



L'originale metafisica creazionista di Tommaso d'Aquino

Jesús Villagrasa, L.C.

Sullo sfondo della personalità intellettuale di san Tommaso d'Aquino, presentiamo la sua originale metafisica. Vediamo il cuore di questa nella sintesi compiuta dell'aristotelica copia atto-potenza con la partecipazione platonica, realizzata grazie alla verità della *creatio ex nihilo*; una verità di per sé accessibile alla ragione umana, però che storicamente si è consolidata nel pensiero umano grazie alla rivelazione giudaico-cristiana.

Esponiamo, in primo luogo, tre aspetti rilevanti della personalità intellettuale di Tommaso; poi, la natura di questa sintesi e, infine, l'originalità della sua metafisica da riconoscere nell'interpretazione della creaturalità degli enti finiti come partecipazione dell'essere.

1. Personalità intellettuale

Tommaso d'Aquino aveva una personalità tranquilla, modesta, gentile e aperta a tutto il vero; possedeva un forte senso dell'armonia e della ponderazione. Nella personalità *intellettuale* dell'Aquinato si

Questo articolo riproduce la conferenza "La metafisica creazionista di San Tommaso e l'*actus essendi*", tenuta dall'autore nella Giornata di studio "Creazione e *actus essendi*. Originalità e interpretazioni della metafisica di Tommaso d'Aquino" nell'Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*, il 20 marzo 2007.

armonizzano un forte senso della *tradizione*, una poderosa *creatività* e la consapevolezza dei *limiti* della ragione.

Aperto alla *tradizione* filosofica e alle problematiche dibattute nel proprio tempo, il pensiero di Tommaso ha ricevuto molteplici impulsi e influssi. Indichiamo di seguito i più rilevanti per la metafisica.

Da *Aristotele* e dai suoi commentatori greci (Alessandro di Afrodisia, Themistio, Giovanni Filopono, Simplicio) provengono alcune discussioni riguardanti le due affermazioni divergenti sull'oggetto della metafisica: che si tratti dell'ente in quanto ente (*Met.* IV 1 1003 a 20; XI 3 1060 b 30-32) o dell'ente separato, immobile e divino (*Met.* XI 7 1064 a 34-36)¹; lo studio dei primi principi (ontologici e gnoseologici) dell'ente in quanto ente, cioè le prime cause degli enti (982 b 9-11; 983 a 24-26; 993 b 23 - 994 a 4; 1025 b 1-3) e gli assiomi o primi principi del ragionamento (1005 a 26-28); l'interpretazione dell'ente in quanto ente per riferimento alla sostanza (1069 a 18-20); lo studio dell'esistenza e natura delle sostanze immobili e separate (*Met.* XII); l'integrazione di un unico primo motore immobile con una molteplicità di altre sostanze separate.

Tommaso mostrò un forte interesse per *Boezio*. Nel secolo XII sono apparsi vari commenti agli opuscoli *De hebdomadibus* e *De Trinitate* di Boezio. Nel XIII secolo solo Tommaso commenta quegli opuscoli. Dal *De Trinitate*, Tommaso riprende la distinzione aristotelica delle tre scienze speculative, con oggetto proprio caratterizzato dal grado di separabilità della materia e con proprio metodo corrispondente. Il tema maggiormente sviluppato nel commento al *De hebdomadibus* è la partecipazione. In esso, l'Aquinate integra la partecipazione all'essere nel quadro dell'ontologia di Aristotele. Precisa che accettare la partecipazione non esige pensare specie delle cose sussistenti; che l'essere stesso partecipa ad una causa; che l'essere stesso è inerente alle cose, ma non al modo di un genere; e, infini, che l'essere partecipato appartiene al suo soggetto *per se*, non *per accidens*².

Dai *filosofi arabi*, riceve traduzioni e commenti della *Metafisica* di Aristotele e del *Liber de causis*. Mostra grande rispetto per Avicenna, mentre chiama Averroè "corruttore piuttosto che commentatore". Tommaso scopre l'autore neoplatonico del *De Causis*; ciò gli permise

¹ Riguardo alla questione dell'oggetto della metafisica i pensatori medievali di tradizione aristotelica si dividono su tre posizioni: Dio è il principale oggetto della metafisica; Dio è la causa dell'oggetto principale della metafisica; Dio fa parte dell'oggetto della metafisica.

² Cf. S.L. BROCK, "La 'conciliazione' di Platone e Aristotele nel commento di Tommaso d'Aquino al *De hebdomadibus*", *Acta Philosophica* 14 (2005) 32.

di distinguere l'aristotelismo dal neoplatonismo e approfondire il platonismo. Tutto ciò sarà positivo per l'espressione più matura della sintesi tomista.

Dei filosofi *ebrei*, si serve di Mosè Maimonide e combatte Avicbron, autore del dialogo metafisico *Fons vitae*. Da questo autore la scuola agostiniana (prevalente nel secolo XIII) prende la tesi dell'ilemorfismo universale secondo la quale ogni creatura, perché finita nel suo essere, è composta di materia e forma.

Dall'epoca patristica emergono, come fonti ecclesiastiche, Agostino, lo Pseudo Dionigi, Boezio e Giovanni Damasceno. Da fonti strettamente filosofiche provengono traduzioni e commenti di alcuni dialoghi platonici, dell'*Organon* di Aristotele nella versione e nei commenti di Boezio. Altre fonti minori sono il neoplatonico Mario Vittorino, Porfirio, Macrobio e Apuleio. Il neoplatonismo arriva a san Tommaso mediato da Agostino, dal libro *De causis* e dallo Pseudo Dionigi. S. Tommaso poté conoscere il pensiero di Dionigi alla scuola di Alberto Magno, l'unico fra gli Scolastici a commentare tutto il "Corpus Areopagiticum". Secondo Cornelio Fabro, l'influsso di questo pensiero sulla formazione speculativa della metafisica di S. Tommaso è stata, su certi punti, decisiva³.

Non mancano influssi da scolastici prossimi a san Tommaso, chiamati, secondo l'uso dell'epoca, con un indeterminato *quidam*.

San Tommaso è un pensatore *creativo*. Egli non si limita a compilare fonti; assimila e compenetra i materiali della tradizione. È innegabile il suo talento per la sintesi e la *costruzione organica* di una grande unità scientifica. Un modello è la *Summa Theologiae*. Secondo Martin Grabmann, la connessione tra Metafisica e Sistemica si rivela nel fatto che, in campo metafisico, Tommaso fissa connessioni, articolazioni e deduzioni con tale precisione e concisione, che di lì si dipartono le linee che portano il pensiero ai problemi filosofici e teologici con rigorosa illazione⁴.

³ "L'Angelico ama riferire all'Areopagita alcuni degli aspetti più profondi del suo sistema quali la nozione 'intensiva' dell' 'esse', la soluzione del problema del male, della creazione della materia; l'incorporeità assoluta degli Angeli [...]. È allo Ps.-Dionigi poi che S. Tommaso fa ricorso di preferenza quando, contro il platonismo e il neoplatonismo emanatista, vuol mostrare l'esistenza degli 'esemplari' delle cose come idee dell'intelletto divino" (C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino* (1939, 1963³), Editrice del Verbo Incarnato, Segni 2005 [Opere complete; 3, abbreviato: OC-3], 90-91).

⁴ Cf. M. GRABMANN, *Historia de la Filosofía Medieval*, Editorial Labor, Barcelona - Buenos Aires 1928, c. III.

L'accoglienza prestata alle tradizioni (percepita da molti contemporanei di Tommaso come novità) e l'originalità del pensiero dell'Aquinate non sempre furono ben accolte e comprese nel suo tempo.

L'originalità della sua sintesi – secondo Fabro – si trova “nell'armonia che il sistema ha raggiunto in tutte le sue parti, non per sviluppo analitico di un solo principio, ma per un saggio temperamento di quelle due esigenze contrarie [del platonismo e dell'aristotelismo]” (OC-3, 340). Crediamo che la sintesi ed elevazione del platonismo e del aristotelismo si sono potute realizzare grazie alla dottrina della creazione e dell'*actus essendi*. La creazione è, secondo Joseph Pieper, la chiave nascosta del tomismo, ciò che “caratterizza la struttura interiore di quasi tutti i concetti basilari nella filosofia dell'essere di san Tommaso”. E aggiunge: questo fatto “è rimasto così nascosto che rare volte si ritrova nelle interpretazioni manualistiche di san Tommaso”⁵.

Tommaso unisce ad una grande fiducia nella ragione la consapevolezza dei suoi limiti. Come filosofo, accoglie senza pregiudizio ogni contributo di riflessione che possa avvicinare alla verità, da qualunque ambiente esso provenga: cristiano, musulmano, ebreo o pagano. La filosofia puramente razionale di Aristotele si prestava a fornire la base per il dialogo con i seguaci di altre religioni, specialmente con i musulmani, che già l'avevano in gran parte fatta propria.

Tommaso combattè gli averroismi e la loro teoria della “doppia verità”, secondo la quale fede e ragione potevano rispondere in modo opposto alla stessa domanda, tenendo per buone entrambe le risposte. Per Tommaso, invece, la fede e la ragione non possono essere in contrasto tra loro, provenendo entrambe da Dio.

Tommaso rivendicò alla filosofia una notevole autonomia dalla teologia, però senza rompere l'armonia di fede e ragione; egli affermò la conciliabilità tra Cristianesimo e filosofia aristotelica, per gli aspetti in cui questa poteva considerarsi autentica espressione della ragione. E così, con argomenti desunti da Aristotele, egli dimostrò l'esistenza di Dio e affermò risolutamente, contro l'interpretazione averroistica, la conciliabilità dell'eternità del mondo con la creazione. Perché gli sembravano ragionevoli, conservò elementi di platonismo e di neoplatonismo, in particolare la concezione di Dio quale essere per essenza e l'interpretazione del rapporto degli altri enti con Dio come partecipazione nell'essere. Con la forza della ragione elaborò una efficace sin-

⁵ J. PIEPER, *The silence of St. Thomas: three essays*, St. Augustine's Press, Indiana 1999, 48. Pieper fa sua l'opinione di Chesterton: il nome più appropriato per Tommaso d'Aquino sarebbe “Tommaso del Creatore”, *Thomas a Creatore*.

tesi tra filosofia greca (innanzitutto aristotelica) e Cristianesimo che, dopo qualche iniziale condanna parziale, fu poi accolta dalla Chiesa e da questa fu riproposta ininterrottamente come forma esemplare di filosofia cristiana.

Dalla conoscenza degli enti materiali, Tommaso, come Aristotele, si innalzerà alla conoscenza di Dio, causa di tutti gli enti. Sa, però, che giungere alla *pienezza* della verità su Dio non è alla portata della sola ragione umana. L'uomo ha bisogno della Rivelazione. Quando Tommaso cerca Dio quale Origine e Fine di tutto il creato, la coscienza del limite si acuisce⁶. Di fronte a Dio, i concetti sembrano perdere il loro aggancio umano; l'uomo sente che entra nella "tenebra ignorantiae"⁷ dove nasce "l'ignoranza più dotta"⁸. Portare la conoscenza fino al limite delle capacità ed essere consapevole di questi limiti è somma saggezza.

Tommaso d'Aquino accoglie con apertura e senso critico la tradizione filosofica, con creatività elabora una originale sintesi metafisica, nel rispetto dell'autonomia filosofica, nell'esercizio di una ragione aperta alla fede e consapevole dei propri limiti. Vediamo adesso la sintesi metafisica tomista.

2. La sintesi metafisica di Tommaso d'Aquino

La sintesi metafisica dell'Aquinate – che noi presentiamo inizialmente secondo l'opinione di C. Fabro –, può essere colta in alcuni opuscoli di contenuto più metafisico e nell'uso delle fonti.

L'*opusculo* giovanile *De ente et essentia* (1254-1256) è considerato un sintetico compendio della metafisica tomista; nell'opuscolo maturo *De substantiis separatis* (1272-1273), secondo Fabro, l'assimilazione tomista dell'aristotelismo e del platonismo "tocca il suo fastigio" perché nel cap. III si trova "la fisionomia esatta di quella che potrebbe chiamarsi la '*metafisica tomista definitiva*'". In esso, Aristotele e Platone "sono fatti convenire su tre punti fondamentali: *creazione; composizione di atto e potenza nelle creature* 'in linea essendi', e *provvidenza divina*" (OC-3, 64). Con alcuni principi aristotelici – Dio quale pensiero puro e Bene ultimo da tutti gli esseri – l'Aquinate supera "l'aspetto caduco del platonismo – la sussistenza

⁶ Cf. J.A. IZQUIERDO LABEAGA, "La creaturalità dell'uomo. *Illuminatio historicitatis*", *Euntes Docete* 50 (1997) 139-147; paragrafo "Creazione ed esperienza dei limiti".

⁷ *In I Sent.*, d. 8 q. 1 a. 1 ad 4.

⁸ CG III, c. 49 n. 8: "sublimissimae cognitionis ignorantia".

individuale delle Idee, e la concezione neoplatonica delle Intelligenze e degli altri intermediari ontologici fra l'atto divino [...] e la produzione *ad extra* delle creature" (OC-3, 71). Inoltre, Tommaso è riuscito ad "inquadrare la nozione aristotelica di Dio, in armonia con la fede cristiana" (OC-3, 71).

Le *fonti* principali di tutta la metafisica tomista sono, sostanzialmente, quelle indicate da Fabro per la nozione tomista di partecipazione. Sono esplicitate in *De Veritate* q. 21 a. 5: *Utrum bonum creatum sit bonum per suam essentiam*, e in *De Potentia* q. 3 a. 5, sulla creazione universale: *Utrum possit esse aliquid quod non sit a Deo*. Dal primo ricaviamo Agostino, Boezio e l'autore del *De Causis*; dal secondo: Platone, Aristotele e Avicenna. A questi si aggiunge lo Ps. Dionigi Areopagita quale fonte principale per il concetto di *actus essendi* e per la nozione tomista di partecipazione⁹.

Tommaso afferma in *De Potentia* q. 3 a. 5 che la ragione è riuscita a provare la verità della creazione, secondo tre "ragioni" di partecipazione attribuite a Platone, Aristotele ed Avicenna, che Fabro riassume in questi termini:

a) Per *Platone* la ragione della partecipazione è fondata sul fatto che "*molti*" sono trovati convenire in una formalità comune [che] dev'essere trascendente ai molti, e l'*unità* deve precedere la moltitudine (Dialettica dell'Uno e dei Molti).

b) Per *Aristotele* la ragione della partecipazione è trovata nel fatto che una formalità si trova, in natura, realizzata in modi e gradi diversi [...] di perfezione: ciò non è possibile se non in quanto esiste di fatto qualcosa che abbia quella formalità in tutta la sua *pienezza formale*, alla quale più o meno gli altri esseri partecipano [...] (Dialettica dell'Imperfetto e del Perfetto).

c) Per *Avicenna*, infine, la ragione della partecipazione è fondata [...] nella distinzione reale che c'è in ogni creatura fra essenza ed essere, poichè a capo della serie degli esseri vi deve stare un Essere che è atto puro e *semplicissimo*, che è *atto* ed *essere* secondo tutta la sua essenza [...] (Dialettica del 'Semplice e del Composto') (OC-3, 119).

Indipendentemente dal contenuto originario che possono avere presso i rispettivi autori, queste tre "ragioni" presentano per S. Tommaso un contenuto metafisico equivalente. La sintesi tomista di Plato-

⁹ C. FABRO OC-3, 48. Cf. *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1961, 187.

nismo ed Aristotelismo è stata fatta attorno a due copie di concetti fondamentali:

a) Le due coppie, la platonica di partecipante e partecipato, l'aristotelica di potenza ed atto, nella fondazione e costituzione della metafisica tomista, sono intrinsecamente complementari. b) Quella platonica, in confronto dell'aristotelica, presenta un maggior valore "euristico" per la discussione e l'approfondimento dei problemi. c) Quella aristotelica, invece, si presenta più adatta per la sistemazione delle conclusioni già acquisite [...]. d) In ambedue i casi si tratta di una emergenza "metodologica" dell'una sull'altra, e non di una completa sostituzione o assorbimento dell'una nell'altra (OC-3, 340).

Gli avversari della sintesi metafisica tomista dicono che in Aristotele la coppia atto e potenza era aliena alla distinzione reale tomista fra essenza e atto di essere (cf. OC-3, 332). Aristotele, infatti, chiama *atto* "l'essenza reale come tale, ed in particolare la *'forma'*, mentre vien detto 'potenza' il soggetto che riceve l'essenza ed in particolare la materia: tutto questo è indiscutibile [...]. Il punto centrale della sua Filosofia è il concetto di essenza e di *forma*" (OC-3, 334). Il fatto che, nell'aristotelismo, l'atto di essere (*esse ut actus*) resti quasi velato non dovrebbe risultare strano. "Non si sa – dice Fabro – come Aristotele, o qualsiasi altro pagano, potesse isolare ed affermare nel suo contenuto profondo il valore dell'atto di essere, nell'ignoranza in cui si trovavano del fatto della creazione" (OC-3, 335).

Se si può concedere che in Aristotele non si trova una affermazione della distinzione reale fra essenza ed atto di essere, bisogna anche aggiungere che l'aristotelismo è aperto ad una ulteriore specificazione di quel genere, e che di fatto ha fornito al tomismo gli elementi più importanti sotto l'aspetto sistematico.

Nel tomismo, "con l'assimilazione ed incorporazione della nozione di partecipazione [l'aristotelismo] è tutto rinnovato e come ringiovanito" (OC-3, 337). La sintesi tomista, secondo Fabro, è "assolutamente originale": "accoglie il nucleo metafisico della trascendenza platonica (nozione di creazione, composizione di *esse* e di essenza, teoria dell'analogia), che viene saldato con l'atto dell'immanenza aristotelica"¹⁰. Nella metafisica di san Tommaso, il termine "partecipare" esprime ad un tempo la dipendenza essenziale del partecipante dal

¹⁰ C. FABRO, *Introduzione a san Tommaso. La metafisica tomista & il pensiero moderno*, Ares, Milano 1997, 91.

partecipato ed insieme l'eccedenza metafisica assoluta del partecipato rispetto al partecipante; quindi, in un modo quale nessun altro termine filosofico può pretendere, esprime il rapporto che ha l'ente finito con l'essere infinito, la creatura con il Creatore.

Nella sintesi metafisica tomista, causalità prima e partecipazione dell'*esse ut actus* trovano la loro concrezione nella creazione (cf. I, q. 44 a. 1 ad 1). Ci chiediamo, perciò, infine, se Aristotele e Platone siano arrivati all'idea di creazione; e, se così fosse, quale sarebbe allora l'originalità tomista.

3. Creazione e partecipazione

San Tommaso ritiene che la creazione costituisca una verità accessibile alla ragione naturale e, quindi, non di sola Rivelazione. Nella ricerca delle cause ultime della realtà, la filosofia ha fatto un *lungo e faticoso percorso (paulatim et quasi pedetentim)* prima di arrivare alla conoscenza della creazione (cf. ST I, q. 44 a. 2), e non sono mancati gli errori¹¹.

La creazione, precisa san Tommaso, “non è una mutazione, ma *la stessa dipendenza dell'essere creato dal principio che lo pone*”¹², senza che di per sè includa l'idea della novità (temporale) dell'essere (*inceptio essendi*)¹³. È un'azione libera di Dio che comporta la produzione dell'ente dal nulla: *ex nihilo sui et subiecti*.

Distinguiamo i problemi della *creatio ex nihilo* da quello del inizio temporale del mondo.

I greci non sono arrivati all'idea di una *creatio ex nihilo*, perché dominati da una convinzione comune: “dal nulla non si genera nulla” (*ex nihilo nihil fit*); Tommaso la definisce “posizione generale dei filosofi antichi” e, persino, “concezione comune dell'intelletto”¹⁴. L'osta-

¹¹ San Tommaso dà un elenco di vari errori filosofici e teologici attorno alla creazione in *Super Decretalem* n. 1, dove scorrono i manichei (due creatori), i menandriani (creazione per angeli), Origene (creazione dei corpi come pena), Aristotele (creazione *ab aeterno*), Anassagora (materia eterna), Tertulliano (anima umana corporale). Tommaso combatté la teoria della creazione per intermediari (presente nel *De Causis*) in *In II Sent*, d. 18 q. 2 a. 2; ST I, q. 45 a. 5.

¹² CG II, c. 18 n. 2; *Compendium Theologiae*, c. 99.

¹³ Cf. *De Potentia* q. 3 a. 3. Nella risposta all'obiezione 6ª aggiunge: “nomen creationis potest accipi cum novitate, vel sine”. Cf. ST I, q. 45 a. 3 ad 3.

¹⁴ *De Potentia* q. 3 a. 1 obj. 1: Cf. CG II, c. 16 (alla fine); ST I, q. 45 a. 2 obj. 1.

colo principale all'idea di *creatio ex nihilo* è "l'assioma dei filosofi"¹⁵. Elaborazione filosofica di questo assioma è l'idea aristotelica di una "materia prima" non generata.

Nella ST I, q. 44 a. 2, "se la materia prima sia creata da Dio", si incontrano i concetti di due tradizioni diverse: "materia prima" e "*creatio ex nihilo*". In questo articolo, come ha fatto in altri testi¹⁶, san Tommaso presenta la "storia" della filosofia divisa in tre tappe, che rappresentano tre tipi di ontologie, per il diverso modo di spiegare la composizione delle cose e le modalità del divenire e della causalità¹⁷.

Nel resoconto della prima fase, sulla speculazione dei pre-socratici, l'Aquinate si basa su quanto esposto da Aristotele nel libro I della *Metafisica* e nel libro I della *Fisica*.

L'ambientazione storica della seconda e terza fase non è subito chiara. Nella ST I, q. 44 a. 2, Platone e Aristotele appaiono nella seconda fase; in alcuni testi si trovano nella terza, come nel praticamente contemporaneo *De Potentia* q. 3 a. 5, dove si legge: "Platone, Aristotele ed i loro seguaci, arrivarono all'esame dell'ente universale"¹⁸. Nel *De substantiis separatis* c. 9, il passaggio alla terza tappa è illustrato "secundum sententiam Platonis et Aristotelis".

Per brevità non compariamo questi testi. Prima di arrivare alle conclusioni dell'analisi dei testi, bisogna premettere due precisazioni: in *De Potentia* q. 3 a. 5, Agostino è introdotto come "intermediario fra Platone ed Aristotele per la soluzione razionale del problema della creazione" (OC-3, 84); l'art. 1 di ST I, q. 44, sulla creazione, diede per

¹⁵ J.A. AERTSEN, "La scoperta dell'ente in quanto ente", in S.L. BROCK (a cura di), *Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica*, Armando Editore, Roma 2004, 38.

¹⁶ Questi sono ST I, q. 44 a. 2; *De substantiis separatis* c. 9; CG II, c. 37; *De Potentia* q. 3 a. 5 e *In VIII Phys.*, lc. 2.

¹⁷ J.A. AERTSEN, "La scoperta dell'ente in quanto ente", 37. Altri testi, con la divisione tripartita, si trovano in diversi contesti: ST I, q. 44 a. 2, sulla creazione della materia prima; Q.D. *De Potentia* q. 3 a. 5 compara l'ordine della conoscenza e quello della natura; CG II, c. 37 sull'eternità del mondo; *In VIII Phys.*, lc. 2 sull'ordine delle cause e in Q.D. *De substantiis separatis* sulla creazione della sostanza spirituale. "Only in *De subst. Separ.*, does Thomas distinguish four phases, because there he makes a division within the pre-Socratic first phase" (J.A. AERTSEN, *Nature and Creature. Thomas Aquinas's Way of Thought*, E.J. Brill, Leiden 1988, 201). "The transition from the second to the third phase is the decisive moment in this history [...]. [The third] inquires into the origin of being, taken in its generalness (*ens autem communiter sumptum*). This approach marks the beginning of the metaphysical consideration of reality" (J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy & the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, E.J. Brill, Leiden 1996, 155).

¹⁸ Nel commento alla *Fisica*, Tommaso afferma che "Platone e Aristotele arrivarono alla conoscenza del principio della totalità dell'ente" (*In VIII Phys.*, lc. 2 n. 5).

primo a Fabro “la persuasione della funzione centrale che deve avere nel tomismo la nozione di partecipazione” (OC-3, 222). Dall’analisi dell’a. 2, dove Tommaso descrive il progresso storico della filosofia e Platone e Aristotele sono collocati nella seconda tappa, senza arrivare, quindi, al concetto di creazione, concludiamo quanto segue:

1°. La ragione umana ha proceduto verso un esame sempre più universale dell’ente: da *tale ens* a *hoc ens* e, infine, all’ente in quanto ente o *ens commune*. In questo processo è centrale la nozione di creazione perché, dice Tommaso, “qualcosa è detto creato in quanto è ente (*ens*), e non in quanto è questo ente (*hoc ens*)”¹⁹. La creazione è interpretata come partecipazione all’essere e come causalità che si estende all’ente in quanto tale.

2°. La transizione alla terza fase è sostanzialmente il passaggio dalla fisica alla metafisica. Tommaso afferma che l’assioma *ex nihilo nihil fit* – e, quindi, che la materia prima è non generata – è vero nel dominio della natura, “in riferimento al divenire che essi consideravano”²⁰. Ma Tommaso precisa che “noi” parliamo della derivazione (*emanatio*) delle cose dal principio universale dell’ente (ST I, q. 44 a. 2 ad 1). La materia non è esclusa da questo derivare. “La considerazione dell’origine dell’intero ente (*totius entis*) non riguarda il filosofo naturale, ma il metafisico, che considera l’*ens commune* e ciò che è separato dal moto”²¹. L’origine dell’ente in quanto ente supera il livello di qualsiasi tipo di divenire in natura.

3°. La transizione alla terza fase è il passaggio dal livello categoriale (delle forme accidentali o sostanziali) a quello trascendentale dell’ente considerato nella sua massima universalità²².

4°. San Tommaso afferma che “alcuni pensatori si elevarono ad esaminare l’ente in quanto ente” e considerarono la causa delle cose “nella misura in cui esse sono enti”. Avicenna e Sigieri di Brabante avevano negato che l’*ens inquantum ens* avesse causa, perché implicherebbe che anche Dio abbia una causa. La posizione di Tommaso è originale – unica e diversa – nel tredicesimo secolo. Egli afferma esplicitamente che “l’ente in quanto ente ha Dio come causa”²³ e che

¹⁹ ST I, q. 45 a. 4 ad 1.

²⁰ CG II, c. 37.

²¹ CG II, c. 37.

²² Cf. J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 113-158.

²³ *In VI Metaph.*, lc. 3 n. 30: “Ens inquantum ens est, habet causam ipsum Deum”.

“l'*ens commune* è l'effetto proprio della causa più alta: Dio”²⁴. Dio non appartiene all'oggetto della metafisica, però il fine ultimo di questa scienza è la conoscenza della causa del suo oggetto, che è Dio²⁵.

La creazione delle cose *ex nihilo sui et subiecti* richiede un dominio totale sull'essere, un potere infinito e supremo (cf. *De Potentia* q. 3 a. 3), che come tale solo può essere opera di Dio: “*propria actio solius Dei*”²⁶.

La multiforme partecipazione di Dio nel creato, come effetto diverso da Dio, *non compromette la sua trascendenza*. San Tommaso parla, anche, di una certa “*immanenza*” di Dio nel suo effetto²⁷, perché, causando e conservando la creatura, Dio è presente in tutte le cose create “per *essentiam, praesentiam et potentiam*” (ST III, q. 6 a. 1 ad 1). Dio è allo stesso tempo “*immanente e trascendente*” alla sua creatura. Dio non è una trascendenza che “pone” fuori di sé la creatura e poi la dimentica e “trascura”. Egli conosce e vuole tutto quanto da Lui creato. Il Dio trascendente e immanente di Tommaso è un Dio *personale* in grado sommo: crea liberamente per amore²⁸.

Alla luce di questo concetto di creazione si comprende meglio il problema dell'inizio temporale. Se la creazione fosse un processo necessario, certo essa sarebbe *ab aeterno*, come eterno è Dio, “ma se è un atto di volontà libera, Dio potrà volere le creature come vuole: come esistenti *ab aeterno* o con inizio. E sebbene la volontà di Dio sia eterna non è necessario che essa produca un effetto eterno; Dio può infatti volere eternamente che qualcosa sorga a un determinato momento”²⁹. Tolta ogni sorta di “necessità” essenziale, il “*bonum diffusivum sui*” dei neoplatonici acquista validità. Il Sommo Bene si diffonde “perché vuole”.

La mente di Dio è come quella dell'Artefice, che non si risolve in un vano esercizio “ideale”. Esso ha uno sbocco nella potente e amorosa *virtus operativa* di Dio. “Tutte le cose create si comparano a Dio

²⁴ ST I-II, q. 66 a. 5 ad 4: “*Ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet Dei*”.

²⁵ Cf. J.A. AERTSEN, “La scoperta dell'ente in quanto ente”, 45-48.

²⁶ ST I, q. 45 a. 5; cf. ST I, qq. 44-45 et 105; CG III, cc. 66-69; CG IV, c. 44; *De Potentia* q. 3 a. 7; q. 5 a. 4 ad 15. Nella creazione, nessuna creatura può aiutare Dio.

²⁷ Cf. J.A. IZQUIERDO LABEAGA, “La creaturalità dell'uomo. *Illuminatio historicitatis*”, 149-152.

²⁸ ST I, q. 50 a. 1: “*Deus autem creaturam producit per intellectum et voluntatem*”.

²⁹ S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Roma-Bari 1990⁴, 73.

come le cose artefatte all'artefice"³⁰; sono prodotte dall'arte divina e portano il marchio di Dio ("vestigium", "sigillatio")³¹.

Tommaso contesta agli averroisti la pretesa di una dimostrabilità razionale della *creatio ab aeterno*. Agli agostinisti, invece, mostra nel *De aeternitate mundi* la possibilità razionale di una *creatio ab aeterno* e dichiara, nel modo più categorico, che l'affermazione dell'inizio *temporale* del mondo è un articolo di fede³².

Per armonizzare i testi dove Tommaso sembra attribuire a Platone e Aristotele la nozione di creazione, bisogna innanzitutto distinguere due tipi di testi.

In quelli più "teologici", la verità della creazione è vista come un articolo del Credo, senza negare che sia accessibile alla ragione umana. In *Symbolum Apostolorum* art. 1, Tommaso indica tre errori da evitare: attribuire a Dio solo la creazione delle cose invisibili (errore dei Manichei); affermare una creazione *ab aeterno* – che è contro la fede della Chiesa –; e dire che Dio ha creato a partire da materia preesistente. Nel *De articulis fidei et ecclesiae sacramentis*, egli indica errori di filosofi greci: Democrito e Epicureo negano la "creazione" e "formazione" divina perché l'ordine della materia sarebbe avvenuto per caso; Anassagora e Platone parlano di "formazione" di una materia preesistente, senza arrivare all'idea di creazione; Platone parla di tre principi originanti: il Demiurgo (efficiente), la materia prima e le Idee o forme esemplari; la materia non è creata da Dio e le idee sussistono fuori dall'intelletto divino³³; Aristotele, secondo l'Aquinate, dal punto di vista della fede, ha errato soltanto riguardo all'eternità del mondo³⁴.

Se in alcuni testi più filosofici, come *De Potentia* q. 3 a. 5 e *In VIII Phys.*, lc. 2 n. 975, Tommaso sembra includere Aristotele e Platone tra coloro che affermano la creazione, è perché giunsero alla cono-

³⁰ CG II, c. 24 n. 5: "Comparantur igitur omnes res creatae ad Deum sicut artificata ad artificem".

³¹ Cf. *De Veritate* q. 2 a. 1 ad 6.

³² Cf. ST I, q. 46 a. 2.

³³ *In II Sent.*, d. 1 q. 2 a. 5 ex: "Sciendum quod in hoc Plato erravit, quia posuit formas exemplares per se subsistentes extra intellectum divinum, et neque ipsas neque materiam a Deo esse habere". *In II Sent.*, d. 1 q. 1: "[...] per auctoritatem Scripturae refellitur error Platonis, tum propter multitudinem principiorum, tum propter negationem creationis".

³⁴ *In Decretalem I Expositio ad archidiaconum Tridentinum*: "Alius error fuit Aristotelis ponentis quidem omnia a Deo esse producta, sed ab aeterno, et nullum fuisse principium temporis, cum tamen scriptum sit Gen. I, 1: in principio creavit Deus caelum et terram. Et ad hoc excludendum addit, ab initio temporis".

scenza del principio di tutto l'essere (*principium totius esse*) e ciò sarebbe concorde con la fede cattolica (*Sic ergo ratione demonstratur et fide tenetur quod omnia sint a Deo creata*).

Il fatto che Platone e Aristotele non si siano limitati a considerare cambiamenti accidentali o sostanziali di enti particolari, bensì la causa universale (*causa totius esse*), non vuol dire, però, che siano arrivati a concepire la creazione *ex nihilo*, benché questa fosse implicita (*virtualiter*) nei principi della partecipazione platonica e dell'atto-potenza aristotelica.

Elders dice che *De Potentia* q. 3 a. 5 può "essere inteso in modo tale che solo i seguaci [di Platone e Aristotele] (*sequaces*) son pervenuti di fatto alla conclusione secondo cui tutte le cose dipendono da un Principio Primo". Sembra che questi seguaci siano i *quidam* di ST I, q. 44 a. 2 (ed Elders precisa in nota: "a quanto pare, autori cristiani e alcuni filosofi arabi"). Siccome la dottrina della creazione è stata preparata e suggerita dagli scritti dei due grandi filosofi, quando san Tommaso interpreta il loro pensiero alla luce dei principi da essi stessi enunciati, "quasi attribuisce ad Aristotele la dottrina della creazione"³⁵.

Propriamente si dovrebbe attribuire la nozione di creazione non a Platone e a Aristotele, bensì ai seguaci che hanno sviluppato i loro principi. Gilson in *Lo spirito della filosofia medievale* afferma che la tesi centrale del suo libro sarebbe storicamente falsa "se Platone e Aristotele sono stati monoteisti, se hanno identificato la nozione di Dio colla nozione dell'Essere e insegnato la creazione della materia", e se, tanto per i greci come per i cristiani, "il rapporto dell'uomo con Dio è quello da creatura a Creatore"³⁶.

Per i filosofi medievali, dice ancora Gilson, Platone e Aristotele furono un punto di partenza: da qui muovendo ci si separa; e da qui, separandosene, si porta qualcosa con sé.

Il debito del Medio Evo verso i Greci è immenso, e niente è più noto; ma il debito dell'ellenismo verso il Medio Evo non è minore, e niente è più ignorato; [...] il Cristianesimo ha permesso alla filosofia greca di percorrere una nuova strada, comunicandole la sua vitalità [...]. S. Tommaso può scrivere pagine intere sulla *Metafisica*, senza mai dirci che Aristotele insegni la creazione del mondo, o che la neghi. Perché egli sa benissimo che Aristotele non l'insegna; ma a lui importa solo vedere, e far vedere, che, sebbene

³⁵ L. ELDERS, *La metafisica dell'essere di san Tommaso* II. La teologia filosofica, LEV, Città del Vaticano 1995, 369.

³⁶ É. GILSON, *Lo spirito della filosofia medievale*, Morcelliana, Brescia 1947, 274.

Aristotele non abbia avuto coscienza di questa verità fondamentale, i suoi principi, pur restando ciò che erano, non sono meno capaci di formarne la base. Essi lo possono solo a condizione di subire un approfondimento ch'egli stesso non aveva previsto; ma approfondirli così, è renderli ancora più conformi alla loro essenza, perché è renderli più veri" (*o.c.*, 286).

Conclusioni

L'Aquinate distingue il concetto filosofico di creazione da quello di fede. La creazione con inizio temporale è un articolo della fede e non può essere dimostrata dai filosofi (*In II Sent.*, d. 1 q. 1 a. 2: *nec a philosophis conceditur*). Il filosofo può dimostrare solo la dipendenza nell'essere delle creature dal Creatore. I filosofi greci non sono arrivati alla creazione *ex nihilo*, benché i principi dei loro migliori filosofi permettano di accedere al concetto filosofico di creazione. La creaturalità del mondo è dimostrabile rigorosamente ed è compatibile con l'eternità del mondo. La creazione nel tempo è un decreto libero della divina volontà; perciò, gli argomenti che vengono addotti in favore o contro la creazione *ab aeterno* non sono probanti, e si può dimostrare con assoluto rigore che non hanno forza apodittica. Tommaso d'Aquino conosce la potenza della ragione, ma riconosce, anche, i limiti della ragione di fronte alle verità di sola fede (cf. *ST I*, q. 46 a. 2).

Tommaso d'Aquino ha saputo far rivivere ogni valido apporto delle tradizioni filosofiche, ha sviluppato i principi più saldi dei grandi maestri e ha smorzato le interpretazioni devianti di taluni commentatori. Sul ricco materiale di tradizione, egli dispiega la sua creatività e potenza ordinatrice. L'originalità della metafisica tomista si trova innanzitutto nella sintesi compiuta della copia aristotelica atto-potenza con la partecipazione platonica realizzata grazie alla verità della *creatio ex nihilo*. La creazione è interpretata come partecipazione e causalità radicale.

La domanda metafisica si rivolge all'essere delle creature, alla causa ultima dell'ente in quanto ente. In Tommaso, la sostanza perde la centralità aristotelica, perché all'essenza viene attribuita una posizione di potenza nei confronti dell'*actus essendi*, perfezione prima di ogni ente. Se in Aristotele era chiara la distinzione tra "essere in potenza" ed "essere in atto", altrettanto chiaramente Tommaso elabora il concetto di "essere come atto", *esse ut actus*, l'atto più perfetto nella creatura, atto partecipato in esclusiva dall'*Ipsum Esse subsistens*.

L'essenza, determinando e coartando l'essere, lo limita; e così ogni essenza creata, determina un modo di essere e agire (e, quindi, di non-poter-essere e di non-poter-agire). Solo Dio è l'*Ipsum esse subsistens*, essere per essenza, semplice. Le creature sono enti per partecipazione, "hanno" l'essere, sono composte di essenza e di *esse* e, quindi, contingenti. Negli enti finiti, l'*actus essendi* è l'effetto proprio della creazione e l'atto primo intrinseco ricevuto dall'essenza che – quale potenza – lo limita.

Tommaso d'Aquino è più originale di ciò che appare. Ciò che H.U. von Balthasar diceva sul *pulchrum* in san Tommaso vale per tutta la sua metafisica:

Tommaso di Aquino rivede calmo questo materiale ereditario [della tradizione], cerca di armonizzare gli elementi che affluiscono a lui [...], e in apparenza senza fornire all'estetica in senso stretto un contributo originale. Nel retroterra tuttavia tutto viene trasferito in una luce nuova per il fatto che tutta la teoria dei trascendentali viene investita da quella che fu la fondamentale prestazione creatrice dell'Aquinate: la sua determinazione dell'*esse*³⁷.

Summary: *Three traits of the intellectual personality of Thomas Aquinas – a strong sense of tradition, great creativity and a keen awareness of reason's limits – serve as the backdrop for considering his original contribution to Metaphysics. He identifies Aristotle's reduction of reality to act-potency, with the Platonic understanding of participation. He does so on the basis of the truth of creatio ex nihilo, which allows him to interpret the creaturehood of finite beings as a participation in being. Even though creation is a truth accessible to reason, historically speaking it has only taken root in Philosophy thanks to Judeo-Christian revelation.*

Key words: Thomas Aquinas, Aristotle, Plato, Neoplatonism, metaphysics, creation, *actus essendi*, participation, *creatio ex nihilo*, temporal beginning or the world.

Parole chiave: Tommaso d'Aquino, Aristotele, Platone, neoplatonismo, metafisica, creazione, *actus essendi*, partecipazione, *creatio ex nihilo*, inizio temporale del mondo.

³⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. 4: Nello spazio della metafisica, Milano, Jaca Book 1977, 355. "Tommaso ha appunto ricavato da Dionigi un filosofumeno tutto suo particolare, la dottrina dell'*actus essendi* come prima, immediata e universale operazione di Dio nel mondo. Tommaso parla di un *processus essendi a divino principio in omnia existentia; nomen entis designat processum essendi a Deo in omnia entia*" (o.c., 362).