

L'ONTOLOGIA TOMISTA TRA ARISTOTELISMO E NEOPLATONISMO

Fausto GIANFREDA S.J.¹

ABSTRACT: *The Thomist Ontology between Aristotelism and Neoplatonism.*

With this article I share a piece of historiographical-philosophical reflection on the question of the oscillation between Aristotelianism and Neoplatonism in Saint Thomas Aquinas: G. Ventimiglia's synthesis of the path of the controversy on the Aristotelianism or Neoplatonicity of Thomas presents - implicitly - veins of some philosophical and theological thematic issues of the scholastic, neo-scholastic, existentialist and analytical West. My re-presentation of this path aims to push the deployment of the "dangerous" potential of the dualistic historical game in the philosophical and theological context in the Western twentieth century: glimpsing some problematic areas that require overcoming the Hellenic-Roman epistemological duality, and opening current theology to a multicultural and interreligious world vision.

Keywords: Aristotelism, Neoplatonism, Thomism, Ontology, Analogy, Scholasticism, A-Contradictoriness.

Introduzione

Vorrei condividere un brano di riflessione storiografico-filosofica sulla questione dell'oscillazione fra aristotelismo e neoplatonismo in San Tommaso

¹ Fausto Gianfreda S.J. è docente di Sacra Teologia alla Pontificia Università Gregoriana e alla Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale; e-mail: gianfreda.f@gmail.com.



d'Aquino, nell'occasione del 800° anniversario della nascita di quest'ultimo. Questo desiderio si dà nell'approfondimento ultimo sull'importanza dell'approccio teologico di Tommaso nel pensiero ecclesiale moderno e contemporaneo: in particolare, sulle radici aristoteliche che hanno influito sulla teologia cristiana; all'interno del paradigma ellenico della stessa teologia occidentale². Oggigiorno è necessario superare la dualità epistemologica ellenico-romana, aprendo la teologia attuale ad una visione mondiale multiculturale e interreligiosa. Tale visione presenta la non-dualità che supera la separazione tra unità e molteplicità, tra Dio e mondo: in un panenteismo, comunque presente implicitamente in alcune correnti filosofico-teologiche di un passato in cui c'era un rapporto sotterraneo tra Oriente e Occidente; ebbene, queste correnti devono essere riprese e sviluppate. Affondarsi nella questione tra aristotelismo e neoplatonismo in Tommaso significa intravedere alcune zone problematiche che necessitano il superamento. E sì che il maestro Sant'Ignazio di Loyola furtivamente già superava lo scoglio: in virtù dell'esperienza mistica, nel quadro della meravigliosa composizione dell'*arriba* della *Contemplatio ad amorem*³.

La sintesi di G. Ventimiglia del percorso della *querelle* sull'aristotelicità o neoplatonicità di Tommaso presenta chiaramente le venature di alcuni nodi tematici filosofici e teologici dell'Occidente scolastico, neoscolastico, esistenzialistico e analitico: tra l'altro, il nodo del desiderio naturale della visione beatifica⁴. Questa mia ripresentazione del percorso vuole mettere in tavola, implicitamente, alcune prospettive ermeneutiche nell'occasione di un dibattito: dispiegare le potenzialità "pericolose", in quest'ultimo, del gioco storico dualistico nel contesto filosofico e teologico nel Novecento occidentale.

² Cf. F. Gianfreda, S.J., *L'immaginazione analogica nell'attività teologica di Henri Le Saux. Un'interpretazione dell'itinerario teologico di Henri Le Saux OSB (Svāmī Abhiṣiktānanda) attraverso la teologia fondamentale di David Tracy*, Villa Verucchio 2023.

³ Cf. F. Gianfreda, S.J., *La Contemplatio ad amorem di Sant'Ignazio e il neoplatonismo*, in L. Monteferrante/ D. Nocilla (eds.), *La storia, il dialogo, il rispetto della persona. Scritti in onore del Cardinale Achille Silvestrini*, Roma 2009, 225-253.

⁴ Cf. F. Gianfreda, S.J., *Il dibattito sulla «natura pura» tra H. de Lubac e K. Rahner*, Villa Verucchio 2007.

La *querelle*, soprattutto e infine di fioretto tra Berti e Ventimiglia, è uno sboccio logico inesorabile in una prigione intellettuale occidentale – che, tra l'altro, il c.d. «secondo Wittgenstein» ha cercato di far saltare. Rimane l'assertività comune della posizione aristotelica fondamentale – nonostante ibrida – di Tommaso. Ventimiglia ha tentato sommessamente la possibilità di postulare l'a-contraddittorietà originaria dell'esercizio logico, ma il gioco purtroppo si chiude. È necessario ricordare, dinanzi al labirinto cieco della logica "aristotelica", il celeberrimo episodio del dicembre 1273, secondo cui – durante la celebrazione eucaristica – Tommaso fu sconvolto profondamente, per cui decise di non scrivere più nulla, dicendo a Reginaldo da Piperno: «Reginaldo non posso perché tutto ciò che ho scritto mi sembra paglia».

1. *Status Quaestionis* sull'ontologia tomista: le tre generazioni

Secondo Ventimiglia⁵, dall'inizio del secolo scorso ad oggi, da un punto di vista storico-esegetico, si sarebbe passati dalla convinzione della perfetta eguaglianza della concezione dell'essere tomista con quella aristotelica alla tesi della sua provenienza puramente neoplatonica. Parimenti, dal punto di vista dell'analisi speculativa, si sarebbe passati dall'asserzione dell'intrinseca differenziazione dell'essere secondo Tommaso a quella opposta secondo cui quest'ultimo sarebbe intrinsecamente uno e identico.

Ventimiglia ritiene possano individuarsi tre generazioni all'interno della storiografia che ha ad oggetto l'ontologia tomista.

1.1. Prima generazione: essere come sostanza (Tommaso aristotelico)

La prima generazione, nel '900, arriverebbe circa alla fine degli anni Trenta: per essa, l'essere di Tommaso sarebbe quello di Aristotele. Ne farebbero parte i seguenti studiosi: R. Garrigou-Lagrange, F. Olgiati, A.D. Sertillanges,

⁵ Cf G. Ventimiglia, Gli studi sull'ontologia tomista: *status quaestionis*, *Aquinas* 38, 1995, 63-96. La presente sintesi è strutturata in base all'articolo qui citato, pertanto si rinvia ad esso, in questo luogo, una volta per tutte.

G. Manser, A. Forest⁶. Per precisione, andrebbero distinte due correnti all'interno della prima generazione: a seconda del modo di interpretare l'essere di Aristotele. Per la prima corrente, il cui rappresentante principale sarebbe il Manser, il cuore dell'ontologia aristotelico-tomista sarebbe la dottrina della potenza e dell'atto. Per la seconda corrente, l'essenza della suddetta ontologia sarebbe, invece, l'analogia: per analogia intendendosi quella di proporzionalità (questa, a differenza di quella di attribuzione, sottolinea particolarmente il carattere di intrinseca differenziazione dell'essere: idea sottintesa alla dottrina dell'essere come diverso dal genere).

1.2. Seconda generazione: essere come actus essendi (l'originalità di Tommaso)

La seconda generazione, già presente agli inizi degli anni Trenta, si sarebbe affermata decisamente a partire dai primi anni Quaranta e avrebbe continuato fino alla fine dei Cinquanta. Ne farebbero parte E. Gilson, C. Fabro, L.-B. Geiger, De L. Raeymaker, F. de Finance, G. Siewerth, B. Lakebrink. Per questa generazione, l'essere tomista sarebbe l'*actus essendi*: nozione assolutamente originale sia rispetto a quella dello Stagirita sia rispetto a quella della tradizione neoplatonica (da cui pure la si riconosce profondamente influenzata). Gilson sarebbe stato uno dei maggiori rappresentanti della generazione: influenzato in modo determinante da J. Maritain, il quale avrebbe avuto un ruolo di anello di congiunzione tra la prima e la seconda generazione. Maritain, strenuo difensore dell'essere tomista come analogo, ovvero come diverso dal genere al modo di Garrigou-Lagrange, percepì per primo il carattere esistenziale della filosofia tomista (prima e indipendentemente dalla filosofia esistenzialista): individuando nell'atto d'essere il cuore della sua ontologia. Due sono i temi centrali del c.d. «gilsonismo»: la c.d. «metafisica dell'Esodo» e la critica all'«essenzialismo» (parola coniata proprio da Gilson). La metafisica dell'Esodo è quella che si sviluppa a partire dalla definizione che Dio stesso, appunto, in *Esodo 3,14*, dà di sé come «Colui che è». Per Gilson e seguaci, dunque, l'originalità di Tommaso sarebbe dovuta alla fede cristiana, in particolare alla rivelazione biblica. Tommaso avrebbe scoperto la nozione

⁶ Vi sarebbero sostenitori odierni delle tesi tipiche della prima generazione: M. D. Philippe, T. Tyn.

di essere come *actus essendi*, sviluppando la nozione biblica di Dio come *Esse ipsum*. Il fatto che Dio si riveli come essere comporta che la sua essenza, anziché *avere* l'essere – come avviene per le cose create –, *sia* l'essere stesso; da ciò – ancora – deriva che la perfezione più intima che ritroviamo nelle cose composte – lungi dall'essere la loro essenza – è l'esistenza, l'*esse*: non più *fatto* di esserci di un'essenza o di un suo mero accidente, bensì atto supremo, ossia perfezione delle perfezioni partecipata alle cose create direttamente dall'Essere stesso sussistente. Qui, precisamente, è la critica gilsoniana all'essenzialismo: il primato non essendo più dell'essenza, bensì dell'*esse*. Con ciò si produce la novità storiografica fondamentale della seconda generazione rispetto alla prima: per Gilson – infatti –, la malattia dell'essenzialismo sarebbe stata propria già di Aristotele, il quale – considerando la sostanza come l'essere per eccellenza e la sua forma l'atto in senso proprio – avrebbe mostrato la sua incapacità a concepire l'esistenza come l'atto supremo: laddove l'essenza sarebbe stata di livello inferiore in quanto semplice potenza. Ecco, perciò, la differenza originalissima di Tommaso rispetto ad Aristotele. Il Fabro, poi, marcò tale differenza precisando l'assenza del concetto di partecipazione nello Stagirita: decisivo invece nella concezione tomista. L'*esse* come positività assoluta e atto di ogni forma sarebbe stato la novità della metafisica di Tommaso, ignota ad Aristotele e obliterata o respinta poi dall'indirizzo formalistico della Scolastica.

1.3. Dalla seconda alla terza generazione: l'influsso neoplatonico in Tommaso

La stessa seconda generazione avrebbe – tra l'altro – preparato il terreno all'ultima evoluzione storiografica, ossia alla terza generazione: dalla quale sarebbe stata sconfessata. Studiosi quali Fabro, Geiger, De Raeymaker, de Finance sottolinearono con forza, infatti, l'influsso neoplatonico nell'ontologia tomista. Essi – presi dall'intento di togliere Tommaso dalle braccia di Aristotele –, nell'individuazione delle caratteristiche proprie dell'*esse* tomistico, avrebbero lasciato cadere l'aspetto della originaria differenziazione dell'essere – tipico di Aristotele e ripreso da Tommaso –: soffermandosi a sottolineare solo i caratteri trascendentali dell'attualità e della formalità. Agli studiosi seguenti sarebbe bastato rilevare che anche in una prospettiva neoplatonica l'essere veniva considerato come *energheia*, per non avere più alcun motivo di rifarsi

ad Aristotele. I suddetti autori, altresì, si diedero a dimostrare che la nozione di *esse* intensivo era stata elaborata da Tommaso proprio nei suoi commenti alle opere dello Pseudo-Dionigi e al *Liber de Causis*. Ancora, vi era una tendenza generale teorica del loro pensiero nel senso di un'opzione per l'unità tipicamente neoplatonica: ciò è evidente nella scelta decisa a favore dell'analogia di attribuzione contro quella di proporzionalità: sottolineando il carattere della *reductio ad unum* dell'essere, a dispetto della differenza⁷.

1.4. Terza generazione: l'essere neoplatonico di Tommaso

Queste sarebbero state le cause di una sorta di slittamento verso la posizione estrema della terza generazione, nata agli inizi degli anni Sessanta e tuttora attiva. Questa generazione considererebbe talmente profonda l'influenza del neoplatonismo sull'Aquinate da non potersi ravvisare nella concezione tomistica dell'essere nient'altro che una semplice eredità di quella tradizione di pensiero, e a ritenerla – quindi – priva di ogni originalità. I rappresentanti sarebbero de C. Vogel, W. Beierwaltes, K. Kremer, P. Hadot, C. D'Ancona Costa: perlopiù specialisti del pensiero neoplatonico, i quali sostengono le loro tesi sull'essere di Tommaso solo in margine alle loro ricerche.

In principio fu la de Vogel, con la contestazione dell'erroneità delle tesi di Gilson. Contrariamente a quest'ultimo, la de Vogel – nel 1961 – attribuiva ai Greci il primato nell'identificazione di Dio con l'essere, e negava assolutamente che tale identificazione fosse contenuta in *Esodo 3,14*. In dettaglio, i cristiani

⁷ Il Sacchi, in una recensione all'opera di Ventimiglia di cui si dirà più innanzi (D. Sacchi, Recensione a G. Ventimiglia, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Pubblicazioni del Centro di Ricerche di Metafisica, «Metafisica e Storia della metafisica», 17, Vita e Pensiero, Milano 1997. Un volume di pp. XVII-409, *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 89, 1997, 662-670), manifesta perplessità nei confronti del valore della tripartizione qui illustrata e, in particolare, verso il giudizio pronunciato a riguardo della seconda generazione. Si chiede se davvero la concezione dell'*esse* come *actus* equivalga, così come è stata presentata dalla seconda generazione, alla concezione di un essere sostanzialmente univoco (uno e identico). Sicché, per Sacchi, la seconda generazione non lasciò cadere nulla di ciò che era noto alla prima: al contrario, si venne sviluppando da questa, introducendo indubbi elementi di novità nel quadro da lei delineato e senza dar luogo a veri e propri contrasti, bensì in sostanziale continuità.

traduttori della Bibbia dall'ebraico sarebbero stati ispirati dal pensiero greco: da qui avrebbero attinto la nozione di Essere assoluto. Nel 1963, Beierwaltes, con lo studio sul Commento di Tommaso al *Liber de Causis*, metteva in evidenza la distanza di Tommaso da Aristotele: in virtù di un'interna, essenziale, strutturale, ispirazione neoplatonica del pensiero tomista. Nel 1969, in un volume collettaneo da lui stesso curato, recava a dimostrazione di questa convinzione la tesi della superiorità dell'unità sulla molteplicità. Beierwaltes e i suoi compagni erano convinti che il carattere tipico dell'ontologia tomista coincidesse con quello dell'ontologia neoplatonica, ossia la indivisibilità dell'Uno – pensato già nel neoplatonismo anche in termini di Essere – e la conseguente subordinazione ad esso di ogni molteplicità.

Nel 1966, usciva uno studio di Kremer, volto a dimostrare l'albero genealogico neoplatonico di Tommaso: da Plotino, attraverso Porfirio, a Proclo e allo Pseudo-Dionigi. Una delle tesi caratteristiche di questo studio, che gli procurò l'opposizione della maggior parte dei tomisti ortodossi, era l'identificazione dell'*esse commune* dei neoplatonici con l'*Ipsum esse subsistens* tomista. Si trattava di una tesi più che audace, dal momento che implicava una posizione immanentista estranea a Tommaso⁸. Altra conseguenza del mutamento

⁸ Solignac, in un articolo di commento allo studio di Kremer (A. Solignac, S.J., La doctrine de l'*esse* chez saint Thomas est-elle d'origine neo-platonicienne? A propos d'un livre récent, *Archives de Philosophie* 30, 1967, 439-452), afferma l'insostenibilità dell'identificazione, dal momento che Tommaso discerne in modo preciso ciò che impedisce all'*esse commune* (o *universale*) di sussistere da se stesso: esso è *commune* e non già *unum*, diversificato dalle sostanze che riceve e distinto per questo dall'*Ipsum Esse per se subsistens*. Per l'Autore, Tommaso non saprebbe applicare a Dio la nozione di *esse commune*: *ipsum esse* designa solamente l'*esse* come atto – visto nella sua universalità –, come una proprietà di tutti gli esistenti, o ancora utilizzato per significare l'esistenza reale; per contro, *Ipsum esse subsistens* designa Dio e lui solo. L'Autore ammonisce, infine, a che non si intenda – allora – l'*ipsum esse* in una valenza puramente logica: poiché in molti casi – se non in tutti – *esse* designa ciò che fa *essere in atto*, in concreto. Al termine dell'articolo, Solignac ricorda l'irriducibile differenza tra neoplatonismo e Tommaso: nell'uno la genesi degli esseri essendo secondo un processo naturale, mentre nell'altro per Dio che crea per intelletto e volontà: la partecipazione dell'essere essendo l'oggetto di un dono, l'effetto di liberalità. Fabro, in un suo articolo (C. Fabro C.S.S., Platonismo, neoplatonismo e tomismo: convergenze e divergenze, *Aquinas* 12, 1969, 217-242), contesta anch'egli la conclusione dello studio di Kremer: non condivide l'identificazione dello *Esse ipsum subsistens*

di prospettiva sull'essere era la considerazione della molteplicità come caratteristica esclusiva degli enti creati in quanto finiti, e non più – quindi – caratteristica trascendentale dell'essere. Era negata, dunque, l'intrinseca ed essenziale diversità dell'essere in quanto tale. L'essere supremo era visto come rigorosamente semplice ed immune dalla "colpa" originaria del finito. Infine – in quest'opera di Kremer –, l'analogia, sinonimo per la prima generazione della differenziazione intrinseca dell'essere, diventava semplicemente «somiglianza».

Tra la fine degli anni Sessanta e gli inizi dei Settanta videro la luce due studi: rispettivamente, di Hadot e di Beierwaltes. In essi, veniva dimostrata la precisa formulazione del concetto di essere in termini di atto in Porfirio (Hadot), nonché la chiara identificazione di Dio con l'Essere già presso Plutarco, Porfirio, Filone d'Alessandria, Gregorio Nazianzeno, Gregorio di Nissa, Vittorino e Sant'Agostino (Beierwaltes). Di grande interesse fu, poi, la scoperta di Hadot in un palinsesto torinese di un frammento di un commento al Parmenide attribuibile verosimilmente a Porfirio: con essa, Hadot ritenne di poter aderire alle tesi della de Vogel: l'identificazione tra Dio e l'essere-infinito non è un'idea specificamente cristiana, bensì risulta da un'evoluzione interna al platonismo. Ritenne, altresì, poter indicare il cammino storico della concezione neoplatonica dell'*esse* sino al Medioevo: Porfirio-Vittorino-Boezio-Tommaso.

Il tomista P.P. Ruffinengo recepì lo studio di Hadot e ritenne, a sua volta, di poter precisare l'itinerario della concezione neoplatonica dell'*esse*: Porfirio-Vittorino-Boezio-*De Divinis Nominibus*-Scuola di Chartres-Alberto Magno-Tommaso⁹.

(Dio) con lo *esse comune*, con la *Forma universalis* di tutti gli esistenti. La tesi di Kremer ricadrebbe nella concezione (neo)platonica dell'atto come «forma» *sic et simpliciter*. A fronte del dilemma tra la tesi di Kremer (ritorno del tomismo al platonismo nella forma di emanatismo) e l'adesione integrale all'aristotelismo (scuola tomistica), propone una terza via: tomismo come superamento, a mezzo della concezione dell'*esse* come *actus essendi*.

⁹ Ruffinengo scrive un articolo di risposta alle affermazioni di Ventimiglia (P.P. Ruffinengo, *L'Ipsum esse* non è ancora l'*actus essendi* di S. Tommaso, *Aquinas* 38, 1995, 631-635), dicendo di non gradire la collocazione del suo studio all'interno della «terza generazione» e dichiarandosi appartenente alla «classe» dell'*actus essendi*. Precisa che alla sequenza di autori da lui stesso prodotta non intendeva dare valore di *fonti* dell'*esse* tomistico, ma piuttosto di evoluzione di una linea di pensiero che aiuta a comprendere come questo *esse* non sia nato

Questa ricostruzione risulta forzata e inutile alla luce degli ultimissimi studi della D'Ancona Costa. Quest'ultima giunge a constatare che la dottrina dell'identificazione di Dio con l'essere Tommaso la lesse nel *Liber de Causis* e nel *De Divinis Nominibus*¹⁰. Mette in rilievo l'acume esegetico di Tommaso, il quale, riconosciuto che il *Liber de Causis* non era un'opera aristotelica, si accorse pure che non si trattava di un semplice commentario di stampo puramente platonico alla *Elementatio Theologica* di Proclo: proprio l'accostamento frequente alle tesi del *De Divinis Nominibus*, compiuto da Tommaso nel suo commento, testimonia la sua speciale consapevolezza. La D'Ancona Costa afferma, ancora, non essere sostenibile l'ipotesi secondo cui la fonte della dottrina dell'essere contenuta nel *Liber de Causis* sia il Commento di Porfirio al Parmenide – contro l'ipotesi dei seguaci di Hadot –: diversamente, ritiene che tale fonte sia molto probabilmente l'autore cristiano Pseudo-Dionigi. Se così fosse, e se fosse vero che le uniche fonti tomiste della concezione dell'essere come atto sono il *De Divinis Nominibus* e il *Liber de Causis*, ne seguirebbe un ridimensionamento e una reimpostazione della critica alle teorie della seconda generazione. Si tornerebbe ad ammettere, perlomeno, che solo in ambiente cristiano poteva

dal nulla nella mente di Tommaso: ma sia il risultato di una lunga evoluzione di pensiero che Tommaso stesso ha portato a compimento con la sua intuizione dell'*actus essendi*. L'Autore si dice convinto che l'*actus essendi* sia stato per Tommaso un'intuizione metafisico-teologica: non tematizzata, né giustificata criticamente. Quindi, giunge ad una conclusione: la definizione di Dio come *Ipsum Esse* è di origine neoplatonica, e Tommaso l'ha ricevuta; tuttavia, è da precisare che prima di Tommaso questo *esse* era sempre stato inteso come una *forma* accanto alle altre (e Dio era la *Forma* suprema). L'originalità assoluta e decisiva di Tommaso consisterebbe nell'averlo inteso come *actus, actus formae, omnium formarum*: Dio, per Tommaso, è *Ipsum Esse* nel senso di *Ipse Actus Essendi subsistens*. Una volta per tutte: l'*ipsum esse* dei neoplatonici non è ancora l'*actus essendi* di Tommaso.

¹⁰ Il Ruffinengo, nell'articolo di cui alla nota precedente, afferma di non credere che Tommaso abbia letto per la prima volta o abbia imparato che Dio è *Ipsum Esse* dal *De Causis*. Secondo l'Autore, Tommaso non lo ha trovato nel *De Causis*, bensì ve lo ha immesso nel suo commento, come propria interpretazione. Del resto, aggiunge, né nel *De Causis* né nella *Elementatio Theologica* è contenuta la dottrina dell'*Esse* all'origine degli essenti. Se in qualche traduzione latina di queste opere si trova l'espressione *esse* all'origine degli essenti, è a motivo degli influssi arabi presenti in esse: ma non ha nulla a che fare con lo *esse* di Tommaso. In ogni caso, in greco (Proclo), si trova *to on*: mai *to einai*.

essere elaborato il concetto di essere come atto. Rimane la convinzione, propria della terza generazione, della non originalità della concezione ontologica tomista: Tommaso sarebbe stato perfettamente consapevole dell'ascendenza neoplatonica della sua dottrina.

2. Le reazioni ai risultati della terza generazione

2.1. *Berti I: l'essere come genere (Tommaso emanatista?)*

Ci sono state diverse reazioni ai risultati della ricerca della terza generazione. Fra queste si registra quella di E. Berti: in un suo studio del 1975¹¹, lo studioso mostra di recepire l'esito del fondamentale neoplatonismo di Tommaso; di qui, parte per criticare questa concezione dell'essere. Tommaso non avrebbe tenuto conto delle obiezioni che già Aristotele aveva rivolto alla dottrina di Platone: in particolare, alla concezione dell'*Esse ipsum* e dell'*Unum ipsum*, sviluppata nelle cc.dd. «dottrine non scritte». Il ragionamento dell'Autore si svolge nei seguenti tre punti. 1) La concezione ontologica platonica e neoplatonica non è in grado di garantire la differenza tra l'Essere e gli enti. 2) Ciò è possibile solo in una prospettiva aristotelica – ma non in forza della causalità efficiente, né in forza della teoria del primato dell'atto. 3) La ontologia di Tommaso è completamente neoplatonica, e – perciò – come quella – al di là delle sue affermazioni contrarie – cade sotto l'accusa di immanentismo. Tommaso, per avere voluto attribuire anche ad Aristotele una dottrina che egli credeva di trovare nella *Bibbia* (quella dell'*Ipsum esse subsistens*) – mentre in realtà era di origine parmenidea –, avrebbe finito col trascurare le obiezioni di Aristotele – in particolare, la denuncia delle sue conseguenze monistiche –, e si sia esposto egli stesso al pericolo di cadere in conseguenze di tipo emanatistico, e quindi panteistico – che del monismo parmenideo sono un'edizione più sofisticata ma non meno pericolosa. Per Berti, l'essere dei platonici (e poi dei neoplatonici) è concepito in se stesso come un genere, e – perciò – non può essere pensato come originariamente e

¹¹ E. Berti, Aristotelismo e neoplatonismo nella dottrina tomista di Dio come «Ipsum esse», in: E. Berti, *Studi aristotelici*, L'Aquila 1975, 347-351.

intrinsecamente diverso. L'essere di Aristotele – invece – ha come sua caratteristica principale quella di essere analogo – non, dunque, quella di essere sostanza o atto –, e per questo ha la differenza come sua proprietà fondamentale. Ora, Tommaso – secondo l'Autore – avrebbe una concezione dell'essere come genere e quindi è presto dimostrata l'impossibilità – per un tale essere – di differenziarsi in alcun modo da alcunché¹².

¹² In uno studio recente (E. Berti, La via «dinamico-noologica» alla trascendenza divina, in: S. Biolo (ed.), *Trascendenza divina. Itinerari filosofici*, Torino 1995, 57-71), Berti tematizza con estrema chiarezza la presenza, nella filosofia greca pre-cristiana, di due itinerari alla trascendenza divina: quello che fa leva sul divenire e approda ad un principio non diveniente, concepito essenzialmente come intelligenza; e quello che fa leva sulla molteplicità ed approda ad un principio assolutamente uno, concepito in termini impersonali (essere, bene o uno). Chiama il primo «via dinamico-noologica», ed il secondo «via onto-teologica». La prima via nascerebbe con Anassagora, sarebbe formulata con chiarezza da Platone nel *Timeo* e nel *Filebo*: infine, consegnata alla tradizione classica da Aristotele, secondo il quale la causa del movimento eterno del cielo è un'intelligenza immortale e felice, puro atto, Dio supremo. La seconda – invece – avrebbe per iniziatore Parmenide, e riceverebbe la sua formulazione classica dal Platone della *Repubblica*, del *Parmenide* e delle «dottrine non scritte»: dove il principio trascendente è concepito come essere, bene ed uno; qui, i molteplici enti non hanno caratteri di unità, determinatezza e intelligibilità; invero, li ricevono per «partecipazione» o per «imitazione» dal principio trascendente che li possiede di per se stesso. Quest'ultimo sarà chiamato dagli Scolastici *Esse ipsum* o *Unum ipsum*. Il rapporto stabilito da Platone tra questo principio e la rimanente realtà sarebbe – in termini aristotelici – di causalità formale o – in termini platonici – di causalità esemplare – il modello è causa dei caratteri dell'immagine: nel senso che possiede tali caratteri in grado massimo o perfetto, mentre le altre cose li possiedono in grado parziale o imperfetto. Il neoplatonismo avrebbe ripreso la via onto-teologica combinandola con la nozione biblica di creazione – peraltro trasformata in quella di derivazione necessaria –, facendo derivare da questo principio tutte le cose. Ora, Berti ritiene che, tra le due vie, solo quella dinamico-noologica assicuri un'autentica trascendenza divina: la causalità efficiente – infatti – sarebbe l'unica che stabilisca una completa eterogeneità tra causa ed effetto, laddove quella formale/esemplare ammette tra causa ed effetto una comunanza di genere o di natura, con una differenza di solo grado (concetto di partecipazione). Anche la concezione del principio divino come *esse ipsum* o come *unum ipsum* non sarebbe immune da aporie; in particolare, rischierebbe di ridurre l'essere e l'uno a concetti univoci, così compromettendo la trascendenza del principio rispetto a qualunque altro ente. Né sarebbe sufficiente preservare la trascendenza col ricorso all'*analogia entis*, se questa è concepita come *analogia attributionis* presupponente il rapporto di partecipazione:

Ventimiglia specifica che la ricerca di Berti non verte sulla presenza, nei testi dei neoplatonici o di Tommaso, di affermazioni a favore dell'immanentismo: bensì sulla questione se nelle loro ontologie si trovino motivi per fondare sufficientemente la differenza ontologica. Ventimiglia riconosce che la questione fondamentale è la seguente: o l'essere – in quanto tale – è originariamente differenziato – non, dunque, perché è atto; e, tantomeno, in quanto forma –, (e, allora, è pensabile pure la differenza tra l'Essere e gli enti) o non lo è; e – conseguentemente –, al di là di tutti i buoni propositi e le pie affermazioni, quella differenza non è logicamente pensabile.

2.2. *Ventimiglia: l'essere diversum (Tommaso vicino ad Aristotele eppure originale)*

Fatta questa precisazione, Ventimiglia si propone di affrontare il problema. E lo fa nel suo libro *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino*¹³. Pone quindi la tesi seguente: se è vero che l'essere dei neoplatonici è per natura indiviso, quello di Tommaso è – in se stesso – *diversum*.

Con questa tesi, l'Autore riapre il *dossier* su Tommaso, ricusando la tesi del suo inevitabile platonismo. Tommaso avrebbe costantemente ripreso e approfondito la critica di Aristotele verso Platone: ed è, così, che i suoi contemporanei l'hanno inteso. Dunque, è forte la convinzione dell'Autore, secondo cui l'influenza aristotelica al cuore della dottrina tomista dell'essere

l'unica analogia compatibile con la trascendenza essendo l'*analogia proportionalitatis*: la quale, però, non consente più di concepire il trascendente come *ipsum esse*. La via dinamico-noologica – per Berti – avrebbe – invece – il pregio di preservare la trascendenza, perché concepisce il principio come pura intelligenza: alla cui essenza appartiene certamente l'essere, ma non in modo da costituirne l'essenza. Infine, nel neoplatonismo, il rischio della via onto-teologica si manifesterebbe chiarissimamente: dove l'Uno, pur essendo radicalmente diverso da ogni altro ente, vi è tuttavia legato da un processo di produzione necessaria, il quale ne inficia l'assoluta indipendenza; laddove, nella via dinamico-noologica, la dipendenza del mondo dal principio non è concepita come derivazione, non conferendo – quindi – al mondo alcun carattere di necessità. Per queste ragioni quest'ultima via, secondo Berti, sarebbe la più facilmente concordabile con la nozione biblica di creazione.

¹³ G. Ventimiglia, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino*: esse, diversum, contradictio, Milano 1997.

sia maggiore: malgrado la prossimità di certi aspetti della sua ontologia con il neoplatonismo. Ventimiglia smentisce la riconduzione di Tommaso all'ontologia neoplatonica, e motiva una vicinanza di Tommaso a quella aristotelica: ma con argomenti diversi da quelli degli studiosi della prima generazione. La sua tesi, in dettaglio, si spiega nel modo seguente: l'essere di Tommaso è – in quanto tale – non solo identico e uno – come vorrebbero quelli che lo riportano al neoplatonismo –, ma pure originariamente ed intrinsecamente molteplice e diverso – come vorrebbero gli aristotelici. Non solo: Tommaso stesso elaborò il concetto di *divisio*, di *diversum*, di *aliud* come trascendentale; in polemica con la concezione che egli riconosceva essere dei platonici. In un primo tempo, l'Autore compie un'esplorazione accurata delle fonti di Tommaso quanto al *diversum*: distinguendo le seguenti tre tradizioni disponibili in un'ideale biblioteca di Tommaso. 1) La porfiriano-boeziana – a sua volta, dipendente da testi di logica aristotelica –: qui, si tratta dell'*aliud* e del *diversum* in termini logici. 2) L'unico frammento del *Timeo* platonico conosciuto nel Medioevo: qui, si elaborano e sviluppano i passaggi dell'opera dove Platone nomina *idem* e *diversum* come principi dell'anima. 3) Il X libro della *Metafisica* di Aristotele: dove, si dice che *diversum dicitur in entibus omnibus*. In un secondo tempo, dimostra che Tommaso sottopone a critica le principali tesi dei platonici: comprese quelle riguardanti le «dottrine non scritte». Lo fa servendosi di testi aristotelici. In un terzo tempo, affronta l'ontologia e la teologia di Tommaso per coglierne la strutturazione del molteplice dell'essere come forma originaria. Discute tre testi decisivi sull'argomento del *diversum*: *Super Boetium De Trinitate*, *De veritate*, *De Potentia*. Qui, emerge come Tommaso respinga la tesi parmenidea – e in certo modo platonica –: secondo cui, l'essere è essenzialmente un'identità con sé; e che l'altro dall'essere – il molteplice – è un'aggiunta, radicata in qualcosa di originariamente diverso dall'uno – è il principio dell'*idem in alio*: ovvero, la legge dell'esteriorità di *idem* e *aliud* (in cui, Tommaso vede l'essenza del platonismo); la differenziazione dell'identico si attua per il gioco (la dialettica), per la partecipazione di esso con qualcos'altro. Tale diversità aggiuntiva implica infatti contraddizione: perché deve porre come alcunché di positivo l'altro dall'essere, ossia il non essere. Questa soluzione, secondo Aristotele e Tommaso, non è necessaria per “salvare” il molteplice: che pure è.

Ed è, in realtà, suggerita dalla assunzione indebita di uno schema matematico. Alla base dell'irrefrenabile tendenza platonica a porre il *diversum* fuori dall'Uno, c'è – in ultima analisi – la confusione tra uno numerico e uno trascendentale: si tratta del metodo matematico applicato all'essere, che lo pensa uno come il numero uno; e che pensa la sua differenziazione per l'addizione di qualcos'altro. Ora – secondo Tommaso –, per evitare questo schema platonico – cioè, per evitare la contraddizione –, bisogna trattare il rapporto uno-molti in modo “qualitativo” ossia speculativo. La molteplicità apparirà, allora, come il differenziarsi originario dell'unità dell'essere (si tratta dell'*alia natura in alio susceptibili* o *aliud in alio*). Secondo Tommaso, il platonismo – pensando l'essere al modo di un genere – tende a cercare la ragione della molteplicità fuori dell'essere – la materia come non-essere –; laddove, per Tommaso, la molteplicità non proviene dal non-essere bensì proprio dalla perfezione dell'essere. A fronte dell'univocità platonica, compare la comprensione diversificata dell'essere in Tommaso. A differenza dei filosofi e dei teologi precedenti, legati al pensiero neoplatonico e – perciò – riguardanti l'alterità e la divisione come qualcosa d'imperfetto, Tommaso – per la prima volta nella storia del pensiero cristiano – rompe con la tradizione e – grazie alla lettura della *Metafisica* di Aristotele – accoglie l'alterità e la divisione a titolo di perfezione¹⁴. In un quarto tempo, l'Autore riflette sulla logica adoperata dall'Aquinate nella costruzione della sua ontologia, mostrando come dalla concezione diversificata dell'essere discenda

¹⁴ Anche il neoplatonismo cristiano e quello arabo del *Liber de Causis* – infatti –, pur correggendo la posizione dei loro antecedenti pagani – operando sia la riduzione dell'enadi sussistenti ad attributi dell'unico Dio sia l'identificazione di Dio, o dell'Uno e del Bene – con l'Essere stesso creatore di tutta la realtà, nondimeno conservano rigorosamente la tesi dell'esteriorità della subordinazione di ogni molteplicità rispetto all'Uno. La rivoluzione tommasiana segna la teologia trinitaria: è alla luce dell'essere che la pluralità reale delle Persone divine diviene metafisicamente pensabile senza contraddizione. Se la tesi (neo)platonica – infatti – era perfettamente compatibile con il puro monoteismo ebraico o islamico, non poteva esserlo con quel cristianesimo la cui nota distintiva è il mistero trinitario: Dio non è soltanto uno e identico, ma anche – in se stesso – molteplice e diverso. L'accordo di lungo tempo tra platonismo e cristianesimo viene meno quando – con l'entrata di Aristotele nell'Occidente latino – la Chiesa diviene cosciente di avere a disposizione categorie più adatte per esprimere in un modo meno inadeguato il Mistero trinitario.

la pratica tommasiana della distinzione: con uno straordinario ventaglio di applicazioni. Si tratta della distinzione *secundum quid*: è possibile che l'essere sia al tempo stesso uno e altro; per il motivo che è possibile riguardarlo da due punti di vista, ovvero – una volta – *in se* – «uno» – e – nell'altra – *in ordine ad aliud* – «altro». Risulta, inoltre, come la distinzione dei “rispetti” sia il parallelo logico-semanticamente della diversità ontologica: una diversità coltivata per l'unità. A rigore, l'unità pare essa pure – a sua volta – a servizio della diversità: c'è un circolo. Pensare quest'ultimo, però, è cosa assai ardua: in riferimento al principio di non contraddizione. Qui – in verità – Tommaso – secondo Ventimiglia –, nonostante le sue abili distinzioni, resterebbe nella contraddizione. Perciò l'Autore sostiene doversi “salvare” Tommaso asserendo che l'essere è al tempo stesso identico e diverso, e – perciò – non contraddittorio: per l'Autore, insomma, il principio suddetto seguirebbe, anziché governare, la posizione dell'uno-molti: ne sarebbe, a rigore, governato. Il Principio non avrebbe, così, valore trascendentale. Giunti all'essere – per Ventimiglia –, occorre abbandonare la logica argomentativa e obiettivante: per accedere a una nuova forma di razionalità che, più rispettosa dell'assoluta originarietà e inobiettività dell'essere, lo tratti piuttosto come ciò a partire da cui è possibile comprendere. La giurisdizione del principio di contraddizione non sarebbe perciò illimitata: il suo orizzonte non coinciderebbe con l'orizzonte stesso dell'essere, ma ne sarebbe prodotto: e questo prodursi non può essere – a rigore – né contraddittorio né incontraddittorio, bensì a-contraddittorio¹⁵.

¹⁵ A parere di Vigna – che scrive una recensione all'opera di Ventimiglia (C. Vigna, Recensione a G. Ventimiglia, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino*: esse, diversum, contradictio, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. XVII-409, *Verifiche* 27, 1998, 349-355) –, proprio l'argomentazione che mirerebbe a salvare Tommaso dalla contraddizione vi resta impigliata: poiché, tra l'altro, – dice Vigna – tra contraddizione e non contraddizione non si dà medio; a meno che l'a-contraddittorietà non voglia semplicemente indicare l'impossibilità *quoad nos* di metter gli occhi sull'origine, ferma restando la trascendentalità del primo principio. Infine, Vigna riporta la visione di Ventimiglia all'interno della tradizione idealistica: avvertendo che – per Hegel e compagni – l'Assoluto non è il puro positivo, e che questa concezione non ha nulla a che spartire con Tommaso.

2.3. *Berti II: Tommaso incoerente*

In un articolo di commento all'opera di Ventimiglia, Berti torna sulle proprie posizioni: precisandole. In risposta al rimprovero mossogli da Ventimiglia, riguardo alla dimenticanza – nell'indicare le fonti di Tommaso – dei *Libri naturales* di Aristotele – cioè soprattutto la *Fisica* e la *Metafisica* –, ammette di non aver avuto presenti tutti i testi segnalati. Ammette – dunque – di aver sottovalutato la misura dell'adesione di Tommaso alle tesi aristoteliche, ma nega di aver dimenticato affatto di considerare tra le fonti di Tommaso le opere di Aristotele: gli sembrava solo – afferma – che l'aristotelismo di Tommaso fosse in contrasto, non risolto, col suo neoplatonismo. Dichiara di aver studiato più a fondo, successivamente, il commento di Tommaso alla *Metafisica*: rendendosi conto dell'assoluta sequela dell'Aquinate nei confronti dello Stagirita nelle critiche alle «dottrine non scritte» di Platone. Nondimeno conferma l'impressione di cui prima. Pur condividendo le critiche aristoteliche all'*Esse ipsum* e all'*Unum ipsum* di Platone, Tommaso continuerebbe ad ammettere – negli stessi testi – un *Esse ipsum* e un *Unum ipsum* intesi non come predicati di tutte le cose, bensì come causa di tutte le cose. Ora, quest'ultima dottrina neoplatonica (Pseudo-Dionigi) sarebbe incompatibile con l'aristotelismo, e rischierebbe di condurre al monismo parmenideo. A questo punto, Berti dichiara di non voler sostenere che Tommaso fosse monista o immanentista: ma che non seppe o non volle risolvere interamente l'aporia: Tommaso, perciò, sarebbe stato incoerente con se stesso. In un altro suo precedente articolo, Berti affermava categoricamente che Tommaso non impronta ad Aristotele la sua concezione di Dio come *ipsum esse* e *ipsum unum*, poiché per Aristotele la stessa esistenza di un *ipsum unum* è contestabile. Lo Stagirita non ignora queste nozioni, ma le attribuisce ai Platonic: criticandole. Conseguentemente, se Tommaso – nonostante le critiche di Aristotele – pensa di poter impiegare le nozioni suddette – anche se per applicarle non già alla causa formale degli esseri, come facevano i Patonici, ma alla loro causa efficiente –, vuol dire che attinge al neoplatonismo: attraverso il *De Divinis Nominibus* o – secondo la studio della D'Ancona Costa – attraverso il *Liber de Causis*. In conclusione, Berti sostiene che, nonostante Tommaso concepisse l'essere come originariamente differenziato, accanto a questa dottrina ne

professava un'altra – di segno opposto –: cioè, la concezione platonica e neoplatonica dell'essere come fondamentalmente uno nell'essenza e differenziato solo per addizione, la quale si manifesta nella definizione di Dio come *Esse ipsum* – cioè, «essere per essenza» – e *Unum ipsum* – ossia, «uno per essenza». Se – infatti, spiega Berti – ci può essere un «essere per essenza», ciò significa che l'essere può essere l'essenza di un ente: cioè è un'essenza, un'essenza unica; e, quindi, è univoco. Quanto, poi, all'ultima tesi di Ventimiglia riguardo all'a-contradittorietà dell'essere, Berti la ritiene inammissibile. Secondo l'Autore, anziché operare un improbabile “salvataggio” di Tommaso, si dovrebbe semplicemente riconoscere l'infelice definizione tommasiana dell'analogia: imputandola, appunto, all'oscillazione tra l'aristotelica analogia di proporzionalità e la neoplatonica analogia di partecipazione di una medesima essenza in gradi diversi.

