

Luigi Baldi

LA 'NOVITAS ESSENDI' DELLA CREATURA  
IN TOMMASO D'AQUINO

Tommaso parla di "novitas essendi" o "inceptio essendi" della creatura in modo particolare nella terza 'Questio de potentia Dei'<sup>1</sup> e nella 'Summa theologiae'<sup>2</sup>, sottolineando sempre come tale elemento sia requisito imprescindibile della creazione 'passive accepta', intesa cioè dal punto di vista creaturale, come tale definita 'relatio cum novitate essendi'. Declinando filosoficamente, attraverso la categoria della 'relatio', una dottrina di origine extrafilosofica come quella della creazione, Tommaso d'Aquino può porre in termini di 'novitas essendi' il problema della consistenza e 'status' ontologico del creato, in quanto posto in essere 'ex nihilo'.

1. 'Novitas essendi' tra 'creatio' e 'mutatio'

La creazione, dal punto di vista di Dio ("active significata"), non è altro che la sua azione, che coincide con la sua essenza, per cui, a differenza di quanto accade per le altre cause che agiscono "per voluntatem", il Creatore agisce senza alcuna mediazione o alcuno

---

<sup>1</sup> *De Pot.* 3, 3, resp.; *id.*, 3, 3, 2; *id.* 3, 3, 6.

<sup>2</sup> *S.Th.*, I, 45, 3, 3.

strumento e la sua volontà coincide con la sua azione: come eterna è la prima, così eterna è la seconda<sup>3</sup>. L'essere o il non essere delle creature non producono 'qualcosa' in Dio; la creazione del mondo non aggiunge alcuna cosa a Dio, non pone alcunché di reale in Lui che non sia riconducibile alla sua essenza<sup>4</sup>. Dal punto di vista di Dio, insomma, nulla è 'novum' che non sia Dio stesso e non si può parlare, propriamente, di 'novitas essendi' della creatura relativamente all'essere divino: "Dio più mondo fa ancora e sempre Dio"<sup>5</sup>.

La creazione 'passive sumpta', invece, si presenta come "solummodo inceptio essendi", non essendo, un "accessus ad esse" né una "transmutatio a creante"<sup>6</sup>. L'ente creato appare, dunque, come un 'quid novum', in quanto non 'mutato' da qualcos'altro, ma creato nella sua interezza.

Il punto di riferimento di Tommaso sulla 'mutatio' è Aristotele e, in particolare, il libro V della Fisica. Il latino 'mutatio' traduce il greco "παράβολή", che, come osserva Aristotele, già etimologicamente, indica il passaggio ('transitus') di una stessa cosa da una determinata condizione ad un'altra, nel senso che ciò che muta viene ad esistere in modo diverso da come esisteva prima, essendo in qualche modo in potenza<sup>7</sup>. Ciò che caratterizza la 'mutatio', nelle varie forme in cui si articola, è proprio il riferimento ad un 'commune subiectum' ("ὑποκείμενον")<sup>8</sup>, cioè ad una stessa cosa comune al 'terminus a quo' e al 'terminus ad quem', tra i quali avviene il passaggio, o verosimilmente ad una 'consistentia subiecti'<sup>9</sup>.

La 'creatio', dunque, non è una 'mutatio', in quanto non suppone un tale 'subiectum', non si appoggia su alcuna realtà esterna preesistente, su un 'aliquid ens' che sia predisposto a ricevere l'azione creativa ('passio'), così come avviene nell'agire naturale, e che in

<sup>3</sup> *In II Sent.*, 1, 1, 5, 11; *C.G.*, 2, 35, 2.

<sup>4</sup> *S.Th.*, I, 45, 3, 1; *De Pot.* 3, 3, resp.; *id.* 7, 10, resp. Il Creatore non perderebbe nulla nel caso in cui la creatura fosse posta nel non essere ("non enim aliquid Deo deperit, si eius creatura ponatur non esse" (*De Ver.* 2, 3, 11).

<sup>5</sup> G. BARZAGHI, *Grazia e secolarizzazione. Una riflessione dal punto di vista metafisico realistico*, "Divus Thomas" 100 (1997), p.50.

<sup>6</sup> *De Pot.*, 3, 3, resp.

<sup>7</sup> *In Phys.*, V, 2; cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, V, 1, 225a 2, a cura di LUIGI RUGGIU, Rusconi, Milano 1995.; *id.*, VIII, 2, 3; *C.G.* II, 17; *S.Th.*, I 9, 1.

<sup>8</sup> *De Pot.*, 3, 2, resp.

<sup>9</sup> *De Pot.*, 3, 2, 4.

qualche modo possa, quindi, limitare il suo carattere di 'emanatio totius entis universalis a primo principio'<sup>10</sup>, configurando un cambiamento, una successione spaziale e temporale dal nulla alla creatura ad opera di Dio ('fieri', 'moveri')<sup>11</sup>.

Alla causa agente naturale, che è in atto solo 'secundum quid', si applica il principio 'ex nihilo nihil fit', nell'ambito della generazione e del mutamento. La causa agente soprannaturale, cioè Dio, che è 'simpliciter' in atto, ovverosia atto puro, privo di potenza, può, invece, fare "aliquid ex nihilo" e di fatto realizza questa sua possibilità ("facit")<sup>12</sup>. La prima agisce "per modum motus", cioè attraverso un passaggio dalla 'potentia' all'atto, mentre l'azione della seconda avviene "per modum operationis", in quanto non richiede nella propria azione qualcosa di preesistente, che possa essere mosso, cioè che passi dalla potenza all'atto<sup>13</sup>. E', in tal senso, universale, e, proprio in quanto tale, è 'ex nihilo'<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> S.Th., I, 45, 1, resp.

<sup>11</sup> S.Th., I, 45, 1, resp.

<sup>12</sup> De Pot., 3,1, resp.; S.Th., I, 44, 2.

<sup>13</sup> Per affermare la distinzione tra 'creatio' e 'mutatio' Tommaso si richiama anche a Dionigi: cfr. A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas*, Vrin, Paris 1931, p.56.

<sup>14</sup> Tommaso dedica grande attenzione all'analisi del ruolo giocato dalla preposizione 'ex' nella locuzione 'ex nihilo'. Nella terza 'Quaestio de Potentia Dei' (De Pot., 3, 1, 7) compie un esame particolarmente approfondito del "aliquid fieri ex nihilo", una vera e propria analisi semantica del nulla, ispirandosi esplicitamente e fedelmente al 'Monologion' di Anselmo (ANSELMO DI CANTERBURY, *Monologion* VIII, in 'Opera omnia', ed. F. S. Schmitt, vol. I (Seckau 1938; Edinburgh 1946), Frommann, Stuttgart-Bad Cannstat 1968, p. 179; pp. 182-183). Se si intende dire che la negazione propria del 'nihil' include, cioè nega, la preposizione 'ex' e contemporaneamente si riferisce all'intera proposizione, comprendendo anche il verbo, allora il "fieri ex nihilo" equivale al "non fieri"; ciò che è fatto dal nulla, semplicemente non è fatto, il che significa che Dio non crea affatto. In tal senso anche Dio è fatto dal nulla ("de nihilo fit") in quanto non è assolutamente fatto ("omnino non fit"). Più appropriato, in quanto "consuetus", è il secondo significato, allorché la negazione si riferisce alla preposizione, ma non al verbo, che rimane, quindi, "affirmatus". In tal senso "ex nihilo fieri" significa che qualcosa è fatto ("fit quidem"), non però da qualcos'altro, bensì, appunto, dal nulla, poiché non esiste nulla di preesistente da cui sia fatto. Si tratta della accezione 'negativa' della 'creatio ex nihilo', laddove, cioè, è negata la relazione ("ordo") 'ad aliquid preexistens' che è, invece, implicata dalla preposizione. Qualora, invece, la negazione non solo non includa la preposizione 'ex', ma sia da questa compresa, si può vedere in 'ex' l'espressione di un rapporto di causalità ("habitus causae"), anche se, però, questo significato è falso: il 'non ens', in quanto tale, non può essere la causa dell' 'ens'. La preposizione 'ex'

La realtà ('res'), quindi, deriva nella sua totalità ("secundum to-

---

può, in alternativa, indicare semplicemente un "ordo", la circostanza, cioè, che qualcosa è fatto dal nulla ("ex nihilo") nel senso che è fatto dopo il nulla ("post nihilum"). Corrisponde alla accezione 'positiva' dell'espressione, in quanto pone ("affirmatus") una relazione ("ordo") della creazione rispetto al nulla preesistente. Nella creatura esiste, così, 'naturaliter' un rapporto di priorità del non essere rispetto all'essere ("prior sit non esse quam esse"), non in una linea di continuità temporale, in cui dal non essere della creatura si passa all'essere della medesima, bensì come precedenza 'ontologica' ('prioritas naturae'). Lasciata a se stessa, cioè, la creatura per conseguenza naturale non sarebbe, poiché non ha l'essere se non per 'influentia' di colui che è l'essere, la causa superiore, Dio. L'essere posseduto dalla creatura è finito, mentre il non essere è posseduto "infinite"; questo significa che "omnis creatura plus habet de non-esse quam de esse" (*De Ver.*, 2, 3, 16). Il 'non esse' è ciò che la creatura non ha da altro, ma ha per sé, indipendentemente dall'atto creativo e, in quanto tale, risulta inerire ad essa, avere una precedenza logica, prima ancora dell'essere che riceve da Dio (*S. Th.*, I, 45, 1, 3; *De Pot.*, 3, 1, 7; *In II Sent.*, 1, 1, 2, resp; *In I Sent.*, I, 5, 2, 2.). D'altro canto, precisa Tommaso, soltanto se la preposizione "ex" indica l'ordo' e non la causa, è possibile dire che qualcosa è fatto dal nulla, cioè dall'opposto, 'per se', e non invece per 'accidens', ovverosia a causa del 'subiectum' (*De Pot.*, 3, 1, 16). Del resto, è proprio dal fatto di essere 'ex nihilo' che deriva l'eventuale imperfezione riscontrabile nelle creature, tenendo conto che una minore 'dignitas', cioè una inferiore posizione nella scala gerarchica degli esseri, non significa necessariamente imperfezione, non essendo quest'ultima altro che la mancanza di un carattere naturale di una cosa. Circa l'accezione 'negativa' di 'ex nihilo', Tommaso, (*In II Sent.*, 1, 1, 2; cfr. anche *S. Th.*, I, q.44-45), considera come requisito fondamentale 'ad rationem creationis' la mancanza assoluta ('nihil') di presupposti in ciò che è creato. A tal proposito, analizzando le preposizioni usate da S. Paolo per designare la 'causalitas Dei', l'Aquinate, dopo aver rilevato come la preposizione 'ex' indichi il principio del movimento, osserva che la 'universitas creaturarum' non è fatta da una materia preesistente, perché la stessa materia non è altro che un effetto della causalità divina. La suddetta preposizione, quindi, non indica alcuna causa materiale, bensì il fatto che tutte le cose provengono da Dio come dal primo agente, dall'origine prima e integrale. Contemporaneamente essa esprime la radicale differenza tra Creatore e creatura, come risulta dal confronto con l'altra preposizione 'di provenienza', ovverosia 'de', che esprime invece la consustanzialità della causa e dell'effetto, l'essere simili nell'essenza. In tal senso, quest'ultima si addice al Figlio di Dio rispetto al Padre, ma non alle creature, che non sono consustanziali al Creatore. Esse sono 'ex ipso' ma non 'de ipso' (*Ad Rom.*, 11, 5; cfr. AGOSTINO, *Confessiones*, XII, VII, 7, CCL 27, p.219. cit.: "Fecisti enim caelum et terram non de te", bensì "de nihilo", laddove, dunque, il grande teologo di Tagaste si riferisce alla creazione come ad un facere "de nihilo"). Dio, quindi, nella sua infinita perfezione, è totalmente altro e diverso rispetto alle creature finite; la sua 'potentia' è assolutamente sovraeminente rispetto ad esse. In particolare, tra Dio e l'uomo esiste una distanza infinita, quindi la più grande disuguaglianza (*S. Th.*, I-II, 114, 1, resp.). Alla base di questa totale alterità si trova, dunque, proprio la mancanza assoluta di realtà preesistenti e presupposte alla creazione, cioè la differenza tra creazione e mutamento.

tam suam substantiam") dal primo principio: in questo, appunto, consiste la creazione, che compete, perciò, solamente a Dio<sup>15</sup>. Soltanto in questo caso, quello della "universalis rerum productio", ("si fit totum ens" ...in quantum est ens") il 'fieri' richiama l'idea del non essere assoluto ("ex omnino non ente, ex penitus non ente"), in cui l'uso degli avverbi "omnino" e "penitus" toglie ogni esitazione circa il tipo di nulla a cui Tommaso si riferisce<sup>16</sup>. Nell'ambito dell'ordine naturale, invece, in cui la "productio" non riguarda il "totum", bensì la "pars" ("si fiat aliquod particulare ens"), il "fieri" si configura come un mutamento o una generazione. Il nulla a cui tale "fieri" si riferisce è, quindi, un tipo di nulla inteso in senso relativo, come alterità e non come opposto dell'essere, analogo a quello di cui parla Aristotele a proposito della privazione ("στέρησις")<sup>17</sup> e della potenza<sup>18</sup>.

Dire che la creazione non è una 'mutatio' significa, quindi, dire che il 'non esse sive nihil'<sup>19</sup> da cui essa avviene, il 'non esse simpli-

<sup>15</sup> *De Pot.*, 3, 1, 1; *id.*, 3, 1, resp.; *S.Th.*, I, 45, 2, 1; *id.*, 45, 5, resp.; *C.G.*, II, 16; *In I Sent.*, 7, 1, 1, 3.

<sup>16</sup> *In Phys.*, VIII, 2, 5. L'Aquinata sembra, a volte, intendere il "non ens" in un senso particolare, ('secundum quid') ovverosia nel senso di essere, non questo determinato 'ens', bensì un altro, esprimendo, quindi, la distinzione, la differenza tra gli enti, la "divisio" ("hoc ens et illud, dicuntur divisa, ex eo quod hoc non est illud": *In Met.*, X, 4, 14; *In Phys.*, V, 2, 8). Un ente, infatti, si distingue da un altro nella misura in cui in esso è intrinseca ("includitur") la negazione dell'altro (*In De Trin.*, 2, 4, 1, resp.). Per questo orientamento interpretativo cfr. C. VANSTEENKISTE, "Rassegna di letteratura tomistica" XVIII 4, 1982, p. 130; L. J. ELDERS, *La metafisica dell'essere di San Tommaso in una prospettiva storica*, vol. I, Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, pp. 176 ss). Altre volte sembra, invece, considerarlo come il nulla assoluto, radicale, il puro nulla, la pura negazione, un principio collocato in una radicale opposizione ("extraneum") all'essere (*De Pot.*, 7, 2, 9). Su questa linea cfr. ad es. B. LAKEBRINK, *Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik*, Ratingen, 1968, pp.140 ss., citaz. in J. ELDERS, cit., p.176, n. 26; L. CLAVELL, *Il primo principio della conoscenza intellettuale*, in "Atti del VIII Congresso tomistico internazionale", VII, Città del Vaticano 1982, p.73; A. GHISALBERTI, *La creazione in S. Tommaso*, "Rivista di Filosofia Neoscolastica" 1969 (51), pp.118 ss, citaz. in R. PADERLARO DE ANGELIS, cit., p. 187).

<sup>17</sup> ARISTOTELE, *Fisica*, I, 9, 191b 3-7; *id.*, 31-32; *id.*, *Metafisica*, XII, 2, 1069b 26-28, a cura di G. REALE, 3 voll., Vita e Pensiero, Milano 1993; *id.*, V, 22; cfr. *In Met.*, XII, 2, 14.

<sup>18</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, 2, 1069b 15-20, da cui risulta come anche il non essere della potenza sia tale non in assoluto ma relativamente all'atto, in quanto "dal non essere assoluto non può derivare nulla": cfr. G. REALE, *Sommari e commentario*, vol. III, n. 9, p. 558, in ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. REALE, cit.

<sup>19</sup> *De Pot.*, 3, 1, 4.

citer', è il non essere più assoluto e radicale, tale da non consentire l'esistenza di alcun intermediario e di alcun paragone rispetto all'essere. Il nulla non è un 'quid' che subisce una azione, situato sul medesimo piano dell'essere e ad esso alternativo, nel senso che 'passa' nell'essere con la creazione: in tal senso può dirsi il non essere puro, assoluto<sup>20</sup>. Ciò che subisce l'azione è la creatura, nel senso che essa è il risultato dell'azione. Il nulla, dal quale ('ex quo') scaturisce la creazione, è, invece proprio l'opposto della creatura, cioè di quel "totius esse" che costituisce il risultato dell'azione creatrice ("per modum oppositi ad id quod fit per actionem")<sup>21</sup>. Tra il nulla del creato e la totalità del suo essere esiste, quindi, 'rationis tantum', un inscindibile rapporto di corrispondenza biunivoca, tale per cui, nella loro opposta radicalità, uno richiama necessariamente l'altro.

La 'oppositio', di cui parla Tommaso non si pone sul terreno del 'transire', del passare da un luogo ad un altro, proprio dei movimenti lineari ("in motibus continuis"), bensì su un piano di distanza infinita, per la quale non si può propriamente parlare di 'transitus'<sup>22</sup>. La creazione dal nulla è assimilata dall'Aquinate piuttosto ai movimenti istantanei ("motibus momentaneis"), in cui si registra un 'effluxum' immediato dalla causa agente al 'factum', come accade nel caso dell'illuminazione dell'aria, per cui, in conformità alle conoscenze scientifiche del tempo, la luce si diffonde in modo istantaneo, senza alcuna velocità o movimento. Tommaso, in proposito afferma, con una precisione linguistica difficilmente esprimibile in una traduzione dal latino<sup>23</sup>, che nella creazione dal nulla il 'fieri' della creatura, cioè l'essere fatto dal punto di vista del divenire, del suo svolgersi, coincide con il 'factum esse', ovvero con il risultato di tale processo, la condizione del 'risultare fatto'.

La creatura non è il 'terminus' finale di un percorso che attraversa una distanza intercorrente tra due punti, ovvero tra un punto

---

<sup>20</sup> C. FABRO, Presenza metafisica dell'essere, in *Tomismo e pensiero moderno*, pp.40ss., citaz. in R. PADELLARO DE ANGELIS, *L'influenza del pensiero neoplatonico sulla metafisica di San Tommaso*, Abete, Roma 1981, 206.

<sup>21</sup> *De Pot.*, 3, 1, 4.

<sup>22</sup> *De Pot.*, 3, 1, 4, 3.

<sup>23</sup> *De Pot.*, 3, 1, 11; cfr. TOMMASO D'AQUINO, *La potenza di Dio*, Q. I-III, v. I, nota 6, p. 187, in cit., a cura di A. CAMPODONICO, 3 voll., trad. di L. Tuninetti (q. I-III) e di G. Marengo (q. IV-VII), Nardini Editore, Firenze 1991-1995.

di partenza e uno di arrivo<sup>24</sup>. Tra essere ('ens') e non essere ('non ens') non sussiste alcun rapporto quantitativamente misurabile<sup>25</sup>, bensì una distanza infinita, comunque maggiore di quella intercorrente tra un 'ens' determinato e un altro 'ens'. La 'potentia facientis', dice Tommaso, è direttamente proporzionale a tale distanza, per cui solo una 'potentia' infinita può creare 'ex nihilo', cioè fare qualcosa dall'assoluto 'non ens', senza un 'subiectum' presupposto<sup>26</sup>.

Concepire la creazione come un 'transitus' dal 'non esse' all' 'esse' è, dunque, frutto dell'immaginazione, che proietta sul piano della creazione le leggi del movimento naturale. Ciò vale anche nel caso ci sia, non un 'subiectum commune' esistente in atto o in potenza, ma un 'idem tempus continuum', ovvero una continuità temporale, un succedersi nel tempo di cose diverse e indipendenti tra loro. In tal caso, precisa l'Aquinate, non si può parlare 'proprie' di 'mutatio' ma solo 'per similitudinem', poiché il tempo appare 'subiectum commune' soltanto nella nostra immaginazione. Come il 'non esse' non è un luogo reale particolare, così esso non costituisce un istante reale ma soltanto immaginario, in quanto non si può parlare di successione temporale, cioè di un tempo precedente la creazione<sup>27</sup>. Non esiste un ultimo istante del 'non esse' della creatura a cui segua il primo istante del suo 'esse', mentre ciò che è fatto dal nulla è nel primo istante in cui risulta fatto ('factum est'). Come l'estensione al di fuori dell'universo, così anche il tempo 'ante principium mundi' non è una 'res', bensì una immagine della mente, che si figura un ultimo istante in cui l' 'ens' non è e magari concepisce un 'tempus medium', senza considerare, in quest'ultimo caso, la soluzione di continuità che interviene tra tempo reale e tempo immaginario<sup>28</sup>. Il senso profondo della collocazione del nulla tra gli 'entia rationis'<sup>29</sup>, in quanto derivante esclusivamente da una opera-

<sup>24</sup> S. Th., I, 45, 2, 4.

<sup>25</sup> S. Th., I, 45, 5, 3.

<sup>26</sup> De Pot. 3, 4, resp.; cfr. S.Th., I, 45, 5, 3.

<sup>27</sup> De Pot. 3, 3, resp.

<sup>28</sup> De Pot. 3, 1, 10; In VIII Phys., 2, 20.

<sup>29</sup> Tale è già il pensiero di S. Anselmo, il quale per primo introduce in sede filosofica la distinzione tra ciò che è 'significato' come realtà, nel senso che è qualcosa ("secundum rem"), e ciò che è 'significato' sul piano semplicemente mentale, nel senso che 'significa' qualcosa ("secundum formam loquendi") (ANSELMO DI CANTERBURY, *De casu diaboli*, c.XI, 3-4, 19-22, in *Opera Omnia*, ed. F.S. Schmitt, vol. I,

zione dell'intelletto<sup>30</sup>, senza alcun fondamento "in rerum natura, sed in sola cogitatione"<sup>31</sup>, ovverosia "tantum in ratione"<sup>32</sup>, si coglie proprio in riferimento alla creazione. E' alla luce della radicalità della creazione divina che, in Tommaso, il nulla assume i caratteri di assolutezza e radicalità. Quando Tommaso nega la necessità di una realtà preesistente all'azione creativa di Dio, in quanto quest'ultimo, ponendo in essere le cose, crea anche il 'subiectum', ovverosia ciò che riceve l'essere<sup>33</sup>, tale negazione non può, insomma, non riferirsi evidentemente anche al tempo.

Per questa ragione Tommaso può dire che l' 'esse' di ciò che è fatto dal nulla (la creatura) è "primo in aliquo instanti"<sup>34</sup>, sottolineando il carattere di assoluta novità dell'essere creaturale. L'Aquinate, nell'affermare l'impossibilità di dimostrare che il mondo ha avuto un inizio, quindi la plausibilità razionale della sua eternità, parla della creazione come 'actio istantanea', e non successiva come è proprio della 'mutatio'. La causa efficiente che agisce "per motum", spiega Tommaso, è "principium actionis", quindi precede necessariamente nel tempo il proprio effetto, il quale si trova "in termino actionis". Nella creazione, invece, non c'è alcuna 'duratio', né successione, in quanto manca una serie di cui l' 'agens' sia il primo<sup>35</sup>.

L' 'influere' immediato di Dio sulle creature indica, non solo la creazione, ma anche la conservazione delle cose nell'essere<sup>36</sup>. Non si

---

Fromman, Stuttgart-Bad Cannstat 1968, citaz. in R. PADELLARO DE ANGELIS, cit., p.127). In tal modo Anselmo pone le basi di quella distinzione tra ente reale ed ente di ragione o ente logico ('ens rationis') destinata a divenire uno dei capisaldi della Scolastica, e fondata proprio sulla distinzione tra il modo in cui una cosa è 'realiter' e il modo in cui una cosa è 'ratione', ovverosia per chi la conosce. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *La potenza di Dio*, a cura di A.CAMPDONICO, cit., n. 17, p.58-60.

<sup>30</sup> S.Th., I, 16, 3, 2: "Non ens non habet in se unde cognoscatur, sed cognoscitur in quantum intellectus facit illud cognoscibile".

<sup>31</sup> *De Div.Nom.*, V, 2; S.Th., I-II, 8, 1, 3.

<sup>32</sup> *In Met.*, 4, 1.

<sup>33</sup> *De Pot.* 3, 1, 17.

<sup>34</sup> *De Pot.* 3, 1, 10.

<sup>35</sup> S.Th., I, 46, 2, 1.

<sup>36</sup> S.Th., I, 104, 1, resp.; *De Pot.*, 5, 1, resp. L'Aquinate per spiegare questo concetto ricorre ad una immagine della luce, paragonando Dio al sole che è luminoso per sua natura e la creatura all'aria che è luminosa in quanto partecipa della luce del sole, ma non della sua natura (S.Th., I, cit).

tratta di una nuova azione da parte di Dio, bensì della creazione originaria che prolunga i suoi effetti e fa del creato una continua 'novitas essendi' a partire ('ex') da un continuo 'nihil'. La 'conservatio' è una 'creatio' continua e, come tale, sempre iniziale, una 'novitas' permanente, un continuo e sempre 'novum' venire all'essere delle cose<sup>37</sup>. Allo stesso modo della 'creatio', anche la sua 'continuatio' si pone come azione ex nihilo' istantanea ed immediata, non inquadrabile nei termini della 'mutatio', priva, cioè, di movimento e di tempo ('sine motu et tempore')<sup>38</sup>. La causa del venire in essere di una cosa ('causa rei'), dice Tommaso, è anche la causa della sua conservazione in essere ('conservationis ipsius'); in tal senso la "conservatio" di una cosa è la "continuatio" del suo essere, dato 'ab alio'<sup>39</sup>. Proprio nel "semper" ovvero "continue", con cui avviene l' 'influer' o 'dare' dell'essere alle cose, consiste il senso della 'conservatio', come Tommaso non manca di sottolineare anche con la struttura del periodo, usando le correlative "non aliter...quam" e "nec aliter ... nisi"<sup>40</sup>. La dinamica tra nulla ed essere non si esaurisce, insomma, in un ipotetico ed improbabile 'primo momento' della creazione, ma è una dinamica permanente che permea di sé ogni istante ed ogni aspetto del creato.

Sussiste, in proposito, una fondamentale differenza tra la predetta 'novitas essendi' e la 'novitas' legata alla 'inceptio mundi' nel tempo.

---

<sup>37</sup> Stante la radicalità del significato di 'esse' come atto, quale risulta in modo particolare da *De Pot.*, 7, 2, 9, anche alla luce della 'conservatio' si coglie in modo ancora più profondo il senso della 'novitas essendi' della creatura, come chiave di lettura dello stesso 'actus essendi'

<sup>38</sup> *S.Th.*, I, 104, 1, 4: Allo stesso modo, prosegue Tommaso, l'aria è illuminata senza interruzione a causa dell'influxum permanente e continuo del sole.

<sup>39</sup> *C.G.*, III, 65, 3; *S.Th.*, I, 48, 5, 1; cfr. *De Pot.*, 5, 1, 2; *id.*, 3, 4, sc 4.

<sup>40</sup> *S.Th.*, I, 9, 2, resp.; *id.*, 104, 3, resp.; *id.*, I, 48, 5, 1. Sarebbe, d'altronde, contraddittorio, dice Tommaso, affermare che Dio faccia qualcosa senza che questi abbia bisogno ("indigeret") di lui per la sua conservazione (cit., 5, 2, resp.). L'effetto dipende dalla sua causa, e questo vale anche per l'essere. La conservazione implica e si riconduce, infatti, alla creazione, essendo intrinsecamente connesso alla nozione stessa di creatura ('ratio creaturae') il legame tra il venire in essere e il conservarsi in essere 'ab alio', in quanto "idem dat esse et conservat". Non si può dire, senza contraddizione, che Dio fa qualcosa e contemporaneamente che questo qualcosa non è da lui creato: ciò equivarrebbe a sostenere che "creaturam non esse creatam a Deo" (*De Pot.*, 5, 2, 2.). Allo stesso modo Dio non può fare qualcosa che non abbia bisogno del suo intervento per conservarsi.

Se la locuzione 'novitas essendi' (ovvero 'incoemptio essendi') è usata da Tommaso esclusivamente in riferimento alla creazione come 'relatio', diverso significato paiono avere le locuzioni 'novitas mundi' e 'incoemptio mundi'. Queste ultime infatti ricorrono<sup>41</sup> a proposito della suddetta questione dell'inizio o eternità del mondo, allorché, cioè, Tommaso sostiene la non dimostrabilità sia dell'una che dell'altra tesi, attribuendo l'idea dell'inizio del mondo nel tempo soltanto ad una scelta di fede ('suppositio')<sup>42</sup>. Se, dunque, l'idea di una creazione nel tempo è soltanto un dato teologico rivelato, indimostrabile, l'idea di creazione, di per sé, come è noto, non è solo una verità di fede, ma è accessibile alla ragione<sup>43</sup>. Ne consegue che nei casi citati in cui Tommaso parla della creazione come "relatio cum novitate essendi" pare riferirsi al profilo filosofico, razionalmente argomentabile, della creazione, non invece a quello esclusivamente teologico della 'novitas mundi' o 'incoemptio mundi'<sup>44</sup>.

Ciò significa che l'essere della creatura è 'novum', non solo nell'ipotesi in cui il mondo abbia un inizio nel tempo, ma anche in quella in cui sia eterno, perché, comunque, esso è creato. Parlare di creazione, proprio perché quest'ultima non è il movimento del 'trarre' dal nulla le cose all'essere, non significa parlare di un' punto di partenza', di un inizio nel o del tempo, ovvero di 'prima mossa' di una qualche causa agente, di un primordiale 'big bang', bensì sottolineare che il mondo è nulla indipendentemente dall'atto creatore di Dio, dal quale dipende nell'essere, in quanto ha l'essere da un altro. A tale permanente dipendenza ("Deus continue influat esse"<sup>45</sup>) è intrinseca la 'novitas essendi' del creato, a prescindere dal fatto di essere eterno oppure avere avuto un inizio.

Alla 'novitas essendi' si riferisce, del resto, l'Aquinate quando parla di "principium originis", come carattere essenziale ('ratio')

<sup>41</sup> Rispettivamente 12 e 4 volte.

<sup>42</sup> *In II Sent.*, 1, 1, 5, resp.; *id.*, 2, 1, 3, 2; *In IV Sent.* 48, 2, 1, 3; *De Pot.*, 3, 17, resp.; *S.Th.*, I, 46, 2, resp.; *id.*, 46, 2, sc; *id.*, 46, 2, 4.

<sup>43</sup> *In II Sent.*, 1, 1, 2 resp.

<sup>44</sup> Sulla necessità di distinguere in Tommaso tra nozione teologica e filosofica di creazione cfr. J. AERTSEN, *The eternity of the world: the believing and the philosophical Thomas. Some comments*, in *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries*, ed. J.B.M. Wissink, Brill, Leiden 1990.

<sup>45</sup> *De Pot.*, 3, 14, 10.

della creazione, distinta dal "principium durationis", il vero e proprio inizio temporale, l'istante prima del quale le cose non sono prodotte, la cui mancanza, invece, contraddistingue l'eternità. Il "principium durationis" non attiene, precisa Tommaso, all'essenza della creazione, "nisi accipiendo creationem ut accipit fides" ovvero "nisi propter fidei suppositionem"<sup>46</sup>. Il "principium originis", invece, indica proprio quell'"ordo naturae" tipico della 'creatio ex nihilo' e rivolto a sottolineare la priorità del non essere della creatura rispetto al suo essere, intesa non in senso temporale ma nel senso, appunto, dell' 'esse dependens ab alio'. Il fatto che la creatura sia fatta 'ex nihilo' non significa, insomma, che il non essere precede l'essere nel tempo ma che lo precede logicamente, anche nell'ipotesi in cui essa sia eterna, a prescindere, cioè, dal punto di partenza.

Se non è possibile il 'transitus' attraverso una distanza infinita, tuttavia il grado di intensità di tale distanza non è omogeneo. Il modo di rapportarsi del nulla rispetto all'essere, infatti, varia, proprio perché il nulla segna 'ex origine' l'essere finito e non, invece, l'essere infinito<sup>47</sup>. La creatura, in quanto tale ('ratio facti vel creati') scaturita dal nulla, riceve l'essere da un altro e, quindi, non è atto puro, ma è in qualche modo difettosa, mancante di qualcosa, non pienamente realizzata, cioè in potenza<sup>48</sup>. Rispetto all'essere di Dio, che è infinito, dice, infatti, Tommaso, la distanza è infinita da entrambe le parti, mentre rispetto all'essere creato, che è finito, essa è infinita da una parte e limitata ("terminatur") dall'altra.

Ciò è strettamente legato alla diversa maniera di 'rapportarsi' della creatura rispetto a Dio e viceversa. Per l'Aquinate la 'creatio', dal punto di vista della creatura, è "aliquid in re creata"<sup>49</sup>, "res quaedam"<sup>50</sup>, è un "accidens in creatura"<sup>51</sup> che, non trattandosi di 'mutatio', non rientra nel genere della 'passio', cioè della 'azione subita', bensì "in genere relationis"<sup>52 53</sup>.

<sup>46</sup> *De Pot.*, 3, 14, 8; *id.*, 3, 14, 10.

<sup>47</sup> *De Pot.* 3, 1, 3; *id.*, 3, 4, 2.

<sup>48</sup> *De Pot.* I, 2, 4; *id.*, 3, 4, 5.

<sup>49</sup> *In I Sent.*, 40, 1, 1, 1.

<sup>50</sup> *In II Sent.*, 1, 1, 2, 4; *id.*, 5; C.G., II, 18, 4; cfr. *De Pot.*, 3, 3, resp.; *id.* 7, 9, resp.; *S.Th.*, I, 45, 3, resp.

<sup>51</sup> *In II Sent.*, 1, 1, 2, 4; cfr. *De Pot.* 3, 3, 2; *id.*, 3.

<sup>52</sup> *In II Sent.*, cit.; C.G., cit.; *De Pot.* 3, 3, resp.; *S.Th.*, I, cit.

<sup>53</sup> *S.Th.*, I, 45, 1, resp.

Utilizzando la categoria aristotelica di 'relazione' ("πρὸς τι")<sup>54</sup>, Tommaso parla, dunque, di 'relatio realis' della creatura al Creatore e di 'relatio rationis tantum' del Creatore alla creatura<sup>55</sup>, nel senso che la creatura dipende da Dio e non viceversa, se non 'rationis tantum'<sup>56</sup>. Il mondo senza l'azione creatrice di Dio non sarebbe, mentre il proprio essere non modifica nulla dell'essere di Dio, 'Ipsum esse per se subsistens', assolutamente trascendente.

Dire che la relazione è un 'accidens' significa dire, in Tommaso come in Aristotele, che il suo modo di essere è 'inerire ad altro', ovvero alla sostanza. Tommaso, in tal modo, recupera l'istanza di fondo del "συμβεβηκος καθ' αὐτο", cioè dell'essere accidentale, assimilabile alla proprietà ("ἴδιον")<sup>57</sup> che, pur non rientrando nella sostanza di una cosa, le appartiene di per sé, le inerisce, a causa di ciò che quella cosa è<sup>58</sup>. Pone, così, in secondo piano il significato (che lo Stagirita pare considerare principale) di essere fortuito e casuale, che non è sempre, né per lo più e può, quindi, non accadere<sup>59</sup>, superando il problema aristotelico della qualificazione da dare alle categorie diverse dalla sostanza<sup>60</sup>.

<sup>54</sup> ARISTOTELE, *Metafisica* V, 7, 1017a 22ss; *id.*, V 15, 1021b 3-11, *id.*, VI 2, 1026b 21-24, *id.*, VII, 3, 1029a 21; *id.*, VII 9, 1034b 9-19; *Id.*, XIV, I, 1088a 21-35; *id.*, I, 9, 990b 16-17.

<sup>55</sup> *De Pot.*, 7, 11, resp.; *De Pot.*, 7 10, resp.; *S.Th.*, I, 13, 7, resp.; *In I Sent.*, 26, 2, 1, resp.

<sup>56</sup> Tra la creatura e il Creatore si ritrova, secondo l'Aquinate, il medesimo tipo di relazione monodirezionale esistente tra conoscente e conoscibile, su cui Tommaso concorda con Aristotele (*Metafisica* V, 1021a 26-30). La "relatio secundum rem" è solo nella "scientia", non nello scibile (*S. Th.*, I, 13, 7, resp.; *De Pot.*, 7, 10, resp.; *S.Th.* I, 13, 7, resp.; *In I Sent.*, 26, 2, 1, resp.; *De Ver.*, 1, 5, 16; *C.G.*, II, 13, 4); "ex eo quod res est vel non est, opinio et oratio vera vel falsa est" (*C.G.*, II, 12, 3). Dice Aristotele che qualcosa non è bianco perchè lo pensiamo tale, ma lo pensiamo tale perchè è bianco (*Met.*, IX, 10, 1051a 34-b 9) e Tommaso commenta: "Dispositio rei est causa veritatis in opinione et oratione" (*In IX Metaph.*, 11, 3).

<sup>57</sup> ARISTOTELE, *Topici*, I, 5, 102a 18-19, 31-32, trad. di G. Colli, in *Id.*, *Opere*, 2, Laterza, Roma-Bari 1973; *id.*, VI, 3, 140a 27-29.

<sup>58</sup> ARISTOTELE, *cit.*, V 30, 1025a 31-34; *id.*, *Analitici Secondi* I, 4, 73b, 12ss, trad. G. COLLI, in *id.*, *Opere*, 1, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 270-271.

<sup>59</sup> ARISTOTELE, *cit.*, X 10, 1059a 3; XI 8, 1065a 1-6; *id.*, VI 2, 1026b 29-33; *id.*, V 30, 1025a 14; cfr. *id.*, *Fisica* II, 5, 196b 23-29; cfr. *id.*, *Topici*, I, 5, 102b 5-10, *cit.*, p.10; cfr. *id.*, *Topici*, a cura di A. ZADRO, Loffredo, Napoli 1974.

<sup>60</sup> Le categorie, tra cui la relazione, rappresentano uno dei gruppi di significati dell'essere per sé ('κατὰ αὐτὸν') (ARISTOTELE, *Metafisica* V, 7, 1017a 22ss). Contemporaneamente, l'essere non appartiene alle varie categorie allo stesso modo ma si

In tal modo l'idea, già aristotelica, per cui le categorie contribuiscono a disegnare e qualificare il 'volto' dell'essere acquista in Tommaso nuova e più profonda fondazione teoretica alla luce della 'creatio ex nihilo'. Non solo l'essere sostanziale, ma anche il suo 'volto', espresso dalle categorie, si presenta sotto il segno della 'novitas'. La totalità del reale è creata, voluta, amata da Dio. E' la logica tommasiana dell' "exitus universi esse a Deo", come 'universalis causa' e della radicale 'novitas' di questa totalità, contrapposta a quella aristotelica "qua ponitur aliquod agens incipere operari per motum" ('particularis causa')<sup>61</sup>.

La creatura è 'necessariamente' in relazione al Creatore. Tale relazione è una conseguenza inseparabile ("inseparabiliter sequatur") del 'subiectum', nel senso che quest'ultimo, per il suo essere, non può che dipendere dal suo Principio<sup>62</sup>. Le creature, infatti, sono 'ordinate' a Dio come al loro ultimo fine, e in questo senso sono buone<sup>63</sup>. Esse, infatti, ricevono il proprio essere da Dio creatore e da lui dipendono ("secundum suum esse dependentis")<sup>64</sup>.

Il carattere necessario della relazione, d'altra parte, non implica la sua natura sostanziale ("quod sit substantia rei"), ma è compatibile con il suo essere accidentale' ("aliqua proprietas consequens rei substantiam")<sup>65</sup>. A differenza di quanto accade nella relazione trinitaria, l'essere della relazione è distinto da quello della sostanza e,

predica della sostanza in modo primario ('prwvwtw") e delle altre in modo derivato ('eJpomevntw') *id.*, VII, 4, 1030a 21-23; *id.*, 1030a 32-b 3; *id.*, 1003a 33-34; *Id.*, 1003b 9. A volte Aristotele chiama esplicitamente le categorie diverse dalla sostanza 'sumbebhkovta' (*id.*, *Analitici Secondi* I, 22, 83a 25). Lo Stagirita pare, in tal modo, riferirsi al 'sumbebhko;" kaqj auJtov' o, se si vuole, al 'proprio' ('ijvdion\_') piuttosto che all'accidente casuale.

<sup>61</sup> *De Pot.*, 3, 17, resp.

<sup>62</sup> *In I Sent.*, 26, 2, 3, exp.; *De Ver.*, 3, 7, resp.: La relazione dell'essere creaturale a Dio rientra tra quegli "accidentia propria, ex principiis subiecti causata", come tali non separabili "a suis subiectis", e "una operatione" posti in essere insieme a questi ultimi. Ciò conferma che Tommaso intende l' 'accidens' predicamentale nel senso degli aristotelici 'ijvdion' e 'sumbebhko;" kaqj auJtov'.

<sup>63</sup> *In L. De Div. Nom.*, IV, 1; C.G., III, 20; *De Malo*, 1, 2, resp.

<sup>64</sup> *Comp. Theol.*, I, 99; *De Quattuor. Opp.*, 4; *In I Sent.*, 9, 2, 2, exp.

<sup>65</sup> *In V Metaph.*, 10, 4. C. CARDONA, parla, in proposito, di "un accidente necessario", (*id.*, *La ordenacion de la criatura a Dios como fundamento de la moral*, "Scripta theologica" 11 (1979), p.822).

in tal senso, è accidentale<sup>66</sup>, per cui il 'subiectum' può essere concepito nella sua essenza, indipendentemente dalla relazione, cioè dal fatto di 'dipendere' da Dio.

## 2. 'Creatio' ed intermediari

La 'novitas' dell'essere creaturale risulta anche dall'assenza di intermediari nella creazione. Il carattere 'ex nihilo' di quest'ultima, infatti, oltre a distinguerla dalla 'mutatio', in quanto riguarda la totalità dell'essere, esclude anche l'esistenza di enti intermedi tra Dio e l'universo creato.

La teoria per cui l'universo è il risultato, non di una azione immediata di Dio, bensì di un processo mediato, di una azione graduale e progressiva, in cui gli esseri inferiori sono creati per mezzo di esseri superiori, ha il suo fondamento in una concezione deterministica dell'agire divino. Secondo tale orientamento di matrice greco-araba, che Tommaso attribuisce al 'Liber de Causis', ad Avicenna, ad Algazel (al-Ghazali)<sup>67</sup>, Dio agisce secondo la necessità della sua natura, per cui può produrre immediatamente un solo effetto; dall'uno, quindi, non può che derivare l'uno e non la molteplicità, se non, appunto, in modo mediato.

Secondo l'Aquinate, invece, le cose procedono da Dio "per modum scientiae et intellectus", in quanto la totalità del reale ('universa') è contenuta nella 'sapientia divina', dalla quale può, quindi, scaturire immediatamente il molteplice<sup>68</sup>. Dio non agisce per necessità della sua natura, ma in base alla libertà assoluta della sua volontà; per questo si può dire che pone in essere la totalità del reale, compresa, quindi, la materia, e che produce immediatamente una

---

<sup>66</sup> *In I Sent.*, 4, 1, 1, 3; *In I Sent.*, 33, 1, 1, resp.; *id.*, 20, 1, 1, resp.; C.G., IV, 14, 12; C.G., cit., 8; *id.* 6; *De Pot.*, 7, 9, 7; *De Ver.*, 21, 5, 5. Per spiegare il fatto che la creatura sia 'relativa' a Dio non è necessario, quindi, ricorrere ad un presunto carattere trascendentale della relazione (cfr. A. KREMPEL, *La doctrine de la relation chez Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1952, p. 174-179; C. CARDONA, cit. La creatura, infatti, come non si identifica con il proprio essere, che riceve da Dio, così non coincide neppure con la relazione "per quam habet esse" (*In III Sent.*, 11, 1, 1, 7. Cfr. C.G., II, 11, 2; *S.Th.*, III, 2, 7, 2.). La sua essenza, insomma, non 'dice' la relazione, cioè la dipendenza da Dio, altrimenti 'direbbe' anche il suo essere, sarebbe già pienamente 'attualizzata'.

<sup>67</sup> *De Pot.*, 3, 4, resp.

<sup>68</sup> *De Pot.*, 3, 4, cit.

molteplicità di effetti<sup>69</sup>.

Tommaso dedica particolare attenzione al 'Liber de Causis'<sup>70</sup>. Ai suoi occhi il carattere della immediatezza e 'novitas' della 'universitas creaturarum', in quanto 'ex nihilo', non può risultare da un sistema, quale quello del 'Liber', che, sebbene semplificato rispetto a quello di Proclo, prevede, pur sempre, che la molteplicità del creato si sviluppi attraverso la causa prima, l'intelligenza e l'anima, collocate in una scala causale gerarchica, in cui la causa prima è superiore e precedente all'eternità, l'intelligenza è ad essa 'coeva', mentre l'anima è collocata in una dimensione intermedia tra l'eternità e il tempo, "ultimus terminus aeternitatis et principium temporis"<sup>71</sup>.

Dio è la causa prima, sebbene la sua causalità non sia totale, mentre le cause subordinate agiscono in quanto partecipano della sua capacità ('virtus'). Questo è il significato della prima proposizione del 'de Causis' ("omnis causa primaria plus est influens supra causatum suum quam causa universalis secunda"), per cui l'azione della causa prima è indipendente dall'azione della causa seconda e il venir meno dell'azione della causa seconda su un effetto non comporta il venir meno dell'azione della prima sul medesimo; infatti la causa prima agisce sull'effetto della seconda prima di quest'ultima.

Tommaso mette in evidenza come l'autore del 'Liber' non segua la teoria, attribuita a Platone dalla tradizione della dossografia antica<sup>72</sup>, della causalità delle idee, ovvero sia di un ordine di cause universali e separate dalle cose, "per se subsistentes", gerarchicamente ordinate secondo il loro maggiore o minore grado di universalità, subordinato ma anche distinto da Dio. Esse sono dotate di una unità sovrastanziale, in quanto trascendono i "particularia entia" che di esse partecipano, e sui quali esercitano una sorta di causalità universale ("universalem quamdam causalitatem"), quindi divina, co-

<sup>69</sup> In *II Sent.*, Prologus, ove è citata, in particolare l'autorità di DIONIGI, *De Div. Nom.* IV.

<sup>70</sup> Si tratta di uno dei canali fondamentali attraverso i quali il pensiero neoplatonico perviene al Medioevo. Spetta proprio a Tommaso il merito di aver individuato l'origine propria del testo, attribuito precedentemente ad Aristotele, e dall'Aquinate riconosciuto come una versione araba dell' 'Elementatio Teologica' di Proclo

<sup>71</sup> In *De Caus.*, 2.

<sup>72</sup> D'ANCONA COSTA C., Introduzione, in TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Libro delle cause*, a cura di D'Ancona Costa C., Rusconi, Milano 1986, p.94.

me uomo in sé, vita in sé, e "cetera huiusmodi"<sup>73</sup>. L'autore del 'Liber', continua Tommaso, in accordo con Dionigi e discostandosi dalla "positio platonica", non pone una pluralità di cause trascendenti, bensì una sola. Egli, infatti, attribuisce le suddette forme ideali ad una causa prima universale, infinito primo puro (distinto dall'infinito per partecipazione), ente primo creatore, uno primo, in quanto tale "superior narratione"<sup>74</sup>.

Su questo punto Tommaso individua in Aristotele un sostegno alle proprie posizioni, ricordando la critica che lo Stagirita rivolge, nel terzo libro della *Metafisica*, alla dottrina platonica delle idee<sup>75</sup>. La posizione di Aristotele è ritenuta in consonanza con le esigenze di una filosofia cristiana in misura maggiore della "positio platonica", in quanto garantirebbe meglio l'unità della creatura, attraverso l'unità della sostanza, per cui le forme non sopravvivono dall'esterno, ma sono inerenti alle cose. Le forme ricevute per partecipazione dalle cose sensibili rimangono qualcosa di esterno, mentre occorre che appartengano a ciò di cui sono forme, siano, cioè, inerenti a ciò a cui danno l'essere<sup>76</sup>. È quello che Tommaso intende dire quando afferma che i tre ordini di realtà, 'esse', 'vivere' ed 'intelligere', sono causati nelle cose da un unico principio "secundum fidei doctrinam et Aristotelis" oppure da diversi principi "secundum platonicos"<sup>77</sup>. Il fatto che le forme superiori siano partecipate agli esseri inferiori avvicina, insomma, la causalità delle idee alla "informatio" piuttosto che alla "creatio". Sostengono, infatti, i Platonici, afferma Tommaso, che dalle forme universali, semplici e separate, deriva ("ex quibus...erat"), nelle realtà inferiori, "esse et generatio" ed ogni proprietà naturale<sup>78</sup>.

Proprio nell'introduzione del concetto di creazione consiste, dunque, una novità fondamentale del 'Liber' rispetto alla 'Elementatio', con la conseguente alterazione del sistema delle ipostasi di Proclo ed uno sdoppiamento della nozione di essere.

La causa prima non è al di là dell'essere, ma è essere, quindi agisce "per esse suum", cioè attraverso il proprio essere, in modo im-

<sup>73</sup> *In De Caus.*, 3; *id.* 6.

<sup>74</sup> *In De Caus.*, 6; *id.* 16.

<sup>75</sup> *In De Caus.*, 3.

<sup>76</sup> *De An.*, 10, resp.

<sup>77</sup> *In De Caus.*, 18.

<sup>78</sup> *De Ver.*, 5,9, resp.

mediato, senza mediazioni e aggiunte ('res media'), realizzandosi in tal modo in essa, una piena identificazione tra azione ed essere<sup>79</sup>. L'essere è, poi, la "prima rerum creatarum" e "non est ante ipsam creatum aliud"<sup>80</sup>, ovvero è causato senza presupporre alcunché, essendo esso stesso il presupposto delle altre perfezioni ('vivere' e 'intelligere'), le quali sono, invece, causate per 'informationem', cioè per inserimento della forma su un 'quid' preesistente<sup>81</sup>. Tommaso individua nella distinzione tra questi due tipi di causalità un elemento di novità del 'Liber' rispetto al testo di Proclo, rilevando come 'esse', 'vivere', 'intelligere', nel 'Liber', siano ricondotti e riunificati nella causa prima, conformemente alla dottrina della fede cristiana, al pensiero di Aristotele<sup>82</sup>, e a quello di Dionigi, a differenza, invece, dalla "positio platonica", che considera tali perfezioni come provenienti da ipostasi distinte<sup>83</sup>.

Tale "esse creatum primum" si identifica con l'intelligenza, che si diversifica in intelligenze prime e seconde<sup>84</sup>.

Nella creazione, così concepita, è escluso qualsiasi rapporto di mediazione. La mediazione, tuttavia, esclusa dall'ambito della causa prima, è attribuita all'intelligenza, in quanto "mediante intelligentia" avviene la creazione dell'anima, della natura e di ogni altra realtà<sup>85</sup>.

La causalità dell'intelligenza è intesa da Tommaso non come causalità creatrice ("per modum creationis"), cioè come 'influxum' relativo all'essere<sup>86</sup>, bensì come causalità formale ("per modum formae"), nel senso della attribuzione ("sortiuntur") di ulteriori perfezioni<sup>87</sup>. Le anime "intellectivae", cioè, ricevono le forme intelleggibili proprio attraverso le intelligenze, dalle quali sono illuminate e ricondotte a Dio, fino a pervenire, in questa scala gerarchica di perfezioni, al governo delle realtà visibili<sup>88</sup>. Una lettura 'creatrice' di

<sup>79</sup> *In De Caus.*, 20.

<sup>80</sup> *In De Caus.*, 4.

<sup>81</sup> *In De Caus.*, 18.

<sup>82</sup> *Met.*, XII, 7, 1072b 24-30.

<sup>83</sup> *In De Caus.*, 18.

<sup>84</sup> *In De Caus.*, 4.

<sup>85</sup> *In De Caus.*, 9.

<sup>86</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Libro delle cause*, cit., n. 15, p. 197.

<sup>87</sup> *In De Caus.*, 3; *id.* 9.

<sup>88</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Libro delle cause*, cit., n. 25, p.200.

tale mediazione, oltre a costituire un fraintendimento della stessa "positio platonica"<sup>89</sup>, impedisce di vedere una relazione diretta ed immediata tra Dio e il cosmo, così come è indicata nel commento alla prop.11, laddove Tommaso affronta il problema circa la possibilità che da un Dio immobile ed eterno provenga un mondo nuovo ("novum mundum"). In tale circostanza l'Aquinate pone in rapporto ("proportionari") la 'novitas' dell'effetto con la 'ratio facientis' ("intellexit et voluit") e non, invece, con un tempo o un movimento precedente; il mondo è prodotto, non dopo, ma contemporaneamente al tempo e al mondo, "universaliter". In base a tale criterio, che esclude qualsiasi necessità e qualsiasi mediazione, la 'novitas' discende direttamente dal fatto che la creatura, invece che provenire 'ab aeterno', appare ("incipit") dal non essere<sup>90</sup>. Tutti i beni ("bonitates") che discendono ("descendunt") dalla causa prima (infinità, vita, luce etc.) direttamente sul primo creato, cioè l'intelligenza, con la mediazione dell'intelligenza discendono sulle altre realtà, intellettive e corporee (prop. 16; prop. 19).

Le oscillazioni del 'Liber' tra mediazione e creazione paiono doversi "imputare all'imperfetto aggiustamento dei due modelli metafisici compresenti nello scritto, quello procliano e quello monoteista e creazionista," pur sembrando, peraltro, "risolversi in senso nettamente monoteista quando, nelle proposizioni 9 e 18, l'azione della causa prima è descritta come creazione dell'essere, da parte di quel principio primo, che non è altro se non essere", essere puro, non suscettibile di alcuna aggiunta, "ipsum esse subsistens"<sup>91</sup>.

La dottrina della mediazione creatrice, che il 'Liber' trae, sia pure semplificandola, dalla propria fonte procliana, è rigettata con decisione da Tommaso in più occasioni al di fuori del commento, dove è lungamente esaminata<sup>92</sup>. In particolare l'Aquinate contesta l'affermazione per cui l'anima razionale procede da Dio con l'intermediazione (creatrice) degli angeli, personificazione teologica delle 'intelligentiae', rifiutando su questo punto l'autorità del 'Liber'<sup>93</sup>.

<sup>89</sup> *In De Caus.*, 3.

<sup>90</sup> Tommaso parla di un 'incipere post non esse', sembrando indicare una successione temporale, in contraddizione con le affermazioni precedenti.

<sup>91</sup> D'ANCONA COSTA, Introduzione, in TOMMASO D'AQUINO, *Commento al Libro delle cause*, cit., p.61.

<sup>92</sup> *S.Th.*, I, 45, 5, resp.

<sup>93</sup> *In II Sent.*, 18, 2, 2, ag1, ra1.

Analogamente Tommaso, riferendosi alla prop. 18, in cui il 'Liber' mostra il modo in cui le realtà inferiori dipendono da quelle superiori relativamente ai vari ordini (ordine divino, ordine delle intelligenze, delle anime, dei corpi), nega che l'intelligenza seconda o inferiore riceva l'essere, cioè sia creata, dalla causa prima soltanto attraverso la mediazione dell'intelligenza prima o superiore o divina<sup>94</sup>. Allo stesso modo il fatto che, secondo la prop. 8, l'intelligenza conosca ciò che le è subordinato, in quanto causa, "per modum substantiae suae", non significa che la crei<sup>95</sup>.

Oltre al 'Liber de Causis', Avicenna è l'autore a cui Tommaso fa particolarmente riferimento a proposito della dottrina della mediazione creatrice. Il pensiero di Avicenna appare a Tommaso come l'espressione piena di una concezione del rapporto tra Dio e mondo basata sulla necessità e sulla continuità. Il mondo sarebbe, cioè, il risultato di un processo che si svolge necessariamente attraverso una serie di intermediari tra loro connessi, a partire da sostanze eterne sovratemporali, passando per realtà incorruribili situate nel tempo, fino ai corpi corruttibili del mondo sublunare. Agli occhi di Tommaso tale concezione, legando Dio al mondo, oltre a non riconoscere la libertà del Creatore nei confronti della creatura<sup>96</sup>, quindi la sua trascendenza, finisce per negare la stessa specificità e libertà della creatura, anzi per negare la creatura in quanto tale.

Il pensiero di Avicenna e la critica di Tommaso sono strettamente connesse al problema della struttura del concreto 'singolare' e alle diverse soluzioni date da Platone e da Aristotele. La posizione di Avicenna sugli intermediari appare agli occhi di Tommaso influenzata dalla medesima teoria platonica della causalità delle idee, cioè delle forme separate, già individuata nel 'de Causis', nonostante che da entrambi si riconosca in Dio un primato 'd'origine' della causalità efficiente. Come già a proposito del 'de Causis', i motivi ispiratori della critica di Aristotele alla filosofia delle idee appaiono all'Aquinate un punto di riferimento fondamentale anche per la presa di posizione contro la dottrina avicenniana<sup>97</sup>.

Anche rispetto ad Avicenna risulta, dunque, centrale la rivendi-

---

<sup>94</sup> *De Pot.* 3, 4, ag10, ra10.

<sup>95</sup> *De Pot.*, 3, 4, ag11, ra11.

<sup>96</sup> TOMMASO D'AQUINO, *La Potenza di Dio*, Q. I-III, cit., n.4 pag.133.

<sup>97</sup> A. FOREST, cit., pag.67 ss.

cazione della unità, della coerenza e completezza dell'ente creato, dei "singularia". Dio non è un principio generale ed astratto che sia all'origine soltanto di un primo livello generale dell'essere, lasciando alle cause seconde particolari il compito di spiegare le determinazioni ("perfectiones") successive<sup>98</sup>. Egli, in quanto "Ipsum esse subsistens", è la causa totale ed immediata dell'ente creato, "universalis causa essendi", il soggetto della totalità dell'azione creatrice, che riguarda il reale nella sua integralità. Soltanto dalla libera volontà di Dio può scaturire quell'azione creativa che presuppone una potenza infinita, tale da superare la distanza infinita intercorrente tra il nulla e l'essere, producendo qualcosa "ex omnino non ente". Una potenza finita, propria della creatura, può, invece, esclusivamente superare una distanza finita tra un ente e un altro ente<sup>99</sup>.

Se la creazione esige una potenza infinita, le creature non possono ricevere la "potentia creandi", non soltanto come capacità propria di creare ("ut propria virtute creet quasi auctoritate"), ma neppure come strumento ("instrumentaliter") che agisca al servizio della causa prima ("ministerium quasi instrumentum"), in quanto anche l'azione della causa strumentale deve provenire dalla potenza dell'agente<sup>100</sup>.

Del resto, afferma Tommaso, la teoria che pone degli intermediari tra Dio e il creato deve essere esclusa a causa del rapporto di proporzionalità diretta che sussiste tra l'universalità degli effetti e l'universalità delle cause, per cui, poiché ogni agente causa qualcosa di simile a sé, gli effetti più universali sono ricondotti alle cause prime e più universali. L'essere è, tra gli effetti, quello più universale, in quanto costituisce la realtà ultima e la perfezione di ogni co-

<sup>98</sup> Id., n. 3, p.70.

<sup>99</sup> *De Pot.*, 3, 4, resp.

<sup>100</sup> *De Pot.*, 3, 4, resp. Su questo punto Tommaso prende le distanze da Pietro Lombardo, il Maestro delle Sentenze, modificando l'opinione possibilista espressa nel suo commento alle medesime (*In II Sent.*, 1, 1, 3, resp.; cfr. *In IV Sent.*, 5, 1, 3a, resp). La causa strumentale, infatti, partecipa dell'azione della causa principale in quanto si pone come sostrato presupposto su cui opera quest'ultima in vista del conseguimento del suo effetto. La creazione, dal canto suo, non presuppone alcunché, in quanto la realtà è l'effetto immediato dell'azione divina, con esclusione di qualsiasi sostrato. Ciò vale particolarmente per le creature corporee, dal momento che esse agiscono "tangendo vel movendo" ed esigono, quindi, un qualcosa di preesistente, che possa "tangi et moveri", il che è incompatibile con la nozione stessa di creazione (*S.Th.*, I, 45, 5, resp.).

sa; tale carattere, comune all'essere al di là dei diversi aspetti in cui si può distinguere (essere un uomo, un cavallo etc.), richiede una causa universale di tutto l'essere, ovverosia Dio, come causa efficiente per se dell'essere delle cose create<sup>101</sup>.

L'ente creato è causa di un altro ente simile a sé, non però "absolute", cioè producendo la stessa natura, della quale partecipa, bensì sempre a partire da un qualcosa di dato, di presupposto, "applicando eam ad aliquid". Così, dice l'Aquinate, l'uomo non può essere causa della natura umana in quanto tale, di cui partecipa, perché, in tale maniera, sarebbe causa di se stesso, ma può solo fare in modo che venga in essere un individuo simile, cioè appartenente alla medesima natura ("est causa quod natura humana sit in hoc homine generato"). Le sostanze immateriali, dal canto loro, non possono produrre altri enti loro simili quanto al proprio essere, perché, proprio in quanto tali, sono forme sussistenti, cioè prive di una materia in grado di ricevere la forma, ma si identificano con la propria forma, in virtù della quale hanno l'essere<sup>102</sup>.

### 3. Conclusione

Questo essere che, in tal modo, si rivela all'uomo e rinvia alla fonte prima è, in Tommaso, sempre 'novum', è novità aurorale permanente. La 'novitas essendi' non costituisce un aspetto secondario, un corollario della dottrina tommasiana della creazione come 'relatio' ma è struttura permanente dell'essere creaturale, in quanto creato e conservato 'ex nihilo', senza 'mutatio' e senza 'mediazioni', rappresentando, inoltre, una conferma alla centralità dell'essere come atto nell'ontologia dell'Aquinate.

L'espressione "cum novitate essendi" non significa che la 'novitas' possa essere considerata soltanto un elemento collaterale ed accompagnatorio della 'relatio', intesa come l'argomento principale. La 'novitas' è coessenziale all' 'esse' proprio perchè non si riferisce ad un inizio nel tempo, bensì alla 'creatio' come 'relatio'. L'essere è 'novum' nella sua pienezza proprio nel caso della creazione, in cui non esistono un 'prima' ed un 'poi', né alcun elemento di passaggio,

---

<sup>101</sup> S.Th., I, cit.

<sup>102</sup> S.Th., I, 45, 5, 5.

bensì soltanto il libero atto creativo divino che causa l'essere.

L'essere, dunque, non è una perfezione collocabile sullo stesso piano delle altre, né si riconduce ad una 'existentia' intesa come fatto accidentale e contingente che, cioè, realizzi l'ente 'estrinsecamente'. Accogliendo le ragioni della critica di Averroè ad Avicenna, Tommaso pensa che esso costituisca l'ente nella totalità della sua perfezione, sia la perfezione di tutte le perfezioni, l'atto di tutti gli atti<sup>103</sup>. Questo 'esse novum' dell'ente creato non è che la partecipazione all' 'Esse subsistens', a Dio, che ne realizza la perfezione in tutta la sua infinita pienezza<sup>104</sup>.

LEGENDA: " ": citazione testuale. ' ': riferimento generico.'

#### EDIZIONI ORIGINALI DELLE OPERE CONSULTATE DI TOMMASO D'AQUINO

*SANCTI THOMAE AQUINATIS, Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, Romae, ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda fide (poi apud Sedem Commissionis Leoninae; poi ad Sanctae Sabinae) 1882 ss., vol. I-XVIII.*

*SAN TOMMASO D'AQUINO, Opere, Marietti, 1946 ss.*

*S. THOMAE AQUINATIS, Opera omnia, curante R.BUSA, Fromann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, vol. 1-7 (Supplementum).*

#### INDICI UTILIZZATI

*PETRI DE BERGOMO, In Opera Sancti Thomae Aquinatis index seu Tabula Aurea, (Bologna 1475; Vives, Paris 1880) Editio Fototypica, Editiones Paulinae, Roma 1996.*

*SANCTI THOMAE AQUINATIS, Index Thomisticus operum omnium indices et concordantiae ..... digessit R.Busa, Fromann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974-1980.*

*THOMAE AQUINATIS, Opera Omnia cum Hypertextibus in Cd-Rom, Auctore Roberto Busa S.J., ed. secunda, Thomistica, 1996.*

<sup>103</sup> S.Th., I, 4, 1, 3; De Pot., 7, 2, 9.

<sup>104</sup> Cfr. De An., 6, 2. Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, SEI, Torino 1950, p. 187-269.