⁷ R. Garrigou-Lagrange, *La sintesi tomistica*, tr. it. Paci Ignazio, Queriniana, Brescia 1953, p. 132: "Tutto l'essere delle cose create è stato prodotto da Dio [...] *In solo Deo essentia et esse sunt idem*; Dio solo che è l'Essere per essenza, l'essere puro, può produrre *ex nihilo* l'essere per partecipazione (composto di essenza e di esistenza) per quanto povero questo sia, anche se si tratta solo d'un granello di polvere. Dio solo può crearlo dal niente, Dio solo può produrre tutto il suo essere".

¹⁷⁸ In corrispondenza, ed anzi proprio alla luce, di questa nuova concezione ontologica, anche l'ente viene rivalutato, divenendo così – come partecipazione dell'essere – portatore della perfezione dell'essere stesso (cfr. B. Mondin, *I concetti di ente, essenza, essere secondo S. Tommaso*, *Doctor Communis*, 1991 (44), n. 3, 209-229).

fondare ontologicamente la vecchia coppia materia-forma (o anche potenza-atto)¹⁷⁹.

L'essere elargito dal Creatore pone l'essenza per essere ricevuto nell'essenza quale principio formale del suo esistere. Prima è dato l'essere, poi sono determinati la misura (essenza) e il soggetto (supposto) della sua partecipazione come reali e infine l'essere ricevuto nell'esistente lo costituisce tale ovvero esistente in atto¹⁸⁰.

La creazione, come si è precedentemente notato grazie a questo significativo passo di Tomas Tyn, si presenta come produzione¹⁸¹ della cosa secondo tutta la sostanza¹⁸²: la creazione include, infatti, anche il sostrato materiale-potenziale

¹⁷⁹ A sostegno di questa tesi occorre J. Owens che afferma come nella metafisica non sia rintracciabile una concezione ontologica della scienza. (Cfr. J. Owens, *The doctrine of Being in the aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1978, p. 471: "The 'ontological' conception of the science, accordingly, is nowhere to be found in the *Metaphysics*" ("La concezione 'ontologica' della scienza, concordemente, non è mai rintracciabile perciò nella *Metafisica*").

¹⁸⁰ T. Tyn, *Metafisica della sostanza*, op. cit., p. 903. Tyn, in questa sezione, argomenta il tema della partecipazione degli enti al Sommo Ente, dal punto di vista della loro esistenza (precedentemente ne aveva discusso dal punto di vista della loro essenza e, successivamente, discuterà la confluenza di entrambi i punti di vista).

¹⁸¹ A tal proposito M. Pangallo sottolinea l'importanza, nel rapporto tra il Creatore-Causa e la creatura-causata, di questa produzione all'essere: "L'influsso della causa prima sull'effetto è il più intenso, il più profondo e il più universale, perché produce l'essere *sic et simpliciter*: ed è questa produzione assoluta dell'essere che fa della Causa prima una causa personale creativa, cioè un Dio Creatore" (Pangallo Mario, *Il principio di causalità nella metafisica di Tommaso. Saggio di ontologia tomista alla luce dell'interpretazione di Cornelio Fabro*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, p. 90).

¹⁸² Cfr. S. Thomas, *In I Sententiarum*, 65, 3 c., in T. Tyn, *Metafisica della sostanza*, op. cit., p. 906: *Creatio autem est productio alicuius rei secundum totam suam substantiam, nullo presupposito quod sit vel increatum vel a aliquo creatum. Unde relinquitur quod nihil potest aliquid creare nisi solus Deus, qui est causa prima* ("Ma la creazione è produzione di una cosa secondo tutta la sua sostanza, non essendoci nulla di presupposto o che sia increato o creato da qualcosa. Ne consegue, pertanto, che nulla può creare qualcosa, ma Dio solo, che è causa prima"). Cfr. A. D. Sertillanges, *La filosofia di Tommaso d'Aquino*, tr. it. C. Miggiano Di Scipio, Paoline, Roma 1957, p. 259: "L'idea di creazione richiama un'azione concernente tutto l'essere".

dell'ente (quantomeno considerato nella sua staticità ed in riferimento ad una forma attualizzante).

Nulla può, dunque, preesistere all'essere perché per *preesistere* dovrebbe trovarsi fuori dall'essere, ma per *preesistere* dovrebbe già esser collocato all'interno dell'essere: la preesistenza all'essere risulta dunque una *contradictio in terminis*. Tutto è, invece, creato da Dio¹⁸³ che, dando l'essere, dà, tramite l'essere, l'esistere: l'essere viene, infatti, ad attualizzare un'essenza (intrinsecità) che altrimenti non avrebbe in sé la ragione del suo esistere (estrinsecità)¹⁸⁴.

La creazione si pone quindi nei termini di una *creatio ex nihilo*¹⁸⁵, in cui Dio, ponendo in essere un'essenza la cui esistenza (al di là del suo proprio contenuto quidditativo) era fino ad allora esistita *in mente Dei*, crea l'ente finito rapportandolo a sé in maniera analogico-partecipativa e – lungi

¹⁸³ Cfr. M. F. Sciacca, *Prospettive sulla Metafisica di San Tommaso*, Città Nuova Editrice, Roma 1975, p. 100: "Solo Dio è creatore; gli enti finiti sono cause che non producono nell'ordine dell'essere bensì in quello del divenire, nel passaggio dalla potenza all'atto; perciò Tommaso li dice «cause seconde», ma, dentro questi limiti, quel che ogni ente produce è reale ed efficace".

¹⁸⁴ Cfr. S. Venturella, *La filosofia dell'Assoluto in Sicilia*, Tipografia Boccone del Povero, Palermo 1887, p. 69: "Ciò che conviene ad alcuno per partecipazione non è la di lui sostanza; impossibile è adunque che la sostanza di altro ente fuori del primo agente sia lo stesso essere [...] Di conseguenza che l'essere e l'esistenza si identificano in Dio lo concediamo volentieri; non così però parlando delle creature, le quali sono da noi pensate senza anche la loro esistenza; la quale dovendola ricevere da Dio, ammettiamo perciò una reale distinzione tra l'essenza e l'esistenza. E ciò avviene perché la creatura da sé stessa non ha l'esistenza, ma è soltanto un ente potenziale che può ricevere l'esistenza da un altro; giacché questa è la ragione, per cui noi concepiamo l'essenza delle creature come un potenziale, e l'esistenza come il modo per cui una tale essenza viene costituita in atto".

¹⁸⁵ Dice a tal proposito Louis Millet in *Analogie et participation chez Saint Thomas d'Aquin*, EP 1989, n. 4-4, p. 377: "Reconnaissons donc qu'il donne d'être aux créatures, qui sont ainsi tirées du néant – c'est-à-dire que leur origine absolue est ce don d'être".

dallo scadere in una forma di panteismo¹⁸⁶ – si fa *praesentia per essentiam* alle cose¹⁸⁷.

A tal proposito scrive Salvatore Venturella (uno studioso della scuola monrealese ottocentesca):

e perciò non impresta l'essere suo alle creature, ma dà loro un nuovo essere, il quale è il primo effetto dell'azione creatrice «*oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius*»¹⁸⁸. E altrove dice [Tommaso], che la creazione termina all'Essere come al proprio effetto «*Creatio terminatur ad esse tamquam ad proprium effectus*»¹⁸⁹. Chiaramente poi dice, che creare è propriamente causare, o produrre l'essere¹⁹⁰ delle cose: «*Creare est causare sive producere esse rerum*»¹⁹¹. Anzi dice,

¹⁸⁶ Venturella sottolinea come antica è la questione della distinzione tra l'essenza e l'esistenza (risale, infatti, per lo meno ad Avicenna). I tomisti l'ammisero sempre e per questo vennero criticati di panteismo, in realtà essi sottolineano semplicemente come la cose, prima di esistere, si trovino nell'essenza di Dio (come essenze, appunto) come nel loro principio (cfr. S. Venturella, *La filosofia dell'Assoluto in Sicilia*, Palermo 1887, pp. 67-68).

¹⁸⁷ Cfr. T. Tyn, *Metafisica della sostanza*, op. cit., p. 900: "Dio è per conseguenza presente a tutte le cose esistenti in ogni momento della loro durata nell'essere come la causa agente (efficiente) è presente al suo effetto. L'effetto proprio di Dio, Essere per essenza, è l'essere per partecipazione così che ciò che Egli causa nelle cose è anzitutto l'essere partecipato e tutte le partecipazioni dell'essere, tutto ciò che in ogni possibile modo è, Dio lo produce sotto l'aspetto formale dell'essere. È così che Egli tocca l'essenza stessa delle cose, perché solo l'essere è atto immediato dell'essenza in quanto ogni attuazione accidentale dell'essenza stessa suppone quasi l'ultima già esistente. Ecco perché la presenza causale del Creatore nelle creature giustamente vien detta *praesentia per essentiam*". I testi di riferimento che Tyn cita a sostegno di questa sua argomentazione sono tratti dal *De Potentia*, I, 8, 1 c. (*Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis*) e 3 c. (*Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet et quod profundis omnibus inest; cum sit formale respectu omnium quae in re sunt... Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime*).

¹⁸⁸ S. Tommaso, *La Somma Teologica*, ESD, Bologna 1987, q. 8, a. 1: "È opportuno che l'essere creato sia l'effetto proprio di quello".

¹⁸⁹ S. Thomas, *De Potentia*, q. 3, a. 191, in S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones Disputatae*, volumen II, Marietti, Taurini-Romae 1965: "La creazione ha come termine l'essere come effetto proprio".

¹⁹⁰ Dice a tal proposito Vicente Cruz Amoròs in *El fundamento metafísico de la relación entre las analogías de atribución y de proporcionalidad*, Pontificia Universitas Sancte Crucis Facultates Philosophiae, Romae 1999 (Thesis ad doctoratum in philosophia), p.176: "Ante todo la causalidad como participación supone la producción del esse de las criaturas".

¹⁹¹ S. Tommaso, *La Somma Teologica*, ESD, Bologna 1987, q. 1, a. 45, 6: "Creare è causare o produrre l'essere delle cose".

che né la cosa si aggiunge all'essere, né l'essere alla cosa, ma che l'essere stesso comincia. «*In ipsa creatione non importatur aliquis accessus ad esse, sed solummodo inceptio essendi*»¹⁹².

Si potrebbe pensare, dal momento che la creazione divina è un produrre all'essere¹⁹³, che l'essenza, estranea in qualche modo all'essere (in quanto è altro dall'essere (almeno nelle creature), non sia creata ma eterna¹⁹⁴. Invece, proprio ricevendo l'essere, l'essenza è ed è anch'essa, in quanto è posta in essere da un essere ricevuto, creata¹⁹⁵.

Certo, l'essenza, benché prima di ricevere l'essere sia un nulla di essere, tuttavia, come contenuto quidditativo svincolato dall'esistenza donata dall'essere, preesiste *in mente Dei*, ma secondo l'approfondimento del discorso tomista, non con un essere proprio bensì con quello di Dio, a tal punto da

¹⁹² S. Thomas, *De Potentia*, q. 3, a. 3, in S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones Disputatae*, volumen II, Marietti, Taurini-Romae 1965: "Nella creazione non è introdotto un qualche accesso all'essere ma solo l'inizio dell'essere".

Le citazioni presenti nelle note 187-191 sono tratte dall'opera di Salvatore Venturella, *La filosofia dell'Assoluto in Sicilia*, op. cit., p. 101.

¹⁹³ Cfr. S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. v, n. 2499, p. 584. Cfr. S. Thomas, *In I Sententiarum*, 65, 3c, in *Opera Omnia*, frommann-holzboog 1980: *Creatio autem est productio alicuius rei secundum suam totam substantiam, nullo praesupposito quod sit vel increatum vel ab aliquo creatum. Unde relinquitur quod nihil potest aliquid creare nisi solus deus, qui est causa prima* ("La creazione è invece produzione di qualcosa secondo tutta la sua sostanza, senza presupporre che ci sia qualcosa di increato o creato da qualcosa. Da ciò conclude che nulla può creare qualcosa se non Dio solo, che è causa prima").

¹⁹⁴ Cfr. A. Campodonico, *Alla scoperta dell'essere*, Jaka Book, Milano 1986, p. 102: "Invero nell'ente l'essenza è creata insieme con l'atto d'essere e i singoli atti d'essere, che sono partecipazioni del primo atto infinito, sono creati in modo che siano proporzionati alle potenze che ricevono".

¹⁹⁵ Le essenze sono come dei "recipienti" che, secondo la loro capacità, ricevono l'essere che si trova, quindi, negli esseri in base alla capacità delle essenze; in tal modo, dunque, l'essenza è potenza rispetto all'essere: è chiara, infine, la reale distinzione tra essenza ed essere nelle creature (cfr. B. Mondin, *I concetti di ente, essenza, essere secondo Tommaso*, *Doctor Communis*, 1991 (44), n. 3, 209-229).

identificarsi (quanto all'essere e solo quanto a questo) con la Somma Essenza¹⁹⁶.

*Exemplata oportet conformari exemplari secundum rationem formae, non autem secundum modum essendi [...] Unde et rationes rerum quae in seipsis non vivant, in mente divina sunt vita, quia in mente divina habent esse divinum*¹⁹⁷.

Nel *De Potentia* Tommaso esplicita maggiormente questo concetto, sottolineando come un'essenza, prima di venire creata, esista solo in virtù del suo essere in Dio:

*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*¹⁹⁸.

¹⁹⁶ Cfr. T. Tyn, *Metafisica della sostanza*, op. cit., pp. 872: "L'essenza finita, nella sua preesistenza *in mente Dei*, non è se stessa perché si identifica con l'essere stesso di Dio, eppure deve essere se stessa, perché non l'essenza di Dio, ma l'essenza finita costituisce la creatura". Se qui Tyn ha discusso, a proposito della preesistenza delle essenze nella mente di Dio, il tema della partecipazione al Sommo Ente in linea di essenza, successivamente puntualizzerà: "le essenze, come potenze dell'essere partecipato, preesistono realmente nella mente divina, ma tutto ciò secondo un essere che non è loro proprio, ma è l'essere stesso di Dio. I contenuti essenziali sono tuttavia gli stessi nella mente di Dio e nelle cose create" (p. 911).

A sostegno di questa sua tesi, Tyn cita il *Summa Theologiae*, I, 18, 4, 2m: *Exemplata oportet conformari exemplari secundum rationem formae, non autem secundum modum essendi [...] Unde et rationes rerum quae in seipsis non vivunt, in mente divina sunt vita, quia in mente divina habent esse divinum*.

¹⁹⁷ S. Thomas, *In I Sententiarum*, 18, 4, 2m, in *Opera Omnia*, Frommann-holzboog 1980: "È opportuno che gli esemplati si conformino all'esemplare secondo la ragione della forma, non invece secondo il modo d'essere [...] Da ciò anche le ragioni delle cose che in sé stesse non vivono, sono vita nella mente divina, perché nella mente divina hanno l'essere divino". Le cose, pur mantenendo una totale autonomia rispetto al loro modo d'essere, risultano conformi al modello dal punto di vista formale; in questo senso, anche le forme degli enti che in sé non vivono, sono in vita nella mente di Dio, secondo un preciso modo di essere che è quello divino.

¹⁹⁸ S. Thomas, *De Potentia*, 3, 5, 2m, in S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones Disputatae*, volumen II, Marietti, Taurini-Romae 1965: "Dal fatto stesso che l'essere è attribuito alla quiddità, non solo l'essere, ma la stessa quiddità si dice che è creata; perché prima di avere l'essere, nulla è se non forse nell'intelletto di chi crea, dove non c'è creatura ma essenza creatrice".

A tal proposito, così può concludere Tyn: “prima ancora di esistere l’essenza non era altro che una differenza di essere”¹⁹⁹. L’essenza è sempre una potenzialità (finita o infinita, a seconda di quale atto sia potenza) che riceve l’essere e, ricevendolo, si attualizza, cioè esiste. Tuttavia Tommaso, nell’economia del suo pensiero, non intende affatto eliminare il valore dell’essenza; come ci dice Tyn, l’interpretazione tomista della partecipazione che troviamo in questo testo,

mentre sottolinea vigorosamente il primato dell’esse, non cede tuttavia mai ad un affetto antiessenzialistico fino a dire che l’essere potrebbe al limite fare a meno dell’essenza²⁰⁰.

La presenza delle essenze nella mente di Dio non implica per Dio molteplicità nella misura in cui tali essenze, pur essendo molte e distinte tra loro quanto al loro contenuto quidditativo, quanto al loro essere formano un tutt’uno con l’essere di Dio; il loro essere sarà altresì molteplice nel momento in cui esisterà nella concretezza reale di un ente finito.

In altre parole, prima di produrre in essere le cose, Dio ne preconosce (definendola, cioè creandola) l’essenza che ancora non è nella cosa, ma è nella mente creatrice e con essa, quanto all’essere, si identifica. Tuttavia, la presenza delle idee in Dio (*ante rem*) non implica necessariamente la loro esistenza fuori dalla sua mente perché, prima di esistere, le idee – pur avendo già un loro proprio contenuto quidditativo – sono un nulla di

¹⁹⁹ T. Tyn, *Metafisica della sostanza*, op. cit., p. 901.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 839.

essere ovvero non hanno un loro essere ma possiedono solo quello di Dio. Sarà la sola volontà divina a decidere, conoscendole, di porle in essere al di fuori di sé o meno²⁰¹.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 822: “L’istituzione delle essenze avviene secondo conoscenza (esemplarità) e non secondo l’essere reale (agire efficiente)”.

CAPITOLO 4
AVICENNA:
PARTECIPAZIONE ED ENTE NECESSARIO

4.1 Avicenna e la metafisica

Avicenna²⁰² rappresenta una delle fonti dei maestri latini medievali e, in quanto tale, anche di Tommaso d'Aquino; egli è da considerare, pertanto, come una perfetta sintesi fra l'eredità della filosofia greca e di quella araba²⁰³ e la sua *falsafa* rappresenta il tentativo di conciliare due fonti del sapere: la sapienza greca e la sapienza islamica rivelativa. Ciò riguarda, principalmente, la caratterizzazione di Dio o della causa prima, che riceve molti tratti dell'Uno neoplatonico (l'assoluta trascendenza, l'ineffabilità e l'impredicabilità; la causalità per sovrabbondanza ed emanazione; la produzione di un solo effetto unitario, a partire da cui si dispiega, poi, la catena gerarchica di tutti gli altri effetti), ma che si presenta, al contempo, in linea con Aristotele, come intellettualità pura e come motore delle sfere e che, infine, è indicato, sulla base della rivelazione coranica, come causa efficiente del mondo, come donatore dell'essere del mondo e come essere puro. Peraltro, esplicitamente Avicenna sostiene che la conoscenza di questa caratterizzazione della causa prima (cioè di Dio) costituisce il fine, la perfezione ed il compimento del percorso della metafisica.

²⁰² Per una completa bibliografia di e su Avicenna, è possibile consultare quella presente in Miguel Cruz Hernández, *Storia del pensiero nel mondo islamico*, op. cit., pp. 272-283 e 330-338.

²⁰³ Per quanto concerne il legame fra i concetti del *corpus Aristotelicum* e il pensiero di Avicenna, nonché la *falsafa* in generale, si rimanda a Miguel Cruz Hernández, *Storia del pensiero nel mondo islamico*, vol. I. *Dalle origini al XII secolo in Oriente*, op. cit., pp. 202-206 (nella fattispecie, in questa sezione vengono presi in considerazione i temi aristotelici relativi alla sostanza e all'intelletto e il loro influsso sul pensiero dei filosofi arabi).

Occorre precisare che in questo capitolo si leggerà Avicenna tenendo conto delle tematiche dell'*Expositio* tommasiana finora agitate; inoltre, in questa ricerca si prenderà in considerazione l'*Avicenna Latinus*, in quanto è il testo a disposizione di Tommaso, che lesse la metafisica avicenniana in traduzione latina²⁰⁴.

Avicenna propone una struttura per la sua *Metafisica dello Shifā'*, che non risulta completamente sovrapponibile a quella di Aristotele²⁰⁵. La parte teologica del testo avicenniano, per esempio, presuppone la nozione di causa efficiente, cioè della causa agente in senso metafisico – ciò che fa acquisire l'essere e non solo il movimento. La teologia filosofica avicenniana non è più scienza del motore immobile, ma scienza di ciò che instaura il mondo (sia pure in modo mediato), facendogli acquisire

²⁰⁴ Il testo avicenniano di riferimento è il seguente: *Avicenna Latinus, Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, I-IV, édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet, introduction doctrinale par G. Verbeke, E. Peeters, Louvain / E. J. Brill, Leiden 1977; *Avicenna Latinus, Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, V-X, édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet, introduction doctrinale par G. Verbeke, E. Peeters, Louvain / E. J. Brill, Leiden 1980.

Nelle note, il riferimento delle pagine è alla traduzione italiana dall'arabo curata da Olga Lizzini e presente in Avicenna, *Metafisica*, con testo arabo e latino, a cura di Olga Lizzini e Pasquale Porro, Bombiani, Milano 2002.

La scelta di utilizzare il testo latino si è imposta dal momento che Tommaso conosceva questa traduzione della *Metafisica* di Avicenna, che venne compiuta a Toledo dopo il 1150 ad opera di Domenico Gundisalvi, erroneamente identificato con Gundissalino (cui adesso viene, invece, attribuita soltanto la redazione delle opere originali, mentre a Gundisalvi resta l'onore della traduzione).

²⁰⁵ Il testo si compone di dieci trattati così distribuiti: Trattato I: introduzione (si affrontano le questioni relative al soggetto, al fine, all'utilità, al nome, alla collocazione gerarchica e alla materia di ciascuna scienza; si discutono i concetti di ente, esistente, cosa, necessario); Trattati II e III: la sostanza e le altre categorie; Trattati IV e V: i concetti di anteriore e posteriore, atto e potenza, perfetto e imperfetto; universale e particolare; Trattato VI: le cause; Trattato VII: rapporto fra uno e molteplice; Trattato VIII: esso inaugura la parte più propriamente teologica della metafisica ed è dedicato, in particolare, alla natura del Primo Principio o del Necessariamente Esistente; Trattato IX: derivazione delle cose dalla Causa prima e loro ritorno ad essa; Trattato X: il comportamento dei credenti.

l'essere. In tal senso Avicenna risulta un impareggiabile ponte di collegamento con la teologia creazionistica tommasiana e con il suo concetto di *productus in esse*.

La causa efficiente in senso stretto, dunque, viene esplicitamente distinta dalla causa motrice²⁰⁶. L'unica causa realmente efficiente è, nel sistema avicenniano, quella che presiede alla donazione dell'essere – alla creazione (a differenza che in Aristotele, in Avicenna il fine verso cui tutto tende è anche l'origine effettiva del mondo e non solo del suo movimento); le altre cause, in rapporto a questa, sono pertanto, necessarie per altro, ma possibili in se stesse.

Dopo percorso storico-teoretico che va da Aristotele ad Avicenna, Tommaso si colloca in una posizione di sintesi, soprattutto in riferimento ad alcuni importanti temi: da Avicenna Tommaso riprende, per esempio, la questione dell'apparente circolarità, nell'ordine dei principi, tra metafisica e fisica; la giustificazione delle diverse denominazioni della disciplina; la distinzione tra due diversi modi di intendere l'immaterialità su cui si basa la possibilità stessa della metafisica²⁰⁷. Non può essere un caso, del resto, che un'opera quale le *Quaestiones de veritate* si aprano con una citazione avicenniana sulla primalità dell'ente²⁰⁸.

²⁰⁶ Cfr. È. Gilson, *Avicenne et les origines de la notion de cause efficiente*, in *Atti del XII Congresso internazionale di Filosofia* (Venezia, 12-18 settembre 1958), Sansoni, Firenze 1961, IX, pp. 121-130.

²⁰⁷ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Commenti a Boezio*, testo latino a fronte, a cura di P. Porro, Rusconi, Milano 1997, pp. 274-75; pp. 338-39; 312-313.

²⁰⁸ Cfr. Tommaso d'Aquino, *Quaestiones Disputatae*, I, 1 c., ESD, Bologna 1992, pp. 74-77.

4.2 *L'Ilāhiyyāt*²⁰⁹: l'interpretazione avicenniana della *Metafisica di Aristotele*²¹⁰

Nell'intera sua metafisica, Avicenna è preoccupato di affermare l'onnipotenza divina all'interno di uno schema emanatista, in cui si dà spazio ad una creazione per intermediari: per Avicenna, Dio non può volere direttamente la creazione, che è frutto di un suo atto conoscitivo, perché ne risulterebbe a Sua volta determinato. Dio, invece, deve essere determinato solo dalla sua essenza. La conoscenza divina, inoltre, conosce altresì il particolare, senza che quest'ultimo operi alcun mutamento in Lui, dal momento che il movimento avviene nel tempo e Dio, in quanto eterno, è al di sopra del tempo stesso; la creazione, infatti, si produce in eterno e viene mantenuta in eterno. La creazione è anche luce intellettuale per gli esseri dotati di intelligenza: così, il primo essere che riceve la luce divina è l'intelletto universale, quindi le anime angeliche; l'anima umana riceve la luminosità della luce divina attraverso l'intelletto agente. Avicenna ritiene che l'irradiazione dell'essenza divina sia al tempo stesso creatrice, per la materia,

²⁰⁹ La traduzione in latino della *Metafisica* di Avicenna (Ibn Sīnā, 980-1037), avvenuta (come si diceva pocanzi) a Toledo intorno al 1150 grazie a Domenico Gundisalvi, testimonia lo stretto legame che esisteva a quell'epoca fra mondo arabo e mondo latino e dell'influenza che il primo esercitò sul secondo, tanto che fra le *auctoritates* riconosciute in quel periodo, Avicenna occupava un posto preminente insieme ad Aristotele e Boezio: dalla filosofia greca, gli arabi hanno mutuato diversi concetti, quali quello della metafisica come studio dell'essere e del primo principio e la distinzione/composizione negli enti di essenza ed esistenza; questi concetti, poi, confluiranno nella filosofia latina del Medioevo e, quindi, anche in quella di Tommaso (per ulteriori approfondimenti, cfr. Avicenna, *Metafisica*, introduzione, op. cit., pp. XXXVII-XXXIX).

²¹⁰ Il testo preso come riferimento per la stesura del presente paragrafo, a cui si rimanda per ulteriori approfondimenti, è il seguente: Amos Bertolacci, *The reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al- Šifā'. A milestone of western metaphysical thought*, Brill, Leiden-Boston 2006.

e illuminante, per gli esseri dotati di intelletto; pur essendo un flusso continuo che lega il Creatore alle creature, l'irradiazione creatrice di Dio non toglie, anzi esalta, la differenza fondamentale che intercorre tra il primo e le seconde: l'essenza divina è essere necessario in rapporto a se stessa, mentre l'essere delle creature è necessario in rapporto ad altro. Dal flusso creatore derivano tutti gli esseri creati, secondo un ordine rigoroso. Da Dio può procedere un solo essere (per evitare in Lui la molteplicità) e questo essere, immateriale, è l'intelligenza prima che, pur essendo una numericamente, è molteplice nella sua essenza, dal momento che è possibile in rapporto a se stessa e necessaria in rapporto all'atto creatore di Dio. Da questa prima intelligenza prendono origine tutti gli altri esseri creati, in quanto da ciò che la prima intelligenza conosce dell'essere primo nasce la seconda intelligenza; da ciò che la prima intelligenza conosce della propria essenza come resa necessaria da Dio, si produce l'anima; e da ciò che la prima intelligenza apprende circa la propria essenza come possibile in rapporto a se stessa deriva la sfera celeste (e così per tutte le dieci sfere celesti). La decima intelligenza è l'intelletto agente, il cui scopo non è dare origine a un corpo celeste, bensì governare il mondo sublunare, quello umano. Quest'ultimo, dunque, si presenta come totalmente differente da quello celeste ed influenzato, se non addirittura determinato, da quello. Il mondo della creazione, dunque, può essere raggruppato in quattro

nuclei: intelligenze celesti, anime celesti, forze fisiche e mondo corporeo²¹¹.

A fronte di questa concezione avicenniana, Tommaso sostiene che la creazione “è la produzione di qualcosa in tutta la sua sostanza senza che di questa ci sia presupposto alcuno sia creato sia increato”²¹². In nessun modo la creazione, propriamente parlando, può essere un cambiamento, un *fieri*, per la semplice ragione che un cambiamento esige due termini e ogni *fieri* è in un soggetto. In questo caso non c’è alcun soggetto, poiché il *fieri* in questione implica tutto l’essere e nulla al di fuori dell’essere: la relazione tra Dio e le creature sarà, dunque, unilaterale, dal creato a Dio e non viceversa. La creazione, quindi, sarà *creatio ex-nihilo*, cominciamento assoluto.

Un tale cominciamento non può propriamente chiamarsi un cambiamento, una successione di stadi, un passaggio dal nulla all’essere. Quello che non è nulla assolutamente non può assolutamente precedere nulla, e non c’è dunque alcun passaggio, nessuna preesistenza²¹³.

L’effetto proprio della creazione è l’essere e questo non può che essere prodotto da chi lo possiede in maniera eminente, perfetto, cioè l’Essere sussistente stesso, che è Dio. Infatti,

²¹¹ Cfr. *Introduzione* al Trattato VIII, in Avicenna, *Metafisica*, op. cit., p. 723 e ss.

²¹² S. Thomas, *Summa Theologiae*, q. 63, a. 3, ESD, Bologna 1984.

²¹³ Cfr. *ibidem*, q. 45, aa. 2-3.

quanto più universale è un effetto, tanto più elevata è la sua causa propria; perché quanto più alta è la causa, tanto maggiori sono gli effetti a cui si estende la sua virtù. Ora l'essere è più universale del divenire, essendovi degli enti che sono immobili, secondo quanto dicono i filosofi, come le pietre e simili. Occorre dunque che sopra la causa che solamente opera muovendo e trasmutando, esista quella causa che è il primo principio dell'essere, e questo non può essere che l'Essere sussistente stesso, Dio²¹⁴.

Così risulta parimenti dimostrato che il “primo prodotto di Dio nelle cose è l'essere stesso” e perciò è necessario che tutto ciò che in qualche modo esiste riceva l'essere da Dio:

infatti in tutte le cose ordinate avviene di solito che chi è primo e ha maggior perfezione in un dato ordine, sia la causa di tutto ciò che appartiene a quell'ordine [...] Ma Dio è l'essere primo e perfettissimo, occorre perciò che sia la causa dell'essere in tutte le cose che lo posseggono²¹⁵.

Pertanto, nulla di quanto un ente possiede si sottrae all'azione creatrice.

Il problema della causalità di Dio (da cui discendono quelli relativi all'ordine e alla primarietà), nel sistema avicenniano, comprende quello della posizione occupata da Dio stesso nella serie cui dà origine: il necessariamente esistente è al contempo “Primo” della serie causale e trascendente la serie stessa²¹⁶.

²¹⁴ S. Thomas, *Summa contra Gentes*, II, c. 16, ESD, Bologna 2001.

²¹⁵ S. Thomas, *Compendium Theologiae*, c. 68, ESD, Bologna 1995.

²¹⁶ Cfr. Avicenna, *Metafisica*, op. cit., p. 19: “Causatore delle cause e Principio dei principi, che è Iddio, altissima la Sua gloria”.

Secondo Avicenna²¹⁷, le cose si distinguono in ciò che ha un'esistenza non necessaria, ma non impossibile (pena la non esistenza) e, dunque, solo possibile²¹⁸ ed in qualcosa che ha, invece, un'esistenza necessaria e che è, per ciò stesso, incausata. Ciò che è necessario, infatti, non ha causa perché altrimenti dipenderebbe dalla sua causa: *si enim necesse esse haberet causam sui esse, profecto eius esse esset per illam*²¹⁹. Dunque, il necessariamente esistente non sarebbe più necessario per sé, ma possibile, alla mercé della sua causa: sarebbe, cioè, possibile per sé, ma necessario per altro. Quanto al fatto che il necessario per sé risulti, per Avicenna, incausato, si evince da quanto lo stesso autore afferma:

dicimus igitur quod oportet illud fieri necessarium esse per causam et respectu eius. Si enim non fuerit necessarium esse existente essentia causae et comparazione eius, erit etiam possibile. Unde potest concedi illud esse et non esse non appropriatum aliquo illorum duorum; et hoc iterum eget ut sit aliquid tertium per quod assignetur ei esse post non esse, vel post esse non esse, cum causa habuerit esse; est ergo illud alia causa, et sic itur in infinitum, et cum hoc non erit ei appropriatum esse nec acquireretur ei esse, et hoc est absurdum, non ob hoc tantum quod causae eum in infinitum (hoc autem dubium est hic ad removendum), sed ob hoc quod nondum habet per quod approprietur; iam autem positum est illud habere esse. Igitur manifestum est quod quicquid possibile est

²¹⁷ Cfr. A. M., Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*, Desclée De Brouwer, Paris 1937.

²¹⁸ È importante precisare, tuttavia, che il possibile per sé è comunque, per Avicenna, necessario per altro se considerato, appunto, in virtù di altro da sé, cioè del necessariamente esistente.

²¹⁹ Avicenna, *Metafisica*, op. cit., p. 87: "Se per l'esistenza del necessariamente esistente vi fosse una causa, la sua esistenza sarebbe in virtù di essa".

*esse, non habet esse nisi cum necessarium est esse respectu suae causae*²²⁰.

In questione è, com'era già per Aristotele e come sarà per Tommaso, l'impossibilità di una causalità infinita. Se, infatti, il necessario risultasse causato da altro, quest'ultimo o sarebbe necessario o possibile e, quindi, necessario per altro, cioè dipendente da altro: la sequenza andrebbe indietro all'infinito, ma Avicenna ritiene impossibile un percorso all'infinito in quanto, in definitiva, l'infinito impedirebbe di trovare una causa prima e, dunque, impedirebbe l'esistenza di tutto ciò che da questa discenderebbe:

*dicemus igitur quod necesse esse per se non habet causam et quod possibile esse per se habet causam*²²¹.

Il necessario non ha altri necessari ad esso "omologhi", nel senso che il Necessariamente Esistente è unico; non esiste, infatti, un suo "correlativo" che possa sussistere e coesistere

²²⁰ *Ibidem*, pp. 88-89: "Quindi – diremo – in virtù della causa e in virtù del rapporto con essa [la cosa] deve venire ad essere necessaria. Se non fosse necessaria, infatti, data l'esistenza della causa ed in rapporto con essa, essa sarebbe ancora possibile e potrebbe esistere e non esistere, senza essere appropriata per nessuna delle due condizioni; ma questo [vorrebbe dire] aver bisogno da capo dell'esistenza in virtù della quale – una volta che esista la causa – le dovrebbe esser destinata l'esistenza in luogo dell'inesistenza oppure l'inesistenza in luogo dell'esistenza; questa [terza cosa] sarebbe allora un'altra causa e il discorso si protrarrebbe all'infinito. Ma protraendosi all'infinito, l'esistenza [della cosa] non sarebbe determinata e [la cosa] non avrebbe esistenza, e questo è assurdo; e ciò non soltanto perché si andrebbe l'infinito nella [serie] delle cause – questo, infatti, in questo passaggio, è ancora un [argomento] dubbio quanto alla sua possibilità – ma piuttosto perché non esisterebbe ancora alcunché in virtù di cui determinare [la cosa], che invece si era supposta esistente. E dunque è valido [affermare] che tutto ciò che è possibilmente esistente, finché non è necessario in rapporto alla sua causa, non esiste".

²²¹ *Ibidem*, p. 85: "Ora, diremo: quel che per sé è necessariamente esistente non ha causa, mentre quel che per sé è possibilmente esistente ha causa"

sempre insieme ad Esso senza essere, fra di loro, in un rapporto di causalità. Il Primo, quindi, non ha altri “accanto” a sé, ma “dopo” di sé, (nel senso che li crea), né la sua realtà viene partecipata (*communicet*) in alcun modo da altro:

*et impossibile est etiam ut in certitudine quam habet necesse esse communicet ei aliquid aliud. Quod cum verificaverimus, sequitur quod necesse esse non est relativum nec mutabile nec multiplex nec communicat ei aliquid aliud in suo esse quod est ei proprium*²²².

Il suo essere, dunque, è impartecipato, cioè non può essere partecipato in Dio a partire da altro. Il passaggio, poi, dal possibile al necessario²²³ è motivato dall'impossibilità di protrarsi all'infinito del processo di causalità e dal fatto che, in quest'ultimo caso, non si arriverebbe ad “alcunché in virtù di cui determinare la cosa, che invece si era supposta esistente”²²⁴. Su questo punto è perfetta la sintonia tra il pensiero del filosofo arabo e quello dell'Aquinate, dal momento che per entrambi fondamentale è il concetto di causalità rispetto all'esistenza, svincolato da quello di moto.

Per il fatto, poi, che il necessario non ha nessun omologo a sé, Avicenna può concludere che “la necessità d'esistenza non appartiene che ad uno soltanto”²²⁵, secondo un'unicità che è

²²² *Ibidem*: “Né può essere che la realtà che gli appartiene sia partecipata [da altro], da nessun punto di vista, [e ciò] al punto tale che, dal fatto che riconosciamo valido tutto questo, consegue che il necessariamente esistente non è un relativo, e che non è mutevole, né molteplice, né associato [ad altro] nell'esistenza che gli è propria”.

²²³ Cfr. *Ibidem*, p. 89.

²²⁴ Avicenna, *Metafisica*, op. cit., p. 89.

²²⁵ *Ibidem*, p. 103.

tale sia nel numero, sia nella “intenzione che spiega il suo nome e che appartiene ad esso soltanto”²²⁶:

*sed quia necesse esse unum est in nomine, non sicut species sub genere, et unum est numero, non sicut individua sub specie, sed est intentio quae designat illud tantum suo nomine, in cuius nihil aliud sibi communicat [...] eius autem quod est possibile esse, iam manifesta ex hoc proprietas, scilicet quia ipsum necessario eget alio quod faciat illud esse in effectu [...] et ideo nihil est quod omnino sit expoliatum ab omni eo quod est in potentia et possibili tate respectu sui ipsius, nisi necesse esse*²²⁷.

Secondo Avicenna, ciò che è necessario per sé è uno sia in senso totale (in latino: *unum est in nomine*) sia nel numero (in latino: *unum est in numero*), a sottolineare come sia fuori dall’ordine delle serie²²⁸: il necessariamente esistente è uno nel numero perché è l’unico individuo all’interno della specie ed è uno nel nome (quindi totalmente), perché è l’unica specie all’interno del genere.

Il possibile per sé, invece, è necessario per altro, perché ha bisogno di qualcosa che sia per esso causa, cioè il necessariamente esistente, ciò che è necessario per sé e che

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ Avicenna, *Metafisica*, op. cit., pp. 104-105: “Il necessariamente esistente è dunque uno in [senso] totale, non è come le specie sotto il genere; è uno nel numero, non è come gli individui sotto la specie; anzi, vi è un’intenzione che spiega il suo nome e che appartiene ad esso soltanto e nulla partecipa alla sua esistenza [...] Quanto al possibilmente esistente, a partire da tutto ciò è già evidente quale ne sia la proprietà: e cioè che esso ha bisogno obbligatoriamente di un’altra cosa che lo renda esistente in atto. [...] [Solo] il [necessariamente esistente] è singolo e ciò che è diverso da esso è un doppio ed è qualcosa di cui [si predica] la composizione”.

Per quanto concerne l’espressione *in cuius esse nihil aliud sibi communicat*, è da intendere nel senso che non ha bisogno d’altro per esistere e, per questo, sussiste.

²²⁸ Cfr. Porfirio, *Isagoge*, Bompiani, Milano 2004, pp. 64-75, sulla differenza fra i predicati.

attualizzi la sua essenza, facendolo esistere: per questo, infine, il possibile è doppio, molteplice, perché in esso esistenza ed essenza non coincidono.

La conclusione avicenniana del brano, nonché dell'intera Sezione settima del Primo trattato, riprende quanto già affermato in precedenza, a proposito del fatto che l'essere del Primo è impartecipato²²⁹: “nulla partecipa alla sua esistenza” (*in cuius esse nihil aliud sibi communicat*, secondo la traduzione dal testo arabo: “e la sua esistenza non è partecipata in esso”²³⁰).

Per Avicenna, il principio di individualizzazione delle sostanze risulta essere la materia: se, infatti, la forma essenziale è condizione necessaria per la costituzione dell'essere concreto, non ne è condizione sufficiente, poiché la facoltà di rendere individuale spetta alla materia, unico ed autentico principio di individualizzazione.

In questa Sezione settima del Primo trattato dello *Shifā'*, Avicenna così può affermare che

*sed quia necesse esse unum est in nomine, non sicut species sub genere, et unum est numero, non sicut individua sub specie, sed est intentio quae designat illud tantum suo nomine in cuius esse nihil aliud sibi communicat*²³¹.

²²⁹ Cfr. Avicenna, *Metafisica*, op. cit., p. 85.

²³⁰ Avicenna, *Metafisica*, op. cit., p. 105.

²³¹ Avicenna, *Metafisica*, op. cit., p. 105: “Il necessariamente esistente è dunque *uno in [senso] totale*, non è come le specie sotto il genere; è *uno nel numero*, non è come gli individui sotto la specie; anzi, vi è un'intenzione che spiega il suo nome e che appartiene ad esso soltanto e nulla partecipa alla sua esistenza”.

Il necessariamente esistente è fuori da ogni serie dei causati, in quanto è uno in senso totale, non come si può dire di una specie in un genere o di un individuo in una specie: in Lui genere, specie ed individuo coincidono, perché è come se (ci) fosse *un* solo individuo in *una* sola specie in *un* solo genere: Esso, come dice Avicenna, è uno in senso totale. Ed il significato (*intenzione*) del suo nome (*necessariamente esistente*) appartiene ad Esso soltanto e non si può ricondurre ad *aliud*.

Il necessariamente esistente è, così come nella concezione plotiniana dell'emanazione²³², principio e causa delle cause prime (“una causa prima materiale e una causa prima formale”²³³) e, tramite queste, di ogni cosa:

unde quicquid est, excepto uno quod est sibi ipsi unum et ente quod est sibi ipsi ens, est acquirens esse ab alio a se, per quod est sibi esse, non per se. Et haec est intentio de hoc quod res est creata, scilicet quod est recipiens esse ab alio a se [...] totum igitur respectu primae causae creatum est. Sed dare esse ei quod est ab ipso non est tale dare esse quod omnino prohibeat privationem a substantiis rerum [...] haec est creatio absoluta et esse absolutum, non esse aliquid. Omne enim quod coepit ab illo unum est, et illud unum est dand ei inceptionem, eo quod id quod incipit est id quod est post non esse [...] igitur post quod est hic est post quod est per essentiam [...] igitur

²³² Ciò a cui si sta facendo riferimento è *foy* – “fluire”, che indica il fluire o traboccare dell’acqua da una fonte e designa in questo senso il debordare di un principio al di fuori di sé, il “fluire da” di qualcosa. Il termine/concetto è correlato al latino *fluxus* e si trova anche in Plotino, Proclo, al-Farabi e, *mutatis mutandis*, in al-Kindi. In Avicenna è l’azione (in quanto causa) e lo stesso essere dell’intelligenza divina (il necessariamente esistente) e, quindi, di quelle successive; infine, *foy* è il termine con cui Avicenna indica l’idea della derivazione del mondo da Dio ed è quindi assimilabile alla nozione di “creazione” o “instaurazione assoluta” (vedi la *creatio ex-nihilo*, la *participatio* o il *productus in esse* di Tommaso e la sua concezione intensiva di *esse*).

Cfr. Avicenna, *Metafisica*, Note al lessico: ‘flusso/fluire’, op. cit., pp. 1303-1304 e cfr. *Avicenna Latinus, Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, I-X, Lexiques, ‘fluxus’, op. cit., p. 225.

²³³ Avicenna, *Metafisica*, op. cit., p. 777.

*omnis res, excepto primo, est postquam non fuit ens, quantum in se est*²³⁴.

Soltanto il necessariamente esistente, sostiene Avicenna, non acquisisce l'esistenza da qualcosa di diverso da sé: il possibile, infatti, viene "instaurato" nella misura in cui la sua essenza riceve l'esistenza dal necessario per sé divenendo, così, in atto. Questa "instaurazione" altro non è se non la *creatio ex-nihilo* di tommasiana memoria in quanto, nella sua assolutezza, significa far essere (e non significa far essere in un certo qual modo, bensì far essere *simpliciter*): ogni cosa, infatti, avviene (cioè esiste, è creata) dall'Uno, che è il necessariamente esistente, singolo e non doppio, perché in Esso esistenza ed essenza coincidono.

Ciò che è creato *viene dopo* non esser stato sempre in senso assoluto, viene dal nulla, non cronologico, ma ontologico: il "dopo" di cui parla Avicenna, infatti, è un "dopo" per essenza.

Per questo la Sezione terza dell'Ottavo trattato, può concludersi con l'affermazione, secondo cui il possibile, cioè il possibile per sé, ma necessario per altro, ciò che è diverso dal necessario per sé, ovvero la creatura, *esiste dopo* non esser stato, almeno per

²³⁴ Avicenna, *Metafisica*, op. cit., pp. 776-779: "Ad esclusione di quell'uno che per sé è uno e di quell'esistente che per sé è esistente, ogni cosa acquisisce quindi l'esistenza da qualcosa di diverso da sé: è in virtù di ciò [che è diverso da sé] e in sé non è. Questo è il significato del fatto che una cosa è instaurata e cioè che ottiene l'esistenza da altro da sé [...] questa è l'instaurazione assoluta e il far essere assoluto e non un certo far essere. E ogni cosa avviene a partire da quell'Uno e quell'Uno fa avvenire ogni cosa. Ora, quel che è fatto avvenire è ciò che è dopo non essere stato [...] il "dopo" di cui si tratta qui è quindi piuttosto il "dopo" che è per essenza [...] ogni cosa diversa dal Primo, che è l'uno, esiste quindi dopo che, per ciò che la riguarda in sé, non è stata".

ciò che riguarda in sé, cioè in quanto possibile, perché per altro è tuttavia necessario.

Avicenna, dunque, considera gli enti come “instaurati” nella misura in cui ricevono la loro esistenza dal Principio Primo, dall’Uno che è totalmente altro da ciò che esso causa: tale processo può essere paragonato alla *creatio ex-nihilo* nella misura in cui è un produrre (“fa avvenire ogni cosa”, dice Avicenna) dall’inesistenza all’esistenza, secondo un “prima” e un “dopo” che non sono cronologicamente intesi, ma sono secondo l’essenza.

Dall’Uno, di plotiniana memoria, avviene ogni cosa, il molteplice. Il fare “avvenire” (innovare, instaurare) ogni cosa in Avicenna corrisponde al *productus in esse* di Tommaso: anche per questi, infatti, la creazione è produzione dal nulla, nell’alveo di un’eternità che, nella produzione, dà vita pure al tempo.

Il Primo,

*sed stabilimentum eius fuit per hoc quod necesse esse unum est; igitur ei quod est necesse esse non communicat aliquid in suo ordine; igitur nihil est praeteripsum quod sit necesse esse*²³⁵.

Tuttavia, *intelligitur per hoc respectus relations suae ad id quod est extra se*²³⁶: il Necessariamente Esistente, pur essendo totalmente diverso da ciò che causa (tanto è ontologicamente

²³⁵ *Ibidem*, p. 781: “Il Necessariamente esistente è uno, niente Gli si associa nel Suo rango e niente all’infuori di esso è necessariamente esistente”.

²³⁶ *Ibidem*: “Con primo intendiamo al contrario la considerazione della sua relazione con quel che è diverso da sé”.

radicale la sua alterità), intesse tuttavia una relazione con tutto ciò che è diverso da sé, con tutto che è “innovato”.

La differenza più evidente tra l'Uno (Dio) e i molti (creati), infine, è che questi hanno un'essenza diversa dal loro essere: “e perciò – diremo – tutto quel che ha una quiddità diversa dal proprio essere è un causato”²³⁷.

Il Primo, invece,

*non habet quidditatem, sed super habentia quidditates fluit esse a beo; ipse igitur est esse expoliatum, condicione negandi privationes et ceteras proprietates a beo. Deinde cetera alia quae habent quidditates sunt possibilis, quia habent esse per ipsum. Intentio autem de hoc quod dicimus quod ipse est esse expoliatum condicione negandi ceteras additiones a beo, non est quod ipse sit esse expoliatum in quo communicet aliquid aliud esse, si fuerit esse cuius haec sit proprietates*²³⁸.

Mentre, per Tommaso, nel Creatore essere ed essenza coincidono (laddove, invece, nelle creature questo non avviene, tanto che l'essenza è la potenza che viene attualizzata tramite l'*actus essendi*), per Avicenna il Primo non possiede quiddità, ma fa fluire la loro esistenza da sé.

La quiddità, per Avicenna, essendo ciò che risponde alla domanda “che cos'è?”, è distinta dall'esistenza (sia da un punto di vista concettuale, perché è possibile sapere cosa sia una cosa

²³⁷ *Ibidem*, p. 787.

²³⁸ *Ibidem*, p. 788-789: “Non ha quiddità, mentre sulle cose dotate di quiddità l'esistenza fluisce a partire da Esso. Esso è, infatti, puramente esistente a condizione che se ne neghino l'inesistenza e tutte le altre descrizioni. Inoltre, tutte le cose che hanno quiddità sono possibili ed esistono in virtù di Esso. E quando dico “Esso è puramente esistente a condizione che se ne neghino tutte le aggiunte”, ciò non significa che Esso è l'essere assoluto di cui parteciperebbero [le cose], se mai un essere fosse in questo modo”.

ma non sapere se esista o meno, sia da un punto di vista ontologico, perché l'esistenza, nelle cose, viene ricevuta dal Principio che fa esistere, appunto, la quiddità di una cosa, ponendola in essere) in tutti gli enti creati, fuorché nel Principio in cui quiddità ed esistenza coincidono perché Esso non è necessario per altro, non ha bisogno di altro per esistere, perché la sua essenza (quiddità) possa esser posta in essere: nel Principio essenza ed esistenza sono uno e uno è il Principio; nelle cose sono distinte e le cose sono "doppie".

Per comprendere l'influenza di questa concezione pensiero di Tommaso, si può affermare che, in questi, l'essenza è in quanto è posta in essere, perché è creata. Certo l'essenza, benché prima di ricevere l'essere sia un nulla di essere, tuttavia, come contenuto quidditativo svincolato dall'esistenza donata dall'essere, preesiste *in mente Dei*, ma non con un proprio essere bensì con quello di Dio, a tal punto da identificarsi con la Somma Essenza. L'essenza è sempre una potenzialità che riceve l'essere e, ricevendolo, si attualizza – cioè esiste.

In conclusione, dunque, prima di produrre in essere le cose, Dio ne preconosce (definendola, cioè creandola) l'essenza che ancora non è nella cosa ma è nella mente creatrice e con essa, quanto all'essere, si identifica.

Tornando al Principio di Avicenna, sembra che questi riprenda la *via negativa*, nel momento in cui parla del Primo

come di ciò che non ha differenza²³⁹, né genere, né definizione, né dimostrazione, né causa, né perché o perché del suo agire. Dopo aver dimostrato che il Primo non ha genere, Avicenna, infatti, afferma:

*et ideo non habet differentiam; quia enim non habet genus, nec habet differentiam, ideo non habet definitionem. Nec fit demonstratio de eo quia ipse non habet causam. Similiter non quaeritur de eo quare: tu enim scies postea quod eius actio non habet quare*²⁴⁰.

Poco oltre, e precisamente nell’VIII trattato, Sezione quinta, sottolineando ancora una volta l’alterità del Primo, Avicenna afferma che “la necessità d’esistenza non può avere un’intenzione compartecipata da numerosi individui, sotto nessun aspetto (*in qua communicet aliquid aliud a se ullo modo*)”²⁴¹;

*probatum est igitur quod in necessitate essendi non est communicatio. Igitur primo nihil communicat*²⁴².

Il concetto di partecipazione viene, qui, presentato attraverso quello neo-platonico del fluire: l’essere degli enti è comune a tutti, mentre quello del Principio, che non ha genere, appartiene al Principio in modo assolutamente esclusivo; dal Primo,

²³⁹ Cfr. Avicenna, *Metafisica*, op. cit., pp. 791.

²⁴⁰ Avicenna, *Metafisica*, op. cit., pp. 790-791: “È per questo il Primo *non ha differenza*, e poiché non ha né genere né differenza, *non ha neppure definizione*; né per Esso c’è una *dimostrazione*, giacché *non ha causa*; e per questo *non ha “perché”* e apprenderai che non vi è un perché neppure per il suo agire”.

²⁴¹ *Ibidem*, pp. 797.

²⁴² *Ibidem*, pp. 804-805: “È evidente, dunque, che la necessità d’esistenza non è compartecipata in questo senso e che il Primo, quindi, non ha socio”.

tuttavia, deriva (nel senso che esso è causa) anche l'esistenza di tutto ciò che è diverso dal Principio.

Il sistema emanatista avicenniano tenta, dunque, di conciliare la trascendenza divina con la derivazione, il fluire, appunto, degli enti, che è distinto dal Principio e in tal senso è eccedente. Da questo flusso gli enti si ordinano: *tamen quaedam sunt prius et quaedam posterius secundum ordinem causae et causati*²⁴³. Tutto ciò, peraltro, non è che il compimento conseguente di quanto Avicenna ha tentato di mostrare fin dall'inizio della Sezione settima del Trattato ottavo²⁴⁴. Già dalle prime battute, infatti, afferma:

*ipse enim intelligit res simul, ita ut per eas non multiplicetur in sua substantia ne cut imaginetur certitudo suae essentiae esse hoc quod ipse imaginat eas, sed quod fluunt formae earum a beo intellectae; unde ipse aptior est ad hoc ut sit intelligentia quam ipse formae fluentes a sua intelligibili tate; et quod ipse intelligit seipsum, et quod ipse est principium omnis quod est*²⁴⁵.

²⁴³ *Ibidem*, p. 829: "Alcuni sono prima, altri dopo, secondo l'ordinamento di quel che causa e di quel che è causato". Nella fattispecie, il brano si riferisce agli intelligibili.

²⁴⁴ Fin dall'inizio della sezione, infatti, Avicenna ha sottolineato il fatto che il primo principio conosce le cose simultaneamente ed immediatamente, senza che questo comporti il esso molteplicità, dal momento che le conosce nell'essenza secondo le loro forme, le quali, intellette dal principio, fluiscono da questo.

²⁴⁵ *Ibidem*, pp. 822-825: "Il [Primo], perciò, ha intellesione delle cose d'un sol colpo, senza moltiplicarsi in virtù di esse nella Sua sostanza o senza che esse vengano rappresentate nella realtà della Sua essenza secondo le loro forme: le loro forme *fluiscono*, piuttosto, [dal Primo], intellette, ed Esso è più degno di essere intelligenza di quanto non lo siano quelle forme che fluiscono dalla sua intelligibilità. E poiché ha intellesione di Se stesso e del fatto che è principio di ogni cosa, il [Primo] ha intellesione da Se stesso di ogni cosa" [*corsivo mio*].

Questo passo dimostra quanto enunciato precedentemente circa lo schema emanatista di Avicenna²⁴⁶ e, soprattutto, l'atto creativo di Dio e il Suo ritrarsi immediato, così da non essere determinato dall'ordine nella serie dei creati e da esserne totalmente fuori.

Talis igitur est comparatio omnis quod est ad primum qui est necesse esse, quia intelligit suam essentiam et quicquid facit debere esse sua essentia, et scit quomodo bonitas sit in omni quod est. Sequitur ergo suam formam intellectam forma eorum quae sunt secundum ordinem intellectum apud eum, non quod sint sequentes quemadmodum lux sequitur lucidum et calefactio calidum, sed quia est sciens qualiter iter est ordo bonitatis in esse quotiam ex eo est. Et quod ab ista scientia fluit esse secundum ordinem quem intelligit, scilicet ordinem rectum²⁴⁷.

Al di là di questo rapporto, non esiste, pertanto, relazione alcuna, dal momento che il Primo è assolutamente altro e oltre ogni ordine creato:

et quod non est eorum ad ipsum nisi relatio principii, scilicet secundum quod ex eo est, non in eo, sed relations sunt secundum ordinem, quotiam alia ex eius sunt ante alia, quamvis sint simul, quia nec precedunt nec sequuntur se in tempore, igitur non est in eo permutatio in intellectis²⁴⁸.

²⁴⁶ Cfr. *supra*, pp. 101 ss.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 824-825: “E questo è il rapporto del Tutto con la Prima intelligenza, necessariamente esistente. [La Prima intelligenza], infatti, ha intellesione della propria essenza e di ciò che essa rende necessario e a partire dalla propria essenza sa come sia il bene nel Tutto. Ecco quindi che la forma delle cose esistenti segue la forma intelletta secondo l'ordine che è intelletto presso [la Prima intelligenza] [...] [il Primo] sa come sia l'ordinamento del bene nell'esistenza! Sa che esso proviene da Sé e che da tale [Suo] stato di scienza fluisce l'esistenza, secondo l'ordinamento di cui ha intellesione come bene e ordine” [*corsivo mio*].

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 826-827: [il Primo] ha soltanto la relazione del principio che è “ciò a partire da cui” e non ciò “in cui”: anzi, [il Primo ha nei loro [*scilicet* gli intelligibili e le forme] confronti] relazioni che sono secondo un ordinamento tale per cui alcuni sono

Nella sezione sesta del trattato ottavo, infine, Avicenna accenna al tema del movimento che affronterà esplicitamente nel trattato successivo a proposito dell'emanazione e del ritorno: qui il riferimento ad Aristotele è palese e, quasi, pedissequo.

Strettamente legato al tema del movimento è, poi, quello dell'assimilazione ("la propria assimilazione al Primo in virtù della stabilità"²⁴⁹;) in riferimento, però, al desiderio del Bene sommo e alla perfezione che ne deriverebbe, piuttosto che a questioni di natura ontologica. Il discorso sul movimento prende avvio (siamo all'inizio della sezione seconda, trattato nono) dalla precisazione che "è piuttosto soltanto perché esiste uno stato non naturale che la natura esige il movimento"²⁵⁰ e culmina col concetto di "assimilazione" come principio del movimento stesso:

*cuius principium est desiderium assimilandi bonitati ultimae in permanendo in perfectione ultima secundum possibilitatem suam. Principium autem huius desiderii est id quod intelligitur de eo*²⁵¹.

Da questo momento in poi, Avicenna si concentrerà sul tema dell'*assimilatio* (e quello affine di *communicatio*):

prima di altri, anche se sono contemporanei e non si precedono o si succedono nel tempo: qui non c'è infatti alcuna trasposizione che riguardi gli intelligibili".

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 895.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 881.

²⁵¹ *Ibidem*, pp. 896-897: "Il principio di [tale movimento] è il desiderio di assimilazione al bene sommo che riguarda il permanere nella perfezione più piena per quanto è possibile, mentre il principio di tale desiderio è poi quel che viene intelletto del [Bene]".

*et dico quod ex ipso desiderio assimilandi primo, secundum quod est in effectu, provenit motus celestis*²⁵².

Nel corso della stessa sezione ritroviamo, ancora una volta, il *leit-motiv* dell'assimilazione (*sit assimilare ei in faciendo quod facit vel in esse*)²⁵³, in cui questo tema viene associato ai concetti di desiderio e dei amore (*sequetur ho desiderium amor et delectatio quae fluunt ab eo*)²⁵⁴. La sezione si chiude col rinnovato riferimento ai moti delle sfere che “partecipano del (‘nel’, letteralmente) desiderio del Principio primo” (*communicant in desiderio primi principii*)²⁵⁵.

Anche Tommaso, nel chiarire in che modo il primo movente muova come appetibile, fa ricorso alla nozione di partecipazione (espressa dal termine *assimilet*)²⁵⁶. La causalità del primo principio e di conseguenza la dipendenza (causale, appunto) che questa stabilisce tra causa e causato, rientrano perfettamente nell'ambito della nozione di “partecipare”, ancor più se si considera il fatto che in questo testo la causa viene

²⁵² *Ibidem*, p. 897: “Io dico che è dallo stesso desiderio dell'assimilazione al primo che, in quanto è in atto, proviene il movimento planetare”.

²⁵³ Cfr. *ibidem*, pp. 899.

²⁵⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 900-901.

²⁵⁵ Avicenna, *Metafisica*, op. cit., p. 903.

²⁵⁶ Cfr. S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. vii, n. 2521, p. 590: *Dicitur autem primum movens movere sicut appetibile, quia motus caeli est propter ipsum, sicut propter finem, causatus ab aliquo proximo movente quod movet propter primum movens immobile, ut assimilet se ei in causando, et explicet in actum id quod est virtute in primo movente. Non enim est motus caeli propter generationem et corruptionem inferiorum sicut propter finem, cum finis sit nobilior eo quod est ad finem. Sic igitur primum movens movet sicut appetibile* (“Si dice invece che il primo movente muova come appetibile, perché il moto del cielo è per sé stesso, come per il fine, causato da un qualche movente prossimo che muove per il primo movente immobile, come se si assimilasse ad esso nella causazione ed esplicitasse in atto ciò che è in potenza nel primo movente. Infatti il moto del cielo non è per generazione e corruzione degli inferiori come per il fine, poiché il fine è più nobile di ciò che è verso il fine. Così dunque il primo movente muove come appetibile”)

intesa come *fine*²⁵⁷. Attraverso tale partecipazione il *causatus* – partecipando appunto all’essere della causa – viene assimilato alla causa stessa.

È possibile, dunque, concludere, in primo luogo, che, in Avicenna, Tommaso trova la struttura generale del *productus in esse* e il concetto di causalità liberato da quello aristotelico di *motus*. Ma Avicenna respinge la nozione di partecipazione (e non giunge alla nozione di *esse* che sta alla sua base) e sottolineando, invece, l’assoluta differenza ontologica tra Causa e causato, tra necessario per sé e possibile per sé.

In secondo luogo, è possibile affermare che un’altra differenza sostanziale fra Avicenna e Tommaso è il diverso rapporto posto tra Principio e principianti: se per Avicenna centrale è il processo emanativo (reso con il termine “fluire” in base al quale trova senso “l’ordinamento” delle cose), per Tommaso è determinante, invece, la partecipazione dell’ente all’*esse* che produce le cose e, al contempo, le ordina in base al loro diverso livello di partecipazione (e, cioè, di perfezione) e, conseguentemente, di analogia col Principio.

*4.3 Primo motore e necessariamente esistente: il trattato VIII della Metafisica di Avicenna*²⁵⁸

Decisiva per il percorso della presente ricerca dedicata al concetto di *participatio* nell’*Expositio* tommasiana, è un’analisi

²⁵⁷ *Ibidem.*

²⁵⁸ In questo paragrafo sarà analizzato solo il rapporto tra primo motore e necessariamente esistente, rinviando al paragrafo precedente per tutti gli altri temi e per la struttura generale dell’VIII Trattato.

più attenta e profonda del trattato VIII della *Metafisica dello Shifā'* di Avicenna che, come Λ per la *Metafisica* aristotelica o il libro XII per il commentario di Tommaso, rappresenta – alla luce del tema teologico-ontologico – un punto fondamentale.

La prima sezione si apre con il tema dell'ordinamento delle cause (nonché degli enti che, attraverso la mediazione delle cause, vengono creati – per generazione o trasformazione)²⁵⁹ che è centrale in un trattato dedicato al Principio primo:

*causae [...] finitae sunt [...] in unoquoque ordine earum est principium primum [...] principium omnium illorum est unum [...] est discretum ab omnibus quae sunt, ipsum solum ens necesse esse [...] ab ipso est principium sui esse omnis quod est*²⁶⁰.

L'*ordinationem* delle cause e degli enti, cioè la loro *dispositionem*, segue dal fatto che entrambi sono causati e intrattengono con il Principio un rapporto di *comparationem causationis*²⁶¹ che fa scaturire l'intera serie in cui ogni cosa ha le sue proprietà:

²⁵⁹ Cfr. Avicenna, *Metafisica*, op. cit., p. 755: “Una cosa proviene da un'altra che le è contraria ed è, insomma, quel “provenire [da]” che è trasformazione; [...] la cosa che si è perfezionata proviene da ciò che si muove verso di essa e che è in via di generazione”.

²⁶⁰ Avicenna, *Metafisica*, op. cit., p. 744-745: “Le cause [...] sono finite [...], per ogni loro ordine c'è un principio primo e [...] il principio di tutte è uno; [...] esso è distinto da tutti gli enti – esso solo necessariamente esistente – e [...] ogni ente ne trae l'inizio della propria esistenza”.

²⁶¹ Anche per Tommaso tutte le cose sono ordinate secondo una serie che dal *primum movens* che è *substantia simplex et actus* si va determinando nei vari esseri disposti secondo la misura per cui, proporzionalmente, partecipano all'essere del principio (cfr. S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. VII, n. 2524, p. 591). È attraverso i concetti di *prius* e *melius* che si giunge dagli esseri inferiori fino al primo intelligibile. L'insieme di tutte le cose mira a raggiungere un fine che è uguale per ogni cosa: anche se *non similiter* le cose, infatti, tendono a questo stesso fine. Medesimo è il riferimento che Tommaso fa alle proprietà delle cose, quando afferma che ogni cosa ha *proprias operationes* in base alla propria sostanza. Culmine di tutto è, come già in Avicenna, la *communicantiam distinctorum ad totum*: più ci si avvicina al primo principio e maggiore è la

*sed proprietates ultimi causati est haec quod ipsum non est causa alicui rei; et proprietates alterius ultimi est haec quod ipsum est causa omni alii a se; proprietates vero medii est quod ipsum est causa unius extremi et est causatum alterius extremi*²⁶².

Come era già avvenuto in Aristotele e come avverrà, altresì, in Tommaso, la serie delle cause deve avere un inizio, la cui posizione assoluta impedisce il rimando all'infinito tanto temuto da tutti, in quanto implicherebbe la non esistenza sia delle cause che dei causati:

*unde non potes esse collectio causarum aliquarum in qua non sit causa non causata et causa prima. Nam totum infinitum esset medium sine extremo, quod est absurdum*²⁶³.

communicantiam distinctorum ad totum, al contrario più ci si allontana dal primo principio maggiore sarà l'*ordinatorum distinctionem* (cfr. S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. xii, nn. 2632-2637, pp. 612-613).

Anche per Aristotele tutte le cose sono ordinate secondo gradi differenti (*diversi gradus*), in modo che tutto sia ordinato ad un fine unico; tuttavia, coerentemente con il suo ragionamento, ciò viene mostrato *ex ordinatione moventis et moti*.

²⁶² Avicenna, *Metafisica*, op. cit., p. 746-747: "La proprietà dell'estremo causato è di non essere causa di nulla; la proprietà dell'altro estremo è di essere causa di quel che è diverso da sé; la proprietà del medio è di essere, di un estremo, causa e, di un estremo, causato".

²⁶³ *Ibidem*, p. 747: "Non può essere, quindi, che un insieme di cause di esistente senza che in esso vi sia una causa non causata e una causa prima: tutto quanto l'infinito sarebbe, infatti, un medio senza estremo e questo è impossibile".

La stessa impossibilità di un rimando *ad infinitum* era stata posta in essere da Aristotele e sarà ribadita, poi, da Tommaso. Per quanto concerne Aristotele, Così si legge, infatti in Tommaso: *Sed quamvis rationes probantes sempiternitatem motus et temporis non sint demonstrativae et ex necessitate concludentes, tamen ea quae hic probantur de sempiternitate et immaterialitate primae substantiae ex necessitate sequuntur. Quia si non fuerit mundus aeternus, necesse est quod fuerit productus in esse ab aliquo praeexistente. Et si hoc non sit aeternum, oportet iterum quod sit productum ab aliquo. Et cum hoc non possit procedere in infinitum, ut supra in secundo probatum est, necesse est ponere aliquam substantiam sempiternam in cuius substantia non sit potentia, et per consequens immaterialem* (S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. v, p. 584). La sezione della *Metafisica* di Aristotele a cui Tommaso sta facendo riferimento in questo frangente è Λ 6, 1071 b, 3-20 (cfr. Aristotele, *Metafisica*, op. cit., pp. 556-559).

Questo non vuol dire che ciò che sta in mezzo tra Principio e ultimo ente causato, ma che non è, a sua volta, causa di altro, non possa essere infinito²⁶⁴: è la serie a non poter essere infinita perché “tutto ciò che ha un ordinamento nella natura è finito”²⁶⁵.

Com'è possibile notare, Avicenna non fa menzione del concetto di moto su cui si basava la discussione aristotelica a proposito del Motore immobile ma, così come poi farà Tommaso, considera fondamentale fondare la sua tesi sul concetto di causa; solo al termine della sezione riprenderà il tema del perfezionamento collegandolo alla nozione di moto²⁶⁶, ma lo fa perché sta riferendosi ad uno specifico esempio “materiale”. L'esempio è quello dell'uomo che proviene dal fanciullo, ma non viceversa, ma comunque, tiene sempre presente che l'obiettivo finale è l'*acquisitio perfectionis*²⁶⁷.

Dopo aver trattato, nella sezione seconda²⁶⁸, il rapporto fra causa e causato in termini di finitudine delle cause e sciolto alcuni dubbi relativi a questa problematica, nella sezione terza viene affrontato il gravoso tema della creazione delle cose a

²⁶⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 749: “Foss'anche infinito ciò che è fra i due estremi, se l'estremo esiste, è primo rispetto a ciò che non ha fine, ed è una causa incausata”.

²⁶⁵ Avicenna, *Metafisica*, op. cit., p. 749. Concetto, questo, ribadito anche nella sezione seconda in cui Avicenna afferma che “quel che si deve ricercare è la necessità della finitezza”, ID, p. 761.

²⁶⁶ Cfr *Ibidem*, pp. 813-815, in cui si trova un altro, ancora più esplicito a mio avviso, riferimento al concetto di moto.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 753.

²⁶⁸ Per una trattazione più estesa, seppur sempre parziale, della Sezione seconda, cfr. cap. 5, p. 123 della presente tesi.

partire dall'Uno²⁶⁹, che risulta essere totalmente diverso da ciò che è creato:

*unde quicquid est, excepto uno quod est sibi ipsi unum et ente quod est sibi ipsi ens, est acquirens esse ab alio a se*²⁷⁰.

Nella sezione quarta, Avicenna approfondisce il discorso sul Principio necessariamente esistente, chiarendone gli attributi. La sezione è quasi una lode al Dio primo e creatore, paragonabile a quella conclusione di Λ con cui Aristotele traccia le caratteristiche del suo Motore immobile.

*Ipsum est principium debendi esse omne quod est [...] ipsum est primum [...] per primum [...] intelligitur per hoc respectus relations suae ad id quod est extra se*²⁷¹.

Il necessariamente esistente, poi, *necesse esse [...] intelligit ipsum necesse esse, ut unum etiam intelligit ipsum unum*²⁷².

Nella sezione quinta, si ribadisce quanto affermato precedentemente, con un riferimento più specifico all'unicità

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 777: "L'Uno, necessariamente esistente, è principio e causa anche di quelle prime [cause] [...] è quindi evidente che il Necessariamente Esistente è numericamente uno e che tutto ciò che è al di fuori di Esso, se è considerata la sua essenza, è possibile per ciò che riguarda la sua esistenza – ed è un causato; ed è chiaro inoltre che, nel [rapporto che consiste] nell'esser causato, [il possibile] ha senz'altro termine nel [Necessariamente Esistente]"

²⁷⁰ Avicenna, *Metafisica*, op. cit., pp. 776-777: "Ad esclusione di quell'uno che per sé è uno e di quell'esistente che per sé è esistente, ogni cosa acquisisce quindi l'esistenza da qualcosa di diverso da sé".

²⁷¹ *Ibidem*, p. 780-781: "Esso è principio della necessità dell'esistenza [...] Esso è primo e [...] con "primo" intendiamo [...] la considerazione della sua relazione con quel che è diverso da sé".

²⁷² *Ibidem*, p. 783: "Può essere inteso [...] come lo stesso necessariamente esistente, come l'uno può essere inteso come lo stesso uno".

del Necessariamente Esistente e alla coincidenza, in Esso, di
essenza ed esistenza:

*certitudo primi est ipsi tantum et nulli alii. Unus enim in quantum est necesse esse est id per quod est ipse, et eius essentia, et haec intentio est attributa alii*²⁷³.

La sua unicità è ancor più sottolineata successivamente, allorchè si afferma che:

*item dico quod necessitas essendi non potest esse intentio in qua communicet aliquid aliud a se ullo modo, ita ut sint convenientia in certitudinibus et specie bus nec sint diversa certitudinibus*²⁷⁴.

Questo non significa che nulla partecipi del suo essere, ma, al contrario, che il suo essere, la sua intenzione, non è compartecipata in altro: Esso è, cioè, l'unico, l'Uno, diverso da tutto ciò che è (ha) creato e la differenza consiste nella tesi, accettata anche da Tommaso, che il Principio ha nel suo essere la sua stessa essenza, mentre gli enti principiati ricevono l'esistenza da Dio (in questo senso partecipano del Necessariamente Esistente) che attualizza, in tal modo, il loro essere potenziale.

²⁷³ *Ibidem*, p. 794-795: "La realtà del Primo esiste esclusivamente per il primo e non per quel che è diverso dal [Primo]. E questo perché l'uno, in quanto è necessariamente esistente, è ciò in virtù di cui esso è se stesso – e cioè la sua stessa essenza – essendone limitata l'intenzione ad esso solo". E del resto, se così non fosse, "la sua esistenza, quella che gli è propria, sarebbe acquisita a partire da altro da sé ed Esso non sarebbe necessariamente esistente, il che è assurdo. E perciò la realtà del Necessario è l'esistenza una, soltanto" (*ibidem*, p. 797).

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 797: "Non c'è, dunque, qualcosa di associabile [al Primo] nell'intenzione e il Primo, quindi, non ha pari. E ancora – diremo – la necessità d'esistenza non può avere un'intenzione compartecipata da numerosi [individui], sotto nessun aspetto".

Il principio, pertanto, è incausato, non essendo condizionato da altro, cioè non partecipando con altro (non compartecipando, appunto) il suo essere²⁷⁵, a differenza degli enti in cui l'esistenza è un "concomitante che accompagna una quiddità"²⁷⁶, un *quid* esterno che si unisce alla loro essenza.

Alla luce di quanto affermato, Avicenna, con una stringente argomentazione dialettica, può concludere dicendo che, in riferimento al Necessariamente Esistente, *certitudo esse illius quod est necesse non eget aliquo secundo esse quod sequatur*²⁷⁷.

*Certitudo necessitas essendi quomodo pendeat ex aliquo dante sibi necessitatem? Tunc enim necessitas essendi in se esset possibilitas essendi*²⁷⁸.

La sezione si chiude con l'affermazione di Avicenna, secondo cui

²⁷⁵ Cfr. Avicenna, *Metafisica*, op. cit., p. 801: se così non fosse, "il necessariamente esistente avrebbe bisogno di una cosa in virtù della quale esistere; ma allora, dopo che per il necessariamente esistente si fosse stabilita un'intenzione in virtù della quale essere tale, esso avrebbe bisogno di un'altra cosa in virtù della quale esistere: e questo è impossibile"

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 803. Cfr. Porfirio, *Isagoge*, 12, 12-22, Bombiani, Milano 2004, p. 87: "Il proprio viene distinto in quattro significati: ciò che appartiene accidentalmente ad una determinata specie, anche se non nella sua totalità, come, ad esempio, l'essere «medico» o «geometra» per l'uomo; ciò che appartiene accidentalmente alla totalità di una determinata specie, anche se non esclusivamente ad essa, come, ad esempio, l'essere «bipede» per l'uomo; ciò che appartiene esclusivamente alla totalità di una determinata specie, ma solo in un determinato periodo, come, ad esempio, il diventare «bianco» in vecchiaia per ogni uomo. E infine, in quarto luogo, ciò che risulta appartenere sempre ed esclusivamente alla totalità di una specie, come, ad esempio, la «capacità di ridere» per l'uomo; e anche se non ride sempre, lo si definisce tuttavia «capace di ridere»: non perché rida sempre, ma perché è un'attitudine naturale; questa attitudine, d'altronde, è sempre presente in lui per natura, come la «capacità di nitrire» per il cavallo. Queste ultime caratteristiche vengono definite *propri* in senso forte, poiché sono convertibili: se c'è il «cavallo» c'è anche la «capacità di nitrire», e se c'è la «capacità di nitrire» c'è il «cavallo»".

²⁷⁷ *Ibidem*: "L'esistenza non appartiene alla necessità come una seconda cosa di cui essa avrebbe bisogno".

²⁷⁸ Avicenna, *Metafisica*, op. cit., p. 803: "Insomma, come potrebbe una cosa esterna alla necessità d'esistenza esserne una condizione? E inoltre, come potrebbe la realtà della necessità d'esistenza dipendere da qualcosa che la renderebbe necessaria? Così, infatti, la necessità d'esistenza in sé sarebbe "possibilità d'esistenza".

*probatum est igitur quod in necessitate essendi non est communicatio. Igitur primo nihil communicat; postquam autem liberum est a materia et ab eius appendiciis et ab omni corruptione [...] primus non habet contrarium. Iam igitur manifestum est quod primus non habet genus nec quidditatem nec qualitatem nec quantitatem nec quando ne cubi nec simile sibi nec contrarium, qui est altissimus et gloriosus, et quod non habet definitionem, et quod non potest fieri demonstratio de eo, sed ipse est demonstratio de omni quod est, immo sunt de eo signa manifesta*²⁷⁹.

La sezione sesta continua la descrizione degli attributi del Primo, definendolo “completo”, “bene puro” (e, in quanto tale, “deve per sé far acquisire ogni esistenza e ogni perfezione d’esistenza”²⁸⁰), “continuativamente in atto”²⁸¹, “reale” e, per ciò stesso, vero, esistente “per sé, non per altro”, “intelligenza pura, perché è un’essenza separata dalla materia sotto ogni aspetto”²⁸², “esistenza separata”, non molteplice e fuori dal tempo²⁸³.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 804-805: “È evidente, dunque, che la necessità d’esistenza non è compartecipata in questo senso e che il Primo, quindi, *non ha socio*. Esso, infatti, è libero di ogni materia e dei vincoli [materiali] ed è libero da corruzione [...] il Primo *non ha contrario*. Ed è chiaro, allora, che il Primo – altissimo e grande – non ha genere, né quiddità, né qualità, né quantità, né “dove”, né “quando”, né pari, né socio, né contrario, [ed è chiaro che] non ha definizione e che per questo non c’è dimostrazione e che, anzi, Esso è la dimostrazione per ogni cosa mentre di Esso non si danno che chiare indicazioni”.

Il Primo è descritto in analogia, dunque, all’assioma e al postulato matematici: gode di auto-evidenza, non è dimostrabile, ma serve a dimostrare altro.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 809.

²⁸¹ Chiari sono i possibili riferimenti al Motore immobile di Aristotele e il rimando al Dio di Tommaso.

²⁸² Cfr. Avicenna, *Metafisica*, op. cit., pp. 811-813: in quanto “esistenza separata è per sé intelligibile e poiché è per sé un’intelligenza ed è anche per sé intelligibile, è un intelletto della sua essenza e dunque la sua essenza è intelligenza e intelligente e intelligibile [o intelletto], senza che in ciò vi siano cose molteplici [...] e perciò è evidente il fatto che esso sia intelligente e oggetto di intellesione non vi comporta alcuna molteplicità”. Sempre a proposito dell’intellessione del Primo, Avicenna prosegue: “Esso ha intellesione a partire da se stesso di ciò di cui è principio degli enti completi, nella loro singolarità, mentre degli esistenti che si generano e si corrompono [è principio] nelle loro specie in modo primario e, per mediazione di ciò, nei loro individui” (*ibidem*, p. 815) e

Il trattato si conclude con la sezione settima, riprendendo il tema dell'ordinamento con cui lo stesso trattato era iniziato, ma, questa volta, collegato, da un lato, all'intellezione del Primo, dall'altro, al concetto del "fluire", di neoplatonica memoria:

*ipse enim intelligit res simul [...] sed quod fluunt formae earum a beo intellectae; unde ipse aptior est ad hoc ut sit intelligentia quam ipse formae fluentes a sua intelligibili tate; et quod ipse intelligit seipsum, et quod ipse est principium omnis quod est*²⁸⁴.

Da questa intellesione fluiscono, dunque, l'ordinamento degli enti, secondo quanto è causa e quanto è causato²⁸⁵; di questo

ancora: "quando [il Primo] ha intellesione di Sé e di essere il principio di ogni esistente, ha intellesione dei principi degli esistenti che provengono da Sé e di ciò che a partire da questi si genera [...] [il Primo], quindi, coglie le cose particolari in quanto universali" (*ibidem*, p. 817); infine: "il Necessariamente Esistente ha intellesione di ogni cosa soltanto in modo universale e, nonostante ciò, non gli sfugge nessuna cosa individua né gli sfugge un granello di polvere né nei cieli né sulla terra" (*ibidem*).

Chiaro, in quest'ultimo caso, è il riferimento al *Corano*, X, 61: "In qualunque situazione ti trovi, qualunque brano del *Corano* reciti e qualunque cosa facciate, Noi siamo testimoni al momento stesso in cui la fate. Al tuo Signore non sfugge neanche il peso di un atomo sulla terra o nel cielo; non c'è cosa alcuna, più piccola o più grande di ciò, che non sia [registrata] in un Libro esplicito".

A questa sezione sull'intelligibilità, intelligenza e intellettività del Primo principio è assimilabile quella di Tommaso presente in S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. viii.

²⁸³ Cfr. Avicenna, *Metafisica*, op. cit., pp. 806 ss. A proposito del tempo, Avicenna afferma in *ibidem*, p. 821: *primum vero, qui non sub est tempore nec eius iudicio, multo remotior est ad hoc ut ipse iudicet in hoc tempore* ("il Primo, che non entra nel tempo e ne suo statuto, è ben lontano dal dare un giudizio in questo o quel tempo, quasi fosse nel [tempo] e da parte sua vi fossero un nuovo giudizio e una nuova conoscenza").

²⁸⁴ Avicenna, *Metafisica*, op. cit., pp. 822-825: "Il [Primo], per ciò, ha intellesione delle cose d'un sol colpo [...] le loro forme fluiscono, piuttosto, [dal Primo], intellette, ed Esso è più degno di essere intelligenza di quanto non lo siano quelle forme che fluiscono dalla sua intellettualità. E poiché ha intellesione di Sé stesso e del fatto che è principio di ogni cosa, il [Primo] ha intellesione da Sé stesso di ogni cosa".

²⁸⁵ Cfr. *ibidem*, p. 829.

stesso ordine il primo ha intellesione in quanto quest'ultimo fluisce, diviene ed esiste da e per Esso²⁸⁶.

Proprio per questo, Avicenna può concludere che “tutto Gli appartiene”²⁸⁷ e che nulla di quanto detto Gli procura mutamento alcuno, perché “il primo attributo del Necessariamente Esistente sarà che Esso è e che è esistente”²⁸⁸.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 831.

²⁸⁷ Avicenna, *Metafisica*, op. cit., p. 831.

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 833.

CAPITOLO 5
PER UN CONFRONTO SULLA PARTECIPAZIONE

La comprensione delle analogie e delle differenze fra la posizione avicenniana e quella tommasiana, circa il tema della partecipazione, non può trascurare il confronto filologico fra il Trattato VIII della *Metafisica* di Avicenna e il libro XII dell'*Expositio* di Tommaso; questo per (di)mostrare sia l'influenza del primo sul secondo, sia le innovazioni di quest'ultimo rispetto al primo.

La Sezione prima del Trattato VIII ha come tema la relazione causale in generale e si apre col riferimento al rapporto fra il principio, gli enti e l'ordinamento degli enti in funzione del principio primo: tale ordinamento non può che essere finito, secondo Avicenna, pena l'inesistenza di un principio primo e, di conseguenza, di tutti gli enti:

*primum vero quod de hoc incumbit nobis est hoc scilicet ut ostendamus quod causae omnibus modis finitae sunt, et quod in uniuersaque ordine earum est principium primum, et quod principium omnium illorum est unum, et quod est discretum ab omnibus quae sunt, ipsum solum ens necesse est, et quod ab ipso est principium sui esse omnis quod est*²⁸⁹.

Se anche per Aristotele le cose erano coordinate ad un fine unico²⁹⁰, Tommaso sembrerebbe riprendere la concezione dell'ordine da Avicenna più che direttamente dallo Stagirita,

²⁸⁹ Avicenna, *Metafisica*, op. cit., VIII, 1, p. 744-745: “Le cause, sotto tutti gli aspetti, sono finite, [...] per ogni ordine c'è un principio primo e [...] il principio di tutte è uno; [...] esso è distinto da tutti gli enti – esso solo necessariamente esistente – e [...] ogni ente ne trae l'inizio della propria esistenza”.

²⁹⁰ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, op. cit., Λ 10, 1075a 16, 18-19, 23-25, pp. 578-579: λέγω διοῖον εἰς γὰρ τὸ διακριθῆναι ἀνάγκη ἅπασιν ἔλθεῖν, καὶ ἄλλα οὕτως ἔστιν ὡς κοινωνεῖ ἅπαντα εἰς τὸ ὄλον (“Tutte le cose sono in certo modo ordinate insieme [...] tutte le cose, infatti, sono coordinate ad un fine unico [...] voglio dire che tutte le cose, necessariamente, tendono a distinguersi, per altri aspetti, invece, avviene che tutte tendano all'intero”).

nella misura in cui entrambi legano questo stesso concetto a quello di causa.

Per Tommaso, infatti, gli enti sono ordinati in una serie che, a partire dal *primum movens* che è *substantia simplex et actus*²⁹¹, si va determinando nei vari esseri disposti secondo quanto, proporzionalmente al proprio essere, partecipano all'Essere del principio. La serie procede attraverso i concetti di *prius* e *melius*²⁹² dagli esseri inferiori fino al primo intelligibile. L'insieme di tutte le cose, come sottolinea Tommaso, mira a raggiungere un fine uguale per tutte: anche se *non similiter*, le cose, infatti, tendono a questo stesso unico fine²⁹³. Ogni cosa, infatti, ha *proprias operationes* in base alla propria sostanza²⁹⁴. La conclusione del discorso tommasiano è l'esplicitazione del legame tra causalità e partecipazione: l'unico modo in cui il primo principio può essere considerato come fine consiste in quello in cui qualcosa può tendere *ad participandum* ad un qualcosa di immobile, poiché il mobile tende all'immobile, sua causa, attraverso una sua partecipazione ad esso²⁹⁵:

²⁹¹ S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. vii, n. 2524, p. 524: "Primo movente che è sostanza semplice e atto".

²⁹² Cfr. S. Thomas, *In Metaph.*, L. XII, l. vii, n. 2526, p. 591.

²⁹³ *Ibidem*, L. XII, l. xii, n. 2635, p. 613: *Sed tamen non similiter omnia ista se habent ad istum finem* ("Ma tuttavia anche se non allo stesso modo, tutte queste cose sono orientate a questo [stesso] fine").

²⁹⁴ *Ibidem*: "*Est enim aliquid commune omnibus; quia necesse est quod omnia ad hoc perveniant quod discernantur, idest quod habeant discretas et proprias operationes, et quod etiam secundum substantiam adinvicem discernantur; et quantum ad hoc in nullo deficit ordo*" ("Infatti c'è qualcosa di comune a tutte le cose; poiché è necessario che tutte le cose giungano ad essere distinte e proprie operazioni, e che anche secondo sostanza vengano reciprocamente distinte; e quanto a ciò in nessuna [cosa] manca l'ordine").

²⁹⁵ Sul modo *ad participandum*, cfr. *supra* cap. I, par. 1.1, p. 15; cap. II, p. 42; cap. II, 2.3, p. 56.

*potest enim aliquid tendere per suum motum ad participandum aliquo modo ad unum immobile: et sic primum movens immobile potest esse finis*²⁹⁶.

Anche per Aristotele tutte le cose erano ordinate secondo gradi differenti (*diversi gradus*, dice Tommaso²⁹⁷), proprio perché, nonostante si distinguano necessariamente tra di loro, tendono all'intero²⁹⁸. Tuttavia, Aristotele resta all'interno del discorso teoretico determinato dal concetto di movimento, nella misura in cui è possibile mostrare che il primo movente è una sostanza semplice e in atto *ex ordinatione moventis et moti*²⁹⁹: ancora una volta Aristotele lega l'ordine dell'universo al suo movimento, mentre Tommaso si serve dei concetti di causa, ordine e partecipazione. Proprio per questo gli stessi concetti di ordine e di causa, presenti anche in Aristotele, sono da Tommaso attinti attraverso la mediazione di Avicenna, in quanto fondati sul concetto di *substantia* (*substantia simplex et actus* per Tommaso³⁰⁰ e *quidditas stabilis* per Avicenna³⁰¹), piuttosto che su quello di *motus*, come aveva fatto Aristotele.

²⁹⁶ S. Thomas, *In Metaph.*, L. XII, l. vii, n. 2528, p. 591: "Qualcosa può infatti tendere per suo moto a partecipare in qualche modo ad un qualcosa di immobile; e così il primo movente immobile può essere fine".

²⁹⁷ *Ibidem*, L. XII, l. xii, n. 2633, p. 612.

²⁹⁸ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, op. cit., Λ 10, 1075a 16-25, pp. 578-579.

²⁹⁹ S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. VII, n. 2524, p. 591.

³⁰⁰ Cfr. *ibidem*: "Primo movente che è sostanza semplice e atto".

³⁰¹ Cfr. Avicenna, *Metafisica*, op. cit., VIII, 4, p. 791: *Potest autem aliquis dicere quod, licet refugiamus dicere de primo nomen substantiae, non tamen possumus refugere quin dicamus de eo intentionem substantiae, quotiam est, et non in subiecto, quae est intentio substantiae quam posuimus genus. Contra quod dico quod haec non est intentio substantiae quam posuimus genus, immo intentio eius est quod est res habens quidditatem stabilem, cuius esse est esse quod non est in subiecto, corpore vel anima* ("Qualcuno, però, potrebbe dire: «Voi avete escluso [la possibilità] di applicare al Primo il nome della sostanza, e [ora] invece non state escludendo di applicargliene il significato (*ma'nā*). Infatti, [il Primo] è un esistente che non è in un soggetto e con ciò si intende la sostanza,

La stessa idea di causa, con la conseguente idea di esser causato, è, dunque, legata al concetto di *ordo* in Tommaso, come in Avicenna: questi, nella sua metafisica, infatti, usa l'espressione *comparatio causationis*, che richiama, oltre l'*ordo* tommasiano, anche l'analogia³⁰².

In Tommaso, infatti, (così come in Avicenna, che certo tiene fermo il concetto di "emanazione" e di "flusso delle forme" totalmente assente nell'Aquinate), il rapporto che si viene a creare tra principio ed enti è quello di causalità-proporzionalità analogica, dal momento che la perfezione viene comunicata all'analogato inferiore, causalmente ed efficientemente, nella misura in cui la perfezione diminuisce o decresce nell'effetto rispetto alla causa³⁰³. La donazione d'essere da parte del principio non è, infatti, univoca, ma proporzionale³⁰⁴ (dunque

della quale, dunque, avete fatto un genere per [il Primo]». Ma non è questo – diremo – ciò che si intende con la sostanza di cui avremmo quindi fatto un genere per il Primo; piuttosto il significato di ciò [che affermiamo] è che [il Primo] è quella cosa dotata di quiddità stabile, la cui esistenza non è in un soggetto come [potrebbero essere] un corpo o un'anima").

³⁰² Per quanto concerne il concetto di analogia in Tommaso d'Aquino, cfr. *supra*, *Introduzione*, par. 5.

³⁰³ Cfr. Th. A. Fay, *Participation. The transformation of platonic and neo-platonic thought in the metaphysics of Thomas Aquinas*, DIV, 76 (1973), pp. 58-59: "If the source of the participated perfection is unlimited, pure and subsistent perfection, the contrary is true of the participator. The subject receiving the perfections is limited and finite. The totality of perfection is incommunicable. The participator does not possess the perfection subsistently, does not haust the plenitude of the perfection, nor is it totally and purely perfection. It has perfection, but is not that perfection". Un testo di Tommaso che è possibile citare come fonte di riferimento, a cui si appoggia lo stesso Tyn in una sua argomentazione al riguardo, è il seguente: *Impossibile aliquid praedicari de Deo et creaturis univoce. Quia omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis recipit similitudinem causae agentis non secundum eandem rationem, sed deficienter: ita ut quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter et eodem modo* (S. Tommaso, *Summa Theologiae*, I, 13, 5 c., in T. Tyn, *Metafisica della sostanza*, op. cit., p. 536).

³⁰⁴ Cfr. S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit. L. XII, l. iv, n. 2455, p. 578: *Secundum proportionem*.

analoga) al suo essere³⁰⁵, nella misura in cui l'essere può venire ridotto per gradi simili di entità³⁰⁶.

Al riguardo Sciacca è chiarisce che

l'essere di Dio non è l'essere degli enti: la nozione di essere si applica a Dio e al mondo in modo analogico³⁰⁷.

La comunanza tra Dio e le creature, tuttavia, fonda una loro comune *reductio ad unum*³⁰⁸, ovviamente non in maniera univoca, bensì analoga e proporzionale³⁰⁹.

La Prima sezione del Trattato VIII della *Metafisica* di Avicenna, tesa a dimostrare l'esistenza del principio primo

³⁰⁵ *Ibidem*, L. XII, l. vii, n. 2526, p. 591: *Aliquid ei proportionaliter respondens* ("Qualcosa rispondente proporzionalmente a quello").

³⁰⁶ Cfr. T. Tyn, *Metafisica della sostanza*, op. cit., p. 536-537: "Nella causalità analoga invece si ha una diminuzione dell'effetto rispetto alla causa, giacché si tratta di un *effectus non adaequans virtutem agentis*. Ciò sia perché la causa non può comunicare tutta l'ampiezza della sua attualità, sia perché la potenza ricevente l'attuazione *ipso facto* la coarta e la restringe. L'essere sussistente non è comunicabile nella sua pienezza, perché l'atto puro non può dipendere da una causa attuante, altrimenti non sarebbe atto puro, ragione per cui non è causabile. Dio comunica allora non il suo essere, ma similitudini limitate, parziali, del suo essere. Tale parzialità di atto, che dalla causa passa all'effetto, costituisce la partecipazione dell'effetto alla causa, e della sua attualità a quella della causa, e la causalità stessa sarà detta analoga, in quanto la perfezione dell'effetto non sarà «*eiusdem rationis*» di quella della causa, anche se, essendone intimamente una *similitudo*, si rapporterà a tale *ratio* della perfezione partecipata comunicando con essa analogicamente, proporzionalmente".

³⁰⁷ M. F. Sciacca, *Prospettiva sulla Metafisica di San Tommaso*, Città Nuova Editrice, Roma 1975, p. 101.

³⁰⁸ Secondo C. Fabro, è possibile pensare la partecipazione delle creature al Creatore come una *reductio ad unum secundum prius et posterius* (cfr. C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1950, p. 491: "Il terzo contributo positivo alla dottrina tomistica dell'analogia da parte dell'aristotelismo è nell'aver indicato il modo di tale riduzione degli analogati all'analogo primo ch'è la sostanza, in quanto la riduzione dei vari analogati alla sostanza non vien fatta allo stesso modo ma *secundum prius et posterius* ovvero la ragione d'essere si dice prima della sostanza e poi degli accidenti"). A sostegno della sua tesi, Fabro cita S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. V, l. 1, n. 749, p. 208.

³⁰⁹ Cfr. *supra* quanto detto su Aristotele (p. 2) e al cap. 3, per quanto concerne la concezione di Avicenna.

attraverso il concetto di causa, è chiaramente di ispirazione aristotelica³¹⁰) e su questa linea proseguirà Tommaso:

*unde non potest esse collectio causarum aliquarum in qua non sit causa non causata et causa prima. Nam totum infinitum esset medium sine extremo, quod est absurdum*³¹¹.

La serie delle cause, quindi, non può non avere un inizio, la cui posizione assoluta impedisce il rimando all'infinito che, secondo Aristotele, Avicenna e Tommaso, implicherebbe la non esistenza sia delle cause che dei causati. Questo non vuol dire che ciò che sta in mezzo tra principio e ultimo ente causato, che non è, a sua volta, causa di altro, non possa essere infinito³¹²: è la serie a non poter essere infinita perché *quicquid habet ordinem in natura, finitum est*³¹³.

³¹⁰ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, op. cit., a 2, 994 a 11 – b 7, pp. 75-77. In particolare, per quanto concerne l'impossibilità di una serie infinita di cause e, quindi, la necessità dell'esistenza di una causa prima, Aristotele afferma che ἅμα δὲ καὶ ἀδύνατον τὸ πρῶτον αἰτίδιον οὐ φθαρήναι ("Ora, in ambedue i casi è impossibile un processo all'infinito"). Per un approfondimento circa il legame sulla tradizione aristotelica recepita da Avicenna, cfr. A. Bertolacci, *On the Arabic Traditions of Aristotle's Metaphysics*, «Arabic Sciences and Philosophy», 15 (2005), pp. 241-275.

³¹¹ Avicenna, *Metafisica*, op. cit., p. 747: "Non può essere, quindi, che un insieme di cause sia esistente senza che in esso vi sia una causa non causata e una causa prima: tutto quanto l'infinito sarebbe, infatti, un medio senza estremo e questo è impossibile".

³¹² Cfr. *Ibidem*, p. 749: *Illud igitur extremum erit prius eo quod est infinitum et erit causa non causata* ("Foss'anche infinito ciò che è fra i due estremi, se l'estremo esiste, è primo rispetto a ciò che non ha fine, ed è una causa incausata"). L'argomentazione di Avicenna prende le mosse dalla constatazione che in ogni ordine causale è presente una causa prima, un medio ed un causato finale: l'estremo causato ha la proprietà di non essere causa di nulla, la proprietà dell'altro estremo è quella di esser causa di tutto ciò che è diverso da sé, mentre la caratteristica del medio è di essere causa del causato finale e causato dell'estremo iniziale. Se si procedesse, secondo quest'ordine causale, si verrebbe a creare l'assurda situazione per cui non esisterebbe l'estremo iniziale dell'ordine, quindi non esisterebbe più il medio e, per conseguenza, l'estremo finale. Dunque, conclude, Avicenna, l'ordine delle cause finite è finito e la causa prima sarà incausata.

³¹³ Avicenna, *Metafisica*, op. cit., p. 748. Concetto, questo, ribadito anche nella Sezione seconda, in cui Avicenna afferma che *immo eius inquisitio est esse finitionem* (*ibidem*, p. 761).

L'ordinamento delle cause e degli enti rispetto al Primo, poi, si fonda su due concetti: quello di moto (in Aristotele) e quello di perfezionamento (in Aristotele ed anche in Tommaso).

Il moto, per Avicenna, è “perfezione prima” della cosa che è in potenza, mentre nella perfezione prima la potenza è conservata, nella perfezione ultima non vi è altro che l'atto e il movimento, in quanto implicherebbe mutamento e imperfezione, non esiste più. Tale perfezionamento è, poi, un processo graduale³¹⁴.

Che Tommaso abbia ripreso questa concezione avicenniana del principio è palese se si considera l'uso del termine *primum*, ricorrente per quattro volte nel testo tomista³¹⁵: questo sembrerebbe mostrare la particolare intenzione di Tommaso a sottolineare la necessità che il Principio sia primo. In coerenza con la sua nuova nozione intensiva di *esse*, la connotazione del principio come primo mette in evidenza la sua completa alterità ontologica rispetto agli enti inferiori: in Tommaso, dunque, il Principio è primo fra tutti quanti gli esseri in quanto radicalmente altro.

Nella Sezione seconda del Trattato VIII, dedicato alla finitezza delle cause materiali, Avicenna, dopo un iniziale

³¹⁴ Cfr. *ibidem*, p. 763: *secundum viam procedendi*.

³¹⁵ Cfr. S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. v, n. 2494, p. 584: *Quod oportet esse aliquod primum principium motus tale cuius substantia non sit in potentia, sed sit actus tantum* (“È opportuno che ci sia un qualche primo principio del moto, tale per cui la sua sostanza non sia in potenza ma soltanto atto”). *Ibidem*, L. XII, l. vi, n. 2500, p. 585: *“Ut possit poni primum principium rerum esse tale, cuius substantia sit actu”* (“Perché possa esser posto che ci sia un primo principio delle cose tale, per cui la sua sostanza sia in atto”). *Ibidem*, L. XII, l. vi, n. 2512, p. 587: *Id enim, scilicet primum quod semper similiter agit, est causa ipsi, quod aliter et aliter agit* (“Ciò infatti, cioè il primo che sempre agisce similmente, è causa per quello stesso, che agisce ora in un modo ora in un altro”). *Ibidem*, L. XII, l. vi, n. 2517, p. 588: *Oportet divenire primum movens immobile* (“È opportuno giungere ad un primo movente immobile”).

esplicito riferimento ad Aristotele indicato come il “primo maestro” a cui si riferisce il “primo insegnamento”³¹⁶, approfondisce il concetto di finitezza delle cause, qui presentato come qualcosa di necessario:

*immo eius inquisitio est esse finitionem*³¹⁷.

La sezione – complessa per il contenuto affrontato, sia per il linguaggio utilizzato da Avicenna – è composta di sue parti: la prima riguarda le difficoltà che si presentano una volta presa in considerazione l’analisi aristotelica delle cause materiali, la seconda è dedicata alla risoluzione di queste difficoltà. La prima questione verte sul significato da attribuire all’espressione ‘proviene da’, la seconda sul tema della generazione degli enti a partire dagli elementi, la terza concerne il tema aristotelico del soggetto o sostrato (*mawdūʿ*), la quarta, infine, riguarda la discussione sull’accidente³¹⁸.

Nella Sezione terza, che è posta come al centro dell’intero Trattato, riguardo alla finitezza delle cause Avicenna passa dall’analisi delle cause finali e formali³¹⁹ – con esplicito

³¹⁶ Cfr. Avicenna, *Metafisica*, op. cit., VIII 2, p. 755: “Nel corso di questa esposizione abbiamo preferito seguire quel che è menzionato nel «primo insegnamento», nel trattato denominato «alif minore»”.

³¹⁷ Avicenna, *Metafisica*, op. cit., p. 761.

³¹⁸ Per maggiori chiarimenti al riguardo, si rimanda al commento che ne fa Olga Lizzini nell’introduzione alla *Metafisica* di Avicenna (cfr. Avicenna, *Metafisica*, op. cit., pp. 725-728).

³¹⁹ Cfr. *ibidem*, VIII 3, pp. 773 e 775.

riferimento ad Aristotele – alla trattazione relativa alla causa efficiente³²⁰.

Tommaso, per il quale il principio è causa efficiente, recepisce il contenuto di questa Sezione terza in cui Avicenna non parla ancora di emanazione neo-platonica, ma di *creatio* e *inceptio*³²¹. È fondamentale, infatti, il concetto avicenniano di “instaurazione”, che è se il modo di “creare” del principio, in quanto è causa degli enti (cioè in quanto li produce all’essere in maniera assoluta):

*unde quicquid est, excepto uno quod est sibi ipsi unum et ente quod est sibi ipsi ens, est acquirens esse ab alio a se, per quod est sibi esse, non per se. Et haec est intentio de hoc quod res est creata, scilicet quod est recipiens esse ab alio a se [...] totum igitur respectu primae causae creatum est. Sed dare esse ei quod est ab ipso non est tale dare esse quod omnino prohibeat privationem a substantiis rerum [...] haec est creatio absoluta et esse absolutum, non esse aliquid. Omne enim quod coepit ab illo unum est, et illud unum est dand ei inceptionem, eo quod id quod incipit est id quod est post non esse [...] igitur post quod est hic est post quod est per essentiam [...] igitur omnis res, excepto primo, est postquam non fuit ens, quantum in se est*³²².

³²⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 777 e 779. La causalità efficiente del primo principio, secondo Avicenna, corrisponde all’atto dell’instaurazione (*ibdā’*, *creatio*).

³²¹ Cfr. *supra* § 3.1, p. 68 per comprendere la concezione che Tommaso ha del Principio, nonché § 4.3, p. 106 per quella di Avicenna.

³²² Cfr. Avicenna, *Metafisica*, op. cit., VIII 3, pp. 777-779: “Ad esclusione di quell’uno che è per sé uno e di quell’esistente che per sé è esistente, ogni cosa acquisisce quindi l’esistenza da qualcosa di diverso da sé: è (*a ’yṣa*) in virtù di ciò [che è diverso da sé] e in sé non è. Questo è il significato del fatto che una cosa è instaurata (*mubda’*) e cioè che ottiene l’esistenza da un altro da sé [...] il Tutto, dunque, in rapporto alla Causa prima è un instaurato (*mubda’*) e l’atto con cui è fatto esistere quel che esiste a partire dalla [Causa prima] non è certo tale da permettere all’inesistenza di avere potere sulle sostanze delle cose [...] questa è l’instaurazione (*ibdā’*) assoluta e il far essere (*ta ’ūs*) assoluto e non un certo far essere. E ogni cosa avviene a partire da quell’Uno e quell’Uno fa avvenire (*muhdit*) [ogni cosa]. Ora, quel che è fatto avvenire (*muhadat*) è ciò che è dopo non essere stato [...] il “dopo” di cui si tratta qui è quindi piuttosto il “dopo” che è per essenza [...]

A questo brano di Avicenna è possibile accostare uno analogo di Tommaso:

*quia si non fuerit mundus aeternus, necesse este quod fuerit productus in esse ab aliquo preesistente*³²³.

Per l'Aquinate, così come per Avicenna, ma in netto distacco da Aristotele, causalità è creazione (*ex nihilo*), è produrre all'essere, *creare*, mutuando il termine da Avicenna.

Per comprendere, però, appieno la concezione di Avicenna sul principio, si deve prendere in considerazione la Sezione settima, dedicata al modo del fluire, in cui si giunge al culmine della discussione sul principio, ma anche il punto da cui Tommaso si da Avicenna: infatti, introduce i concetti di “flusso” e di emanazione, che tuttavia sono legati ad un altro concetto invece ripreso da Tommaso, cioè quello di ordine³²⁴.

ogni cosa diversa dal Primo, che è l'uno, esiste quindi dopo che, per ciò che la riguarda in sé, non è stata”.

³²³ S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. v, n. 2499, op. cit., p. 584: “Perché se il mondo non sarà eterno, è necessario che sia stato prodotto in essere da un qualche preesistente”.

³²⁴ *Ibidem*, VIII 7, p. 825: *Sed quod fluunt formae earum a beo intellectae [...] et quod ab ista scientia fluit esse secundum ordinem quem intelligit* (“Le loro forme fluiscono, piuttosto, [dal Primo], intellette [...] invece [il Primo] sa come sia l'ordinamento del bene nell'esistenza!”); *ibidem*, p. 829: *quamvis enim eorum impressio sit in una re eorum, tamen quaedam sunt prius et quaedam posterius secundum ordinem causae et causati [...] et ita adventus eorum erit a beo non secundum quod dicimus, scilicet quod, cum intelligit bonitatem* (“benché essi si disegnino in una stessa cosa, tuttavia alcuni sono prima, altri dopo, secondo l'ordinamento di quel che causa e di quel che è causato” [...] tali [cose] non emanano dal [Primo] quindi – come abbiamo sostenuto – in quanto il fatto che esse ne emanino è intelletto come un bene”); *ibidem*, p. 831: *primum igitur intelligit suam essentiam et ordinationem bonitatis quae est in omni et quomodo est; igitur illa ordinatio, ob hoc quod ipse intelligit eam, fluit, et fit, et est* (“Il Primo, dunque, ha intellesione della propria essenza e dell'ordine del bene esistente nel Tutto e di come esso sia in virtù di tale ordine, perché ne ha intellesione, essendo esso qualcosa che fluisce, diviene, esiste”). Questi passi avicenniani possono esser messi a confronto con degli analoghi passi tommasiani in cui emerge il concetto di ordine verso un fine che è causa prima di tutti gli

Infine, è bene precisare un'ultima considerazione relativa al modo di intendere – da parte di Avicenna e di Tommaso – il rapporto tra le creature ed il Creatore relativamente all'atto creativo: il concetto di volontà creatrice del principio, come suo atto libero.

Questa, a tal proposito, la tesi di Tommaso:

*assimilatio autem ad id quod est volens, et intelligens, cuiusmodi ostendit esse Deum, attenditur secundum voluntantem et intelligentiam, sicut artificata assimilantur artifici, in quantum in eis voluta artificis adimpletur*³²⁵.

Per Tommaso, dunque, l'assimilazione delle cose è al primo principio che è volente ed intelligente, tanto che, come l'artefice nei suoi artefatti compie la sua volontà, allo stesso modo il principio assimila a sé le cose secondo volontà e intelligenza, dal momento che questa è la sua natura.

Dall'atto creativo è bandita ogni necessità³²⁶: l'unica necessità che può esserci “costringe non già Dio a creare, ma la creatura stessa, se c'è, a essere sé stessa”³²⁷.

enti. Cfr. S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. xii, nn. 2634-2636, p. 613: *Res naturales agunt propter finem, licet finem non cognoscant, quia a primo intelligente assequuntur inclinationem in finem [...] Idest sunt ordinata ad bonum commune totius [...] secundum suam actionem debitam naturalem* (“Le cose naturali agiscono per un fine, sebbene non conoscano il fine, perché dal primo intelligente perseguono (assecondano) l'inclinazione verso il fine [...] Cioè sono ordinate al bene comune di tutto [...] secondo la propria azione naturale dovuta”).

³²⁵ S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. vii, n. 2535, p. 592: “L'assimilazione poi a ciò che è volente e intelligente, dal qual modo mostra che è Dio, è raggiunta secondo la volontà e l'intelligenza, così come le cose artefatte sono assimilate all'artefice, in quanto in esse si compie la volontà dell'artefice”.

³²⁶ Dice M. F. Sciacca a tal proposito: “Dio non è necessitato dal mondo” (Michele Federico Sciacca, *Prospettive sulla Metafisica di San Tommaso*, Città Nuova Editrice, Roma 1975, p.101).

Tommaso stesso sostiene, infatti, che

*creatura vero, quae est inaequalis, non naturaliter, sed per voluntatem procedit; sunt enim multi gradus inaequalitatis. Nec potes dici quod divina virtus ad unum determinatur tantum, cum sit infinita. Unde cum divina virtus se extendat ad diversos gradus inaequalitatis in creaturis constituendis; quod in hoc grado determinato creaturam constituit, ex arbitrio voluntatis fuit, non ex naturali necessitate*³²⁸.

Tra l'altro la volontà del principio, pur influenzata, nell'atto creatore, dal suo Intelletto che produce le idee delle cose, è libera nella sua azione creatrice³²⁹.

³²⁷ Cfr. T. Tyn, *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, ESD, Bologna 1991, p. 922 e 921: "Dio è [...] libero di creare o di non creare (*libertas quoad exercitium*), di creare un mondo tale o tal altro (*libertas quoad specificationem*) [...] Sicché la differenza tra le creature non derivano da fattori esterni alla Volontà divina, bensì dalla divina Volontà stessa che è perfettamente libera di determinare l'effetto a tale o tal'altro grado di distanza da Sé, dato che nell'effetto non v'è nulla di reale prima che esso esista, così che tutto ciò che vi è di reale in esso [...] segue la scelta della Volontà creatrice".

³²⁸ S. Thomas, *De Potentia*, 3, 15 c, in S.Thomae Aquinatis, *Quaestiones Disputatae*, volumen II, Marietti, Taurini-Romae 1965,: "La creatura, in realtà, che è ineguale, procede non naturalmente, ma per volontà; sono infatti molti i gradi dell'ineguaglianza. Né si può dire che la virtù divina sia determinata ad uno soltanto, dal momento che è infinita. Perciò, dal momento che la virtù divina si estende ai diversi gradi di ineguaglianza nel costituire le creature, cioè, che costituisce la creatura in questo grado determinato, è stato secondo arbitrio della volontà, non secondo necessità naturale". Chiaro è il legame tra questo brano e quello dell'*Expositio*, op. cit., L. XII l. vi, n. 2535, p. 592: *Secundum voluntatem et intelligentiam*, perché è in questo modo che avviene la creazione da parte di Dio.

³²⁹ Cfr. T. Tyn, *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, ESD, Bologna 1991, p. 918. Dello stesso avviso di Tyn, ed in conformità col pensiero di Tommaso, è anche il Venturella che così scriveva: "Quanto grosso è quell'altro errore, che l'Onnipotenza necessariamente agisce, e produce indipendentemente dalla sua volontà, e dal suo intelletto. Ma coll'ammettere un Dio, che agisce, e che agisce necessariamente, e che all'estrinseco è una perpetua novità, si viene ad ammettere un Dio non perfetto, ma perfettibile. Ed omettendo, che agisce per necessità di natura senza intelligenza e senza libertà, si ammette al tempo stesso un Dio impersonale, perocché la personalità porta seco l'intelligenza e la libertà; mentre secondo Tommaso, Iddio agisce per l'intelletto e per la volontà nella creazione. Iddio crea per libera volontà, la quale segue l'intelletto attuando liberamente i tipi, che si trovano nell'intelletto divino – Iddio adunque crea liberamente, e creando mette in essere le creature, «*ex nihilo sui et subiecti*»" (S. Venturella, *La filosofia dell'Assoluto in Sicilia*, Palermo 1887, pp. 99-100).

Questa concezione di un Dio volente, oltre che intelligente, è riscontrabile già in Avicenna, nella misura in cui i due aspetti (volitivo ed intellettivo) sono strettamente intrecciati:

*sed volitum primi non est secundum volitum nostrum, ita ut in eo quod est ex eo sit ei intentio [...], quia est volens secundum modum voluntatis intelligibilis purae*³³⁰.

Secondo Avicenna, dunque, il Necessariamente esistente non vuole come possiamo volere noi, cioè ricercando uno scopo in ciò che ha instaurato da sé: il Primo volente vuole in maniera pura, scevra da ogni condizionamento, intellettualmente libera.

In conclusione, dunque, riguardo al tema della partecipazione, sia Avicenna che Tommaso legano questo concetto a quello di *creatio ex-nihilo* secondo un processo di causazione che riguarda il produrre l'essere dell'ente in senso assoluto.

Secondo Avicenna:

unde quicquid est, excepto uno quod est sibi ipsi unum et ente quod est sibi ipsi ens, est acquirens esse ab alio a se [...]
*Et haec est intentio de hoc quod res est creata, scilicet quod est recipiens esse ab alio a se*³³¹.

Tommaso invece afferma:

³³⁰ Avicenna, *Metafisica*, op. cit., VIII 7, p. 831: “ma quel che è voluto dal Primo non è come quel che è voluto da noi, come se il [Primo] trovasse uno scopo in ciò che proviene da Sé [...] al contrario, [il Primo] è “volente” per sé secondo un modo di volontà intellettuale pura”.

³³¹ *Ibidem*, VIII 3, p. 776: “Ad esclusione di quell'uno che è per sé uno e di quell'esistente che per sé è esistente, ogni cosa acquisisce quindi l'esistenza da qualcosa di diverso da sé [...] Questo è il significato del fatto che una cosa è instaurata (*mubda'*) e cioè che ottiene l'esistenza da un altro da sé”.

*quia si non fuerit mundus aeternus, necesse est quod fuerit productus in esse ab aliquo preesistente*³³².

Tuttavia, a differenza dell'uno avicenniano, diverso dagli enti che, quindi, saranno diversi dal principio e non in sé (nel testo di Avicenna si trovano alcuni rimandi alla diversità del necessariamente esistente rispetto agli enti), la causa tommasiana, pur essendo diversa dagli enti creati, partecipa loro il suo essere, secondo gradi diversi di partecipazione³³³.

³³² S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. v, n. 2499, op. cit., p. 584: “Perché se il mondo non sarà eterno, è necessario che sia stato prodotto in essere da un qualche preesistente”.

³³³ Cfr. S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. vii: *Potest enim aliquid tendere per suum motum ad participandum aliquo immobiliter* (“Infatti qualcosa può tendere per suo moto a partecipare in qualche modo a qualche immobile”).

CONCLUSIONE

A conclusione di questa tesi, emerge come sia sufficientemente chiaro il percorso che, relativamente al tema della partecipazione, è stato condotto da Aristotele a Tommaso, passando per Avicenna (percorso che, in chiave culturale più ampia, si pone quale sintesi teoretica o, quanto meno, incontro fecondo fra mondi diversi: quello greco, quello latino e quello arabo).

Punto di partenza, nonché centro dell'intera trattazione, è stato l'*ad participandum* di Tommaso d'Aquino³³⁴ che esplicita, in maniera inequivocabile, come il concetto di fine, oltre ad esprimere l'idea di causa – anzi forse proprio in virtù di ciò –, sia strettamente legato alla nozione di partecipazione: l'unica accezione di fine che possiamo ritrovare negli immobili è quella che si esprime attraverso una tensione motrice, certamente, ma anche partecipativa della natura dell'immobile stesso. Del resto, è lo stesso Tommaso ad affermare che il primo movente immobile, nel causare l'ente, lo assimila a sè³³⁵.

La ricerca ha avuto inizio dalla tesi aristotelica del fine (*gratia* nel latino di Moerbeke) come ciò che è appetibile e intelligibile e in vista di (*gratia*, appunto) cui tutto si muove: nessun riferimento al concetto di causa, bensì soltanto a quello di movimento che attualizza le forme, facendo sì che gli enti non

³³⁴ Cfr. S. Thomas, *In Metaph.*, op. cit., L. XII, l. vii: *Potest enim aliquid tendere per suum motum ad participandum aliquo modo a qualche immobile* (“Infatti qualcosa può tendere per suo moto a partecipare in qualche modo a qualche immobile”).

³³⁵ *Ibidem*: *Primum movens immobile, ut assimilet se ei in causando*.

possano essere diversamente da come sono (non ponendoli, tuttavia, in essere, *tout court*, come sosterrà, invece, Tommaso). Quindi, se in Aristotele la finalità del primo principio era semplice tensione degli enti alla sostanza immobile, per Tommaso finalità è causalità delle creature da parte del Creatore, da un lato, e partecipazione degli enti a Dio, dall'altro. Tra Aristotele e Tommaso si colloca Avicenna il quale concepisce la Causa prima come ciò il cui essere, pur non essendo partecipato a partire da altro, pone in essere (è questo il passaggio che segna la svolta da Aristotele a Tommaso) l'essere stesso (il che corrisponde alla *creatio ex nihilo* tommasiana, ovvero al *productus in esse*), facendolo avvenire e instaurandolo³³⁶.

La ricerca, dunque, ha tentato di mostrare il modo nel quale il rapporto causale che lega principio ed enti, esposto da Aristotele nel libro Λ della *Metafisica*, sia stato assunto da Tommaso d'Aquino che, alla luce della mediazione araba di Avicenna, è giunto alla formulazione della nozione di partecipazione, come specifico modo di causare del principio. Partendo, dunque, dall'analisi del concetto di causa presente nella *Metafisica* di Aristotele, si è giunti al tentativo di chiarire analogie e differenze fra la posizione avicenniana e quella tommasiana, circa il tema della partecipazione, attraverso un

³³⁶ Cfr. Avicenna, *Metafisica*, op. cit., p. 777-779: "Questa è l'instaurazione assoluta e il far essere assoluto e non un certo far essere. E ogni cosa avviene da quell'Uno e quell'Uno fa avvenire [ogni cosa]. Ora, quel che è fatto avvenire è ciò che è dopo non essere stato".

confronto filologico fra il *Trattato VIII* della *Metafisica dello Shifā'* di Avicenna e il *Libro XII* dell'*Expositio* di Tommaso³³⁷.

³³⁷ Alla luce del lavoro svolto fin qui, è doveroso, pur tuttavia, far presente la mole di lavoro che ancora resta da fare, soprattutto per quanto concerne le traduzioni in italiano dell'*Avicenna Latinus* e un'analisi più approfondita dei termini e dei concetti della metafisica avicenniana, sia in sé che in riferimento al pensiero tommasiano.

APPENDICE³³⁸

³³⁸ Traduzione del dottorando, corretta e rivista dal tutor. Il testo latino di riferimento è quello utilizzato nel corso del lavoro: S. Thomas, *In Metaphysicorum*, Marietti, Taurini-Romae 1964, versione già edita da M.-R. Cathala nel 1915 e curata da P. Fr. Raimondo M. Spiazzi nel 1950.

Il *Commento* di Tommaso alla *Metafisica* di Aristotele costituisce un'importante testimonianza della riflessione squisitamente *filosofica* del teologo medievale e inoltre possiede un valore ineludibile per la storia della metafisica in quanto tale. I commentari sono sempre un'occasione di riflessione alla duplice potenza; quando poi i due filosofi in gioco – l'esegeta e l'autore del testo interpretato – sono entrambi pensatori dotati di robusto e autonomo pensiero, allora ha luogo una sorta di punto di accumulazione della ragione (situazione che, tra le altre importanti cose, consente anche di verificare il carattere intrinsecamente dialogico del *logos*).

La traduzione in lingua moderna costituisce un ultimo passaggio per un testo di per sé mediato e tradotto: Tommaso, infatti, commenta il testo del filosofo greco, lavorando sulla traduzione latina fatta da Guglielmo di Moerbeke. Tale passaggio, poi, è estremamente importante perché drammaticamente attuale. Infatti, il *Commento* di Tommaso può anche essere letto come la testimonianza della capacità di dialogare propria della ragione.

Tommaso ricostruisce, con un'attenzione che si può definire moderna, la lettera del testo, individuandone le strutture formali, discorsive e logiche, effettuando indagini testuali e confronti con testi paralleli e questo perché la movenza tipicamente tommasiana del lavoro di esegesi è la passione per la verità: Tommaso è mosso non solo dal rispetto nei confronti

di quanto Aristotele ha *veramente* scritto – e pensato – ma anche e soprattutto dall'amore per la verità in quanto tale.

È proprio grazie a questo modo di condurre il suo lavoro che Tommaso riesce a far dire ad Aristotele cose che non ha detto, ma che avrebbe potuto dire: non si tratta, però, di un tradimento o di un parricidio, piuttosto dell'esito di questo dialogo a più voci: l'Angelico comprende Aristotele e, proprio perché ne ritrova il movimento complessivo del pensiero, si sente autorizzato a prolungarlo e a fargli dire cose che il Filosofo non poteva nemmeno presentire e che tuttavia appaiono sviluppi naturali e logici di premesse aristoteliche.

'Lectio' V

2488. Postquam Philosophus ostendit quae sunt principia substantiae sensibilis, hic incipit determinare de subsantiis immobilibus a materia separatis.

Et dividitur in partes duas. In prima determinat de huiusmodi substantiis *secundum propriam opinionem* [1055]. In secunda *secundum opinionem aliorum*, sequenti libro, ibi, «De sensibili quidem igitur substantia».

Prima in duas. In prima *ostendit esse aliquam substantiam sempiternam*, immobilem, a materia separatam [1055]. In secunda inquit *conditionem huius substantiae*, ibi [1067], «Movet autem».

Circa primum tria facit. Primo *ostendit esse aliquam substantiam sempiternam* [1055]. In secunda *pertractat quamdam quaestionem ex dictis occasionatam*, ibi [1059], «Quamvis dubitatio». Tertio *ex solutione quaestionis motae procedit ad manifestationem veritatis prius inventae*, ibi [1064], «Quare non fuit infinito tempore».

Dopochè il Filosofo ha mostrato quali siano i principi della sostanza sensibile, qui inizia a determinare riguardo alle sostanze immobili separate dalla materia.

E tale determinazione è divisa in due parti. Nella prima determina riguardo a queste sostanze secondo la propria opinione [1055]. Nella seconda secondo l'opinione di altri, cioè nel libro seguente, là dove dice «De sensibili quidem igitur substantia».

La prima parte è divisa in ulteriori due sezioni. Nella prima mostra che c'è una sostanza eterna, immobile e separata dalla materia [1055]. Nella seconda indaga la condizione di questa sostanza, là dove dice [1067], «Movet autem».

Riguardo al primo punto fa tre affermazioni. Dapprima mostra che c'è una sostanza eterna [1055]. Poi approfondisce una questione originata dalle cose dette, là dove dice [1059] «Quamvis dubitatio». In un terzo momento dalla soluzione della questione suscitata procede alla manifestazione della verità prima trovata, là dove dice [1064] «Quare non fuit infinito tempore».

Circa primum duo facit. Primo ostendit, *quod necesse est ponere aliquam substantiam sempiternam* [1055]. Secundo ostendit qualem oportet esse illam substantiam, ibi [1056], «Sed si fuerit motivum».

Dicit ergo primo [1055], quod supra dictum est, quod tres sunt substantiae: quorum duae sunt substantiae naturales, quia sunt cum motu: una sempiterna, ut caelum; alia corruptibilis, ut plantae et animalia, et praeter has, est tertia, quae est immobilis, quae non est naturalis: de hac dicendum est nunc. Ad cuius considerationem oportet prius ostendere, quod necesse est esse aliquam substantiam, sempiternam, immobilem. Quod sic probat.

2489. Substantiae sunt primae inter entia, ut supra ostensum est. Destructis autem primis nihil remanet aliorum. Si igitur nulla substantia est sempiterna, sed omnes sunt corruptibiles, sequetur quod nihil sit sempiternum, sed «omnia sint corruptibilia», idest non semper existantia. Sed hoc est impossibile, ergo necesse est esse aliquam substantiam sempiternam.

2490. Quod autem impossibile sit nihil esse sempiternum, probat ex hoc, quod impossibile est motum fieri «aut corrumpi», idest de novo incepisse, aut quandoque totaliter desitutum esse. Ostensum est enim in octavo *Physicorum*, quod motus est sempiternus simpliciter. Et videtur impossibile quod tempus non sit sempiternum.

Circa la prima affermazione fa due asserzioni. Dapprima mostra che è necessario porre una sostanza eterna [1055]. Poi mostra qual è opportuno che sia quella sostanza, là dove dice [1056] «Sed si fuerit motivum».

Dice dunque dapprima ciò che è stato detto sopra, ovvero che tre sono le sostanze: delle quali due sono sostanze naturali, in quanto sono con moto: una eterna, come il cielo; l'altra corruttibile, come le piante e gli animali; e oltre queste c'è la terza, che è immobile, che non è naturale; si deve parlare ora di questa. Per la sua considerazione è opportuno prima mostrare che è necessario che ci sia una sostanza eterna ed immobile. Ed in questo modo lo prova.

Le sostanze sono prime fra gli enti, come sopra è mostrato. Distrutte invece le prime, nulla rimane degli altri enti. Se dunque nessuna sostanza è eterna, ma tutte sono corruttibili, ne segue che nulla è eterno, ma «tutte le cose sono corruttibili», cioè non sempre esistenti. Ma ciò è impossibile, dunque è necessario che ci sia qualche sostanza eterna.

Quanto al fatto che sia impossibile che nulla sia eterno, questo lo prova dal fatto che è impossibile che il moto si generi «o si corrompa», cioè inizi dal nulla, o che prima o poi cesserà completamente. È mostrato infatti nell'ottavo libro della Fisica che il moto è eterno, semplicemente. In quello stesso libro si legge altresì che è impossibile che il tempo non sia anch'esso eterno.

Quia, si tempus aliquando inceptit, aut aliquando desinet, sequetur quod prius fuerit non esse temporis quam tempus; et iterum, quod posterius erit non esse temporis quam tempus. Sed hoc non potest esse, ut videtur, quia non est possibile esse prius et posterius nisi sit tempus, cum nihil aliud sit tempus, nisi numerus prioris et posterioris in motu: et sic sequeretur, quod tempus fuerit antequam inciperet esse, et quod sit postquam esse desierit. Videtur igitur necesse esse quod tempus sit sempiternum.

2491. Et si tempus est continuum et sempiternum, necesse est quod motus sit continuum et sempiternum: quia motus et tempus, aut sunt idem, ut quidam posuerunt, aut tempus est aliqua passio motus, ut rei veritas habet. Est enim tempus numerus motus, ut patet in quarto *Physicorum*.

Sed tamen non est accipiendum de omni motu, quod possit esse sempiternus et continuus. Non enim hoc potest esse verum nisi de motu locali. Et inter motus locales, solum de motu circulari, ut probatur in octavo *Physicorum*.

2492. Deinde cum dicit «at vero si» [1056].

Ostendit cuiusmodi substantiam necesse est esse sempiternam; et circa hoc tria facit.

Perché se il tempo una volta iniziasse e un'altra finisse, ne seguirebbe che prima del tempo ci sarebbe stato il non essere del tempo; e di nuovo che dopo il tempo ci sarebbe il non essere del tempo. Ma ciò non può essere, come si vede, perché è impossibile che ci siano un prima e un dopo senza il tempo, poiché null'altro è il tempo se non la misurazione del moto secondo il prima e il poi: e così seguirebbe che il tempo esisterebbe prima di iniziare ad essere e che sarebbe dopo che sia cessato di essere. Si vede dunque che è necessario che il tempo sia eterno.

E se il tempo è continuo ed eterno, è necessario che il moto sia continuo ed eterno: perché moto e tempo o sono il medesimo, come alcuni posero, o il tempo è una qualche affezione del moto, come del resto è in realtà. Infatti il tempo è il numero del moto, com'è chiaro nel quarto libro della Fisica.

Ma tuttavia non si deve accettare ciò per ogni moto, che possa essere eterno e continuo. Infatti ciò non può essere vero che per il moto locale. E tra i moti locali, solo per il moto circolare, come si prova nell'ottavo libro della Fisica.

Poi quando dice: «At vero si» [1056].

Mostra di che tipo sia tale sostanza sia eterna; e circa ciò fa tre affermazioni.

Primo, quod ad sempiternitatem motus sustinendam, necesse est ponere substantiam sempiternam semper moventem vel agentem, dicens, quod cum necesse sit, si motus est sempitemus, quod sit substantia motiva et effectiva sempiternam, ulterius oportet quod sit movens et agens in actu semper; quia si esset «motiva aut effectiva», idest potens movere et efficere motum, et non agens in actu, sequeretur quod non esset motus in actu. Non enim est necessarium, si habeat potentiam movendi, quod moveat in actu: contingit enim id quod habet potentiam agendi non agere, et ita motus non erit sempiternus. Ad hoc igitur, quod motus sit sempiternus, necesse est ponere aliquam substantiam sempiternam moventem et agentem in actu.

2493. *Ex quo consequenter concludit, quod nihil prodest opinio Platonis ponentis subsantias sempiternas, quae est insufficiens ad sustinendum sempiternitatem motus. Non enim ad hoc sustinendum prodest, si fingamus aliquas substantias separatas sempiternas, nisi in eis sit aliquod principium habens potentiam ad transmutandum, quod non videtur convenire speciebus. Species enim nihil aliud ponebant quam universalia separata: universalia autem, inquantum huiusmodi, non movent. Nam omne principium activum vel motivum est aliquod singulare: ut supra dictum est.*

In primo luogo, (mostra) che per sostenere l'eternità del moto, è necessario porre una sostanza eterna, sempre movente o agente, dicendo che, poiché è necessario, se il moto è eterno, che ci sia una sostanza motrice ed efficiente eterna, è opportuno inoltre che ci sia un movente e agente sempre in atto; poiché se fosse motrice o efficiente, cioè che può muovere e provocare moto, e non agente in atto, ne seguirebbe che non ci sarebbe moto in atto. Non è infatti necessario, se avesse la potenza di muovere, che muova in atto: capita infatti che ciò che ha la potenza di agire non agisca; e così il moto non sarà eterno. Perchè dunque il moto sia eterno, è necessario porre una sostanza eterna, movente e agente in atto.

Da ciò conseguentemente conclude che a nulla giova l'opinione di Platone che pone sostanze eterne, insufficienti per sostenere l'eternità del moto. Non giova infatti a sostenere ciò, se immaginiamo alcune sostanze separate eterne, a meno che in quelle non c'è un principio avente potenza a tramutare, cosa che non sembra confarsi alle specie (Idee). Infatti (i Platonici) non ponevano null'altro che le specie (Idee) in quanto universalmente separati: gli universalmente invece, in quanto tali, non muovono. Infatti ogni principio attivo o movente è un singolare, com'è detto sopra.

Sic igitur nec species sunt sufficientes ad sempiternitatem motus servandam, nec alia substantia separata praeter species, sicut quidam posuerunt mathematica separata: quia nec etiam mathematica, in quantum huiusmodi, sunt principia motus. Et si non sit aliqua substantia sempiterna agens, non est motus sempitemus; quia motus principium est aliqua substantia sempiterna movens et agens.

2494. *Secundo ibi [1057], «adhuc neque».*

Ostendit ulterius, quod oportet ad sempiternitatem motus, quod non solum sit aliqua substantia sempiterna movens et agens, sed etiam *quod eius substantia sit actus*. Dicit ergo, quod neque est sufficiens ad sempiternitatem motus, si substantia sempiterna agat, sed tamen secundum suam substantiam sit in potentia; sicut si ponamus prima principia esse ignem aut aquam secundum positionem antiquorum naturalium: non enim poterit esse motus sempiternus. Si enim sit tale movens, in cuius substantia admiscetur potentia, contingit id non esse. Quia quod est in potentia contingit non esse. Et per consequens continget quod motus non sit, et sic motus non erit ex necessitate, et sempiternus. Relinquitur ergo, quod oportet esse aliquod primum principium motus tale cuius substantia non sit in potentia, sed sit actus tantum.

Così dunque né le specie (Idee) sono sufficienti per salvare l'eternità del moto, né altre sostanze separate oltre le specie (Idee), così come alcuni posero gli enti matematici separati: perchè neanche gli enti matematici, in quanto tali, sono principii di moto. E se non c'è una sostanza eterna agente, non c'è moto eterno; perchè principio del moto è una sostanza eterna movente e agente.

In secondo luogo, dove dice «Adhuc neque» [1057].

Mostra ulteriormente, che è opportuno per l'eternità del moto che non solo ci sia una sostanza eterna movente e agente ma anche che la sua sostanza sia atto.

Dice dunque che non è sufficiente per l'eternità del moto se una sostanza eterna agisce, ma tuttavia secondo la sua sostanza sia in potenza; così come se poniamo che i primi principii siano il fuoco o l'acqua secondo la posizione degli antichi Naturalisti: non potrebbe infatti esserci un moto eterno. Se infatti fosse tale il movente, nella cui sostanza è mista la potenza, potrebbe capitare che quello non fosse. Perché ciò che è in potenza, capita che non sia. E per conseguenza potrebbe capitare che il moto non fosse, e così il moto non sia di necessità ed eterno. Resta dunque che è opportuno che ci sia un primo principio del moto la cui sostanza non sia in potenza ma soltanto in atto.

2495. *Tertio ibi [1058], «amplius igitur».*

Concludit ulterius, quod oportet huiusmodi substantiam esse immaterialem. Dicit ergo, quod amplius ex praedictis sequitur, quod huiusmodi substantias, quae sunt principia motus sempiterni, oportet esse sine materia. Nam materia est in potentia. Oportet igitur eas esse sempiternas, si aliquid aliud est sempitemum, utpote motus et tempus. Et sic sequitur quod sint in actu.

2496. Hoc autem ultimo concludit propter dubitationem quam consequenter inducet. Ex hoc igitur processu manifestum est quod *Aristoteles* hic firmiter opinatus est et credidit necessarium fore, quod motus sit sempitemus et similiter tempus. Aliter enim non fundasset super hoc intentionem suam de inquisitione substantiarum immaterialium.

2497. Sed tamen sciendum quod rationes ab eo inductae in octavo *Physicorum*, ex quarum suppositione hic procedit non sunt demonstrationes simpliciter, sed probabiles rationes. Nisi forte sint demonstrationes contra positiones antiquorum naturalium de inceptioe motus, quas destruere intendit.

2498. Et praetermissis aliis rationibus quas hic non tangit, manifestum est quod ratio quam hic posuit ad probandum sempiternitatem temporis, non est demonstrativa.

In terzo luogo, dove dice [1058] «Amplius igitur».

Conclude ulteriormente che è opportuno che una tale sostanza sia immateriale. Dice dunque che ampiamente dalle cose dette segue che è opportuno che le sostanze siffatte, che sono principi del moto eterno, siano senza materia. Infatti la materia è in potenza. È opportuno dunque che esse siano eterne, se qualcos'altro è eterno, come il moto e il tempo. E così segue che siano in atto.

Con quest'ultimo punto conclude a causa del dubbio che di conseguenza espone. Da questo procedimento dunque è chiaro che Aristotele fu fermamente convinto e credette che sarebbe stato necessario che il moto fosse eterno e similmente il tempo. Diversamente infatti non avrebbe fondato su ciò la sua opinione circa l'indagine sulle sostanze immateriali.

Ma tuttavia si deve sapere che le ragioni da lui addotte nell'ottavo libro della Fisica, dalla supposizione delle quali procede, non sono dimostrazioni semplicemente, ma ragioni probabili. A meno che non siano dimostrazioni contro le posizioni degli antichi Naturalisti sull'inizio del moto, posizioni che intende distruggere.

E tolte le altre ragioni che lui non tocca, è chiaro che la ragione che Aristotele pose per dimostrare l'eternità del tempo, non è dimostrativa.

Non enim, si ponimus tempus quandoque iricepisse, oportet ponere prius nisi quid imaginatum. Sicut cum dicimus quod extra caelum non est corpus, quod dicimus extra, non est nisi imaginatum. Sicut igitur extra caelum non oportet ponere locum, quamvis extra videatur locum significare, ita non est necessarium quod tempus sit prius quam incipiat vel postquam desinet, licet prius et posterius videantur tempus significare.

2499. Sed quamvis rationes probantes sempiternitatem motus et temporis non sint demonstrativae et ex necessitate concludentes, tamen ea quae hic probantur de sempiternitate et immaterialitate primae substantiae ex necessitate sequuntur. Quia si non fuerit mundus aeternus, necesse est quod fuerit productus in esse ab aliquo praeexistente. Et si hoc non sit aeternum, oportet iterum quod sit productum ab aliquo. Et cum hoc non possit procedere in infinitum, ut supra in secundo probatum est, necesse est ponere aliquam substantiam sempiternam in cuius substantia non sit potentia, et per consequens immaterialem.

Infatti, se poniamo che il tempo ebbe ad un certo punto un inizio, non è opportuno porre un prima se non qualcosa di immaginato. Così come quando diciamo che oltre il cielo non c'è corpo, ciò che diciamo extra, non è se non ciò che è immaginato. Come dunque oltre il cielo non è opportuno porre un luogo, benché il termine extra sembri indicare un luogo, così non è necessario che il tempo sia prima che inizi o dopo che finisca, benché prima e poi indichino il tempo.

Ma per quanto le ragioni probanti l'eternità del moto e del tempo non siano dimostrative concludenti per necessità, tuttavia le cose che qui si provano sull'eternità e immaterialità della prima sostanza, seguono di necessità. Perché se il mondo non sarà stato eterno, è necessario che sarà prodotto in essere da un altro preesistente. E se questo non è eterno, è opportuno di nuovo che sia prodotto da qualcuno. E poiché ciò non può procedere all'infinito, come sopra nel secondo libro è mostrato, è necessario porre una sostanza eterna, nella cui sostanza non ci sia potenza, e di conseguenza immateriale.

'Lectio' VI

2500. *Movet quidam dubitationem* circa predeterminata. Et est dubitatio, utrum actus sit simpliciter prius potentia, ut possit poni primum principium rerum esse tale, cuius substantia sit actus.

Et circa hoc tria facit. Primo ponit rationem ad ostendendum falsum, scilicet quod potentia sit prior actu [1059]. Secundo ponit rationem in contrarium, ibi [1060], «at vero si hoc, nihil erit». Tertio solvit dubitationem, ibi, «potentiam quidem igitur».

Dicit ergo primo [1059], quod dictum est, quod substantia sempiterna est actus, quamvis de hoc sit dubitatio. Videtur enim, potentia simpliciter esse prior actu : nam prius est a quo non convertitur consequentia essendi. Hoc autem modo videtur potentia se habere ad actum: quia omne agens videtur posse agere, sed non omne quod potest agere agit, quare videtur quod potentia sit prior actu.

2501. Deinde cum dicit «at vero si» [1060].

Ponit rationem in contrarium.

Et circa hoc duo facit. Primo ponit rationem ducentem ad impossibile: dicens, quod si potentia sit simpliciter prior actu, sequitur quod aliquando nihil sit: contingens est enim id quod potest fieri, sed nondum fit. Et ita, si prima entia sunt in potentia, sequitur quod non sunt actu: et sic nihil aliorum erit.

Muove quindi un dubbio circa le cose predeterminate. E il dubbio è se l'atto sia semplicemente prima della potenza, affinché il primo principio delle cose possa esser posto come tale che la sua sostanza sia atto.

E circa ciò fa tre affermazioni. Dapprima pone l'argomentazione per dimostrare il falso, cioè che la potenza sia prima dell'atto [1059]. Poi pone il contrario, dove dice [1060] «At vero si hoc, nihil erit». Infine risolve il dubbio, dove dice [1062] «Potentiam quidem igitur».

In primo luogo [1059] dunque dice ciò che è stato detto, e cioè che la sostanza eterna è atto, per quanto su ciò ci sia qualche dubbio. La potenza infatti sebra esser semplicemente prima dell'atto; infatti prima è ciò da cui non è convertibile la conseguenza dell'essere. Invece in questo modo la potenza è vista essere rispetto all'atto: perché ogni agente sembra poter agire, ma non tutto ciò che può agire agisce; per cui la potenza è considerata prima dell'atto.

Poi quando dice «At vero si» [1060]. Pone la ragione contraria.

E ciò espone in due argomenti. Innanzitutto pone il ragionamento che porta all'impossibile: dicendo che se la potenza fosse prima dell'atto semplicemente ne seguirebbe che un giorno sarà nulla: il contingente infatti è ciò che può divenire, ma non è ancora. E così se i primi enti sono in potenza, ne segue che non sono in atto, e così nessuno degli altri enti sarà.

2502. Et hoc quidem contingit dupliciter. Uno modo secundum opinionem quorundam antiquorum, qui vocabantur poetae theologi, sicut fuit *Orpheus*, et quidam alii, qui ponebant mundum esse «generatum ex nocte», idest simplici privatione praeexistente. Alio modo secundum posteriores naturales, sicut physici naturales, et eos sequentes, qui cum viderent quod secundum naturam nihil fit ex nihilo, posuerunt omnia esse simul in quadam confusione, quam vocabant chaos, sicut posuit *Anaxagoras*: et sic ponebant omnia esse in potentia, non autem in actu.

2503. Sed, sive hoc modo, sive illo dicatur, sequitur idem impossibile, si potentia simpliciter sit prior actu. Illa enim quae sunt in potentia tantum, sive sint omnino sub privatione, sive sint in quadam confusione, non poterunt moveri ut reducantur, in actum nisi sit aliqua causa movens in actu existens; quia materia in artificialibus non movet seipsam, sed ipsam movet agens, scilicet «tectonica», idest ars. Nec menstrua, quae sunt materia in generatione animalis, movent seipsa, sed movet ea «genitura», idest semen animalis. Nec terra quae est materia in generatione plantarum, movet seipsam, sed movent eam «spermata», idest semina plantarum.

E ciò certamente accade in due modi. In un modo secondo l'opinione di quegli antichi che venivano chiamati poeti teologi, come Orfeo e gli altri, che ponevano il mondo «generato dalla notte», cioè dalla semplice privazione preesistente. In un altro modo secondo i posteriori naturalisti, così come i fisici naturalisti, e i loro seguaci, che poiché vedevano che niente viene da niente, posero tutto contemporaneamente in una confusione che chiamavano chaos, come fece Anassagora: e così ponevano tutte le cose in potenza anziché in atto.

Ma in un modo o nell'altro segue ugualmente all'impossibile, se la potenza semplicemente è prima dell'atto. Infatti le cose che sono solo in potenza, soggette completamente a privazione o ad una qualche confusione, non potrebbero muoversi per essere condotte in atto se non ci fosse una causa movente esistente in atto; poiché la materia nelle cose artefatte non muove sé stessa, ma un agente la muove, cioè l'arte «tectonica». Né il mestruo che è la materia nella generazione animale, muove sé stesso, ma è mosso dal seme animale. Né la terra, che è materia nella generazione delle piante, muove sé stessa, ma è mossa dallo sperma che è il seme delle piante.

2504. Secundo ibi [1061], «propter quod».

Ostendit quomodo huic rationi quidam physici consenserunt. Dicit ergo, quod propter hanc rationem quidam philosophi posuerunt semper actum existentem, scilicet Leucippus socius Democriti, et Plato. Dixerunt enim motum semper fuisse etiam ante mundum. Secundum quidem Leucippum in atomis per se mobilibus, ex quibus ponebat mundum constiui. Secundum Platonem vero in elementis, quae dicebat ante constitutionem mundi mota fuisse motibus inordinatis, sed postea a Deo fuisse ea reducta ad ordinem.

2505. Sic igitur quantum ad hoc videntur bene dixisse, quod posuerunt semper fuisse motum. Sed in hoc defecerunt, quia non dixerunt quis motus semper fuerit, nec causam motus assignauerunt, nec simpliciter narrando, nec suae positionis causam assignando, cum tamen nihil moveatur ut contingit, idest sine aliqua causa certa. Sed semper oportet aliquid existere, quod est causa motus. Sicut nunc videmus, quod quaedam moventur hoc modo a natura, aut a violentia, aut ab intellectu, aut aliqua alia causa. Deinde debuerunt etiam assignare, qualis sit prima causa motus, utrum natura sive violentia, sive intellectus; multum enim differt quodcumque horum ponatur causa motus.

In seguito dove dice [1061] «Propter quod».

Mostra come a quell'opinione acconsentirono alcuni fisici. Dice dunque che, a causa di questa opinione, alcuni filosofi posero l'atto sempre esistente, come Leucippo socio di Democrito e Platone. Dissero infatti che il moto fu anche prima del mondo. Secondo Leucippo certamente negli atomi per sé mobili, dai quali poneva esser costituito il mondo. Secondo Platone invece negli elementi, che diceva essere mossi da moti disordinati prima della costituzione del mondo, ma che dopo da Dio erano stati ridotti ad ordine.

Così dunque quanto a ciò sembra che abbiano detto bene a porre il moto come eterno. Ma in ciò sbagliarono perché non dissero quale moto fu sempre, né assegnarono la causa del moto, né semplicemente parlandone, né assegnando la causa della sua posizione, dal momento che tuttavia nulla si muove a caso, cioè senza una determinata causa. Ma è sempre necessario che esista qualcosa che sia causa del moto; così come adesso vediamo che alcune cose sono mosse in questo modo dalla natura, o dalla violenza, o dall'intelletto, o da qualche altra causa. Poi dovettero anche determinare quale sia la causa prima del moto, se la natura, la violenza, l'intelletto; molto infatti cambia a seconda di quale di queste è posta come causa del moto.

Sed nec *Plato* potest excusari, propter hoc, quod posuit principium motus esse aliquid movens seipsum, quod dicabat esse animam: sed anima secundum ipsum non fuit ante constitutionem mundi, sed fuit posi illam inordinationem motus.

Fuit enim facta simul cum caelo, quod ponebat animatum.

Et sic anima non poterit esse principium illius motus inordinati.

2506. Deinde cum dicit «*potentiam quidem*» [1062].

Solvit propositam quaestionem.

Et circa hoc duo facit. *Primo remittit ad hoc quod determinatum est in nono de ordine potentiae ad actum; dicens, quod opinari potentiam esse priorem actu, quodam modo bene dicitur, et quodam modo non. Et quomodo hoc sit, dictum est in nono. Ibi enim dictum est, quod actus simpliciter est prior potentia; sed in uno eodem quod movetur de potentia in actum; potentia praecedit actum tempore, quamvis actus sit prior natura et perfectionem.*

2057. *Secundo ibi* [1063], «*quod autem*»

Confirmat solutionem per positiones quorundam philosophorum; dicens, quod hoc quod actus sit simpliciter prior, testatur Anaxagoras, quia posuit primum principium movens esse intellectum. Intellectus enim actus quidam est. Et etiam Empedocles, qui posuit causas moventes litem et amicitiam. Et Leucippus et Plato, qui posuerunt semper motum fuisse.

Ma neanche Platone può essere scusato, perché pose come principio del moto qualcosa che muove sé stesso, che diceva essere l'anima: ma l'anima secondo Platone stesso non fu prima della costituzione del mondo ma fu dopo quel disordine del moto. Fu fatta infatti insieme al cielo, che poneva animato. E così l'anima non avrebbe potuto essere il principio di quel moto disordinato.

Poi quando dice «Potentiam quidam» [1062].

Risolve la questione sollevata.

E circa ciò fa due cose. Dapprima si rimette a ciò che è determinato nel nono libro sull'ordine della potenza all'atto; dicendo che pensare che la potenza sia prima dell'atto, in qualche modo è detto bene e in qualche modo no. E in che modo ciò sia è detto nel nono libro, dove infatti è detto che l'atto semplicemente è prima della potenza, ma in uno stesso che è mosso dalla potenza all'atto, la potenza precede l'atto nel tempo, per quanto l'atto sia prima per natura e perfezione.

In seguito, dove dice [1063] «*Quod autem*».

Conferma la soluzione attraverso le posizioni di alcuni filosofi; dicendo che, il fatto che l'atto sia semplicemente prima, è attestato da Anassagora, perché pose come primo principio movente l'intelletto. L'intelletto infatti è atto. E anche Empedocle che pose come cause moventi lite e amicizia. E Leucippo e Platone che posero che il moto fu sempre.

2508. Deinde cum dicit «quare non» [1064].

Ex determinatione quaestionis praemissae manifestat quod prius ostensum est.

Et circa hoc tria facit. Primo concludit ex praemissis perpetuitatem generationis. Secundo ex perpetuitate generationis concludit perpetuitatem motus caeli, ibi [1065], «Si itaque quidem semper». Tertio ex perpetuitate motus caeli concludit perpetuitatem primi moventis immobilis, ibi [1066] «Est igitur aliquid et quod movet».

Dicit ergo primo [1064], quod si actus simpliciter est prior potentia, sequitur quod falsa sit opinio antiquorum naturalium qui existimantes potentiam simpliciter esse actu priorem, posuerunt omnia in infinito tempore prius fuisse in potentia, in quadam confusione, quam appellabant chaos. Falsa etiam erit opinio poetarum theologorum, qui propter eandem existimationem posuerunt infinito tempore prius fuisse simplicem rerum privationem quam res actu esse inciperent. Quam quidem rerum privationem noctem appellabant, propter ea forte, quia inter qualitates et formas sensibiles, lux communior et prior invenitur, cum ipsi nihil praeter sensibilia esse arbitrentur. Privatio autem lucis nox est. Utraque igitur opinio falsa est, si actus est prior potentia.

Poi quando dice «Quare non» [1064].

Prima dalla determinazione della questione sollevata espone ciò che prima è mostrato.

E circa ciò trae tre conclusioni. In primo luogo conclude dalle cose premesse l'eternità della generazione. In secondo luogo dall'eternità della generazione conclude l'eternità del moto del cielo, dove dice «Si itaque quidem semper». In terzo luogo dall'eternità del moto del cielo conclude l'eternità del primo movente immobile, dove dice «Est igitur aliquid et quod movet».

Dice dunque nel primo punto [1064] che se l'atto semplicemente è prima della potenza ne segue che è falsa la posizione degli antichi naturalisti che, pensando che la potenza fosse semplicemente prima dell'atto, posero innanzitutto che per un tempo infinito tutte le cose furono in potenza, in una certa confusione che chiamarono chaos. Falsa sarà anche l'opinione dei poeti teologi che, a causa della stessa considerazione, posero che per un tempo infinito ci fu la semplice privazione delle cose prima che le cose iniziassero ad essere in atto. La quale privazione delle cose chiamavano notte, forse perché, tra le qualità e le forme sensibili, si trova anzitutto e più comunemente la luce, poiché erano convinti che nulla c'è al di fuori delle cose sensibili. La privazione della luce è invece la notte. Entrambe le opinioni sono dunque false se l'atto è prima della potenza.

2509. Sed cum videamus ea quae generantur, de potentia ad actum procedere, necesse erit dicere, quod eadem quae actu esse incipiunt post potentiam, semper fuerunt aliquo modo, vel secundum circularem generationem, prout ponuntur ea quae generantur, prius fuisse eadem non secundum numerum, sed secundum speciem, quod quidem fuit secundum circularem generationem. Nam ex terra humectata resolvuntur vapores, ex quibus generatur pluvia, per quam iterum humectatur terra. Similiter ab nomine procedit sperma, et generatur iterum homo, et sic ea quae fiunt reiterantur eadem specie propter circularem generationem. Aut etiam ea quae post potentiam fiunt in actu, eadem fuerunt semper aliter, sicut posuit *Anaxagoras* quod praeextiterunt actu in his ex quibus generantur.

2510. Deinde cum dicit «si itaque» [1065].

Ex perpetuitate generatione concludit perpetuitatem motus caelestis. Supposito igitur, quod non sit aliquis alius motus, quo ea quae procedunt de potentia ad actum, semper eadem fuerint, nisi secundum circuitum generationis, ex his quae in scientia naturali ostensa sunt, et precipue in secundo de Generatione, concludit, quod si aliquid permanet idem per circuitum generationis, oportet et aliquid semper manere idem numero, quod similiter agat ad hoc, quod causet perpetuitatem:

*Ma dal momento che vediamo che le cose che sono generate, procedono dalla potenza all'atto, sarà necessario dire che le cose che in atto iniziano ad essere dopo la potenza, furono sempre in qualche modo o furono secondo generazione ciclica, in quanto si pone che le cose che sono generate prima furono le stesse non secondo il numero ma secondo la specie, cosa che certamente fu secondo generazione ciclica. In realtà dalla terra bagnata vengono liberati i vapori, dai quali si genera la pioggia, per la quale la terra viene bagnata di nuovo. Similmente dall'uomo procede lo sperma, e l'uomo si genera di nuovo, e così le cose che divengono sono reiterate nella stessa specie a causa della generazione circolare. O anche le cose che dalla potenza dopo passano all'atto, le stesse furono sempre in altro modo, così come *Anassagora* pose che preesistero in atto nelle cose dalle quali sono generate.*

Poi quando dice «Si itaque» [1065].

Dall'eternità della generazione conclude l'eternità del moto celeste. Supposto dunque che non ci sia un altro moto per il quale le cose che procedono dalla potenza all'atto sarebbero state sempre le stesse se non secondo la generazione circolare; da queste cose che sono mostrate nella scienza naturale, e principalmente nel secondo libro della Generazione, conclude che se qualcosa rimane uguale per il circuito della generazione, è opportuno anche che qualcosa rimanga sempre uguale nel numero, che agisca similmente per causare l'eternità:

non enim potest esse causa perpetuitatis quae invenitur in generatione et corruptione, aliquid unum eorum quae generantur et corrumpuntur, quia nullum eorum semper est neque etiam omnia, cum non simul sint, ut ostensum est in octavo *Physicorum*. Relinquitur igitur, quod oportet aliquid esse perpetuum agens, quod semper uniformiter agat ad perpetuitatem causandam. Et hoc est primum caelum, quod movetur et revolvit omnia motu diurno.

2511. Sed quia illud, quod semper eodem modo operatur, non causat nisi aliquid semper eodem modo se habens; in his autem quae generantur et corrumpuntur, apparet quod non semper se habent eodem modo, quia quandoque generantur, et quandoque corrumpuntur; si ergo debet esse generatio et corruptio in istis inferioribus, necesse est ponere aliquid agens, quod aliter se habeat in agendo: et hoc quidem agens dicit esse corpus quod movetur secundum circulum obliquum, qui dicitur zodiacus. Quia, cum hic circulus declinat ad utramque partem ab aequinoctiali, illud, quod movetur secundum circulum per zodiacum, oportet quod sit quandoque magis propinquum et quandoque magis remotum: et secundum hoc sua propinquitate et remotione causat contraria. Videmus enim quod ea quae appropinquante sole ad nos, generatur, recedente sole, corrumpuntur. Sicut herbae, quae in vere nascuntur, et in autumno siccantur.

infatti non può esser causa dell'eternità che è ritrovata nella generazione e nella corruzione, qualcuna di quelle cose che sono generate e corrotte, perché nessuna di quelle cose è eterna, neanche tutto, perché non sono contemporaneamente, come è mostrato nell'ottavo libro della Fisica. Dunque resta che è opportuno che ci sia un agente perpetuo che sempre uniformemente agisca per causare l'eternità. E questo è il primo cielo che è mosso e involve tutto nel moto diurno.

Ma poiché ciò che sempre opera allo stesso modo, non causa se non qualcosa che è sempre nello stesso modo; mentre in queste cose che sono generate e corrotte, appare che non sempre sono allo stesso modo, perché talvolta sono generate e talvolta corrotte; se dunque deve esserci generazione e corruzione in queste cose inferiori, è necessario porre un qualche agente che si comporti sempre diversamente nell'agire: e questo agente dice che sia sicuramente un corpo che è mosso secondo il cerchio obliquo, che è detto zodiaco. Poiché, quando questo cerchio si sposta verso entrambe le parti rispetto all'equinozio, quello che è mosso secondo il cerchio attraverso lo zodiaco, è opportuno che sia talvolta più vicino talaltra più lontano: e a seconda di ciò, per la sua vicinanza o lontananza, causa i contrari. Vediamo infatti che le cose che, avvicinandosi a noi il sole, sono generate, allontanandosi, sono corrotte. Così come le erbe che in primavera nascono al mondo, in autunno si seccano.

Moventur enim in circulo zodiaco et sol et alii planetae. Sed et stellae fixae dicuntur moveri super polos zodiaci, et non super polos aequinoctiales, ut Ptolomaeus probat. Ex harum autem motu causatur generatio et corruptio omnium quae generantur et corrumpuntur, sed magis evidenter ex motu solis.

2512. Hoc ergo movens quod aliter agit, necesse «est quod quodam modo agat secundum se», idest ex propria virtute, in quantum causat diversitatem generationis et corruptionis, quodam «vero modo secundum aliud» idest ex virtute alterius, in quantum causat perpetuam generationem et corruptionem. Aut ergo oportet quod «agat secundum aliquid alterum», idest virtute alicuius alterius, «aut secundum primum», idest virtute primi, quod semper similiter agit. Et cum non sit aliquod alterum assignare, ex cuius virtute causet perpetuitatem, necesse est quod secundum hoc «quod similiter agit», idest virtute eius, perpetuitatem generationis et corruptionis causet. Id enim, scilicet primum quod semper similiter agit, est causa ipsi, quod aliter et aliter agit: quia id quod aliter et aliter agit, perpetuo agit: id vero quod semper similiter agit, est causa perpetuitatis cuiuslibet motus: sic igitur est causa perpetuitatis eius, quod agit aliter et aliter, ut scilicet perpetuo sic agat. Et illi etiam, quod ex eo causatur, scilicet generationi et corruptioni perpetuae.

Si muovono infatti nel circolo dello zodiaco sia il sole che gli altri pianeti. Ma anche le stelle fisse si dice che si muovano sopra i poli zodiacali e non sopra quelli equinoziali, come Tolomeo prova. Dal moto di queste invece è causata la generazione e la corruzione di tutte le cose che sono generate e corrotte, ma evidentemente di più dal moto del sole.

Dunque questo movente che diversamente agisce «è necessario che agisca in un modo secondo sé», cioè per propria virtù, in quanto causa la diversità della generazione e della corruzione; in un altro modo «invece secondo altro» cioè in virtù d'altro, in quanto causa la generazione e la corruzione perpetue. O dunque è opportuno che «agisca secondo qualcos'altro», cioè in virtù di qualcos'altro, «o secondo il primo», cioè in virtù del primo (cielo) che sempre similmente agisce. E dal momento che non c'è da indicare qualcos'altro, che per la sua virtù causi l'eternità, è necessario che secondo il fatto che similmente agisce, cioè per virtù propria, causa l'eternità della generazione e corruzione. Esso infatti, cioè il primo che sempre similmente agisce, è causa di quello stesso, che agisce in diversi modi: perché ciò che ora in un modo ora in un altro agisce, agisce eternamente: in verità ciò che sempre similmente agisce, è causa dell'eternità di qualsiasi moto: così dunque è causa dell'eternità di ciò che agisce ora in un modo ora in un altro, cioè che agisce così eternamente. Ed è causa per ciò che da esso è causato, cioè per la generazione e corruzione perpetue.

Ex quo patet, quod secundum agens, scilicet quod aliter et aliter agit, agit in virtute «primi agentis», idest primi caeli sive primi orbis, quod semper similiter agit.

2513. Sic ergo patet, quod primum agens, quod semper similiter agit, est potius et dignius, quia ipsum est causa eius «quod est semper esse similiter», idest perpetuitatis. Sed eius, quod est esse aliter et aliter, causa est alterum agens, quod aliter et aliter agit. Eius vero, quod est aliter et aliter se habere, quod est generationem et corruptionem esse perpetuam: manifestum est, quod sunt causa ambo coniunctim, scilicet et primum semper similiter agit, et secundum quod aliter et aliter agit.

2514. Ex hoc autem concludit quod si sic se habent motus caeli, quod ex eis potest causari perpetuitas generationis et corruptionis in istis inferioribus, non oportet quaerere aliqua alia principia, scilicet ideas, sicut *Platonici* posuerunt, vel amicitiam et litem, sicut posuit *Empedocles*: quia per hunc modum convenit assignare causam perpetuitatis generationis et corruptionis.

2515. Et si iste modus non ponatur, sequentur inconvenientia, ad quae deducti sunt *primi philosophantes*, scilicet quod omnia «fiant ex nocte», idest ex simplici privatione, aut quod omnia simul fuerint, vel quod aliquid fiat ex non ente.

Da ciò emerge che il secondo agente, cioè ciò che agisce ora in un modo ora in un altro, agisce in virtù del primo agente, cioè del primo cielo o prima orbita, che sempre similmente agisce.

Da ciò emerge che il primo agente, che sempre similmente agisce, è più potente e degno perché esso stesso è causa di ciò che è sempre allo stesso modo, cioè l'eternità. Ma di ciò che è ora in un modo ora in un altro è causa un altro agente, che ora in un modo ora in un altro agisce. Di ciò, in verità, che è ora in modo ora in un altro, e cioè la generazione e corruzione perpetua. E' manifesto che sono cause ambedue congiuntamente, cioè sia il primo che sempre similmente agisce sia il secondo che ora in un modo ora in un altro agisce.

*Da ciò poi conclude che se così stanno i moti del cielo, cioè che da quelli può essere causata l'eternità della generazione e della corruzione in questi inferiori, non è opportuno cercare altri principi, cioè le idee, come posero i *Platonici*, o amicizia e discordia, come pose *Empedocle*, perché conviene determinare in questo modo la causa dell'eternità della generazione e della corruzione.*

E se non è posto questo modo, ne seguono assurdità, alle quali furono condotti i primi che filosofarono, cioè per esempio che tutte le cose «nascono dalla notte», o dalla semplice privazione, o che tutte le cose sono state contemporaneamente, o che qualcosa nasce dal non ente.

2516. Manifestum est ergo, quod praedicta positione servata, scilicet quod sit perpetua generatio et corruptio causata a motu caeli perpetuo, solventur praedicta inconvenientia; et sequetur, quod aliquid semper moveatur motu qui non cessat, qui est motus circularis. Et hoc non solum apparet ratione, sed ex ipso effectu et per sensum: unde necesse est, quod primum caelum, eo quod semper hoc motu movet, sit sempiternum.

2517. Deinde cum dicit «est igitur» [1066].

Concludit ex praedictis *perpetuitatem motoris immobilis*. Cum enim omne quod moveatur, ab alio moveatur ut phisicis probatum est; si caelum est perpetuum, et motus est perpetuus, necesse est aliquid esse movens perpetuum. Sed quia in ordine mobilium et moventium inveniuntur tria, quorum ultimum est quod movetur tantum, supremum autem est movens quod non movetur, medium autem est quod movetur et movet; necesse est quod ponatur aliquid sempiternum movens quod non movetur. Probatum est enim in octavo Physicorum, quod cum non sit abire in infinitum in moventibus et motis, oportet devenire in aliquid primum movens immobile: quia et si deveniatur in aliquid movens seipsum, iterum ex hoc oportet devenire in aliquid movens immobile, ut ibi probatum est.

È manifesto, dunque, che, ammessa la predetta posizione, cioè che la generazione e corruzione perpetua sia causata dal moto perpetuo del cielo, sono risolte le predette assurdità; e ne segue che qualcosa è sempre mosso con un moto che non cessa, che è il moto circolare. E questo non solo appare attraverso la ragione, ma dallo stesso effetto e attraverso il senso: per cui è necessario che il primo cielo, per il fatto che muove sempre con questo moto, sia eterno.

Poi quando dice «est igitur» [1066].

Conclude dalle cose dette prima nell'eternità del motore immobile. Poiché infatti tutto ciò che è mosso è mosso da altro, com'è provato nella Fisica; se il cielo è perpetuo, e il moto è perpetuo, è necessario che ci sia qualche movente perpetuo. Ma poiché nell'ordine dei mobili e dei moventi se ne trovano tre, dei quali l'ultimo è ciò che è mosso soltanto, il supremo invece è un movente che non è mosso, il medio invece è ciò che è mosso e muove; è necessario che sia posto qualche movente eterno non mosso. È provato infatti nell'ottavo libro della Fisica, che, poiché non è possibile andare all'infinito nei moventi e nei mossi, è opportuno arrivare ad un primo movente immobile; perché, anche se si giungesse a qualcosa che muove sé stessa, di nuovo da ciò è opportuno giungere ad un qualche movente immobile, com'è lì mostrato.

2518. Si autem primum movens est sempiternum et non motum, oportet quod non sit ens in potentia; quia quod est ens in potentia natum est moveri; sed quod sit substantia per se existens, et quod eius substantia sit actus. Et hoc est quod supra concluderat. Sed necesse fuit movere dubitationem quae erat apud antiquos, ut ea soluta ostenderetur expressius, quo ordine necesse est pervenire ad primum ens; cuius substantia est actus.

Se invece il primo movente è eterno e non mosso, è opportuno che non sia ente in potenza; perché ciò che è ente in potenza è nato per esser mosso³³⁹; ma che sia sostanza per sé sussistente, e che la sua sostanza sia atto. E ciò è quello con cui aveva sopra concluso. Ma fu necessario muovere il dubbio che c'era presso gli antichi, affinché, una volta sciolto questo, venisse mostrato più espressamente in quale ordine è necessario pervenire al primo ente, la cui sostanza è atto.

³³⁹ Cfr. G. Mazzotta, *Teologia aristotelica e metafisica dell'essere. Ermeneutica tomista di Metafisica Lambda*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2000, che traduce: "Ciò che è in potenza non può venir mosso per sua natura".

'Lectio' VII

2519. Postquam Philosophus ostendit aliquam substantiam esse sempiternam, immaterialem et immobilem, cuius substantia est actus, procedit ad inquirendum conditionem ipsius substantiae.

Et circa hoc tria facit. Primo inquit de perfezione, huius substantiae [1067]. Secundo de unitate et pluralitate ipsius, ibi [1078], «Utrum vero una ponenda».

Tertio de operatione eius, ibi [1089], «Quae vero circa intellectum».

Circa primum duo facit. Primo ostendit perfectionem praedictae substantiae [1067]. Secundo ostendit eam esse incorpoream, ibi [1076], «Ostensum autem est».

Circa primum duo facit. Primo ostendit perfectionem dictae substantiae [1067]. Secundo excludit opinionem contrariam, ibi [1075], «Quicumque autem putant».

Circa primum duo facit. Primo ostendit secundum quem modum movens immobile moveat. [1067] Secundo ex hoc ostendit ea quae ad perfectionem eius pertinent, ibi [1068], «Intelligibilis autem altera».

Dopo che il Filosofo ha mostrato che c'è una sostanza eterna, immateriale e immobile la cui sostanza è atto, procede ad indagare la condizione della stessa sostanza.

E circa ciò fa tre cose. In primo luogo ricerca la perfezione di questa sostanza [1067]; in secondo luogo la sua unità e pluralità, dove dice [1078] «Utrum vero una ponendo»;

In terzo luogo la sua operazione, dove dice [1089] «Quae vero circa intellectum».

Divide il primo punto in due parti. Nella prima mostra la perfezione della predetta sostanza [1067]; nella seconda mostra che essa è incorporea, dove dice [1076] «Ostensum autem est».

Divide ancora la prima parte in due ulteriori sezioni. Nella prima mostra la perfezione della sostanza detta [1067]; nella seconda esclude l'opinione contraria, dove dice [1075] «Quicumque autem putant».

Divide infine la prima sezione in due. Prima mostra il modo secondo cui muova il movente immobile [1067]. Poi da ciò mostra le cose che sono pertinenti alla sua perfezione, dove dice [1068] «Intelligibilis autem altera».

Dicit ergo primo [1067], quod cum ostensum sit, quod sit primum movens non motum, necesse est quod sic moveat sicut desiderabile et intelligibile. Haec enim sola, scilicet desiderabile et intelligibile, inveniuntur movere non mota.

2520. Quod sic patet. Est enim duplex motus: naturale set voluntarius, sive secundum appetitum. Movens autem motu naturali, de necessitate movetur, cum movens naturaliter sit generans et alterans. Nam etiam gravia et levia secundum locum moventur per se a generante. Generans autem et alterans immediate, oportet quod aliter et aliter se habeant. Unde etiam supra dictum est, quod id quod causat generationem et corruptionem agit aliter et aliter. In motu autem qui est secundum voluntatem et appetitum voluntas, et appetitus se habent sicut movens motum, ut patet in tertio *de Anima*. Unde relinquatur quod solum id quod movet sicut appetibile, sit movens non motum.

2521. Dicitur autem primum movens movere sicut appetibile, quia motus caeli est propter ipsum, sicut propter finem, causatus ab aliquo proximo movente quod movet propter primum movens immobile, ut assimilet se ei in causando, et explicet in actum id quod est virtute in primo movente.

Anzitutto [1067] dice dunque che poiché è stato dimostrato che c'è un primo movente non mosso, è necessario che questo muova così come il desiderabile e l'intelligibile. Queste cose sole infatti, il desiderabile e l'intelligibile, si trovano che muovono non essendo mosse.

Così questo appare chiaro. Infatti il moto è duplice: naturale e volontario o secondo appetito. Il movente invece di moto naturale, è mosso di necessità, dal momento che il movente è naturalmente generante e alterante. In verità anche le cose gravi e leggere secondo il luogo sono mosse per sé daciò che genera. Ciò che immediatamente genera e altera, è opportuno che siano ora in un modo ora in un altro. Per cui anche sopra è detto che ciò che causa la generazione e la corruzione agisce ora in un modo ora in un altro. Nel moto invece che è secondo volontà e appetito, la volontà e l'appetito sono come moventi mossi, come emerge nel terzo libro Sull'Anima. Per cui rimane che solo ciò che muove come appetibile è movente non mosso.

Si dice poi che il primo movente muove come appetibile, perché il moto del cielo è a causa di esso, come a causa del fine, causato da un movente prossimo che muove a causa del primo movente immobile, per assimilarsi ad esso nella causare ed esplicitasse in atto ciò che è in virtù nel primo movente.

Non enim est motus caeli propter generationem et corruptionem inferiorum sicut propter finem, cum finis sit nobilior eo quod est ad finem. Sic igitur primum movens movet sicut appetibile.

2522. Sed apud nos aliud est quod movet sicut desiderabile, et aliud quod movet sicut intelligibile bonum; cum tamen utrumque moveat sicut movens non motum. Et hoc praecipue apparet in eo qui est incontinens. Nam secundum rationem moverur ab intelligibili bono. Secundum autem vim concupiscibilem movetur ab aliquo delectabili secundum sensum, quod videtur bonum, cum non sit bonum simpliciter, sed solum secundum quid. Sed non potest esse huiusmodi diversitas in primo intelligibili et primo desiderabili. Sed oportet quod primum intelligibile et primum desiderabile sint eadem. Et hoc ideo, quia concupiscibile quod non est intelligibile bonum, est apparens bonum. Primum autem bonum «oportet quod sit voluntabile», idest appetibile appetitu intellectuali.

Nam voluntas in intellectu est, et non in appetitu concupiscentiae tantum. Et hoc ideo, quia quod appetitur secundum concupiscentiam videtur bonum, eo quod desideratur. Nam concupiscentia pervertit iudicium rationis, ut ei videatur bonum quod est delectabile. Sed illud quod appetitur appetitu intellectuali, desideratur, quia videtur bonum secundum se.

Infatti il moto del cielo non è a causa della generazione e corruzione degli inferiori come per un fine, poiché il fine è più nobile di ciò che è per un fine. Così dunque il primo movente muove come appetibile.

Ma presso di noi altro è ciò che muove come desiderabile e altro è ciò che muove come bene intelligibile; anche se entrambi muovono come un movente non mosso. E ciò precipuamente appare in colui che è non si contiene. In realtà da un punto di vista razionale è mosso dal bene intelligibile. Dal punto di vista invece della forza concupiscibile è mosso da qualche diletto secondo il senso, che è visto come bene, benché non sia bene assolutamente, ma solo relativamente. Ma non può essere di tal fatta la diversità tra il primo intelligibile e il primo desiderabile. Ma è opportuno che il primo intelligibile e desiderabile siano medesimi. E questo perché il concupiscibile che non è bene intelligibile, ma è bene apparente. Il primo bene invece è «opportuno che sia desiderabile (con la volontà)», cioè appetibile di un appetito intellettuale.

In realtà la volontà è nell'intelletto e non soltanto nell'appetito della concupiscenza. Questo perché ciò che è desiderato secondo concupiscenza appare buono, per il fatto che è desiderato. In realtà la concupiscenza perverte il giudizio della ragione, affinché le appaia buono ciò che è desiderabile. Ma ciò che è desiderato con l'appetito intellettuale, è desiderato, perché sembra buono per sé.

Huiusmodi enim «appetitus principium est intelligentia», idest actus intellectus qui movetur quodammodo ab intelligibili. Sic igitur patet quod concupiscibile non est bonum nisi quod desieratur secundum rationis dictamen. Non ergo potest esse primum bonum, sed solum illud quod, quia bonum est, movet desiderium, quod est appetibile et intelligibile simul.

2523. Deinde cum dicit «intelligibilis autem» [1068].

Quia ostenderit primum movens esse intelligibile et appetibile, restat modo estendere ex hoc, *quomodo in primo movente perfectio invenitur.*

Et circa hoc tria facit. Primo enim ostendit *ex ratione intelligibilis et appetibilis perfectionem ipsius secundum se* [1068]. Secundo per comparationem ad primum mobile, ibi [1070], «Movel autem ut amatum». Tertio per comparationem ad id quod appetit et intelligit ipsum, ibi [1071], «Deductio autem etc.».

Circa primum duo facit. Primo ostendit *perfectionem primi moventis ex eo quod est intelligibile* [1068]. Secundo ex eo quod est appetibile, ibi [1069], «At vero quod bonum etc.».

Dicit primo [1068], quod sicut moventia et mota habent suam coordinationem, ita intelligibilia habent suam coordinationem: quam quidem coelementationem intelligibilem vocat, eo quod unum intelligibile est primum principium intelligendi alterum, sicut etiam unum movens, alteri est causa movendi.

Di questo «appetito è principio infatti l'intelligenza», cioè l'atto dell'intelletto che è mosso in qualche modo dall'intelligibile. Così dunque appare chiaro che il concupiscibile non è bene se non perchè è desiderato secondo il dettato della ragione. Non può dunque essere primo bene, ma solo ciò che, poiché buono, muove il desiderio che è appetibile e intelligibile contemporaneamente.

Poi quando dice «Intelligibilis autem» [1068].

Poiché aveva mostrato che il primo movente è intelligibile e appetibile, resta ora da tentare da ciò il modo in cui nel primo movente si trovi la perfezione.

E circa ciò fa tre cose. Dapprima mostra infatti a partire dal concetto di intelligibile e appetibile la perfezione dello stesso secondo sé [1068]. Poi per comparazione al primo mobile, quando dice [1070] «Movel autem ut amatum». Infine per comparazione a ciò che lo desidera e lo pensa, dove dice [1071] «Deductio autem». Circa il primo punto fa due distinzioni. In primo luogo mostra la perfezione del primo movente a partire da ciò che è intelligibile [1068]. In secondo luogo a partire da ciò che è appetibile, dove dice [1069] «At vero quod bonum etc.». In primo luogo [1068] dice che come i moventi e i mossi hanno il loro coordinamento, così gli intelligibili hanno il loro coordinamento: che chiama certamente coelementazione intelligibile, dal momento che l'uno intelligibile è primo principio dell'intellezione dell'altro, come l'uno movente è causa del movimento dell'altro.

2524. Sicut igitur ex ordinatione moventis et moti, ostensum est, quod primum movens est substantia simplex et actus, ita etiam invenitur idem ex ordinatione intelligibilium. Manifestum est enim quod inter intelligibilia substantia est prima, eo quod accidentia non intelligimus nisi per substantiam, per quam definiuntur: et inter substantias prius est intelligibile simplex quam compositum: nam simplicia clauduntur in inflectu compositorum. Et inter simplicia quae sunt in genere substantiae, actus est prius intelligibile quam potentia: nam potentia definitur per actum. Relinquitur igitur, quod primum intelligibile sit substantia simplex, quae est actus.

2525. Et ne videatur incidere in opinionem Platonis, qui posuit primum principium rerum ipsum unum intelligibile, ostendit consequenter differentiam inter unum et simplex: et dicit, quod unum et simplex non idem significant, sed unum significat mensuram, ut in decimo ostensum est, simplex autem significat dispositionem, secundum quam aliquid aliquo modo se habet, quia videlicet non est ex pluribus constitutum.

Come dall'ordine del movente e del mosso è stato dimostrato che il primo movente è sostanza semplice e atto, così anche si trova la medesima cosa a partire dall'ordine degli intelligibili. È chiaro infatti che tra gli intelligibili la sostanza è prima, per il fatto che non intendiamo gli accidenti se non per la sostanza, per la quale sono definiti: e tra le sostanze l'intelligibile semplice è prima di quella composto: infatti le cose semplici sono incluse nell'intelletto delle cose composte. E tra le cose semplici, che sono nel genere della sostanza, l'atto è più intelligibile della potenza: infatti la potenza è definita mediante l'atto. Rimane dunque che il primo intelligibile sia la sostanza semplice, che è atto.

E perché non sembri confluire nell'opinione di Platone, che pose come primo principio delle cose lo stesso uno intelligibile, mostra conseguentemente la differenza tra uno e semplice: e dice che l'uno e il semplice non significano la stessa cosa, ma uno significa la misura, com'è mostrato nel decimo libro, semplice la disposizione, secondo cui qualcosa è in un certo modo, perché è chiaro che non è costituito da più parti.

2526. Deinde cum dicit «at vero» [1069]. Ostendit idem *ex ratione appetibilis*: dicens, quod hoc, quod est bonum per se elegibile, secundum eandem ordinationem se habet. Nam illud quod est prius in genere intelligibilium, est etiam melius in genere appetibilium, aut aliqui ei proportionaliter respondens. Quod quidem dicit, quia intelligibilia actu sunt secundum quod sunt in intellectu, appetibilia autem secundum quod sunt in rebus. Bonum enim et malum in rebus sunt, ut in sexto dictum est.

2527. Sic igitur, sicut ratio intelligibilis substantiae est prior quam ratio intelligibili accidentis, sic se habent bona, quae proportionaliter respondent his rationibus. Sic igitur optimum erit substantia simplex, quae est actus, quod est primum inter intelligibilia. Et sic manifestum est, quod primum movens idem est quod primum et primum appetibile, quod est optimum.

2528. Sed quia appetibile et bonum habent: rationem finis, finis autem non videtur esse in rebus immobilibus, ut in obiectionibus tertii libri actum est, ideo hanc dubitationem removet, et dicit, quod haec divisio, qua distinguitur quot modis dicitur finis, ostendit, quod cuius causa, idest finis, aliquo modo potest esse in immobilibus. *Dupliciter* autem potest esse aliquid finis alterius.

Poi quando dice «At vero».

Mostra la stessa cosa a partire dal concetto di appetibile: dicendo che ciò che è bene per sé scegliibile, è secondo lo stesso ordine. Infatti ciò che è primo nel genere degli intelligibili, è anche il meglio nel genere degli appetibili, o qualcosa proporzionalmente corrispondente a quello. Lo dice certamente perché gli intelligibili in atto sono secondo ciò che sono nell'intelletto, gli appetibili invece lo sono secondo ciò che sono nelle cose. Bene e male sono infatti nelle cose, com'è detto nel sesto libro.

Così dunque, come il concetto di sostanza intelligibile è prima di quello di accidente intelligibile, così sono i beni che proporzionalmente corrispondono a questi concetti. Così dunque l'ottimo sarà la sostanza semplice, che è atto, perché è primo fra gli intelligibili. E così è manifesto che il primo movente è il medesimo che è primo intelligibile e primo appetibile, che è ottimo.

Ma poiché l'appetibile e il bene hanno significato di fine, il fine invece non sembra essere nelle cose immobili, com'è discusso nelle obiezioni del terzo libro, perciò rimuove questo dubbio e dice che questa divisione, per la quale si distingue in quanti modi si dice fine, mostra che la causa di qualunque cosa, cioè il fine, in qualche modo può essere negli immobili. Duplicemente invece può essere qualcosa fine di un'altra.

Uno modo sicut praeexistens; sicut medium dicitur finis praeexistens motus gravium, et huiusmodi finem nihil prohibet esse in immobilibus: potest enim aliquid tendere per suum motum ad participandum aliquo modo immobili: et sic primum movens immobile potest esse finis. Alio modo dicitur aliquid esse finis alicuius, sicut quod non est in actu, sed solum in intentione agentis, per cuius actionem generatur, sicut sanitas est finis operationis medicinae; et huiusmodi finis non est in rebus immobilibus.

2529. Deinde cum dicit «moven autem» [1070]

Comparat primum movens immobile ad primum mobile; dicens, quod cum primum movens immobile moveat quasi amatum, necesss est, quod aliquid sit primo motum ab ipso, per quod movet alia; et hoc est primum caelum. Quia igitur supponimus, quod motus sit sempiternus, oportet, quod illud, quod primo movetur, sempiternae moveatur, et per ipsum moveantur alia.

Dicitur autem melius quasi amatum quam quasi desideratum, cum desiderium sit eius quod nondum habetur, sed amor etiam habiti est.

In un modo come preesistente; così come il medio ³⁴⁰, è detto fine preesistente del moto dei gravi, e nulla proibisce che il fine di tal generesia negli immobili: qualcosa infatti può tendere per suo moto a partecipare in qualche modo ad un altro immobile: e così il primo movente immobile può essere fine. In altro modo qualcosa è detto fine di qualcos'altro, come ciò che non è in atto, ma solo nell'intenzione dell'agente, per la cui azione è generato, come la sanità è il fine dell'azione della medicina; e il fine di tal genere non è nelle cose immobili.

Poi quando dice «Moven autem» [1070].

Confronta il primo movente immobile col primo movente mobile; dicendo che poiché il primo movente immobile muove come se fosse amato, è necessario che qualcosa sia dapprima mosso dallo stesso, per il quale muove gli altri; e questo è il primo cielo. Poiché dunque supponiamo che il moto sia eterno, è opportuno che ciò che dapprima è mosso, sia mosso eternamente e per suo mezzo siano mosse le altre cose.

Si dice meglio poi come se fosse amato che come se fosse desiderato, dal momento che il desiderio è di ciò che non si ha ancora, mentre l'amore è anche di ciò che si ha.

³⁴⁰ G. Mazzotta, *Teologia aristotelica e metafisica dell'essere. Ermeneutica tomista di Metafisica Lambda*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2000, che traduce: "Centro di gravità".

2530. Et si oportet quod sempiternae moveatur, necesse est quod non contingat aliter et aliter ipsum se habere, sed ut sic semper in eadem dispositione secundum substantiam. Unde necesse est, quod primus motus, quo movetur primum «mobile, sit latius» idest motus localis; quia quod movetur «secundum alios motus», idest generationem et corruptionem, augmentum et diminutionem, et alterationem, necesse est quod aliter et aliter se habeat, secundum aliquid quod in ipso est, scilicet secundum substantiam, quantitatem et qualitatem: sed quod movetur secundum loci mutationem habet quidem se aliter et aliter secundum locum, qui est extrinsecus locato, sed non secundum substantiam, vel secundum aliquam intrinsecam dispositionem substantiae.

2531. Cum igitur primum mobile habeat se aliter et aliter secundum locum, et non secundum substantiam, oportet quod primum movens, quod est immobile et semper actu ens, nullo modo possit aliter et aliter se habere, quia non potest moveri. Moveretur enim maxime secundum primum motum. Primus autem motuum est loci mutatio. In hoc autem genere, primus motus est motus circularis: hoc autem motu non movetur, cum hoc motu moveat.

E se è opportuno che eternamente sia mosso, è necessario che non capiti che lo stesso sia ora in un modo ora in un altro; ma che sia sempre così nella medesima disposizione secondo la sostanza. Per cui è necessario che il primo moto, col quale è mosso il primo «mobile, sia lo spostarsi», cioè il moto locale; perché ciò che è mosso «secondo altri moti», cioè generazione e corruzione, aumento e diminuzione, e alterazione, è necessario che sia ora in un modo ora in un altro, secondo qualcosa che è in esso stesso, cioè secondo la sostanza, la quantità e la qualità; ma ciò che è mosso secondo il cambiamento di luogo è certamente ora in un modo ora in un altro secondo il luogo, che è estrinseco al locato, ma non secondo la sostanza, o secondo un'altra disposizione intrinseca alla sostanza.

Poiché il primo mobile è ora in un modo ora in un altro secondo il luogo, e non secondo la sostanza, è opportuno che il primo movente, che è immobile e sempre ente in atto, in nessun modo possa essere ora in un modo ora in un altro, perché non può esser mosso. Sarebbe infatti mosso tutt'al più secondo il primo moto. Il primo moto è poi cambiamento di luogo. In questo genere poi, il primo moto è il moto circolare: questo invece non è mosso con questo moto, benchè muova con tale moto.

Primum enim magnus non movetur illo motu, quo movet, sicut primum alterans non alteratur: non igitur movetur circulariter: et per consequens nullo modo potest moveri: et sic non potest aliter et aliter se habere: unde sequitur, quod primus motus sit existens in mobili ex necessitate: hoc enim est necessarium, quod non potest non esse.

Sed ex necessitate est, non sicut ea quae sunt per violentiam, sed necessitas eius est ipsum bene se habere, et eius movens est principium motus, scilicet ut desideratum et finis.

2532. Et quod talis sit eius necessitas, manifestum est ex divisione necessariii: necessarium enim *tribus* modis dicitur. *Uno modo* quod est per violentiam, quia scilicet non potest non accidere propter impetum inferentis violentiam. *Alio modo* dicitur, sine quo non est aliquid bene: seu quia sine eo nullo modo potest esse finis: sicut cibus necessarius est ad vitam animalis, sive quia sine eo non est aliquid perfecte se habens; sicut equus est necessarius ad iter, quia sine eo non faciliter itur. *Tertio modo* dicitur necessarium quod non convenit aliter et aliter se habere sed simpliciter et secundum se necessarium est.

Il primo movente non è mosso infatti da quel moto, col quale muove, così come il primo alterante non è alterato: non è dunque mosso circolarmente: e per conseguenza in nessun modo può esser mosso: e così non può essere ora in un modo ora in un altro: da qui segue che il primo moto sia esistente nel mobile per necessità: questo è infatti necessario, che non può non essere. Ma è per necessità, non come le cose che sono per violenza, ma la sua necessità è lo stesso stare bene, e il suo movente è il principio del moto, cioè come desiderato e fine.

E che sia tale la sua necessità è chiaro dalla divisione del necessario: infatti necessario è detto in tre modi. In un modo necessario significa ciò che è per violenza, perché cioè non può non accadere per l'impeto di ciò che apporta violenza. In un altro modo, significa ciò senza il quale non c'è alcun bene: o poiché senza quello in nessun modo può esservi fine (come il cibo è necessario alla vita dell'animale) o poiché senza quello non c'è cosa che stia perfettamente (come il cavallo è necessario alla corsa, perché senza quello non si va facilmente). In un terzo modo è detto necessario ciò che non conviene che stia ora in un modo ora in un altro ma semplicemente e per sé è necessario.

2533. Cum ergo dicitur quod caelum ex necessitate movetur, non potest dici, quod huiusmodi sit necessitas violentiae, quia in rebus incorruptibilibus non est aliquid extra naturam, quae autem sunt violenta sunt extra naturam. Similiter non potest esse necessitas absoluta, quia primum mobile est movens seipsum, ut probatur in octavo *Physicorum*; quod autem seipsum movet in seipso habet moveri et non moveri. Relinquitur ergo, quod necessitas primi motus sit necessitas ex fine, in quantum sine perpetuitate talis motus non convenit esse convenientem ordinem ad finem.

2534. Ex hoc igitur principio, quod est primum movens sicut finis, dependat caelum, et quantum ad perpetuitatem substantiae suae, et quantum ad perpetuitatem sui motus, et per consequens dependet a tali principio tota natura, eo quod omnia naturalia dependent a caelo, et a tali motu eius. **2535.** Attendendum est autem, quod cum *Aristotelis* hic dicat, quod necessitas primi motus non est necessitas absoluta, sed necessitas, quae est ex fine, finis autem principium est, quod postea nominat Deum, in quantum attendit per motum assimilatio ad ipsum: assimilatio autem ad id quod est volens, et intelligens, cuiusmodi ostendit esse Deum, attenditur secundum voluntatem et intelligentiam, sicut artificata assimilantur artifici, in quantum in eis voluntas artificis adimpletur sequitur quod tota necessitas primi motus subiaceat voluntati Dei.

Quando dunque è detto che il cielo è mosso per necessità, non si può dire che di tal genere sia la necessità della violenza, perché nelle cose incorruttibili non c'è qualcosa extra natura; le cose che invece sono violente sono extra natura. Similmente non può essere necessità assoluta, perché il primo mobile è movente sé stesso, com'è provato nell'ottavo libro della Fisica; ciò invece che muove sé stesso ha in sé stesso l'esser mosso e il non esser mosso. Rimane dunque che la necessità a partire del primo moto sia necessità dal fine, in quanto senza l'eternità di un tale moto non conviene che esista un ordine al fine.

Allora da questo principio, che è il primo movente come fine, dipende il cielo sia quanto all'eternità della sua sostanza, sia quanto all'eternità del suo moto; e di conseguenza tutta la natura dipende da un tale principio, per il fatto che tutte le cose naturali dipendono dal cielo e dal suo moto.

Si deve poi fare attenzione al fatto che quando Aristotele qui dice che la necessità del primo moto non è necessità assoluta, ma necessità che è a partire dal fine, mentre il fine è principio che poi chiama Dio, in quanto l'assimilazione a lui è raggiunta per moto: l'assimilazione poi è a ciò che è volente e intelligente, e questa natura mostra che è Dio, in quanto è raggiunta secondo la volontà e l'intelligenza, così come le cose artefatte sono assimilate all'artefice, in quanto in esse si compie la volontà dell'artefice: ne segue che tutta la necessità del primo moto è soggetta alla volontà di Dio.

'Lectio' VIII

2536. Hic Philosophus comparat primum quod movet sicut intelligibile et desiderabile, ad id quod intelligit et desiderat ipsum: necesse est enim, si primum movens movet sicut primum intellectum et desideratum, quod primum mobile desideret et intelligat ipsum. Et hoc quidem verum est secundum opinionem Aristotelis, in quantum caelum ponitur animatum anima intelligente et desiderante.

Circa hoc igitur tria facit. Primo ostendit delectationem sequi animam caeli desiderantem et intelligentem ex primo movente desiderato et intellecto [1071]; dicens, «quod quaedam deductio est», idest delectabilis dispositio ipsius desiderantis et intelligentis primum intelligibile, qualis optima potest esse nobis aliquo parvo tempore. Est enim intelligens et desiderans semper in tali dispositione delectabili, quod nobis est impossibile, scilicet quod semper simus in illa delectabili et optima dispositione.

2537. Hoc autem quod dictum est, consequenter ostendit cum dicit «quoniam est» [1072].

Qui il filosofo paragona il primo che muove come intelligibile e desiderabile con ciò che pensa e desidera sé stesso: è necessario infatti, se il primo movente muove come primo intelletto e desiderato, il primo mobile pensa e desidera sé stesso. E ciò certamente è vero secondo l'opinione di Aristotele, in quanto il cielo è posto come animato da un'anima intelligente e desiderante.

Circa ciò fa tre cose. Dapprima mostra che l'anima del cielo desiderante e intelligente consegue un diletto dal primo movente desiderato ed pensato [1071], dicendo «che c'è una deduzione», cioè la disposizione piacevole dello stesso che desidera e pensa il primo intelligibile, che può essere ottima per noi per un breve periodo. L'intelligente e desiderante è infatti sempre in tale disposizione piacevole, cosa che per noi è impossibile, cioè il fatto che sempre siamo in quella piacevole ed ottima disposizione.

Ciò che poi consequentemente mostra, è detto quando dice «Quoniam est» [1072].

Quia scilicet in actu huius desiderantis et in intelligentis primum principium est delectatio. Delectatio enim consequitur operationem connaturalem alicuius intelligentis et desiderantis, ut patet in decimo *Ethicorum*. Et signum huius est, quia delectatio maxime est in vigilia et sensu actuali, et intelligentia. Habent enim se intellectus et sensus in actu ad sensum et intellectum in potentia, sicut vigilia ad somnum. — Et quod ista sint maxime delectabilia, patet ex hoc, quod alia non sunt delectabilia, nisi propter hoc. Species enim in memoria sunt delectabiles, in quantum praeteritas vel futuras operationes delectabiles ingerunt animis ut praesentes.

2538. Quia igitur in actu sensus et intellectus delectatio consistit, manifestum est, «quod intelligentia», id est actus intellectus in quantum huiusmodi, est eius quod est secundum se optimum. Bonum enim intelligibile excedit bonum sensibile, sicut bonum immobile et universale bonum mutabile et particolare. Etiam sequitur quod delectatio, quae est in actu intellectus, sit eminentior delectatione quae est in actu sensus. Et per consequens oportet quod maxima et perfectissima intelligentia sit maxime optimi; et ita sequitur maxima delectatio. Sic igitur manifestum est, quod in illa intelligentia, qua intelligitur primum movens, quod etiam est primum intelligibile, est maxima delectatio.

Poiché cioè è nell'atto di questi che desidera e pensa il Primo Principio il diletto. Il diletto infatti consegue all'operazione connaturale di un intelligente e desiderante, come appare chiaro nel decimo libro dell'Etica. E il segno di questo è, che il piacere è massimamente nella veglia e nel senso attuale, e anche nell'intelligenza. Infatti l'intelletto e il senso in atto stanno al senso e all'intelletto in potenza, come la veglia al sonno. E che queste cose siano massimamente piacevoli, emerge dal fatto che le altre cose non sono piacevoli se non per questo. Le specie infatti nella memoria sono piacevoli, in quanto presentano all'anima le operazioni piacevoli passate o future come presenti.

Poiché dunque il piacere consiste nell'atto del senso e dell'intelletto, è chiaro «che le cose intelligenti», cioè l'atto dell'intelletto in quanto tale, è ciò che per sé è ottimo. Il bene intelligibile infatti eccede quello sensibile, come quello immobile e universale quello mutevole e particolare. Ne segue anche che il piacere che è nell'atto dell'intelletto sia più eminente del piacere che è nell'atto del senso. E per conseguenza è opportuno che la massima e perfettissima intelligenza sia di ciò che è massimamente ottimo; e così ne consegue il massimo piacere. Così è dunque chiaro che in quell'intelligenza, con la quale è pensato il primo movente, che è anche primo intelligibile, c'è il massimo piacere.

2539. Deinde cum dicit «seipsum autem» [1073].

Ostendit, quod in primo intelligibili est adhuc perfectior intelligentia et delectatio quam in intelligente et desiderante ipsum. Et dicit, quod hoc est de ratione intellectus, quod intelligat seipsum in quantum transmittit vel concipit in se aliquid intelligibile; fit enim intellectus intelligibilis per hoc quod attingit aliquid intelligibile. Et ideo, cum ipse intellectus fiat intelligibilis concipiendo aliquid intelligibile, sequitur quod idem sit intellectus et intelligibile.

2540. Quomodo autem intellectus attingat intelligibile exponit. Intellectus enim comparatur ad intelligibile sicut potentia ad actum, et perfectibile ad perfectionem: et sicut perfectibile est susceptivum perfectionis, ita intellectus est susceptivus sui intelligibilis. Intelligibile autem proprie est substantia; nam obiectum intellectus est quod quid est, et propter hoc dicit, quod intellectus est susceptivus intelligibilis et substantiae.

Et, quia unumquodque fit actu in quantum consequitur suam perfectionem, sequitur quod intellectus fiat in actu in quantum recipit intelligibile: hoc autem est esse actu in genere intelligibilium, quod est esse intelligibile. Et, quia unumquodque in quantum est actu, est agens, sequitur quod intellectus in quantum attingit intelligibile, fiat «agens et operans», id est intelligens.

Poi quando dice «Seipsum autem» [1073].

Mostra che nel primo intelligibile l'intelligenza e il desiderio sono ancora più perfetti che in chi lo pensa e lo desidera. E dice che questo è nella natura dell'intelletto, che pensa sé stesso in quanto assume o concepisce in sé un intelligibile; infatti l'intelletto diventa intelligibile per il fatto che attinge un intelligibile. E per ciò, lo stesso intelletto diventa intelligibile concependo un intelligibile, ne segue che la medesima cosa siano intelletto e intelligibile.

Espone poi in che modo l'intelletto attinga un intelligibile. L'intelletto è infatti paragonato all'intelligibile come la potenza all'atto, e il perfectibile alla perfezione: e come il perfectibile è suscettibile di perfezione, così l'intelletto è suscettibile di intelligenza. Intelligibile però è propriamente la sostanza; infatti oggetto dell'intelletto è il 'che cos' è' e per ciò dice che l'intelletto è soggetto che può accogliere l'intelligibile e la sostanza.

E poiché ogni cosa passa all'atto in quanto consegue la sua perfezione, segue che l'intelletto diventa in atto in quanto recepisce l'intelligibile: questo significa essere in atto nel genere degli intelligibili, che è l'essere intelligibile. E, poiché ogni cosa in quanto è in atto, è agente, ne segue che l'intelletto, in quanto attinge l'intelligibile, diventa agente e operante, cioè intelligente.

2541. Sed sciendum est quod substantiae materiales non sunt intelligibiles actu, sed potentia; fiunt autem intelligibiles actu per hoc quod mediantibus virtutibus sensitivis earum similitudines immateriales redduntur per intellectum agentem. Illae autem similitudines non sunt substantiae sed quaedam species intelligibiles in intellectu possibili receptae. Sed secundum *Platonem*, species intelligibiles rerum materialium erant per se subsistentes. Unde ponebat, quod intellectus noster fit intelligens actu per hoc quod attingit ad huiusmodi, species separatas per se subsistentes. Sed secundum opinionem *Aristotelis*, intelligibiles species rerum materialium non sunt substantiae per se subsistentes.

2542. Est tamen aliqua substantia intelligibilis per se subsistens, de qua nunc agit. Oportet enim esse primum movens substantiam intelligentem et intelligibilem. Relinquitur igitur, quod talis est comparatio intellectus primi mobilis ad illam primam intelligibilem substantiam moventem, qualis est secundum *Platonicos* comparatio intellectus nostri ad species intelligibiles separatas, secundum quarum contactum et participationem fit intellectus actu, ut ipse dicit. Unde intellectus primi mobilis fit intelligens in actu per contactum aliqualem primae substantiae intelligibilis.

Ma si deve sapere che le sostanze materiali non sono intelligibili in atto, ma in potenza; divengono invece intelligibili in atto per il fatto che, mediante le virtù sensitive, le loro rappresentazioni sono rese immateriali per mezzo dell'intelletto agente. Quelle rappresentazioni non sono però sostanze, ma specie intelligibili recepite nell'intelletto possibile. Ma secondo Platone, le specie intelligibili delle cose materiali erano per sé sussistenti. Per cui poneva che il nostro intelletto diventa intelligente in atto perché attinge siffatte specie separate per sé sussistenti. Ma secondo l'opinione di Aristotele, le specie intelligibili delle cose materiali non sono sostanze per sé sussistenti.

E tuttavia c'è una sostanza intelligibile per sé sussistente, della quale ora tratta. È opportuno infatti che il primo movente sia sostanza intelligente e intelligibile. Resta dunque che il rapporto dell'intelletto del primo mobile alla prima sostanza intelligibile movente sia così com'è, secondo i Platonici il rapporto del nostro intelletto alle specie intelligibili separate, secondo il contatto e la partecipazione delle quali l'intelletto diviene in atto, come egli stesso dice. Quindi l'intelletto del primo mobile è intelligente in atto per un qualche contatto con la prima sostanza intelligibile.

2543. Propter quod autem unumquodque tale, et illud magis. Et ideo sequitur quod quicquid divinum et nobile sicut est intelligere et delectari, inventum in intellectu attingente, multo magis invenitur in intelligibili primo quod attingitur. Et ideo consideratio eiusdem, et delectabilissima est et optima. Huiusmodi autem primum intelligibile dicitur Deus. Cum igitur delectatio, quam nos habemus intelligendo, sit optima, quamvis eam non possimus habere nisi modico tempore, si Deus semper eam habet, sicut nos quandoque, mirabilis est eius felicitas. Sed adhuc mirabilior, si eam habet potioresem semper, quam nos modico tempore.

2544. Deinde cum dicit «et vita autem» [1074].

Tertio, quia dixerat quod Deo competit consideratio, ostendit quomodo se habeat ad eam. Et dicit quod Deus est ipsa vita. Quod sic probat: «Actus intellectus», idest intelligere, vita quaedam est, et est perfectissimum quod est in vita. Nam actus, secundum quod ostensum est, perfectior est potentia. Unde intellectus in actu perfectius vivit quam intellectus in potentia, sicut vigilans quam dormiens. Sed illud primum, scilicet Deus, est ipse actus. Intellectus enim eius est ipsum suum intelligere. Alioquin compareretur ad ipsum ut potentia ad actum. Ostensum autem est supra, quod eius substantia est actus.

Per quanto ogni cosa è tale, e quello di più. E perciò segue che in qualcosa di divino e nobile, com'è il pensare e l'essere diletto, ci si imbatte nell'intelletto attingente, molto più si trova nel primo intelligibile che è attinto. E perciò la sua considerazione è piacevolissima e ottima. Il primo intelligibile di tal genere è detto Dio. Poiché dunque il piacere, che noi possediamo nel pensare, è ottimo, per quanto non possiamo averlo se non per poco tempo, se Dio l'ha sempre, così come noi lo abbiamo talvolta, la sua felicità è mirabile. Ma ancora più mirabile, se l'ha più potente di quella che noi abbiamo per poco tempo.

Poi quando dice «Et vita autem» [1074].

In terzo luogo, poiché aveva detto che a Dio compete la considerazione, mostra in che modo Dio stia in rapporto ad essa. E dice che Dio è la stessa vita. E questo lo prova così: l'«atto dell'intelletto», cioè il pensare, è una qualche vita, ed è la cosa più perfetta che ci sia nella vita. L'atto, per come si è mostrato, è più perfetto della potenza. Per cui l'intelletto in atto vive più perfetta dell'intelletto in potenza, come chi è sveglio di chi dorme. Ma quel primo, cioè Dio, è l'atto stesso. Il suo intelletto è infatti il suo stesso intelligere. Altrimenti sarebbe comparato allo stesso come la potenza all'atto. Si è dimostrato sopra che la sua sostanza è atto.

Unde relinquitur quod ipsa Dei substantia sit vita, et actus eius sit vita ipsius optima et sempiterna, quae est secundum se subsistens. Et inde est quod in fama hominum dicitur quod Deus est animal sempiternum et optimum. Vita enim apud nos in solis animalibus apparet manifeste. Inde est ergo quod dicitur animal, quia vita competit ei.

Quare manifestum est ex praemissis, quod vita et duratio continua et sempiterna inest Deo, quia Deus hoc ipsum est quod est sua vita sempiterna; non quod aliud sit ipse, et vita eius.

2545. Deinde cum dicit «quicumque autem» [1075].

Excludit opinionem attribuentium imperfectionem primo principio; dicens, quod non recte existimant quicumque non ponunt optimum et nobilissimum inveniri in primo principio, ut Pythagorici et Leucippus: qui ex hoc movebantur, quod principia animalium et plantarum sunt quaedam causae boni et perfectionis: sed bonum et perfectum non invenitur in principiis, sed in his quae producuntur ex eis: sicut semina, quae sunt principia animalium et plantarum imperfecta, sunt ex aliquibus aliis prioribus perfectis.

2546. Hoc igitur solvit interimendo motivum eorum. Sperma enim non est primum simpliciter, sed aliquid perfectum, ut si quis dicat hominem esse priorem spermate, non quidem eum qui dicitur nasci ex spermate, sed alterum ex quo sperma resolvitur.

Quindi resta che la stessa sostanza di Dio sia vita, e il suo atto sia la sua vita ottima ed eterna, che è per sé sussistente. Ed ecco dunque che nella fama degli uomini si dice che Dio sia animale eterno e ottimo. La vita infatti da noi appare manifestamente nei soli animali. Per cui è detto animale, perché gli compete la vita.

Per cui è chiaro dalle cose premesse, che la vita e la durata continua ed eterna ineriscono in Dio, perché Dio è questo stesso che è la sua vita eterna; non che una cosa sia Lui e un'altra la sua vita.

Poi quando dice «Quicumque autem» [1075].

Esclude l'opinione di quanti attribuiscono imperfezione al primo principio; dicendo che non rettamente pensano coloro che negano che l'ottimo e il nobilissimo possano essere nel primo principio, come i Pitagorici e Leucippo: i quali erano mossi, dal fatto che principi degli animali e delle piante sono certe cause del bene e della perfezione: ma bene e perfetto non si trovano nei principi ma nelle cose che sono prodotte da essi, così come i semi, che sono principi imperfetti degli animali e delle piante, sono da altre cose precedenti perfette.

Questo dunque risolve eliminando alla base il motivo di quelli. Infatti non è primo semplicemente lo sperma, ma qualcosa di perfetto; come se qualcuno dicesse che l'uomo è prima dello sperma, non certamente quello si dice sia nato dallo sperma ma l'altro dall quale lo sperma è prodotto.

Probatum est enim supra, quod actus simpliciter est prior potentia, licet in uno et eodem, ordine generationis et temporis, potentia praecedat actum.

2547. His autem habitis, epilogando concludit manifestum esse ex dictis, quod est aliqua substantia sempiterna et immobilis, separata a sensibilibus.

2548. Deinde cum dicit «ostensum est» [1076].

Prosequitur quaedam, quae adhuc consideranda restant de praedicta substantia. Et primo ostendit, quod est incorporea; dicens, quod ostensum est in octavo Physicorum, quod huiusmodi substantia nullam magnitudinem potest habere, sed est impartibilis et indivisibilis.

2549. Cuius breviter resumit probationem dicens quod huiusmodi substantia movet in infinito tempore, cum primus motus sit sempiternus, ut supra dixit. Ex hoc autem sequitur quod eius virtus sit infinita. Videmus enim in moventibus inferioribus, quod quanto aliquid est maioris virtutis, tanto virtus se extendit ad diuturniorem operationem. Nullum autem finitum potest habere potentiam infinitam. Unde sequitur, quod propter hoc praedicta substantia non habebit magnitudinem finitam. Magnitudinem autem infinitam habere non potest, quia nulla magnitudo est infinita, ut supra probatum est. Quia igitur omnis magnitudo vel est finita vel infinita, relinquitur quod praedicta substantia sit omnino absque magnitudine.

È provato infatti sopra che l'atto semplicemente è prima della potenza, benchè in uno e uguale (in un ente individuale), nell'ordine della generazione e del tempo, la potenza preceda l'atto.

Essendo così queste cose, riepilogoando, conclude che è manifesto dalle cose dette che c'è una qualche sostanza eterna ed immobile, separata dalle cose sensibili.

Poi quando dice «Ostensum est» [1076].

Si prosegue con quelle cose che ancora rimangono da considerare sulla predetta sostanza. E per primo mostra che è incorporea; dicendo che è dimostrato nell'ottavo libro della Fisica, che una siffatta sostanza non può avere nessuna grandezza, ma è indivisibile e senza parti.

Brevemente riassume la dimostrazione di ciò, dicendo che una siffatta sostanza muove in un tempo infinito, poiché il primo moto è eterno, come disse sopra. Da ciò invece segue che la virtù di quella è infinita. Vediamo infatti nei moventi inferiori, che quanta più virtù una cosa possiede, tanto più virtù si estende ad un'operazione più duratura. Invece nessun infinito può avere potenza infinita. Da ciò segue che la predetta sostanza non avrà grandezza finita. In realtà non può neanche avere grandezza infinita, perché nessuna grandezza è infinita, come sopra è provato. Perché dunque ogni grandezza o è finita o infinita, rimane che la predetta sostanza sia completamente priva di grandezza.

2550. Non autem virtus huius substantiae dicitur infinita privative, secundum quod infinitum congruit quantitati, sed dicitur negative, prout scilicet non limitatur ad aliquem determinam effectum. Non autem potest dici virtus caelestis corporis infinita, etiam si infinito tempore moveat inferiora corpora, quia non movet nisi motum. Et ita influentia est ex primo movente. Sed nec etiam potest dici quod in corpore caelesti sit virtus infinita, etsi infinito tempore esse habeat; quia in eo non est virtus activa sui esse, sed solum susceptiva.

Unde infinita eius duratio ostendit virtutem infinitam exterioris principii. Sed ad hoc quod ipsum suscipiat incorruptibile esse ab infinita virtute, requiritur quod in ipso non sit principium corruptionis, neque potentia ad non esse.

2551. «At vero» [1077].

Secundo, quia supra estenderat quod primum movens non movetur motu locali, ostendit *consequenter quod* nec etiam aliis motibus; dicens, quod etiam impossibile est esse alterabile primum movens. Ostensum enim est supra, quod non movetur motu locali. Omnes autem alii motus sunt posteriores isto motu, qui est secundum locum. Remoto igitur primo necesse est removeri posteriora. Unde quicquid invenitur moveri aliis motibus, movetur motu locali.

2552. Ultimo autem concludit, quod manifestum est quod praedicta se habeant, sicut determinatum est.

Invece la virtù di tale sostanza non è detta infinita privativamente, secondo che l'infinito è congruente alla quantità, ma è detto negativamente, in quanto cioè non è limitata a qualche particolare effetto. Invece non può esser detta infinita la virtù del corpo celeste, anche se da tempo infinito muove i corpi inferiori; poiché non muove se non essendo mosso. E così è l'influsso che viene dal primo movente. Ma neanche si può dire che in un corpo celeste ci sia una virtù infinita, anche se avesse l'essere da tempo infinito; poiché in esso non c'è virtù attiva del suo essere, ma solo ricettiva.

Onde la sua infinita durata mostra l'infinita virtù del principio esteriore. Ma perchè lo stesso susciti l'essere incorruttibile dall'infinità virtù, viene chiesto che nello stesso non ci sia principio di corruzione, né potenza a non essere.

«At vero» [1077].

Secondariamente, poiché sopra si era mostrato che il primo movente non è mosso per moto locale, dimostra conseguentemente che neanche lo è per altri moti; dicendo che è anche impossibile che il primo movente sia alterabile. È dimostrato infatti sopra che non è mosso per moto locale. Tutti gli altri moti sono poi posteriori a questo moto, che è secondo il luogo. Dunque rimosso il primo, è necessario rimuovere i successivi. Quindi qualsiasi cosa si trovi esser mossa da altri moti, è mossa per moto locale.

In ultimo poi conclude che è manifesto che le cose dette prima sono com'è stato determinato.

BIBLIOGRAFIA

A) TESTI

Opere di Aristotele:

Aristotelis Opera, ex recensione Immanuelis Bekkeri, edidit Accademia Regia Borussica, Editio altera quam curavit Olof Gigon, Berolini apud W. De Gruyter et socios, Berlin 1961 (in particolare il volume V, Index Aristotelicus, edidit Hermannus Bonitz).

De Anima, a cura di Giancarlo Movia, Bompiani, Milano 2001.

Fisica, a cura di Luigi Ruggiu, Rusconi, Milano 1995.

Metafisica, a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano 1993.

Opere – volume secondo, Editori Laterza 1970, Bari 1955.

Opere di Tommaso:

Commento al Libro delle Cause, a cura di Cristina D'Ancona Costa, Rusconi, Milano 1986.

In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio, Marietti, Roma 1964.

Index thomisticus Sancti Thomae Aquinatis operum omnium indice set concordantiae, consociata plurimum opera atque electronico IBM automato usus digessit Robertus Busa SI in Gallaratensi Facultate Philosophica Aloisiani Collegii Professor, Frommann-holzboog 1975, volumen I.

La Somma Teologica, traduzione e commento a cura dei Domenicani italiani – testo latino dell'edizione leonina, ESD, Bologna 1987.

La Somma contro i Gentili, a cura di Tito S. Centi, UTET, 1975.

Le Questioni Disputate, traduzione P. Roberto Caggi O. P., volume XI, *Questioni su argomenti vari (Quaestiones*

Quodlibetales), secondo tomo, Quodlibet 1-6 e 12, ESD, Bologna 2003.

Quaestiones disputatae, volumen II, cura et studio P. Bezzi - M. Calcaterra - T. S. Centi - E. Odetto - P. M. Pessia *in studio Generali Fratrum Praedicatorum Taurinensi S. Theologia Lectorum*, Marietti, Taurini-Romae 1965.

S. Thomae Aquinatis Opera Omnia, ut sunt in indice tomistico additis 61 scriptis ex aliis medi aevi auctoribus curata Roberto Busa SI, fromman-holzboog, A. D. 1980 (in particolare per le citazioni tratte da *In I Sententiarum, volumen I* e *In Boethii de Hebdomadibus, volumen IV*).

Opere di Avicenna:

Avicenna, *Metafisica*, con testo arabo e latino, a cura di Olga Lizzini e Pasquale Porro, Bompiani, Milano 2002.

Avicenna Latinus, Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina, I-IV, édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet, introduction doctrinale par G. Verbeke, E. Peeters, Louvain / E. J. Brill, Leiden 1977.

Avicenna Latinus, Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina, V-X, édition critique de la traduction latine médiévale par S. Van Riet, introduction doctrinale par G. Verbeke, E. Peeters, Louvain / E. J. Brill, Leiden 1980.

Avicenna Latinus, Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina, I-X, lexiques par S. Van Riet, introduction doctrinale par G. Verbeke, E. Peeters, Louvain-La Nueve / E. J. Brill, Leiden 1983.

B) LETTERATURA SECONDARIA

Amerini Fabrizio, *Il problema dell'essenza della sostanza e degli accidenti nel Commento alla Metafisica di S. Tommaso d'Aquino*, Doc. Studi Trad. Filos. Med. 12 (2001), 359-416.

Anderson F. James, *An introduction to the Metaphysics of St. Thomas Aquinas*, Gateway, Chicago 1969.

Bertolacci Amos, *On the Arabic Traslations of Aristotle's Metaphysics*, «Arabic Sciences and Philosophy», 15 (2005).

- *The reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al- Šifā'. A milestone of western metaphysical thought*, Brill, Leiden-Boston 2006.

Brock L. Stephen, *Causality and necessity in Thomas Aquinas*, Quaestio 2 (2002), 217-240.

Campodonico Angelo, *Alla scoperta dell'essere*, Jaka Book, Milano, 1986.

Centro di Studi filosofici di Gallarate, *Enciclopedia filosofica*, I (A-Conoscenza) e IV (Linke-Pietro), G. C. Sansoni Editore, Firenze 1967.

Côté Antoine, *La question de l'«esse» chez Thomas d'Aquin et Boèce*, Rev. Philos. Louvain, 1994 (92), nn. 2-3, 327-335.

Cruz Amoròs Vicente, *El fundamento metafisico de la relacion entre las analogias de atribucion y de proporcionalidad*, Pontificia Universitas Sanctae Crucis Facultates Philosophiae, Romae 1999 (Thesis ad doctoratum in philosophia).

Derisi O. N., *Participaciòn, acto y potencia y analogia en Santo Tomàs*, RFNS 1974 (66) 415-435.

Doig C. James, *Aquinas on metaphysics. A historico-doctrinal study of the Commentary on th metaphysics*, Martinus Nijhoff, The Hague (Netherlands) 1972.

Dubarle Dominique, *L'ontologie de Thomas d'Aquin*, Les edition di cerf, Paris 1996.

Fabro Cornelio, *Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione*, Div 11 (1967), II, 27.

- *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1963.

- *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1960.

Fay Th. A., *Partecipation. The trasformation of Platonic and Neoplatonic thought in the Metaphysics of Thomas Aquinas*, Divus Thomas P., 76 (1973), 50-64.

Follon Jaques, *Le finalisme chez Aristote er St. Thomas*, in *Finalité et intentionnalité: doctrine thomiste et perspectives modernes. Actes du Colloque de Louvain-la-Nueve et Louvain, 21-23 mai 1990*, édités par J. Follon et J. McEvoy, edition de l'Istitut supérieur de Philosophie, Louvain-la-Nueve / Librairie philosophique J. Vrin, Paris / editions Peeters, Leuven 1992.

Frade Michael, Charles David (a cura di), *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Clarendon Press, Oxford 2000.

Garrigou-Lagrange Reginald, *La sintesi tomistica*, tr. it. di Paci Ignazio, Queriniana, Brescia 1953.

Geiger L. B., *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 2° ed., Paris 1953.

Goichon A. M., *La distinction de l'essence e de l'existence d'après Ibn Sīnā (Avicenne)*, Desclée De Brouwer, Paris 1937.

Gilbert P. Paul, *La semplicità del principio. Introduzione alla metafisica*, Piemme, 1992.

Gilson Etienne, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, V edizione, Parigi 1948.

- *L'essere e l'essenza*, Massimo, Milano 1988.

Hayen André, *L'intentionnel selon Saint Thomas*, Desclée De Brouwer, Paris-Bruges-Bruuxelles 1954.

Mazzotta Guido, *Teologia aristotelica e metafisica dell'essere. Ermeneutica tomista di Metafisica Lambda*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2000.

McInerny Ralph, *L'analogia in S. Tommaso d'Aquino*, a cura di Stephen L. Brock, tr. it. Fulvio Di Blasi, Armando Editore, Roma 1999.

Millet Luis, *Analogie et participation chez Saint Thomas d'Aquin*, EP 1989, n. 4-4, 371-383.

Mondin Battista, *Antologia del pensiero filosofico di S. Tommaso d'Aquino*, Casa Editrice Herder, Roma 1967, 112-119.

- *Dizionario enciclopedico del pensiero di S. Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2000.

- *I concetti di ente, essenza, essere secondo S. Tommaso*, Doctor Communis, 1991 (44), n. 3, 209-229.

Montagnes Bernard, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Publications universitaires Louvain-Béatrice-Nouvelartes, Parigi 1963.

Ocàriz Fernando, *Il pensiero di San Tommaso*, in AA. VV., *Le ragioni del tomismo*, Ares, Milano 1979.

Owens Joseph, *The doctrine of Being in the aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto-Canada 1978.

Pangallo Mario, *Il principio di causalità nella metafisica di S. Tommaso. Saggio di ontologia tomista alla luce dell'interpretazione di Cornelio Fabro*, (Studi Tomistici, 46), Libreria Ediz. Vaticana, Città del Vaticano 1991.

Roccaro Giuseppe, *Analogia e predicabilità. Fondamento dell'argomentazione metafisica nel Medioevo*, in *Giornale di Metafisica – Nuova Serie – XXVIII* (2006), pp. 579-602.

- *Metafisica tra scienza e sapienza, Tafsīr Lām 52-58* di Ibn Rušd, in *Giornale di Metafisica –Nuova Serie – XVIII* (1996), pp. 409-442.

- *Esistente e principio. Prospettive avicenniane*, in *Schede Medievali* 42 (2004), pp. 97-139.

Sciacca Michele Federico, *Prospettiva sulla Metafisica di S. Tommaso*, Città Nuova Editrice, Roma 1975.

- *Riflessioni sui principi della metafisica tomista: l'esistenza e l'essenza; la creazione, la partecipazione e l'analogia*, in AA.VV., *San Tommaso e il pensiero moderno*, Roma 1974, pp. 18-29.

Sertillanges A.-D., *La filosofia di S. Tommaso d'Aquino*, tr. it. C. Miggiano di Scipio, Paoline, Roma 1957.

Stein Edith, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova, Roma 1988.

Tyn Tomas, *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, ESD, Bologna 1991.

Velde Te A. Rudi, *Participation and substantiality in Thomas Aquinas*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalter, 46) Leiden, N. Y., Köln, E. J. Brill, 1995.

Venturella Salvatore, *La filosofia dell'Assoluto in Sicilia*, Palermo 1887.

Wippel John F., *The latin Avicenne as a source for Thomas Aquina's metaphysics*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1990, 37, 1-2, pp. 51-90.

SIGLE E ABBREVIAZIONI

Rev. Philos. Louvain: Revue Philosophique de Louvain

RFNS: Rivista di filosofia neo-scolastica

Div: Divinitas

EP: Etudes Philosophiques

SOMMARIO

Introduzione.....	p. 3
1 La nozione di partecipazione: quadro storico generale.....	p. 7
1.1 <i>Partecipazione: termine e concetto.....</i>	<i>p. 9</i>
1.2 <i>Due tipi di partecipazione: predica mentale e trascendentale.....</i>	<i>p. 15</i>
1.3 <i>Partecipazione ed ente: composizione d'essenza e atto d'essere.....</i>	<i>p. 24</i>
1.4 <i>Una nuova concezione intensiva dell'esse: l'Ipsum esse.....</i>	<i>p. 28</i>
1.5 <i>La partecipazione a livello logico: l'analogia.....</i>	<i>p. 29</i>
2. La Metafisica di Aristotele: una lettura nella prospettiva dell'Expositio.....	p. 36
2.1 <i>Aliter se habere: eternità e immaterialità della sostanza prima.....</i>	<i>p. 48</i>
2.2 <i>La causalità come motus.....</i>	<i>p. 50</i>
2.3 <i>Ordo e proporzione.....</i>	<i>p. 53</i>
3. Tommaso d'Aquino e la nozione di partecipazione.....	p. 58
3.1 <i>Eternità e immaterialità della sostanza prima: non potest non esse.....</i>	<i>p. 68</i>
3.2 <i>La causalità come substantia.....</i>	<i>p. 71</i>
3.3 <i>Dall'ordo aristotelica al productus in esse di Tommaso.....</i>	<i>p. 73</i>
4. Avicenna: partecipazione ed ente necessario.....	p. 83
4.1 <i>Avicenna e la metafisica.....</i>	<i>p. 84</i>
4.2 <i>L'Ilāhiyyāt: l'interpretazione avicenniana della Metafisica di Aristotele.....</i>	<i>p. 87</i>
4.3 <i>Primo motore e necessariamente esistente: il Trattato VIII della Metafisica di Avicenna.....</i>	<i>p. 106</i>
5. Per un confronto sulla partecipazione.....	p. 116
Conclusion.....	p. 131
Appendice.....	p. 135
Bibliografia.....	p. 174
Sigle ed abbreviazioni.....	p. 181
Sommario.....	p. 182