



Il problema dell'*existentia* e la semantica originaria dell'*esse* tomistico

*Christian Ferraro**

Il lettore odierno dei testi di san Tommaso si trova di fronte a diverse difficoltà. Si possono elencare, per esempio, l'innegabile distanza temporale che sette secoli e mezzo impongono in maniera inappellabile, la notevole diversità stilistica – oggi nessuno scrive «quaestiones disputatae» e non di rado c'è chi fa fatica a distinguere queste ultime dalle «somme» –, inoltre la non poco frequente mancanza di disposizione a seguire con rigore e serietà i ragionamenti e le dimostrazioni, causata in tanti casi dalla culturalmente dominante piega ermeneutico-descrittiva unita alla tendenza verso uno stile piuttosto troppo pulito e rimaneggiato, carico di riferimenti, di bibliografia e di erudizione, ma che evita, sotto la maschera dell'eleganza letteraria, di affrontare l'estrema serietà e radicalità del problema speculativo. C'è anche una difficoltà causata direttamente dallo stesso san Tommaso: infatti, nel suo modo di scrivere egli non aveva, riguardo alle formule tecniche, il criterio sintetico della riduzione, che oggi viene preferito¹.

* Pontificia Università Lateranense.

¹ L'ha espresso con chiarezza e pertinenza Sánchez Sorondo in una formulazione che condividiamo pienamente: «... san Tommaso non aveva il criterio moderno della *riduttività* della formula, per cui il suo stile è continuamente creativo come la musica di Mozart, tutto il contrario cioè dei manuali. *Riduttività* nel senso di cercare in una formula più sintetica dell'altra l'espressione di quello che è il fondamento (*Grund*)» (M. SÁNCHEZ SORONDO, *Aristotele e san Tommaso. Un confronto nelle nozioni di assoluto e di materia prima*, [Filosofia 11] Città Nuova - PUL, Roma 1981, 10).

Ed è proprio qui che iniziano i problemi, perché l'assenza di questo criterio crea lo spazio o, almeno, il pretesto per interpretazioni notevolmente divergenti del suo pensiero.

Il carattere delle pagine che seguono è predominantemente analitico-testuale, ma il risultato intende essere quanto mai teoretico. Esse non si propongono di dimostrare che per san Tommaso l'ente è costituito dalla composizione reale di essenza ed *esse* come neanche di dimostrare quale sia stata la sua esatta comprensione della medesima – cose qui piuttosto presupposte². Il loro scopo è invece molto elementare: quello di contribuire, in maniera fondata sui testi, al chiarimento definitivo della semantica tommasiana dell'*esse* come atto intensivo.

Ora, se c'è bisogno di qualche chiarimento in merito – e riteniamo con sincera convinzione che ci sia – ciò si deve soprattutto all'allegra introduzione del termine *existentia* al posto di *esse* e la sua vigenza tutt'ora constatabile sia nelle traduzioni più correnti dei testi tommasiani nelle lingue occidentali sia in non pochi commenti e introduzioni alle opere dell'Angelico nonché in diversi articoli e libri specializzati.

Riteniamo però assolutamente necessario muovere da una presentazione puntuale e sintetica dell'autentica posizione speculativa di san Tommaso riguardo all'*ipsum esse*, la quale è profondamente originale e non trova riscontro in tutto il pensiero occidentale.

1. La posizione teoretica di san Tommaso sull'*esse*

Un'esposizione della precisa posizione teoretica di san Tommaso sull'*esse* come atto non può certamente fare a meno del modo in cui l'Angelico concepì il rapporto fra essenza ed *esse*. E siccome oggi non risulta più proponibile discutere sulla tesi che vede in san Tommaso un deciso difensore della composizione reale *in creaturis* fra *essentia*

² Dopo le varie discussioni della prima metà del secolo scorso sull'essenza del Tomismo, il primo punto è un acquisto ormai assodato; il secondo invece è discusso ancora, ma siamo convinti che più per un condizionamento affettivo e per ignoranza dei testi, dei contesti e degli studi tecnici fondamentali, che per motivi di chiara e forte argomentazione. Per uno studio approfondito di queste problematiche, cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, OC 3, Edivi, Segni 2005; ID., *Partecipazione e causalità*, OC 19, Edivi, Segni 2010. Per una presentazione chiara e acuta delle diverse interpretazioni, nonché della tematica stessa dell'*esse* intensivo, cfr. A. CONTAT, «Le figure della differenza ontologica nel Tomismo del novecento», *Alpha Omega*, 11 (2008) 77-129; 213-250.

et esse o, diciamo in grazia all'argomento, fra *essentia et existentia*, questa tesi può costituire un solido punto di partenza, poiché riguardo ad essa ci sono notevoli e profondissime divergenze interpretative. Le esponiamo procedendo per brevi cenni, in maniera assai scarna e riassuntiva, con la sola intenzione di rilevare il proprio *locus* dell'autentica posizione tommasiana.

A. Una certa distinzione ma non-reale

A.1. Per Enrico di Gand bisogna distinguere fra *esse essentiae et esse existentiae* i quali s'identificano *secundum rem* ma si distinguono *secundum intentiones* e, più precisamente, a seconda del *respectus* della considerazione: se si considera la cosa in relazione con Dio allora si tratta dello *esse existentiae* mentre se la si considera facendo a meno di questo *respectus* ne resta soltanto il contenuto e non l'attualità, cosicché si dovrà parlare dello *esse essentiae*. Sulla stessa linea, Suárez propone apertamente una distinzione di ragione. Secondo lui, l'*existentia* o *esse existentiae* denomina semplicemente l'essenza in atto e quindi l'essenza realizzata, mentre quando si parla di «essenza» *tout court* si mette l'accento sull'essenza come possibilità di essere realizzata. La distinzione è allora fra due stati della medesima essenza secondo due considerazioni: o la si considera in atto, e allora è l'essenza esistente, o la si considera in potenza, e allora è l'essenza possibile. Non c'è qui assolutamente luogo per nessuna composizione o distinzione reale.

A.2. Per Scotò l'*existentia* è una delle prime *passiones disjunctae entis* la quale si controddistingue dalla *possibilitas*. La distinzione però fra l'essenza e l'*existentia* è una distinzione modale che precede la nostra considerazione e pertanto si trova dalla parte della cosa, ma non è comunque una distinzione reale. Si noti inoltre che, poiché si tratta di una *passio entis*, l'*existentia* non è un principio dell'ente bensì una sua risultante o, per essere più fedeli allo spirito dello scotismo, un'«aggiunta modificativa».

B. Una distinzione decisamente reale

B.1. Per Avicenna la distinzione è reale, come reale è la distinzione fra sostanza e accidenti, poiché, infatti, l'esistenza è proprio un accidente che sopravviene all'essenza. Si tratta di una posizione chiaramente *estrinsecista*, dove tutto il «peso» di ricchezza dell'ente è por-

tato dall'essenza alla quale capita di rendersi reale quando le sopravviene l'esistenza.

B.2. Per Egidio Romano la distinzione è reale ma come fra due *res*³. In questo caso l'unità dell'ente viene seriamente compromessa.

B.3. Per san Tommaso e i Tomisti in genere la distinzione è reale nel senso che indica la composizione fra due principi dai quali l'ente risulta. Ma le interpretazioni proposte dai Tomisti divergono profondamente. Una delle cause di questo fenomeno risiede nel fatto che molte volte ci si è più occupati di contrastare le tesi degli avversari che non di chiarire la propria posizione teoretica sulla base di una lettura approfondita dei testi e dei contesti del santo Dottore.

B.3.1. Per tanti autori, e pensiamo soprattutto ai grandi commentatori del Rinascimento, la composizione è da intendersi nel senso che l'essenza conferirebbe all'ente tutta la ricchezza dei diversi gradi di perfezione mentre l'*existentia* sarebbe il principio realizzatore, l'atto esistitivo o esistenziante. Siccome tutto ciò che esiste deve avere l'esistenza, allora anche gli accidenti hanno un'esistenza propria.

B.3.2. Poiché poteva ben far confondere l'atto che fa esistere con il fatto dell'esistere, resisi conto del pericolo che l'assunzione del termine *existentia* comportava, altri autori più recenti scelsero alcune volte di abbandonarlo, riproponendo quello di *esse*. La differenza però

³ Molto probabilmente, l'origine della confusionaria terminologia di Egidio è da rintracciarsi nel tentativo di contrastare quel debole «secundum intentiones» di Enrico, accentuando la portata realistica dello «esse existentiae», nel senso che queste diverse *intentiones* dovrebbero comunque focalizzare una diversità che si troverebbe *in re*.

Risulta veramente incredibile che ancor oggi si continui a far passare come se fosse di san Tommaso la posizione di Egidio, come è il caso di Jüngel: «*Thomas von Aquin* und die ihm folgende Schule halten essentia und existentia in dem Sinne für zwei verschiedene res, daß die Existenz zum Wesen hinzukommt...» (E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt: zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2010, 141). La mancanza di padronanza dell'argomento da parte dell'Autore è clamorosa e costringe a mettere un segno d'interrogazione sulla solidità della sua proposta teologica.

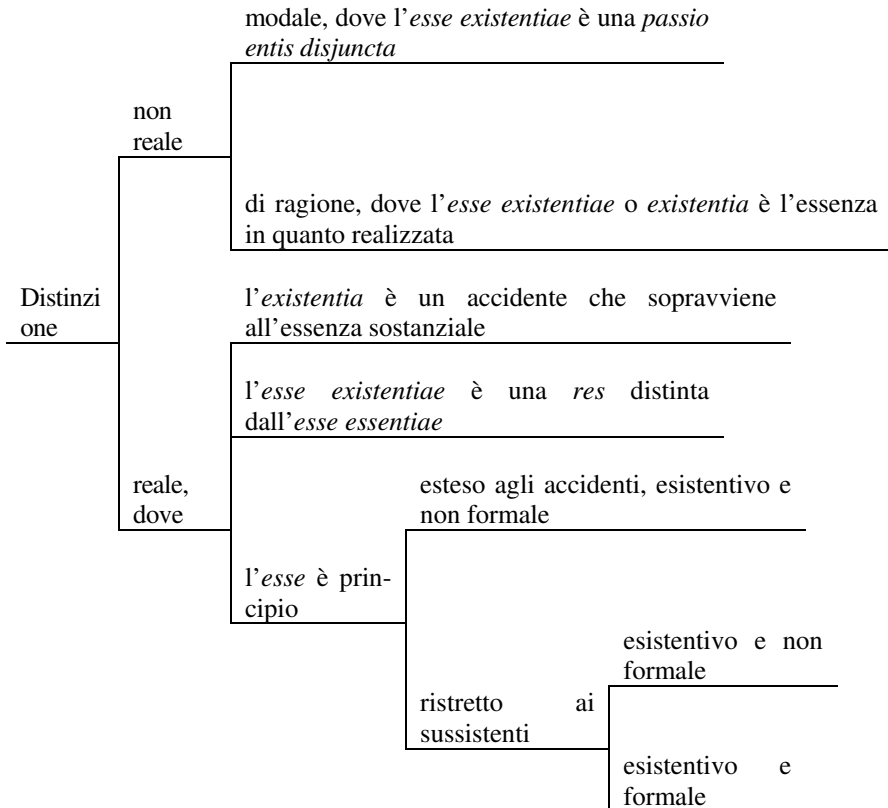
Il grossolano errore di Jüngel rammenta la celebre *gaffe* di Galot (cfr. J. GALOT, *La personne du Christ. Recherche ontologique*, Duculot, Paris 1969, 22) il quale afferma che, poiché parla di un unico *esse* in Cristo, san Tommaso incorrerebbe in un «monofisismo esistenziale» (nientemeno!). Se ne fa eco anche il Sayés: «... si no admitimos en Cristo otro *esse* que el divino, privamos a su naturaleza humana de un *esse* propio. Por ello podríamos decir con Galot que en santo Tomás se da un cierto monofisismo, monofisismo existencial» (A. SAYÉS, *La esencia del cristianismo. Diálogo con K. Rahner y H. U. Von Balthasar*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2005, 108). Un'errore del genere era d'aspettarsi da un pensatore per il quale «... en la Trinidad hay tres sujetos que *participan* de una única naturaleza» (107).

è fondamentalmente terminologica, perché l'*esse* come da loro interpretato ricopre esattamente le medesime funzioni dell'*existentia* dei primi. In certi casi una differenza teoretica c'è: infatti, con maggior profondità nell'analisi dei testi, certuni riconoscono – come avevano comunque intravisto anche alcuni commentatori del Rinascimento – che sono soltanto i sussistenti ad avere l'*existentia* o *esse* e che questo atto non appartiene agli accidenti. Questa differenza però riguarda piuttosto l'estensione del risultato esistentivo ma non la «natura» profonda o «qualità» dell'*esse* il quale in ogni modo rimane visto come principio realizzatore o esistentivo: l'*esse* soltanto renderebbe reale ciò che l'essenza offre o contiene di per sé indipendentemente dalla sua effettiva realizzazione, cosicché alla fin fine, tutto il peso della ricchezza dei gradi di attualità di perfezione dell'ente ricade sull'essenza. In altre parole: è l'essenza a fornire all'ente, prendendole dalle proprie risorse interne, dalla propria identità ontologica, le diverse attualità formali che si esprimono nella definizione; l'*esse* invece ha il solo compito di «realizzare», cioè di rendere *onticamente* presenti mettendole «fuori dal nulla» le attualità formali che l'essenza da sempre e indipendentemente dall'*esse* possiederebbe in se stessa e di per sé.

B.3.3. La dottrina propria e vera di san Tommaso può essere riassunta in tre affermazioni: 1) C'è un'effettiva composizione di *essentia et esse* nell'ente. 2) L'*esse* appartiene soltanto ai sussistenti. 3) L'*esse* è un atto intensivo. Quest'ultima affermazione, che contiene la vera novità di san Tommaso, significa che all'*esse* appartengono in profonda e radicale identità tutte le perfezioni, nel senso che l'*esse* stesso va inteso come un cumulo virtualmente inesauribile che contiene ogni ricchezza formale. Di conseguenza, esso è da dirsi l'unico principio originario di *tutta* la ricchezza di attualità e perfezione dell'ente, non soltanto del mero aspetto esistentivo ma di *tutti i gradi* di perfezione, di modo che non si limita a renderli reali ma li fornisce proprio. L'essenza nei suoi confronti è allora potenza, in modo tale che l'*ens* risulta composto da potenza e atto: nell'ente, al livello sostanziale, l'essenza è come potenza ciò che l'*esse* è come atto. Naturalmente, attuata dall'*esse*, l'essenza assume il *ruolo attivo di principio predicamentale* dell'espansione dell'*esse*, indirizzandone la virtualità secondo la misura della propria struttura formale, per cui l'essenza non si riduce a mera negazione o mero principio delimitativo ma ha

una sua positività e un suo contributo indelegabile nella costituzione dell'ente.

Cerchiamo ora di presentare questa divisione in un quadro, concentrandoci attorno alla precisa qualificazione che ottiene l'*esse* in ognuna di queste interpretazioni, per facilitarne la visione comparativa. Ci affrettiamo a chiarire che per semplice comodità espositiva, nonché per evitare considerazioni che potrebbero diventare in questa precisa sede distrattive, manteniamo il termine «distinzione», di uso ormai comune e intuitivamente afferrabile, purtuttavia sapendo che san Tommaso non ricorre propriamente ad esso per indicare i principi costitutivi che entrano in *composizione* – non parla, infatti, di «distinzione reale fra potenza e atto» come neanche di «distinzione reale fra materia e forma» ma ci tiene a rilevare che *aliud est... et aliud...* e preferisce parlare di *compositio (inter... ex...)*. Ecco dunque il quadro:



Ora, per indicare l'*esse* inteso nel senso appena accennato, san Tommaso ricorre alle espressioni *actus essendi*, *ipsum esse*, (*suum*) *esse*. Mai però al termine *existentia*.

2. Il termine *existentia* in san Tommaso

La domanda è allora quale sia il ruolo che tocca all'*existentia* nei testi di san Tommaso. Come si è appena detto, egli usa altri termini per indicare il fondamento originario dell'*ens* e questa scelta, certamente, obbedisce ad una questione speculativa prima che terminologica. L'assunzione dunque del termine *existentia* da parte della Scuola Tomista per indicare il fondamento dell'*ens* rivela non soltanto un'opzione terminologica, bensì una flessione nella comprensione stessa dello *esse* che viene ridotto a mero principio realizzatore. Quest'assunzione però non trova giustificazione alcuna nei testi del santo Dottore.

Non che il termine *existentia* non ricorra in san Tommaso. Ricorre, e in un numero considerevole di volte. Infatti, letteralmente appare in un totale di 219 volte, che fanno 264 se consideriamo le variazioni desinenziali con *-ae* (7, delle quali soltanto una al dativo)⁴, *-am* (37)⁵ e *-as* (1)⁶, e il loro numero si eleva ancora a 272 se si aggiungono le 8 volte in cui compare l'espressione altamente tecnica «*existens de...*».

⁴ *In I Sent.*, d. 34, a. 1 ad 3^{um}; *In Phys.*, lib. VII, lect. 6, nr. 926; *In Periherm.*, lib. I, lect. 14, nr. 179; *In De Div. Nom.*, cap. 1, lect. 1, nr. 29; lect. 2, nr. 51; lect. 3, nr. 95; *In Ep. Ad Coloss.*, cap. 2, lect. 2, nr. 92.

A meno che non venga indicato esplicitamente il contrario, tutte le citazioni e i rimandi si riferiscono a san Tommaso. Nei riferimenti, i numeri rimandano all'ed. Marietti, mentre in altri casi puntuali abbiamo indicato tra parentesi l'ed. specifica.

⁵ *C. Gent.*, lib. II, cap. 44, nr. 1206; cap. 82, nr. 1646; lib. IV, cap. 29, nr. 3650, 3651 et 3657; *S. Th.*, I^a, q. 17, a. 1 ad 2^{um}; II^a-II^{ae}, q. 111, a. 3 ad 1^{um}; III^a, q. 50, a. 3 ad 4^{um}; *De Ver.*, q. 1, a. 2 ad 3^{um}; q. 2, a. 5 ad 5^{um}; *De Pot.*, q. 3, a. 18 arg. 14; *In De Gen. et Corr.*, lib. I, lect. 4, nr. 29; *In Phys.*, lib. IV, lect. 23, nr. 625; *In Post. Analit.*, lib. II, lect. 19, nr. 575; *In Periherm.*, lib. I, lect. 9, nr. 112 (2 volte); lect. 14, nr. 179; *In De Sensu et Sens.*, lect. 7, nr. 96; lect. 8, nr. 113 et 115; *In Metaph.*, lib. VII, lect. 17, nr. 1658; lib. X, lect. 6, nr. 2045; lib. XII, lect. 9, nr. 2561; *In De Causis*, prop. 4 (ed. Saffrey 33, ll. 23-24); *In De Div. Nom.*, cap. 2, lect. 2, nr. 135; lect. 6, nr. 216 (2 volte) et 218; cap. 4, lect. 6, nr. 363; lect. 10, nr. 438; lect. 14, nr. 475; lect. 15, nr. 484 et lect. 22, nr. 574; cap. 5, lect. 3, nr. 669; cap. 6, lect. 1, nr. 678; *In Johann.*, cap. 1, lect. 1, nr. 32 et 40; cap. 15, lect. 5, nr. 2064; *In Ep. Ad Hebr.*, cap. 7, lect. 1, nr. 326.

⁶ *In I Sent.*, d. 23, a. 2 ad 3^{um}.

Le 219 volte che riproducono esattamente il termine si dividono predominantemente fra l'accusativo e nominativo neutro plurale e il nominativo singolare mentre ci sono poche occorrenze all'ablativo singolare e per lo più irrilevanti per il nostro argomento⁷. D'altronde, in 26 casi si ha a che fare praticamente con citazioni dello Ps.-Dionigi.

Riguardo all'aspetto propriamente semantico, l'uso del termine *existentia* da parte di san Tommaso ha certamente il senso predominante, primario e ovvio di «trovarsi fuori del nulla». Esso tuttavia ricopre una costellazione intenzionale carica di sfumature che arricchiscono il significato fondamentale del semplice fatto della realizzazione con altri aspetti facilmente scorgibili dai precisi contesti. Questa rete semantica sembra possa essere giustificata a posteriori secondo la seguente divisione. Infatti, in quanto «posizione fuori del nulla» l'*existentia* può indicare il fatto di esistere di una cosa o anche l'insieme delle cose che si trovano in quella situazione e vengono denominate a partire dalla medesima. Siccome però ci sono aspetti presenti in una cosa in virtù della sua propria *ratio*, allora *existentia* può indicare ciò che appartiene alla cosa, nel senso di «ciò che esiste (di per sé) in essa». Poiché poi la realtà esistente esiste secondo una sua peculiare modalità, allora talvolta *existentia* acquista la sfumatura di «maniera di esistere». Poi, oltre al fatto di essere essa stessa esistente, ed è il senso della presenza ontica, la cosa può considerarsi come presente nella potenza attiva dell'agente o anche nella potenza conoscitiva del conoscente: presenza virtuale e presenza intenzionale. Ora, a partire dalla sfumatura della presenza virtuale, come sua effettiva attuazione *in fieri*, il termine *existentia* può acquistare la sfumatura etimologica del «sorgere» e, di conseguenza, perché in virtù del suo porsi-fuori o essere-posta-fuori la cosa esistente si rende *in facto esse* manifesta, allora ciò che esiste si opporrà a ciò che è meramente apparente.

Vediamo in seguito alcuni esempi, che scegliamo tra tanti possibili, di questi usi e sfumature del termine in san Tommaso.

⁷ Per esempio, i casi in cui san Tommaso parla *de existentia peccati, ...eius [Dei] in rebus, ...mali*. Cfr. *In II Sent.*, d. 37, *Prol.*; *S. Th.*, I^a, q. 7, *Prol.*; *In De Div. Nom.*, cap. 4, lect. 16, nr. 491.

1) *Existentia* nel senso di «insieme delle cose esistenti»

Il primo testo in cui il termine *existentia* compare letteralmente allo stato puro, non lascia luogo a equivoci riguardo a questo senso, perché anche in apertura appare il termine all'ablativo plurale riferito ai esistenti in genere e togliendo ogni possibilità di fraintendimenti:

[1] Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Philosophia determinet de *existentibus* secundum rationes a creaturis sumptas, oportet tamen esse aliam quae *existentia* consideret secundum rationes ex inspiratione divini luminis acceptas⁸.

Il contesto è quello della necessità della Sacra Doctrina la quale dovrà considerare l'insieme degli esistenti (*existentia*) a partire dalle assunzioni di fede rivelata. Stesso senso in un testo relativamente vicino, confermato dalla conclusione dove si legge il genitivo plurale. Si tratta della risposta ad un'obiezione che fa leva su un testo dello Ps.-Dionigi:

[2] Ad primum ergo dicendum, quod sicut Deus non est hoc modo *existens* sicut ista *existentia*, sed in eo est natura entitatis eminenter; unde, sicut non est omnino expers entitatis; ita etiam non omnino est expers cognitionis, quin cognoscatur; sed non cognoscitur

⁸ *In I Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1; cfr. *ibidem*, d. 3, q. 1, a. 1 arg. 1; q. 4, a. 1 arg. 4; *III*, d. 27, q. 1, a. 4 arg. 13; *IV*, d. 1, q. 2, a. 5 ad 1^{um} (qui, in un ambito determinato); d. 11, a. 3 ad 1^{um}; *C. Gent.*, lib. III, cap. 20, nr. 2013; *S. Th.*, I^a, q. 4, a. 2 sc; q. 5, a. 2 arg. 2, corpus et ad 2^{um}; q. 12, a. 1 arg. 3; q. 20, a. 2 corpus et ad 1^{um}; q. 22, a. 1 arg. 2; q. 48, a. 3 arg. 1; I^a-II^{ae}, q. 28, a. 4 sc; II^a-II^{ae}, q. 175, a. 2 ad 1^{um}; *De Ver.*, q. 2, a. 3 ad 3^{um} et ad 5^{um}; q. 3, a. 1 arg. 6; q. 22, a. 1 sc1; *De Pot.*, q. 1, a. 5 arg. 10; q. 7, a. 2 ad 9^{um}; a. 5; *De Spir. Creat.*, a. 10 ad 8^{um}; *In De Coelo*, lib. II, lect. 10, nr. 391; *In Metaph.*, lib. III, lect. 11, nr. 472; *In De Causis*, prop. 1 (Saff. 6, l. 18), prop. 4 (Saff. 28, l. 17 – cit. di Dionigi), prop. 6 (Saff. 47, l. 20 – cit. di Dionigi); *In De Div. Nom.*, cap. 1, lect. 2, nr. 46, 52, 59 (cit.), 65, 75; lect. 3, nr. 98 et 101; cap. 2, lect. 6, nr. 216; cap. 4, lect. 2, nr. 298 (2 cit.); lect. 3, nr. 318; lect. 7, nr. 376 (cit.); lect. 8, nr. 392 (2 cit.); lect. 9, nr. 409; lect. 11, nr. 450; lect. 13, nr. 463; lect. 14, nr. 474, 477 (tutte cit.), 478 (tutte cit. tranne 1 volta); lect. 16, nr. 503 (cit.), 506 (cit.), 507 (tutte cit. tranne 1 volta), 508 et 509 (cit.); lect. 17, nr. 511; lect. 19, nr. 530; lect. 21, nr. 561; lect. 23, nr. 594 (2 volte) et 605 (3 volte); cap. 5, lect. 1, nr. 610 (5 volte), 615 (3 volte), 619, 627, 628, 629, 630 (cit.), 631, 638, 640-641; lect. 2, nr. 657 (3 volte) et 660 (4 volte, è un brano celebre); lect. 3, nr. 672 (2 volte); cap. 7, lect. 3, nr. 726; lect. 4, nr. 728 (3 volte) et 731 (2 volte); cap. 8, lect. 1, nr. 751 (2 volte); lect. 3, nr. 770; lect. 5, nr. 796; cap. 9, lect. 4, nr. 841; cap. 10, lect. 1, nr. 854; cap. 11, lect. 2, nr. 910; lect. 4, nr. 932 et 934; cap. 12, lect. un., nr. 950 et 955; cap. 13, lect. 2, nr. 974.

per modum aliorum *existentium*, quae intellectu creato comprehendi possunt⁹.

La presenza della sequenza «hoc modo existens – ista existentia – natura entitatis» consente di rilevare chiaramente che *existentia* assume pure la sfumatura della realizzazione in atto della sintesi dell'ente. Infatti, questo primo senso è estremamente vicino all'altro che subito vedremo nella seguente serie di esempi.

Riguardo al significato dell'insieme delle cose esistenti, il brano seguente ripropone il termine all'accusativo plurale. Ha il pregio di portare insieme i due termini principali per il nostro argomento nelle rispettive disparità semantiche, ossia come insieme degli enti reali e quindi nel senso di realizzazione di fatto e come principio originario di costituzione intrinseca dell'ente:

[3] Ad secundum dicendum, quod sicut Deus excedit omnia *existentia* quae habent esse determinatum, per essentiam suam infinitam...¹⁰.

Dunque, per san Tommaso, le cose esistenti risultano da un *esse* che viene determinato. Il principio potenziale determinativo è, come sappiamo, l'essenza. Nel testo però è quanto mai evidente che *existentia* ed *esse* hanno una funzione semantica notevolmente diversa: uno indica il principio originario dell'ente e l'altro l'insieme degli enti.

Più chiaro ancora si mostra quest'altro brano, uno dei testi più importanti di san Tommaso in assoluto:

[4] Et per hunc modum, hoc esse ab illo esse distinguitur, in quantum est talis vel talis naturae. Et per hoc dicit Dionysius, quod licet viventia sint nobiliora quam *existentia*, tamen esse est nobilius quam vivere: viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habent et esse¹¹.

Gli esistenti sono gli enti e gli enti hanno un *esse* determinato. Il participio *existentia* è accompagnato dal participio di *vivere*, ciò che

⁹ *In I Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1 ad 1^{um}.

¹⁰ *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1 ad 2^{um} (ed. Parmensis, t. 7/2, 1199b).

¹¹ *De Pot.*, q. 7, a. 2 ad 9^{um}.

rafforza il significato di «insieme complessivo». L'*esse* poi all'infinito si trova agli antipodi dell'«esistenza», nel senso che esso è principio mentre questa risultato.

Il riferimento esplicito a Dionigi ci dà qui l'occasione di rilevare che l'origine dell'uso di *existentia* in san Tommaso è senz'altro legato, almeno parzialmente, alle traduzioni del Dionigi che aveva a disposizione. Infatti, per il Commento al *De Divinis Nominibus* egli si servì della traduzione di Johannes Sarracenus, confrontandola eventualmente con quella di Scoto Eriugena. Ora, nella versione del Sarraceno *existentia* ed *existens* intendono rendere i participi di εἶναι, cioè ὄν e ὄντα¹². Naturalmente, san Tommaso si piega all'uso della terminologia quando prende le citazioni di Dionigi, ma se ne distacca di fatto apertamente quando scrive esponendo il proprio pensiero.

Precisamente, un testo di questo Commento contrappone in maniera notevole «esse» ed «existentia»:

[5] Sic igitur concludit quod distributio divinae virtutis, propter sui infinitatem, procedit ad omnia existentia et nullum est existens quod non habeat aliquam virtutem; sed oportet quod habeat aut virtutem intellectualem, sicut Angeli aut rationalem, sicut homines aut sensibilem, sicut animalia aut vivificam, sicut plantae aut substantialem, sicut alia; et non solum *existentia*, sed etiam ipsum esse habet virtutem ad hoc quod sit, a supersubstantiali Dei virtute. Et dicit, si fas est dicere, quia non sic proprie dicitur quod esse sit, sed quod per esse, aliquid sit¹³.

Abbiamo voluto richiamare questo brano perché contiene una sottigliezza di san Tommaso commentatore. Infatti, la proposizione «etiam ipsum esse habet virtutem ad hoc quod sit, a supersubstantiali Dei virtute» costituisce una citazione quasi letterale della traduzione

¹² Cfr. il testo del Dionigi nella traduzione latina, già in apertura, riportato dall'ed. Marietti del Commento di san Tommaso: «Unitas unificans omnem unitatem et supersubstantialis substantia et intellectus non-intelligibilis et verbum non dicibile et irrationalitas, non-intelligibilitas et innominabilitas, secundum nihil *existentium existens* et causa quidem essendi omnibus, ipsum autem non *existens* (...) ut (...) enuntiet» (PS.-DIONIGI, *De Divinis Nominibus*, § 1, nr. 7; trad. Jo. Sarracenus). Ecco il bellissimo originale: ἐνὰς ἐνοποιὸς ἀπάσης ἐνάδος καὶ ὑπερούσιος οὐσία καὶ νοῦς ἀνόητος καὶ λόγος ἄρρητος ἄλογία καὶ ἀνοησία καὶ ἀνωνμία κατὰ μηδὲν τῶν ὄντων οὐσα καὶ αἴτιον μὲν τοῦ εἶναι πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μὴ ὄν (...) ὡς ἂν (...) ἀποφαίνοντο (PS.-DIONIGI, *De Divinis Nominibus*, PG 3, 588 B).

¹³ In *De Div. Nom.*, cap. 8, lect. 1, nr. 751.

del Sarraceno, che legge: «et ipsum etiam esse, si fas est dicere, virtutem ad hoc quod sit, habet a supersubstantiali virtute». Le differenze però sono ragguardevoli: san Tommaso aggiunge un «Dei» e mantiene l'*ipsum* enfatico direttamente legato a *esse*, ciò che manca sia nella traduzione che nell'originale, e si affretta a chiarire, prendendo lo spunto da quel «se si potesse dire», che non si può affermare propriamente che l'*esse* sia ma che per l'*esse* qualcosa è. Finezze di san Tommaso che, nel nostro contesto, ci consentono di sottolineare ancora la notevole distanza semantica fra «esse» ed «existentia» nel medesimo brano: qui *existentia* sta, senz'alcun dubbio, per l'insieme degli enti, mentre *esse* indica il loro atto costitutivo originario.

Nella *Contra Gentiles*, ancora nel contesto tematico tipicamente neoplatonico di Dionigi e col richiamo esplicito al medesimo, il termine compare nel senso dell'estensione universale del *bonum* il quale abbraccia non sono gli esistenti ma anche i non esistenti:

[6] Materia ergo non potest simpliciter dici ens ex hoc quod est potentia ens, in quo importatur ordo ad esse: potest autem ex hoc simpliciter dici bona, propter ordinem ipsum. In quo apparet quod bonum quodammodo amplioris est ambitus quam ens: propter quod Dionysius dicit, IV cap. De Div. Nom., quod bonum se extendit ad existentia et non existentia. Nam *et ipsa non existentia*, scilicet materia secundum quod intelligitur privationi subiecta, appetit bonum, scilicet esse. Ex quo patet quod etiam sit bona: nihil enim appetit bonum nisi bonum¹⁴.

L'ultimo «et ipsa non existentia» si riferisce chiaramente alla materia: essa stessa è non esistente, in quanto la s'intende come sottomessa alla privazione e comunque resta ordinata al *bonum*, cosicché ha anch'essa la ragione di bontà. E la materia appetisce il bene, aggiunge san Tommaso, cioè l'*esse*. Il *bonum*, allora, ch'è l'*ens* come desiderato, si estende sia agli esistenti che ai non esistenti. Sarebbe assurdo, poi, concludere che l'*esse* come principio costitutivo originario dell'*ens* abbracci l'*existentia* intesa come principio originario dell'*ens*: si tratterebbe di una palese tautologia e di una contorsione logico-letteraria completamente estranea allo stile dell'Angelico e indegna della sua levatura intellettuale.

¹⁴ *C. Gent.*, lib. III, cap. 20, nr. 2013.

Il seguente brano invece ricorre all'*esse* per dimostrare che Dio ama tutte le realtà *existentia*, le cose esistenti:

[7] Respondeo dicendum quod Deus omnia *existentia* amat. Nam omnia *existentia*, inquantum sunt, bona sunt, ipsum enim esse cuiuslibet rei quoddam bonum est, et similiter quaelibet perfectio ipsius. Ostensum est autem supra quod voluntas Dei est causa omnium rerum et sic oportet quod intantum habeat aliquid esse, aut quodcumque bonum, inquantum est volitum a Deo. Cuilibet igitur *existenti* Deus vult aliquod bonum. Unde, cum amare nil aliud sit quam velle bonum alicui, manifestum est quod Deus omnia quae sunt, amat¹⁵.

Che «*existentia*» qui non significhi l'*esse* in senso forte è molto chiaro: l'*esse* è accennato come atto intensivo (... *intantum habeat aliquid esse... inquantum est volitum a Deo*) e si procede ad affermare che per ogni esistente Dio vuole qualche bene. Ora, le cose esistenti sono buone in quanto sono, giacché l'*esse* è già un certo bene e costituisce originariamente le cose esistenti. Di nuovo, i due significati si trovano agli antipodi: come principio e come risultato. La distanza che c'è allora fra *esse* ed *existentia* è quella che intercorre fra *esse* ed *ens*. In ultima istanza, *existentia* finisce qui per identificarsi con (gli) «enti», non esprimendo altro che l'ente al plurale.

2) *Existentia* nel senso di «fatto di esistere» e di «realizzazione di fatto»

Il termine esprime inoltre il fatto di esistere nel senso ovvio e fenomenologico della realizzazione e dell'apparire spazio-temporale:

[8] Posuit enim Plato quod sicut formae separatae sunt causae generationis et *existentiae* rerum naturalium, per hoc quod materia corporalis participat aequaliter huiusmodi formas separatas; ita etiam sunt causa scientiae in nobis, per hoc quod anima nostra eas aequaliter participat; ita quod ipsa participatio formarum separatarum in anima nostra est scientia¹⁶.

¹⁵ *S. Th.*, I^a, q. 20, a. 2.

¹⁶ *In VII Phys.*, lect. 6, nr. 926. È il senso predominante, insieme al precedente, e talvolta la distinzione può sembrare perfino non necessaria. Cfr. *In I Sent.*, d. 13, a. 4 arg. 2; *II*, d. 37, *Prol.*; *III*, d. 26, q. 2, a. 3 ad 1^{um}; *IV*, d. 2, q. 1, a. 4 arg. 1; d. 16, q. 4, a. 2; d. 45, q. 3, a. 3

È quanto mai chiaro che qui san Tommaso non intende attribuire a Platone l'affermazione che l'effetto proprio delle forme separate sia l'*actus essendi* che entra in composizione con l'essenza ma soltanto il fatto dell'esistere, come conseguenza della generazione. Quindi qui *existentia* non ha il senso di nucleo originario dell'*ens* come atto costitutivo emergente bensì il senso descrittivo del risultato dell'essere-stato-generato, lo «star-esistendo».

In questo senso compare il termine ancora in un brano del commento al *De Divinis Nominibus* dove si vede chiaramente come, nel comunicare l'efficienza causale, Dio comunica alle sostanze la diretta causalità esistenziale senza per ciò renderle creatrici, come cause dirette τὸ ἔσσε, ciò che è esclusiva competenza divina:

[9] Est autem considerandum quod duplex processus invenitur in rebus, scilicet: resolutionis et compositionis; et secundum utrumque, tendunt res in divinam similitudinem. Nam secundum viam resolutionis, tendunt res a compositione in simplicitatem

(Parm., 1132a); d. 47, q. 2, a. 1 ad 3^{um} (Parm. 1160b); d. 49, q. 2, a. 1 arg. 2 (Parm., 1196b); ad 2^{um} (Parm., 1199b); *C. Gent.*, lib. I, cap. 66, nr. 550; cap. 67, nr. 564; cap. 79, nr. 675; lib. II, cap. 81, nr. 1625; cap. 92, nr. 1789; lib. III, cap. 59, nr. 2351; cap. 91, nr. 2666; lib. IV, cap. 63, nr. 4004; *S. Th.*, I^a, q. 7, *Prol.*; q. 74, a. 2; q. 77, q. 5 ad 3^{um}; I^a-II^{ae}, q. 7, a. 3 ad 1^{um}; q. 44, a. 2; q. 50, a. 6; III^a, q. 10, a. 2; *De Ver.*, q. 1, a. 5 arg. 11; q. 3, a. 3 ad 8^{um}; q. 11, a. 1 ad 11^{um}; *De Pot.*, q. 5, a. 9 arg. 10; *De Subst. Sep.*, cap. 20 (ed. Leonina, t. 40d-e, D 76, l. 38b); *Comp. Theol.*, lib. II, cap. 8; *In De Coelo*, lib. II, lect. 2, nr. 395; lib. III, lect. 6, nr. 585; *In De Gen. et Corr.*, lib. I, lect. 2, nr. 16; *In Phys.*, lib. IV, lect. 7, nr. 480; lect. 8, nr. 492; lect. 20, nr. 605; lib. VI, lect. 11, nr. 863; lib. VIII, lect. 2, nr. 973; *Sent. Ethic.*, lib. I, lect. 17, nr. 207; lib. IV, lect. 9, nr. 751; *In Meteor.*, lib. I, lect. 4, nr. 26; lect. 12, nr. 84; *Sent. De Anim.*, lib. II, lect. 23, nr. 531; *In Metaph.*, lib. V, lect. 12, nr. 926; lib. VII, lect. 13, nr. 1589; lect. 16, nr. 1633 (2 volte); lib. IX, lect. 7, nr. 1848; *In De Div. Nom.*, cap. 2, lect. 2, nr. 147; lect. 6, nr. 215; cap. 4, lect. 16, nr. 493; cap. 5, lect. 1, nr. 634 et 635; cap. 6, lect. 1, nr. 679 (*existentia vitae est ipsa incorruptibilitas sempiterni motus angelici*); cap. 8, lect. 4, nr. 783; *Exp. Sup. Job*, cap. 22 (Leon., t. 26b, B 129, ll. 138-139b); *In Hier.*, cap. 1, lect. 3 (Parm., t. 14, 580 a); *In Johann.*, cap. 1, lect. 5, nr. 133; cap. 15, lect. 3, nr. 2023.

Con le varianti desinenziali sopra indicate, cfr., per il genitivo, *In Phys.*, lib. VII, lect. 6; *In Periherm.*, lib. I, lect. 14, nr. 179; *In De Div. Nom.*, cap. 1, lect. 2, nr. 51 et lect. 3, nr. 95; *In Ep. Ad Coloss.*, cap. 2, lect. 2, nr. 92; per l'accusativo, *C. Gent.*, lib. II, cap. 44, nr. 1206; cap. 82, nr. 1646; *S. Th.*, I^a, q. 17, a. 1 ad 2^{um}; II^a-II^{ae}, q. 111, a. 3 ad 1^{um}; III^a, q. 50, a. 3 ad 4^{um}; *De Pot.*, q. 3, a. 18 arg. 14; *In De Gen. et Corr.*, lib. I, lect. 4, nr. 29; *In Phys.*, lib. IV, lect. 23; *In Post. Analit.*, lib. II, lect. 19, nr. 575; *In Periherm.*, lib. I, lect. 9, nr. 112 (2 volte); lect. 14, nr. 179; *In De Sensu et Sens.*, lect. 7, nr. 96; lect. 8, nr. 115 (cfr. anche il nr. 113, che aggiunge però un'altra sfumatura); *In Metaph.*, lib. VII, lect. 17, nr. 1658 (2 volte); lib. X, lect. 6, nr. 2045; *In De Causis*, prop. 4 (Saff. 33, ll. 23-24); *In De Div. Nom.*, cap. 2, lect. 6, nr. 216; cap. 4, lect. 6, nr. 363; lect. 10, nr. 438; lect. 15, nr. 484 et lect. 22, nr. 574; *In Johann.*, cap. 1, lect. 1, nr. 32 et 40; *In Ep. Ad Hebr.*, cap. 7, lect. 1, nr. 326.

quae summe est in Deo; et quantum ad hoc dicit quod est eorum quae simplicificantur simplicitas. Secundum autem viam compositionis, tendunt res a multitudine in unitatem, dum ex multis fit unum. Unitas autem primo est in Deo; et quantum ad hoc dicit, et eorum quae uniuntur unitas. Non solum autem a Deo communicatur rebus quod in se subsistant et melioentur, sed etiam quod aliis sint principium seu causa *existentiae* et meliorationis; et quantum ad hoc, subdit quod est supersubstantialiter superprincipale principium universi principii. Non enim eodem modo est principium quod alia, sed eminentius; sic enim eminentius habet esse¹⁷.

Ancora nel commento a Dionigi, *existentia* compare nel senso di «esistere», in quanto Dio fa esistere, cioè rende reali, le cose:

[10] Et ne aliquis credat esse Deum causam rerum solum per modum finis, ut quidam posuerunt et non per modum factionis et conservationis, subiungit: et esse hanc, scilicet deitatem vel providentiam divinam, est totorum, idest omnium vel perfectorum, deductio, idest, productio, et substantia; ac si dicat: ipsa deitas per suum esse est causa productionis et *existentiae* rerum¹⁸.

Il senso «debole» di *existentia* risulta molto chiaro a partire dall'uso di *esse*, nel senso che la divinità stessa è causa *per il suo* «*esse*», e non per la sua «esistenza», dell'esistenza delle cose. Ancora una volta, il termine *existentia* non significa qui l'*esse* nel senso forte.

Questi due termini compaiono in due argomenti che si succedono, nel contesto dell'appartenenza esclusiva a Dio della potenza creatrice:

[11] Si enim solius Dei creare est, ab ipso immediate producta esse oportet quaecumque a sua causa produci non possunt nisi per modum creationis. Huiusmodi autem sunt omnes substantiae separatae, quae non sunt compositae ex materia et forma, quas esse

¹⁷ *In De Div. Nom.*, cap. 1, lect. 2, nr. 51.

¹⁸ *In De Div. Nom.*, cap. 1, lect. 3, nr. 95. Ne consegue che proprio per il fatto di partecipare all'esistenza, cioè il fatto di trovarsi inserite nella realtà, si sa che le cose partecipano all'*esse*, vale a dire, al principio che rende reale la realtà: «... omnia quae nominantur per se ipsa, ut per se vita, per se sapientia et alia huiusmodi quibus existentia participant, participant ipso per se esse: quia nihil est existens cuius ipsum per se esse non sit substantia et aevum» (*ibid.*, cap. 5, lect. 1, nr. 635). Si tratta di uno dei brani principali per l'approfondimento della nozione di *esse* intensivo.

nunc supponatur; et similiter omnis materia corporalis. Haec igitur, tam diversa *existentia*, praedictae virtutis immediatus effectus sunt. (...)

Item. Omnis virtus perfecta ad ea omnia se extendit ad quae suus per se et proprius effectus se extendere potest: sicut aedificativa ad omnia se extendit, si perfecta sit, quae possunt rationem habere domus. Virtus autem divina est per se causa essendi, et «esse» est eius proprius effectus, ut ex dictis patet¹⁹.

Chi volesse leggere nella prima parte «*existentia*» nel senso di «*esse*» farebbe chiaramente violenza al testo, perché san Tommaso parla della diversificazione originaria dei costitutivi essenziali e poi usa «*existentia*» per abbracciare tutti quanti i diversi sotto l'immediata efficacia dell'unica potenza creatrice. L'argomento successivo, introdotto con l'*item*, prende invece l'*esse* nel senso di atto originario e allora come effetto proprio ed esclusivo di Dio.

Il seguente brano, ancora appartenente ad un contesto teologico, è particolarmente interessante per mettere a fuoco quel carattere di *risultato* che compete all'esistenza, la quale allora non può essere un principio:

[12] Ad quartum dicendum quod, sicut Damascenus dicit, in III libro, quod in morte Christi est separata anima a carne, non est una hypostasis in duas hypostases divisa. Et corpus enim et anima secundum idem ex principio in Verbi hypostasi habuerunt *existentiam*, et in morte, invicem divisa, singula eorum manserunt unam hypostasim Verbi habens. Quare una Verbi hypostasis Verbi et animae et corporis exstitit hypostasis. Nunquam enim neque anima neque corpus propriam habuerunt hypostasim, praeter verbi hypostasim. Una enim semper Verbi hypostasis, et nunquam duae²⁰.

Un equivoco potrebbe procedere da quel «*habuerunt existentiam*», che sembrerebbe allinearsi con «*id quod habet esse*», ma il senso è palese. Sia l'anima che il corpo di Cristo, anche nel *triduum mortis*, ebbero la loro propria esistenza in virtù dell'appartenenza all'unica

¹⁹ C. *Gent.*, lib. II, cap. 22, nr. 982.

²⁰ S. *Th.*, III^a, q. 50, a. 3 ad 4^{um}.

persona del Verbo. Ora, se l'esistenza costituisse radicalmente l'ipostaticità, bisognerebbe moltiplicare le ipostasi nel *triduum mortis*. Invece, poiché il corpo e l'anima di Cristo rimangono comunque (appartenenza di) un'unica persona, pur conservando ognuno la propria esistenza, allora bisogna dire che la *existentia* è una risultante che ottengono il corpo e l'anima di Cristo in virtù dell'unione ipostatica. Non si tratta dunque del principio originario dell'*ens*, cosicché quel «habuerunt» ha un senso definitivamente debole.

In un contesto prettamente gnoseologico l'*existentia* compare ancora nel senso di «essere-reale», «star-esistendo»:

[13] Non est autem intelligendum quod hoc quod dixit: quod est et quod non est, sit referendum ad solam *existentiam* vel *non-existentiam* subiecti, sed ad hoc quod res significata per praedicatum insit vel non insit rei significatae per subiectum. Nam cum dicitur, corvus est albus, significatur quod non est, esse, quamvis ipse corvus sit res *existens*²¹.

Il termine, è vero, compare qui come di passaggio, mentre l'analisi si concentra tutta attorno alla valenza dello *est* dell'attribuzione del giudizio, la quale non sempre ha un senso esistitivo ma alcune volte indica soltanto l'attualità come appartenenza (o non) del predicato al soggetto. Il brano costituisce tuttavia una testimonianza importante riguardo alla valenza semantica di *existentia* come realizzazione effettiva della cosa.

Ancora un'altro brano nella stessa direzione:

[14] Nec est simile de relatione volentis ad volitum, et creantis ad creatum, et facientis ad factum, aut domini ad subiectam creaturam. Nam velle est actio in volente manens: unde non cogit intelligi aliquid extra *existens*. Sed facere et creare et gubernare significant actionem terminatam ad exteriorem effectum, sine cuius *existentia* huiusmodi actio non potest intelligi²².

L'esistenza, cioè l'effettiva realizzazione della cosa, è un presupposto dell'atto di governo sulla cosa.

²¹ In *Periherm.*, lib. I, lect. 9, nr. 112.

²² *C. Gent.*, lib. I, cap. 79, nr. 675.

Nel commento al libro Z della *Metafisica*, precisamente sul celebre λογικῶς che apre il capitolo 4²³, san Tommaso coglie l'occasione per rilevare la differenza fra il Logico e il Metafisico. Il Logico, ci spiega, non considera l'*existentia* della cosa, mentre sì lo fa il Metafisico:

[15] Quae quidem causa quaesita, est quod quid erat esse, logice loquendo. Logicus enim considerat modum praedicandi, et non *existentiam* rei. Unde quicquid respondetur ad quid est, dicit pertinere ad quod quid est; sive illud sit intrinsecum, ut materia et forma; sive sit extrinsecum, ut agens et finis. Sed Philosophus qui *existentiam* quaerit rerum, finem vel agentem, cum sint extrinseca, non comprehendit sub quod quid erat esse²⁴.

L'*existentia* appare qui polarizzata in due sensi che diversificano le prospettive intenzionali del Logico e del Metafisico. Nel senso del primo, essa significa la sola appartenenza dell'attribuzione predicativa e resta pertanto neutra riguardo alla «qualità» della medesima, mentre nel senso del secondo *existentia* esprime l'effettiva attualità reale della cosa. Di conseguenza, nel cercare ed esprimere «ciò-che-era-essere» (τὸ τί ἦν εἶναι) divergeranno profondamente il Logico e il Metafisico, perché il primo includerà nella sua considerazione le cause anche estrinseche, cosa che non farà il secondo.

L'altra ricorrenza del termine nel commento alla *Metafisica* propone ancora il significato di «realizzazione effettiva»:

[16] Sed quod non sit contradictio absoluta, sed contradictio quaedam, patet ex hoc quod contradictio de sui ratione non requirit neque aptitudinem, neque etiam *existentiam* alicuius subiecti. Verificatur enim de ente et de non ente quocumque²⁵.

Il testo è chiaro e non richiede maggiori osservazioni. Palese è anche il senso del testo seguente:

²³ καὶ πρῶτον εἶπωμεν ἓνα περὶ αὐτοῦ λογικῶς (ARISTOTELE, *Metaph.*, Z 4, 1029 b 13; Jaeger 132).

²⁴ *In Metaph.*, lib. VII, lect. 17, nr. 1658.

²⁵ *In Metaph.*, lib. X, lect. 6, nr. 2045.

[17] *Formae enim sensibiles participatae in diversis individuuis sunt formae individuatae et ab invicem seiunguntur ea seiunctione qua unum individuum seiungitur ab alio, ita quod ambae formae non pertinent ad existentiam unius rei sed diversarum*²⁶.

È chiaro che, per san Tommaso, non è l'essenza ad appartenere all'*esse* bensì l'*esse* ad appartenere all'essenza e anche al supposito. Qui invece sono le forme ad appartenere all'*existentia* di una o di diverse cose: si tratta allora del riflesso fenomenologico della «situazione ontologica» risultante a partire dai principi costitutivi e non dell'atto costitutivo.

L'*existentia* significa l'effettiva realizzazione delle cose *in se stesse*:

[18] *Secundo, tangit ea quae pertinent ad existentiam rerum in seipsis; et hoc est quod subdit quod ex pulchro sunt mansiones conservativae eorumdem, idest, aliquorum in seipsis. Ex hoc enim aliquid conservatur quod infra limites naturae suae manet; si enim totaliter extra se efflueret, periret; sed addit: et intransmutabiles collocationes, idest foundationes; sicut enim ex hoc quod aliquid manet in seipso, conservatur, ita ex hoc quod habet aliquid firmum in seipso super quod fundatur, intransmutabile est*²⁷.

Nel senso del mero esistere di fatto anche il male può essere ritenuto depositario dell'*existentia*. Il brano seguente contiene un'argomentazione contro i dualisti, i quali oltre al bene fanno anche del male un primo principio originario. Infatti, in quel caso, il male avrebbe l'esistenza e la causalità: esisterebbe e produrrebbe effetti. Ora, questo appartiene anche al bene, che gli si oppone. Ma allora, trattandosi di caratteri comuni che convengono a molti, andrebbero ricondotti a qualche causa originaria, per cui il male non potrebbe essere uno dei principi primi, ma sarebbe comunque principiato. Ecco il testo:

²⁶ *In De Causis*, prop. 4 (Saff. 33, ll. 23-24).

²⁷ *In De Div. Nom.*, cap. 4, lect. 6, nr. 363.

[19] Ponit tertiam considerationem, quae est contra hoc quod malum non sit primum principium: quia si malum sit ab aeterno non causatum, sed potius alia causans et habeat potestatem aliqua faciendi et habeat *existentiam* et habeat causalitatem, dum aliqua facit, quaerendum remanet unde hoc habeat: quandocumque enim aliquid unum convenit multis, oportet quod illius unius sit una aliqua causa: non est enim causa multiplicior quam effectus, ut scilicet effectus sit unus et causae sint multae. Si igitur aeternitas et creatio et potentia et *esse* et facere communiter conveniant bono et malo, oportet quod hoc procedat ab una causa²⁸.

La conclusione del brano ha la particolarità di riportare l'*esse* in un senso debole, non come principio ontologico dell'*ens* bensì nel senso di «essere-stare-esistere». È per questo che funge da sinonimo di *existentia(m)*. Ma ciò non pone alcun problema.

Un altro brano sull'esistenza nel senso di realizzazione di fatto:

[20] ... operatio amoris excellentissime in Deo invenitur, propter hoc illi qui sunt excellentes in cognitione divinorum nominant Deum zelotem, ut patet Exod. 20: ego dominus Deus tuus zelotes, quia habet multum de amore bono ad *existentiam* creaturarum²⁹.

Vedere qui un amore dell'*esse* come principio intrinseco costitutivo invece di un amore dell'esistenza delle cose create, del fatto che esistano, non può rappresentare un'alternativa seria.

L'ultimo esempio di quest'aspetto può risultare particolarmente interessante a causa dell'*habet*. Il contesto è gnoseologico:

[21] ... res per se non fallunt, sed per accidens. Dant enim occasionem falsitatis, eo quod similitudinem eorum gerunt, quorum non habent *existentiam*³⁰.

In questo brano compare di nuovo un «habere» che potrebbe portare a confusione, ma è chiaro che «non habent existentiam» si riferisce chiaramente al fatto che non esistono e non ai possibili in quanto

²⁸ *In De Div. Nom.*, cap. 4, lect. 22, nr. 574.

²⁹ *In De Div. Nom.*, cap. 4, lect. 10, nr. 438.

³⁰ *S. Th.*, I^a, q. 17, a. 1 ad 2^{um}.

eventuali soggetti ipotetici dell'atto di essere che verrebbe denominato qui «esistenza».

3) *Existentia* nel senso di «appartenenza»

In certi casi *existentia* in san Tommaso traduce la sfumatura dell'appartenere, che si trova chiaramente nell'*ὑπάρχειν* di Aristotele.

[22] Respondeo dicendum quod ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis *existentia*, sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini, quae consistit in operatione virtutis...³¹

La sequenza strutturale «*existere-de-essentia* + genitivo» indica l'appartenenza profonda ad un qualcosa. I beni esterni non appartengono, ci dice il testo, all'essenza della beatitudine. Il brano seguente, che è il testo principale per la divisione della partecipazione in san Tommaso, contiene quest'uso tecnico e propone una formula sinonima. Anche se il termine compare come nella forma participiale presente, vale la pena leggerlo perché conferma la presenza della sfumatura accennata:

[23] Quandocumque autem aliquid praedicatur de altero per participationem, oportet ibi aliquid esse praeter id quod participatur. Et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura quae habet esse, et ipsum esse eius; et hoc est quod Boetius dicit in Lib. De Hebdomad., quod in omni eo quod est citra primum, aliud est esse et quod est.

Sed sciendum est, quod aliquid participatur dupliciter.

Uno modo quasi *existens de substantia* participantis, sicut genus participatur a specie.

Hoc autem modo esse non participatur a creatura. Id enim *est de substantia rei* quod cadit in eius definitione. Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia.

Unde participatur sicut *aliquid non existens de essentia rei*; et ideo alia quaestio est an est et quid est. Unde, cum omne *quod est prae-*

³¹ *S. Th.*, I^a-II^{ae}, q. 4, a. 7; cfr. *In I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1 ad 2^{um}; d. 37, q. 4, a. 2 ad 5^{um}; *S. Th.*, I^a-II^{ae}, q. 31, a. 8 sc; *De Ver.*, q. 14, a. 7 ad 6^{um}; *De Pot.*, q. 5, a. 10 arg. 7; *In Post. Analit.*, lib. I, lect. 10; lect. 41; *In De Sensu et Sens.*, lect. 18, nr. 268; *In Metaph.*, lib. X, lect. 10, nr. 2123; lib. XI, lect. 2, nr. 2185.

ter essentiam rei, dicatur accidens; esse quod pertinet ad quaestionem an est, est accidens. Et ideo Commentator dicit in V *Metaphysic.*, quod ista propositio, Socrates est, est de accidentali praedicato, secundum quod importat entitatem rei, vel veritatem propositionis.

Sed verum est quod hoc nomen ens, secundum quod importat rem cui competit huiusmodi esse, sic significat essentiam rei, et dividitur per decem genera; non tamen univoce, quia non eodem ratione competit omnibus esse; sed substantiae quidem per se, aliis autem aliter.

Si ergo in Angelo est compositio sicut ex essentia et esse, non tamen est compositio sicut ex partibus substantiae, sed sicut ex substantia et eo quod adhaeret substantiae³².

Compare dunque l'espressione «*existere de essentia, existere de substantia rei*». Ciò che non è *existens de essentia rei* è ciò che è *praeter essentiam rei*, è fuori dell'essenza. Questo esistere «*de essentia rei*» è, se si vuole, anche un «*esse de essentia rei*» (... *est de substantia rei*), ma allora l'*esse* acquista il senso debole e non significa, certamente, l'*esse intensive* che si contraddistingue dall'essenza.

Nella divisione dei modi *per se dicendi* troviamo ancora una volta l'esistenza. Qui il termine significa all'inizio «*ciò che è presente in un soggetto e non ha consistenza in se stesso*» e poi «*maniera di essere*»:

[24] Sed in his, quae significant hoc aliquid, scilicet in primis substantiis, hoc non contingit. Cum enim dicitur Socrates vel Plato, non intelligitur quod sit aliquid alterum, quam id quod vere ipsa sunt, quod scilicet sit subiectum eorum. Sic igitur hoc modo quae non praedicantur de subiecto sunt per se, quae vero dicuntur de subiecto, scilicet sicut in subiecto *existentia*, accidentia sunt. Nam quae dicuntur de subiecto, sicut universalialia de inferioribus, non semper accidentia sunt. Sciendum est autem quod iste modus non est modus praedicandi, sed modus *existendi*³³.

Il testo seguente è molto interessante per rilevare la sfumatura dell'appartenenza ad un soggetto. Infatti, il termine appare due volte e,

³² *Quodl.*, II, q. 2, a. 1.

³³ *In Post. Analit.*, lib. I, lect. 10, nr. 87.

mentre la prima volta potrebbe essere sottomesso a forzature, la seconda ne taglia chiaramente la possibilità:

[25] Et ideo dicendum, quod omnia ista quae non dicunt aliquam materialem vel corporalem dispositionem, in Deo vere sunt et verius quam in aliis, nec aliquam compositionem in ipso inducunt; immo, sicut ista nomina proprie conveniunt creaturae propter diversa in ipsa *existentia*, ita etiam proprie conveniunt Deo propter unicum et simplex suum esse, quod omnium in se virtutes uniformiter praeaccipit, ut Dionysius dicit, quod patet in simili. (...) Cum enim in aliis creaturis inveniatur esse, vivere, et intelligere, et omnia hujusmodi secundum diversa in eis *existentia*; in Deo tamen unum suum simplex esse habet omnium horum virtutem et perfectionem...³⁴

Chi volesse creare confusione forzando anche un po' – anzi più di un po' – la grammatica, potrebbe leggere la prima occorrenza interpretando il *propter diversa in ipsa existentia* come «per le “esistenze” (o “atti di esistenza” o “esseri”) diverse nella creatura», facendo anche leva sul parallelo stabilito dal *propter* che la seconda volta rimanda all'*esse* divino. In realtà, il testo intende opporre non l'*esse* divino all'*esse* (o *existentia* nell'interpretazione forzata) creato, bensì l'unità divina alla molteplicità creaturale. Così, nella prima parte del brano *existentia* intende significare «le diverse realtà o i diversi aspetti presenti nelle cose». La seconda parte del brano però elenca la celebre triade neoplatonica, che san Tommaso conosceva molto bene, per poi passare ad affermare che sia l'«esse» che il «vivere» come l'«intelligere» e simili risultano *esistenti* cioè presenti o realmente presenti nelle cose in maniera differenziata (*secundum diversa*). Così, resta chiusa ogni possibilità di fraintendimenti e forzature.

4) *Existentia* nel senso di «condizione» o di «maniera di essere» in generale

Compare in questo senso chiaramente nel commento al *De Divinis Nominibus* dello Pseudo-Dionigi. Il testo dionisiano parla del primo principio e afferma che bisogna considerare il primo principio così

³⁴ In *I Sent.*, d. 35, q. 1, a. 1 ad 2^{um}.

come è in se stesso. Ora, considerarlo in questo modo equivale a considerare la profonda identità (*unitionem*) del medesimo. Ebbene, spiega san Tommaso, questa *existentia* è chiamata da Dionigi «supercollocationem». Qui, chiaramente, *existentia* acquista la sfumatura di «modo (maniera) di essere»:

[26] Considerare igitur primum principium, secundum quod in se est, hoc est considerare unitionem ipsius et hanc *existentiam* primi principii in seipso, supercollocationem vocat; et nominat hanc supercollocationem et occultam et inegressibilem...³⁵

Il senso di *existentia* è qui chiaro: «... quest'esistenza», cioè questa «*unitionem*», vale a dire «questa maniera di essere che è la profonda identità con se stesso». Il brano di san Tommaso prosegue bellissimamente, ma il contesto della presente nota non ci consente di soffermarci. Analoga sfumatura assume il termine nel brano seguente, sempre del Commento:

[27] Manifestat idem in ente et dicit quod quia Deus est supersubstantialiter ens, quantum ad suam *existentiam*, sed tamen dat esse omnibus *existentibus* et producit universaliter substantias rerum, propter hoc, illud ens unum supersubstantiale quod Deus est, dicitur multiplicari in sua, scilicet, similitudine; et quamquam ex ipso

³⁵ *In De Div. Nom.*, cap. 2, lect. 2, nr. 135; cfr. *In I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1 ad 8^{um}; *IV*, d. 28, q. 1, a. 3 ad 4^{um} (Parm., 939b); d. 33, q. 2, a. 2 (Parm., 973b); d. 44, q. 2, a. 4, q. 3, arg. 2 (Parm., 1098b); d. 47, q. 2, a. 3 arg. 3 (Parm., 1164b); ad 3^{um} (Parm., 1165b); *C. Gent.*, lib. II, c. 22, nr. 982; cap. 69, nr. 1462; cap. 77, nr. 1584; lib. III, cap. 1, nr. 1865; *S. Th.*, I^a, q. 29, a. 3 ad 4^{um}; q. 84, a. 3 ad 1^{um}; II^a-II^{ae}, q. 9, a. 2; q. 141, a. 6 ad 2^{um}; *De Ver.*, q. 26, a. 10 ad 12^{um}; *De Pot.*, q. 9, a. 2 ad 12^{um}; *De Subst. Sep.*, cap. 19 (Leon., t. 40d-e, D 75, l. 143b – citazione di Gregorio Nissenno); *De Perf. Vitae Spirit.*, c. 14, (Leon., t. 41b-c, B 85, l. 69a); c. 17 (B 89, l. 21a); *Comp. Theol.*, lib. I, cap. 85; *In De Coelo*, lib. I, lect. 21, nr. 216 (condizione permanente dell'essere); lib. II, lect. 13, nr. 417; *In Phys.*, lib. IV, lect. 12, nr. 539; *In Metaph.*, lib. I, lect. 10, nr. 156; lib. III, lect. 4, nr. 347 (2 volte); lect. 9, nr. 444; lib. VIII, lect. 5, nr. 1764; lib. XI, lect. 2, nr. 2183 (2 volte); lect. 10, nr. 2324; lib. XII, lect. 5, nr. 2489; *In De Causis*, prop. 22 (Saff. 115, ll. 17-18); *In De Div. Nom.*, cap. 2, lect. 5, nr. 204; cap. 5, lect. 1, nr. 634 (*separata per se existentia*); lect. 2, nr. 657 (*bene existentia*); cap. 10, lect. 3, nr. 869 (*semper existentia*); *In De Mem. et Rem.*, lect. 4, nr. 350; *In II Cor.*, cap. 6, lect. 2, nr. 227. In realtà si tratta di una sfumatura acquistata sempre a partire da qualche aggiunta ma della quale si potrebbe prescindere senza che vengano compromessi i risultati della presente indagine. Per le occorrenze all'accusativo, cfr. *In I Sent.*, d. 23, a. 2 ad 3^{um}; *In Metaph.*, lib. XII, lect. 9, nr. 2561; *In De Div. Nom.*, cap. 4, lect. 6, nr. 363. Per quelle al genitivo, cfr. *In I Sent.*, d. 34, a. 1 ad 3^{um}; *In Ep. Ad Coloss.*, cap. 2, lect. 2, nr. 92.

multa *existentia* deducuntur, sed tamen nihilominus, huiusmodi ens manet unum, secundum suam *existentiam*, in multiplicatione quae fit per eius similitudinem; et manet unitum, idest adunatum in processione; et manet plenum et integrum in distinctione³⁶.

Come negli altri casi, l'*existentia* all'accusativo acquista qui la sfumatura della significazione del preciso modo in cui è il primo principio. Invece, per quanto riguarda le occorrenze al plurale (al dativo e al nominativo), essa indica chiaramente l'insieme degli enti (esistenti). Il testo è allora valido anche per mostrare la presenza delle diverse sfumature, sempre all'interno dello stesso senso fondamentale. Si noti inoltre come compaiono simultaneamente *esse* ed *existentia* («dat *esse* omnibus *existentibus*») in sensi notevolmente diversi.

La sfumatura che sottolinea la maniera di essere si estende anche alle creature, come dimostra l'occorrenza all'accusativo nel seguente brano, direttamente collegato al precedente:

[28] Ostendit idem in ipso nomine deitatis; et dicit quod videtur esse et dicitur unius Dei discretio et multiplicatio in quantum multi dii fiunt ex hoc quod Deus aliquas creaturas deificat per conformitatem ad Deum secundum virtutem uniuscuiusque deificatorum, non quod perfecte ei conformari possint aut quod per *existentiam* dii dicantur. Et quamquam sint et dicantur multi dii beatificati, nihilominus tamen est unus principalis Deus qui est super omnem deitatem communicatam, supersubstantialiter *existens* unus Deus. Et cum ipse *existat* in omnibus, indivisibilis manet in rebus divisibilibus *existens* quibus esse communicat et est unitus in seipso et multitudini non admiscetur et non multiplicatur secundum quod in se consideratur³⁷.

La prima apparizione del termine in questo brano potrebbe risultare ambigua ad un lettore disattento, ma non a chi tenga conto del contesto. Risulta infatti chiaro che l'affermazione «... non che si dicano dèi per l'esistenza» non si riferisce all'*existentia-esse* come principio intrinseco deificante, bensì alla condizione delle creature in virtù

³⁶ *In De Div. Nom.*, cap. 2, lect. 6, nr. 216.

³⁷ *In De Div. Nom.*, cap. 2, lect. 6, nr. 218.

della loro *maniera di essere* che acquistano secondo le capacità assegnate loro da Dio.

Il testo prosegue indicando che Dio si rende presente (*existens*) nelle cose senza dividersi, né perdere il suo modo di esistere e fa notare che si rende presente nelle cose alle quali «... *esse* comunicat». Il principio originario dell'ente trova, ancora un'altra volta, un riscontro semantico che non viene reso affatto con *existentia*, il quale termine compare nello stesso contesto con un senso notevolmente diverso.

La sfumatura di «condizione» o maniera di essere si può anche osservare nel seguente brano del commento al *De Div. Nominibus*, nell'unica ricorrenza del termine al dativo singolare:

[29] Ad cuius evidentiam considerandum est quod nomina, cum sint a nobis imposita, sic significant secundum quod res in cognitionem nostram cadunt. Cum igitur hoc ipsum quod Deus est, sit supra cognitionem nostram, ut ostensum est, cognitio autem nostra commensuretur rebus creatis, nomina a nobis imposita non sic significant secundum quod congruit divinae excellentiae, sed secundum quod convenit *existentiae* rerum creatarum. Esse autem rerum creatarum deductum est ab esse divino secundum quamdam deficientem assimilationem. Sic igitur, secundum quod qualitercumque similitudo est rerum creatarum ad Deum, nomina a nobis imposita de Deo dici possunt, non quidem sic sicut de creaturis, sed per quemdam excessum³⁸.

Il senso del brano è chiaro. Si tratta del modo di nominare Dio, che richiede necessariamente il ricorso all'analogia, la predicazione «per un certo eccesso». Il modo proprio di significare dei nomi che noi usiamo non attinge Dio secondo la sua eccellenza, ma corrisponde alla condizione propria delle creature, alla loro maniera di essere, alla loro «*existentia*».

Un po' d'imbarazzo potrebbe causare il riferimento all'*esse* se si legge il testo di corsa, ma in realtà il senso non cambia, anzi viene confermato. In ogni caso, allora, ciò che potrebbe discutersi è il significato di «*esse*» in questo contesto, ma non quello di «*existentia*». Il senso fondamentale è comunque abbastanza chiaro: l'*esse* che le cose hanno procede da Dio secondo una certa somiglianza e questo fonda

³⁸ In *De Div. Nom.*, cap. 1, lect. 1, nr. 29.

la possibilità dell'analogia. Certamente, la terminologia è ancora un po' imprecisa e vaga, se si vuole; manca il riferimento tecnico alla partecipazione, ma non dobbiamo dimenticare che si tratta di un commento.

Troviamo *existentia* al genitivo nel senso primario di realizzazione di fatto, ma con l'aspetto determinante di presentarsi come scelta terminologica alternativa al termine *subsistentia*. Per questo motivo abbiamo inserito in questo elenco gli esempi che seguono, anche se potrebbero essere presi direttamente come esempi della realizzazione di fatto. È interessante aggiungere che si tratta dell'esposizione della posizione di Riccardo di san Vittore:

[29] ... proprie loquendo, non est in divinis aliquid sub alio; unde supra, 8 dist., Augustinus non recipit nomen substantiae in divinis; et etiam Richardus de s. Victore nomen subsistentiae in nomen *existentiae* mutavit³⁹.

Ora, anche se il testo potrebbe risultare di per sé irrilevante per il nostro argomento, il richiamo a Riccardo ha comunque il pregio di mostrare come *existentia* fosse un termine tecnico a disposizione, usato anche da certe *auctoritates* da san Tommaso ben conosciute. Questo dà una nuova dimensione, riconoscendogli una maggior forza, al significato della scelta di san Tommaso di usare il termine in certi contesti e scartarlo in altri.

5) *Existentia* nel senso di presenza ontica, intenzionale e virtuale

L'*existentia* ottiene anche il senso di presenza intenzionale nel contesto dell'assimilazione conoscitiva:

³⁹ *In I Sent.*, d. 34, q. 1, a. 4. Lo stesso uso del termine ricorre in un brano vicino nel tempo, ma al nominativo: «Ad octavum dicendum, quod, ut patet ex dictis, in corp. art., persona non nominat intentionem, sed rem cui accidit illa intentio (...) Sciendum tamen est, quod de persona dantur aliae definitiones. Una est Richardi qui corrigens definitionem Boetii secundum illum modum quo persona dicitur in Deo, sic definit personam: persona est divinae naturae incommunicabilis *existentia*» (*In I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1 ad 8^{um}). Ancora al nominativo, lo stesso riferimento poco meno di vent'anni dopo: «Propter quod Ricardus de sancto Victore, corrigere volens hanc definitionem, dixit quod persona, secundum quod de Deo dicitur, est divinae naturae incommunicabilis *existentia*» (*S. Th.*, I q. 29, a. 3).

[30] ... cognitio non dicit effluxum a cognoscente in cognitum, sicut est in actionibus naturalibus, sed magis dicit *existentiam* cogniti in cognoscente⁴⁰.

La sfumatura della presenza ontica si fa avanti anche nella *Contra Gentes* in un contesto che si riallaccia alla potenza stessa divina come «luogo originario» dei possibili, e anche alla scienza divina:

[31] ... ea enim quae non sunt nec erunt nec fuerunt, a Deo sciuntur quasi eius virtuti possibilis. Unde non cognoscit ea ut *existentia* aliquid in seipsis, sed ut *existentia* solum in potentia divina. Quae quidem a quibusdam dicuntur a Deo cognosci secundum notitiam simplicis intelligentiae⁴¹.

Il brano ha un'importanza tutta sua per l'analisi della consistenza dei possibili in san Tommaso, ma l'argomento esula dai limiti di queste pagine. Ancora all'interno della problematica della scienza divina, il termine compare un po' dopo all'ablativo col significato di realizzazione effettiva della cosa, nel preciso contesto della conoscenza divina delle cose a noi future. Lo inseriamo proprio per il collegamento con la conoscenza divina e la sua presenzialità:

[32] Rursus, cum dicitur, Deus scit, vel scivit, hoc futurum, medium quoddam accipitur inter divinam scientiam et rem scitam, scilicet tempus in quo est locutio, respectu cuius illud quod a Deo scitum dicitur est futurum. Non autem est futurum respectu divinae scientiae, quae, in momento aeternitatis *existens*, ad omnia praesentialiter se habet. Respectu cuius, si tempus locutionis de medio subtrahatur, non est dicere hoc esse cognitum quasi non *existens*, ut locum habeat quaestio qua quaeritur an possit non esse: sed sic cognitum dicitur a Deo ut iam in sua *existentia* visum⁴².

⁴⁰ *De Ver.*, q. 2, a. 5 ad 15^{um}; cfr. *In Metaph.*, lib. XI, lect. 2, nr. 2183; *De Virt.*, q. 1, a. 12 ad 17^{um}; *De Subst. Sep.*, cap. 19 (Leon., t. 40d-e, D 75, l. 143b – citazione di Gregorio Niseno, nel contesto ha anche questa sfumatura). All'accusativo, cfr. *In Johann.*, cap. 1, lect. 1, nr. 32 e 40.

⁴¹ *C. Gent.*, lib. I, cap. 66, nr. 550 (2 volte); cfr. *De Ver.*, q. 2, a. 8 ad 1^{um}; *Comp. Theol.*, lib. I, cap. 133.

⁴² *C. Gent.*, lib. I, cap. 67, nr. 564.

Quando san Tommaso afferma che «il conosciuto è “visto” da Dio nella sua (del conosciuto) *esistenza*», egli non vuole assolutamente dire che ciò che è visto da Dio è l'atto di essere come principio originario dell'*ens* – ciò che è pure vero – ma che l'intera cosa è vista da Dio nella sua effettiva e compiuta realtà, riferendosi quindi alla presenza.

Abbiamo ancora un esempio per la sfumatura della presenza *ontica* in un brano delle *QQ. De Veritate*:

[33] ... illa quae nec fuerunt, nec sunt, nec erunt, sunt aliquo modo *existentia* in potentia Dei sicut in principio activo, vel in bonitate eius sicut in causa finali⁴³.

Che quelle cose siano esistenti – esistano cioè – nella potenza attiva di Dio o nella sua bontà indica chiaramente una presenza di quelle cose, che, però, non è da ridursi alla mera presenza intenzionale conoscitiva e neanche a quella ontica delle cose in se stesse.

6) *Existentia* nel senso etimologico del sorgere

Vale la pena rilevare anche la sfumatura che esprime l'*existentia* in collegamento col senso etimologico del sorgere. Il contesto è decisamente teologico e pone il problema della generazione del Figlio all'interno della Trinità. Questa generazione non può essere «dal nulla». Ora, per indicare la produzione di qualcosa dal nulla, san Tommaso usa qui nella forma del participio presente singolare l'espressione «*existere-ex/de-nihilo*» che vale come «sorgere dal nulla»:

[34] Ostensum est enim supra quod paternitas, et filiatio, et natiuitas, vere et proprie est in divinis. Hoc autem interest inter generationem veram, per quam aliquis procedit ut filius, et factionem, quod faciens facit aliquid de exteriori materia, sicut scamnum facit artifex de ligno; homo autem generat filium de seipso. Sicut autem artifex creatus facit aliquid ex materia, ita Deus facit ex nihilo, ut infra ostendetur, non quod nihilum cedat in substantiam rei, sed quia ab ipso tota substantia rei producitur, nullo alio praesupposito. Si ergo Filius procederet a Patre ut de nihilo *existens*, hoc modo se haberet ad Patrem ut artificiatum ad artificem, quod manifes-

⁴³ *De Ver.*, q. 2, a. 8 ad 1^{um}.

tum est nomen filiationis proprie habere non posse, sed solum secundum aliquam similitudinem. Unde relinquitur quod, si Filius Dei procederet a Patre quasi *existens* ex nihilo, non esset vere et proprie Filius⁴⁴.

7) *Existentia* nel senso di manifestazione effettiva

L'ultima sfumatura che vorremmo rilevare appartiene anch'essa ad un contesto teologico. Nel testo, *existentia* sta per «verità delle cose», vale a dire «aperta manifestazione»:

[35] Et Ioannes apostolus, in principio suae epistolae, dicit: «quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, et manus nostrae contractaverunt de verbo vitae, hoc testamur». Non potest autem efficax sumi testimonium veritatis per ea quae non in rei *existentia*, sed solum in apparentia sunt gesta. Si igitur corpus Christi fuit phantasticum, et non vere manducavit et bibit, neque vere visus est et palpatus, sed phantastice tantum, invenitur non esse idoneum testimonium apostolorum de Christo. Et sic inanis est eorum praedicatio, inanis est et fides nostra, ut dicit Paulus I Cor. 15-14 (...)

[36] Praeterea. Falsitas non est idonea via ad veritatem: secundum illud Eccli. 34-4: a mendace quid verum dicetur? adventus autem Christi in mundum ad veritatis manifestationem fuit: dicit enim ipse, Ioan. 18-37: ego autem in hoc natus sum, et ad hoc veni, ut testimonium perhibeam veritati. Non igitur in Christo fuit aliqua falsitas. Fuisset autem si ea quae dicuntur de ipso, in apparentia tantum fuissent: nam falsum est quod non est ut videtur. Omnia igitur quae de Christo dicuntur, secundum rei *existentiam* fuerunt⁴⁵.

Sono due argomentazioni diverse, ma il senso fondamentale e la tonalità coincidono in tutte e due. L'affermazione finale del brano ben potrebbe tradursi con «accaddero in verità». Qui, dell'*esse* come principio costitutivo originario, non se ne fa parola.

⁴⁴ *S. Th.*, I^a, q. 41, a. 3; cfr. *ibidem*, II^a-II^{ae}, q. 123, a. 9 sc; *De Malo*, q. 5, a. 4. La sfumatura può ritenersi presente in una ricorrenza al genitivo già citata (*In I Sent.*, d. 23, a. 2 ad 3^{um}) ed è presente senz'altro nel testo *In Johann.*, cap. 15, lect. 5, nr. 2064 (... *existentiam Spiritus sancti a Filio*).

⁴⁵ *C. Gent.*, lib. IV, cap. 29, nr. 3655. Per altre occorrenze all'accusativo con questa sfumatura, cfr. *In De Div. Nom.*, cap. 5, lect. 3, nr. 669; *In De Gen. et Corr.*, lib. I, lect. 4, nr. 29; *In De Sensu et Sens.*, lect. 8, nr. 113.

La stessa sfumatura, anche se più debolmente, si può osservare nella seguente sequenza di testi:

[37] Praeterea, sicut Philosophus dicit, in IV Ethic., «ad veritatem pertinet quod aliquis confiteatur *existentia* circa seipsum, et neque maiora neque minora» (...).

Ad secundum dicendum quod confiteri id quod est circa seipsum, inquantum est confessio veri, est bonum ex genere. Sed hoc non sufficit ad hoc quod sit actus virtutis, sed ad hoc requiritur quod ulterius debitis circumstantiis vestiatur, quae si non observentur, erit actus vitiosus. Et secundum hoc, vitiosum est quod aliquis, sine debita causa, laudet seipsum etiam de vero. Vitiosum etiam est quod aliquis peccatum suum publicet, quasi se de hoc laudando, vel qualitercumque inutiliter manifestando⁴⁶.

Il termine, che compare nella citazione di Aristotele, e inoltre all'accusativo plurale, nella risposta all'obiezione viene riproposto come «ciò che è riguardo a se stessi» e poi ulteriormente precisato come «in quanto è la confessione della verità». Quindi si tratta della manifestazione di aspetti che ci sono nel soggetto, per cui il senso fondamentale dell'esistere (e qui inoltre arricchito dall'appartenere) si accosta a quello della manifestazione quindi della verità.

Più chiaro risulta il brano seguente, dove il contrasto con l'ipocrisia fa emergere la sfumatura in questione:

[38] Ad primum ergo dicendum quod hypocrita simulans aliquam virtutem, assumit eam ut finem non quidem secundum *existentiam*, quasi volens eam habere; sed secundum apparentiam, quasi volens videri eam habere. Ex quo non habet quod opponatur illi virtuti, sed quod opponatur veritati, inquantum vult decipere homines circa illam virtutem. Opera autem illius virtutis non assumit quasi per se intenta, sed instrumentaliter, quasi signa illius virtutis. Unde ex hoc non habet directam oppositionem ad illam virtutem⁴⁷.

* * *

⁴⁶ *S. Th.*, II^a-II^{ae}, q. 109, a. 1 arg. 2 et ad 2^{um}.

⁴⁷ *S. Th.*, II^a-II^{ae}, q. 111, a. 3 ad 1^{um}.

Dopo questo lungo e pesante elenco, sembra non debbano restare dubbi riguardo all'uso di *existentia* in san Tommaso. I testi scelti sono rappresentativi del senso fondamentale e delle diverse sfumature che assume il termine nell'uso predominante e corrente che ne fa l'Angelico.

Bisogna però riconoscere che il termine presenta alcune occorrenze non elencate fra i testi di sopra, le quali possono destare perplessità e anche portare fuori strada un lettore non del tutto attento. Poiché potrebbero fornire un pretesto ai difensori dell'introduzione e dell'uso del termine *existentia*, questi brani meritano una considerazione più accurata.

3. L'uso di *existentia* in alcuni brani problematici

I brani che abbiamo indicato come «problematici» non sono propriamente tali per quanto riguarda la tesi sostenuta in ogni singolo caso. Il loro senso è di per sé chiaro e trasparente. La problematicità accennata si riferisce soltanto all'uso di *existentia* che appare tutte le volte e sembra assumere il significato dell'*esse* in senso forte. Infatti, si sa che per san Tommaso tutto ciò che è in atto è in atto nella misura in cui ha l'*esse*, si sa inoltre che l'operare segue all'*esse* e si sa, per ultimo, che è l'*esse* della cosa a causare la verità del nostro intelletto che si esprime nella proposizione. Ebbene, sembra che in questi testi e contesti il termine *existentia* compaia proprio al posto di *esse*.

1) Il primo brano è del Commento a Dionigi e si trova nel contesto del problema della «fondazione metafisica» del male:

Ostendit propositum, scilicet, quod malum non est aliquod subsistens quod per suam naturam sit malum; et circa hoc, duo facit: primo, ostendit quod malum non est aliquod *existens* secundum suam naturam; secundo, quod malum per seipsum non est aliquod *existens*; ibi: "et si existentia...". Primum ostendit duabus rationibus; quarum prima talis est: omne *existens* aut habet causam aut ipsum est causa alterius; sed malum non habet causam nec est causa alterius; ergo malum non est aliquid *existens*. Veritas autem primae propositionis per se manifesta est, quia omne *existens* secundum *existentiam* suam est in actu; unumquodque autem secundum hoc agit secundum quod actu est. Si ergo essentia alicuius sit actus purus, erit causa tantum; si autem habeat permixtum aliquid potentiae, poterit esse et causa et causatum. Quod autem malum

non habeat causam sic probat: malum non potest esse ex bono et si esset ex bono non esset malum; unum enim contrariorum non est causa alterius, non enim ad ignem pertinet infrigidare, neque ad bonum pertinet producere ea quae non sunt bona, sed unumquodque producit sibi simile. Similiter etiam non potest dici quod malum sit causa productiva alicuius; quod enim est de ratione boni, non potest convenire malo⁴⁸.

La difficoltà procede dall'affermazione che ogni esistente è in atto secondo la sua esistenza. Sembrerebbe allora che si parli dell'*esse*, perché è per l'*esse* che ogni esistente è in atto.

È vero che la proposizione, se presa isolatamente, potrebbe restare aperta al significato di *esse* come atto che mette in atto l'essenza entrando in composizione con essa. In realtà, però, il testo si riferisce all'*esse in actu*, come emerge chiaramente dal contesto. Infatti, l'Angelico ricostruisce splendidamente in un sillogismo la tesi di Dionigi:

- M Ogni esistente o ha una causa o è causa di qualche altro.
- m Il male però non ha una causa e non è causa di qualche altro.
- C Pertanto, il male non è esistente.

L'affermazione di cui ci occupiamo funge da presupposto per la dimostrazione della prima proposizione (*omne existens aut habet causam aut ipsum est causa alterius*) e viene completata con l'introduzione di un noto principio aristotelico: *unumquodque secundum hoc agit, secundum quod actu est*. Si afferma che la verità della prima proposizione è praticamente evidente, ed è qui che subentra il testo problematico. Ma il senso è chiaro: bisogna prendere le mosse dal tipo di attualità che la cosa ha. Se la cosa esaminata è atto puro, allora sarà soltanto causa e non causata; se ha qualche aspetto di potenza, potrà essere e causa e causata. Ora, il male non ha causa, perché dovrebbe procedere dal bene e il bene non è in condizioni di produrlo. E il male non può essere causa, perché produrre è un bene e allora ap-

⁴⁸ *In De Div. Nom.*, cap. 4, lect. 14, nr. 475.

partiene alla *ratio boni* e non può procedere dal male. La conclusione è che il male non esiste.

L'Angelico però tempera con precisione l'esagerato ottimismo dell'argomentazione dionisiana, osservando che essa si riferisce alla causalità *per se* e non a quella *per accidens*. Così, la conclusione sarà che il male non esiste nel senso che non c'è nessuna realtà che sia sotto ogni aspetto «male»⁴⁹, ma il male è presente come una mancanza di attualità in una cosa buona.

L'affermazione allora non intende dichiarare qualcosa sull'*esse* come principio originario dell'ente, ma soltanto indicare la condizione o maniera di essere in cui si trova la cosa che è in atto. Infatti, il *secundum existentiam suam* nella seconda ipotesi dell'argomentazione comporta la presenza della potenza, per cui la realtà in questione, sia il male sia qualcos'altro, potrà essere, sì, causa, ma sarà senz'altro causata. Leggere in questa seconda ipotesi il «secundum existentiam» come riferitosi all'*esse ut actus* partecipato -che richiama allora una potenza soggettiva che ne limiti l'intensità- è proporre una lettura contorta del brano, e fargli perdere tutta la sua naturalità e scorrevolezza in funzione di una scelta predefinita.

Il testo però è fluido e chiaro: esso non si riferisce all'*esse* intensivo bensì al fatto che la cosa è in atto a seconda del modo di esistere. Si tratta della mera attualità di esistere e propriamente del modo in cui la cosa è, cioè della condizione risultante che è propria dello *esse in actu*, nel senso del tipo e grado di attualità che la cosa ottiene in virtù dei suoi principi.

2) Il secondo brano, dello stesso Commento, impiega *existentia* per esprimere il tradizionale *operari sequitur esse*:

Et quia quaelibet operatio quodammodo est motus, quaecumque habent operationem ex seipsis, non ab aliis exterioribus acta vel mota ad agendum, haec dicuntur viventia. Et quia operatio rei consequitur *existentiam* eius, in nomine vitae duo intelliguntur, scilicet: *ipsum esse* viventis, et ut tale sit quod ei competat per se operari propter hoc quod operatio vel motus viventis inest ei per seipsum⁵⁰.

⁴⁹ «... malum autem non est res quaedam existens quae scilicet per suam essentiam sit mala» (*In De Div. Nom.*, cap. 4, lect. 14, nr. 480).

⁵⁰ *In De Div. Nom.*, cap. 6, lect. 1, nr. 678.

Qui sembra che si accenni all'*esse* in senso forte, sia per il richiamo al principio sia per l'esempio che segue, dove si parla dell'*ipsum esse* del vivente, al quale vivente compete di operare per sé. La difficoltà sembra ragguardevole.

Ora, la prima osservazione da fare è che il tradizionale principio «operari sequitur esse» non si trova letteralmente in questi termini in san Tommaso. Ovviamente, il principio c'è, ma l'Angelico è molto largo nell'uso delle formule. Si veda il seguente saggio:

Nihil autem potest per se operari, nisi quod per se subsistit. *Non enim est operari nisi entis in actu*, unde eo modo aliquid operatur, quo est. Propter quod non dicimus quod calor calefacit, sed calidum. Relinquitur igitur animam humanam, quae dicitur intellectus vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens⁵¹.

... per se agere convenit per se existenti⁵².

... quia eadem *forma quae dat esse materiae est etiam operationis principium, eo quod unumquodque agit secundum quod est actu*; necesse est quod anima, sicut et quaelibet alia forma, sit etiam operationis principium. Sed considerandum est quod *secundum gradum formarum in perfectione essendi est etiam gradus earum in virtute operandi, cum operatio sit existentis in actu*⁵³.

Si *agere sequitur ad esse in actu*, inconveniens est quod actus perfectior actione destituatur. Perfectior autem actus est forma substantialis quam accidentalis. Si igitur formae accidentales quae sunt in rebus corporalibus habent proprias actiones, multo magis forma substantialis habet aliquam propriam actionem⁵⁴.

... *cum enim nihil agat nisi secundum quod est in actu*: si partes vel inchoationes formarum quae sunt in materia, habent aliquam virtutem activam, sequitur quod sint aliquo modo actu, quod est ponere latitationem formarum. Et praeterea, *cum esse sit ante agere, non potest intelligi forma prius habere agere, quam sit in actu*⁵⁵.

... ex hoc concluditur perfecta ratio potentiae in Deo: tum quia omnia agit, quod convenit sibi inquantum est actus primus et per-

⁵¹ *S. Th.*, I^a, q. 75, a. 2.

⁵² *S. Th.*, I^a, q. 75, a. 2 ad 2^{um}.

⁵³ *Q. De Anima*, a. 9.

⁵⁴ *C. Gent.*, lib. III, cap. 69, nr. 2450.

⁵⁵ *In VII Metaph.*, lect. 8, nr. 1442 δ.

fectus (*nihil enim agit nisi secundum quod est actu ens*) tum quia nihil patitur, quod convenit sibi in quantum est actus purus sine permixtione alicujus materiae: unumquodque enim patitur ratione alicujus materialis in ipso⁵⁶.

Amplius. Quod est alicui naturale, non acquiritur ab eo per voluntatem: *motus enim voluntatis, sive liberi arbitrii, praesupponit existentiam volentis*, ad quam eius naturalia exiguntur. Si igitur per motum liberi arbitrii acquisitus est diversus gradus rationalium creaturarum, nulli creaturae rationali erit suus gradus naturalis, sed accidentalis⁵⁷.

Ex quo volebat concludere omnem animam motivam esse immortalem: *nam quod per se habet operationem, et per se existentiam habere potest*⁵⁸.

In tutti questi brani risulta quanto mai chiaro che il presupposto dell'agire-operare è l'attualità fornita dalla forma in atto, quindi ciò che tecnicamente si conosce come lo *esse in actu* e non l'*esse ut actus*. L'unica sfumatura particolare è quella del quinto esempio, dove si parla del bisogno di essere-esistere *prima* di agire (*ante agere*), ma è quanto mai chiaro che questo non mette in discussione né il senso degli altri brani né la dottrina e l'uso del principio in generale da parte di san Tommaso. Naturalmente, allora, anche nel testo che ci occupa «*existentia*» ha il significato di *esse in actu* come attualità dell'essenza in atto.

Oltre però all'esame esegetico attraverso i paralleli, l'interpretazione che assumerebbe «*existentia*» nel senso di *esse ut actus* non è proponibile neanche dal punto di vista strettamente speculativo. Infatti, pur restando vero che l'*esse* è l'attualità stessa di tutti gli atti e il principio originario radicale di ogni perfezione nell'ente, esso tuttavia non è immediatamente operativo: non lo è l'essenza, tanto meno lo sarà l'*esse*. Per san Tommaso l'*esse* è un qualcosa di fisso e quieto⁵⁹ nell'ente e il dinamismo operativo consegue propriamente alla forma che ne misura l'intensità. Voler fare dell'*esse* la fonte diretta dell'agire comporterebbe un travisamento dell'autentica dottrina dell'Angelico,

⁵⁶ *In I Sent.*, d. 42, a. 1.

⁵⁷ *C. Gent.*, lib. II, cap. 44, nr. 1206.

⁵⁸ *C. Gent.*, lib. II, cap. 82, nr. 1646.

⁵⁹ «*Esse autem est aliquid fixum et quietum in ente*» (*C. Gent.*, lib. I, cap. 22, nr. 179).

e denuncierebbe ancora una seria piega dal segno negativo nella comprensione dell'*esse* come atto, con la conseguenza naturale di proporre un Tomismo senz'altro eterodosso.

3) È il momento di dire che i due testi precedenti risentono in realtà dell'influsso della traduzione di Dionigi che san Tommaso aveva in mano, ciò che spiega la frequenza delle ricorrenze di *existentia* nel Commento e rende ancora più debole la difficoltà che i brani appena analizzati apparentemente ponevano⁶⁰. Non è questo, invece, il caso dei quattro brani seguenti, che si riferiscono alla verità. Sono i testi a nostro avviso più «forti», nel senso che pongono la maggior difficoltà per il nostro argomento. Vediamoli subito:

... illud quod est in aliquo non sequitur illud in quo est, nisi quando *causatur ex principiis eius*; unde lux quae causatur in aere ab extrinseco, scilicet sole, sequitur motum solis magis quam aerem. Similiter et *veritas quae est in anima causata a rebus, non sequitur aestimationem animae, sed existentiam rerum*: quoniam eo quod res est vel non est, dicitur oratio vera vel falsa similiter et intellectus⁶¹.

Propositiones enim quae docentur, sunt verae etiam antequam sciuntur, quia *veritas non dependet a scientia nostra, sed ab existentia rerum*⁶².

... verbum etiam Philosophi intelligitur de oratione existente in nostro intellectu vel in nostra pronuntiatione; *veritas enim nostri intellectus vel verbi, ab existentia rei causatur*. Sed e converso veritas divini intellectus est causa rerum⁶³.

Nihil enim differt, quantum ad rerum existentiam vel eventum, si uno affirmante hoc esse futurum, alius negaverit vel non negaverit; ita enim se habebit res si hoc factum fuerit, sicut si hoc non factum fuerit. Non enim propter nostrum affirmare vel negare mutatur cursus rerum, ut sit aliquid vel non sit: quia *veritas nostrae enunciationis non est causa existentiae rerum, sed potius e converso*⁶⁴.

⁶⁰ Tant'è vero che si legge nello stesso Commento: «... non solum existentia sunt ex Deo, sed etiam ipsum esse existentium est ex Deo» (*In De Div. Nom.*, cap. 5, lect. 1, nr. 630). L'affermazione dovrebbe dissipare ogni dubbio.

⁶¹ *De Ver.*, q. 1, a. 2 ad 3^{um}.

⁶² *De Ver.*, q. 11, a. 3 ad 6^{um}.

⁶³ *De Pot.*, q. 3, a. 17 ad 29^{um}.

⁶⁴ *In Periherm.*, lib. I, lect. 14, nr. 179.

In questi quattro casi si afferma esplicitamente che è l'esistenza della cosa a causare l'adeguazione del nostro intelletto. Di essi, soltanto uno appartiene ad un Commento mentre gli altri appartengono alle *quaestiones disputatae*. I due primi, più giovanili, rispecchiano certamente una disputa, mentre l'altro procede direttamente da san Tommaso e ha delle questioni disputate soltanto la forma letteraria, ciò che rafforza ancora la pregnanza di quest'ultimo testo. D'altronde, in diversi brani paralleli diventati ormai celebri, san Tommaso attribuisce all'*esse* questa «funzione»:

Cum autem in re sit quidditas ejus et suum esse, *veritas fundatur in esse rei* magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam similationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis. Unde dico, quod *ipsum esse rei est causa veritatis*, secundum quod est in cognitione intellectus⁶⁵.

... quia *esse rei est causa verae existimationis quam mens habet de re*⁶⁶.

Noster enim intellectus cognitionem accipit a rebus, et ideo *causa et mensura veritatis ipsius est esse rei*⁶⁷.

Se la formula compare per la prima volta nel giovanile Commento alle Sentenze, essa tuttavia riappare nel tardo Commento alla Metafisica, cosicché abbiamo a che fare con una dottrina praticamente costante. L'*esse* appare in questi brani chiaramente indicato come fondamento della verità (... *fundatur*), e anzi causa (... *causa veritatis*, *causa verae existimationis*, *causa et mensura veritatis*), per cui il parallelo è non solo tematico ma anche letterale. D'altronde, il primo brano che porta l'occorrenza di *existentia* inizia con l'accenno ai principi (*causatur ex principiis eius*), ciò che sembrerebbe rafforzare la lettura di *existentia* come principio. Che dire allora?

Innanzitutto bisogna rispondere che l'ultima osservazione che fa leva sui «principi» è totalmente fuori posto, perché in quel brano «principi» si riferisce ai principi del soggetto nel quale si trova una

⁶⁵ *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1.

⁶⁶ *In II Metaph.*, lect. 2, nr. 298.

⁶⁷ *Sup. Ep. Ad Rom.*, cap. 3, lect. 1, nr. 255.

certa determinazione. Infatti, il brano costituisce la risposta ad un'obiezione che voleva negare essere l'anima intellettuale il luogo proprio della verità, argomentando che in quel caso tutte le opinioni sarebbero vere⁶⁸. E allora la risposta è che la verità non è causata dai principi del soggetto (dall'anima), ma che si trova nell'anima ed è causata dall'esistenza delle cose. Il termine «principium» non si riferisce allora all'*existentia* ma sta in funzione di scartare l'anima come causa della verità.

La seconda cosa che bisogna dire è che in realtà l'*existentia* o *esse* che è a fondamento della verità formale non è l'*esse ut actus* bensì l'*esse in actu* della cosa. Questo *esse in actu* non sempre né necessariamente è «reale» nel senso forte, ma indica una certa consistenza, per quanto minima, di attualità nella sintesi oggettiva, come ci tiene a chiarire esplicitamente san Tommaso:

De eo quod nullo modo est, non potest aliquid enuntiari: ad minus enim oportet quod illud de quo aliquid enuntiatur, sit apprehensum; et ita habet aliquod esse ad minus in intellectu apprehendente; et ita constat quod *semper veritati respondet aliquod esse; nec oportet quod semper respondeat sibi esse in re extra animam*, cum ratio veritatis compleatur in ratione animae⁶⁹.

Per san Tommaso, dunque, sempre alla verità corrisponde qualche *esse*, ma si tratta di un *esse* che si trova, talvolta, nel solo intelletto intelletto considerante. È che in realtà, questo *esse* di cui si parla è l'*esse* in senso logico o gnoseologico, se si vuole, quel membro della divisione dell'*ens-esse per se* che si oppone all'*ens-esse* che si espande nelle categorie, come il mentale si «oppone» al «reale»:

Ens multipliciter dicitur. Uno enim modo dicitur ens quod per decem genera dividitur: et sic ens significat in natura existens; sive sit substantia, ut homo; sive accidens, ut color. Alio modo dicitur ens, quod significat veritatem propositionis; prout dicitur, quod af-

⁶⁸ «Praeterea, omne quod est in aliquo, consequitur id in quo est. Si ergo veritas principaliter est in anima, tunc iudicium de veritate erit secundum aestimationem animae; et ita redibit antiquorum philosophorum error, qui dicebant, omne quod quis opinatur in intellectu esse verum, et duo contradictoria simul esse vera; quod est absurdum» (*De Ver.*, q. 1, a. 2 arg. 3).

⁶⁹ *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1 ad 5^{um}.

firmatio est vera, quando significat esse de eo quod est; et negatio, quando significat non esse de eo quod non est; et hoc ens compositionem significat, quam intellectus componens et dividens adinvenit. Quaecumque ergo dicuntur entia quantum ad primum modum, sunt entia quantum ad secundum modum: quia omne quod habet naturale esse in rebus, potest significari per propositionem affirmativam esse; ut cum dicitur: color est, vel homo est. Non autem omnia quae sunt entia quantum ad secundum modum, sunt entia quantum ad primum: quia de privatione, ut de caecitate, formatur una affirmativa propositio, cum dicitur, caecitas est; nec tamen caecitas aliquid est in rerum natura; sed est magis alicujus entis remotio: et ideo etiam privationes et negationes dicuntur esse entia quantum ad secundum modum, sed non quantum ad primum⁷⁰.

Ne consegue che l'*esse* focalizzato dalla seconda operazione dell'intelletto non è al solito né di per sé l'*esse ut actus essendi*, il quale soltanto mediante un'accurato e delicato processo di riflessione metafisica può essere attinto nella sfera teoretica ad un livello altamente tecnico. Un conto è la *resolutio* logico-gnoseologica anche al livello percettivo e un altro conto ben diverso è la *resolutio* ontologico-strutturale. La prima focalizza l'*esse in actu* e quindi l'*existentia* della cosa che può essere anche l'esistenza di un accidente nel senso della sua presenza in atto o perfino l'esistenza di una privazione, come è quella del male. La seconda focalizza l'*esse ut actus* che è il costitutivo ontologico originario e profondo dell'*ens*, è riservata non al pensiero spontaneo bensì a quello riflesso e appartiene esclusivamente alla metafisica. L'*esse in actu* è chiaramente un aspetto risultante; l'*esse ut actus* è invece l'atto fondante ed emergente.

Risulta allora quanto mai chiaro che questi usi di *existentia* non pongono difficoltà alcuna, una volta che si tenga conto di queste distinzioni, le quali non sono un salvataggio *in extremis*, bensì aspetti elementari del pensiero di san Tommaso.

* * *

Il bilancio della presente ricerca è allora variamente articolato. Da un lato, risulta chiaro e assodato che non ci sono occorrenze di *exi-*

⁷⁰ *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 1.

stentia nel senso forte di *actus essendi* nei testi di san Tommaso, e che quindi il termine non dovrebbe trovar posto neanche nell'interpretazione di tomista alcuno, che si ritenga fedele non già alla sola lettera bensì allo spirito stesso dell'Angelico. È vero che *sapientis est non curare de nominibus*: nonostante ciò, l'introduzione del termine *existentia* non si riduce a una semplice questione di parole, come se uno scegliesse «gatta», «idrogeno» o «brewotenglapt» per indicare l'*esse* intensivo, ma per motivi storici e soprattutto teoretici essa si mostra sintomatica dell'oblio dell'*esse* tommasiano.

Dall'altra parte, non si può negare né la presenza del termine, né il suo uso come sinonimo dell'*esse* in senso debole. È risaputo e fuori dubbio che san Tommaso conosce questo senso, che può essere duplice o anzi triplice: l'*esse* logico, l'*esse* come contenuto formale, l'*esse* come attualità formale⁷¹. In certi casi *existentia* compare nei testi dell'Angelico, ricoprendo qualcuno di questi significati. Questo però rafforza la tesi qui difesa.

Ci si potrebbe obiettare che la divisione dei significati di *existentia* da noi prospettata non sembra giusta. Ma a questo bisognerebbe rispondere innanzitutto che si è cercato di fornire una giustificazione fondata della medesima, e che resta a carico dell'obiettore prospettarne una più giusta; e poi che, in ogni modo, anche se non restasse giusta, comunque resta saldo il fatto che non c'è verso per il quale l'uso del termine rifletta l'*ipsum esse* come atto intensivo, che è ciò di cui si discute.

⁷¹ «... esse dicitur dupliciter. Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula: et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiae, sicut supra de veritate dictum est» (*In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1 ad 1^{um}). Mentre si annuncia una duplice divisione, ci viene presentata una divisione triplice. Anche se si potrebbe pensare ad un disguido o distrazione – ci sembra comunque difficile –, può darsi invece che il motivo profondo sia quello di accostare e mantenere legati i due primi significati dell'*esse* che abbracciano il contenuto e l'attualità del medesimo e tenerli distinti dal terzo che è strettamente logico. I due primi significati si riferiscono allora all'*esse in actu* nel doppio senso del contenuto e dell'attuazione effettiva del medesimo; il terzo si riferisce invece all'*esse copula* come attualità del giudizio che esprime una certa disposizione della cosa.

Si potrebbe ancora dire, insistendo sulla parte opposta, che siamo stati troppo sottili nell'individuare tante sfumature dell'uso di *existentia*, le quali in realtà potrebbero ridursi a due o tre significati. Ebbene, tanto meglio: se abbiamo forse esagerato, comunque il risultato non cambia, anzi si rende più evidente qualora si volessero ridurre le sfumature a solo due o tre.

Un'altra obiezione che si potrebbe fare è dire che si è privilegiata una determinata interpretazione dell'*esse*, mentre risulta innegabile che l'*existentia* ricopre, in alcuni dei suoi usi, gli altri significati che non abbiamo privilegiato. E bisogna rispondere che questo è verissimo: tuttavia è quel significato che abbiamo privilegiato il vero significato della novità tommasiana sull'*esse*, e risulta allora molto chiaro che estendere il termine *existentia* anche ad esso diventa fuorviante nell'interpretazione dei testi, indebolisce il significato dell'*esse* intensivo e costituisce un sintomo inequivocabile della flessione essenzialista.

Il risultato ultimo allora della presente indagine potrebbe sembrare negativo e in un certo senso lo è, perché punta sullo scarto definitivo di una opzione terminologica abusiva che distorce completamente il pensiero di san Tommaso. Lo scopo tuttavia era di contribuire, mediante questo scarto, al chiarimento della semantica tommasiana dell'*esse*, ciò che comporta anche una sfida teoretica di carattere decisivo: «Il compito decisivo è quindi di operare una buona volta, senza compromessi, il recupero dell'autentico *esse* tomistico»⁷².

Summary: A long Scholastic tradition, still very much strong has chosen the term «existence» to translate the famous «*esse*» of St. Thomas. This choice reveals a decline in the understanding of the original meaning of the thomistic *esse* which is reduced to being a mere factor that realizes the essence, that is to being a mere function of it. However this choice does not have any grounding in the texts of Aquinas.

Key words: *Existentia*, *esse*, intensive, act

⁷² C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, 628.