

La nozione profondamente umana della partecipazione¹

*Nel Tomismo la nozione di partecipazione ha una propria funzione costruttiva, insostituibile e quindi indispensabile.*²

Introduzione

In questa presentazione farò una spiegazione generale della parte conclusiva del libro di padre Cornelio Fabro, *La Nozione Metafisica di Partecipazione Secondo San Tommaso d'Aquino*. Chiaramente, fino a questo punto non ci sono tantissime cose nuove da aggiungere. Malgrado questa visione complessiva della nozione che ci ha tenuti occupati fino ad ora, vorrei fermarmi su alcuni punti che secondo il mio avviso sarebbero più rilevanti. Questi aspetti più importanti si trovano in riferimento ad alcuni testi usati da padre Fabro per rinforzare sia la metodologia sia il ragionamento dell'Aquinate. Tutta la conclusione del libro tende a mostrare come “la nozione tomista di partecipazione, intesa nel suo autentico contenuto, è quella per la quale il Tomismo più nettamente si differenzia da qualsiasi altra sintesi speculativa” (NMP, 338). Non possiamo inoltre dimenticare che la stessa nozione di partecipazione dovrebbe essere l'inizio dell'analisi dell'ente finito, come scrisse l'autore. Infine, accennerò a qualche elemento per una futura ricerca sull'argomento.

La frase introduttiva è ovviamente nella conclusione del libro nella quale è “riassunto il punto di vista di un'interpretazione d'insieme della metafisica tomista” (NMP, 40), conclusione che io cercherò di seguire oggi il più fedelmente che mi sia possibile. Accenno qua, e lo vedremo subito a breve, l'aspetto insostituibile e indispensabile della nozione di partecipazione nel Tomismo. Il punto d'arrivo di tutta la ricerca fabriana consiste nell'affermare che si può sostenere la priorità “metodologica” della coppia «partecipato e partecipante» su quella di atto e potenza (id., 338). Attenzione perché stiamo parlando in questo contesto di una priorità metodologica (non logica, ontologica o metafisica):

Le coppie *partecipante e partecipato* – *atto e potenza* sono superiori ad ogni determinazione categoriale; esse dividono l'*ens ut sic* e S. Tommaso può concludere in senso forte: «È quindi evidente che la composizione di atto e potenza è più universale della composizione di forma e materia. Ecco perché materia e forma dividono la sostanza fisica; mentre potenza e atto dividono l'ente nella sua universalità. Perciò quanto è connesso con la potenza e l'atto come tali è comune a tutte le sostanze create, materiali e immateriali» (C. G., II, c. 54). Qui dovrebbe cominciare l'analisi speciale degli elementi dell'essere finito come tale, e si potrebbe vedere come nell'indagine tomista è sempre la nozione di partecipazione che apre la via ai problemi e alle loro soluzioni. (NMP, 338, il corsivo è nostro)³

¹ Il titolo viene preso da un'espressione dell'autore stesso: Cornelio Fabro, *La Nozione Metafisica di Partecipazione Secondo San Tommaso d'Aquino*, Opere Complete 3 (Segni (RM): EDIVI, 2005), 347.

² Id., 328. Da questo punto verrà citato nel testo come NMP.

³ Cf. fn. 14. Fabro inseriva l'originale latino, noi abbiamo inserito la traduzione: «Sic igitur patet quod compositio actus et potentiae est in plus quam compositio formae et materiae: unde materia et forma dividunt substantiam

È importante menzionare in questo contesto la citazione che Fabro fa dal P. Roland-Gosselin, il quale “aveva notato che S. Tommaso avrebbe prima ammesso la distinzione reale fra essenza ed essere, e che solo di poi avrebbe considerato l’esse come atto e l’essenza come potenza” (id., 328). Così si capisce meglio come l’Aquinates portò la coppia aristotelica in un campo di considerazioni che sembra non era presente nella sintesi aristotelica (cf., ibid.). Roland-Gosselin indicò che la nozione d’essenza come potenza rispetto all’atto di essere viene derivata dalla distinzione tra l’esse e l’essenza, e che sarebbe un “«passaggio» ... indicato espressamente dai testi” (ibid.).⁴

Come ben sapete il titolo della Conclusione è ‘Platonismo e Aristotelismo. Originalità della Sintesi Tomista.’ Si comincia con la domanda chiave sul valore della nozione di partecipazione di questa sintesi, la quale era la domanda iniziale del volume:

La risposta a questa domanda essenziale dipende dalla funzione teorica che la nozione esercita nel Tomismo all’interno dell’Aristotelismo, sopra tutto nella posizione e soluzione della controversia sulla distinzione reale fra essere ed essenza «in creatis», è enunziato dai tomisti nei termini: «Actus non limitatur nisi per potentiam propriam», e da S. Tommaso: «Omnis actus alteri inhaerens terminationem recipit ex eo in quo est, quia quod est in altero est in eo per modum recipientis» (C. G. I, c. 43, Amplius 1). Ma questo principio esige una fondazione metafisica: in cosa essa consiste? Ecco il problema centrale. (NMP, 325).

Però la risposta a questa domanda non s’intenderebbe completamente se non si facesse menzione alla rinascita del pensiero scolastico, e principalmente del pensiero tomista nei tempi moderni (id., 9):

Invero è sintomatico che con l’avvento del tomismo si è avuta come un’*inversione di polarità nella speculazione cattolica*: mentre si ritiene che la speculazione patristica assimilava ed esplicitava la dottrina rivelata con lo strumento della filosofia platonica, la *speculazione tomista invece sembrò staccarsi nettamente dal pensiero precedente e da quello della maggior parte dei contemporanei, per adattare quello del «Critico delle Idee»*. Questi contemporanei, che vivevano quieti delle risorse del pensiero patristico e soprattutto di S. Agostino, persuasi d’essere i più legittimi rappresentanti del pensiero ecclesiastico fecero al Tomismo l’accoglienza più sgarbata... (NMP, 10, il corsivo è nostro)

Il passo appena citato viene indicato per evidenziare che dopo tante “prove attraverso le quali l’Aristotelismo tomista è passato” il Tomismo riuscì ad affermarsi per il suo “valore intrinseco come sintesi cattolica” (ibid.). La problematica si riferisce alla conciliazione apparentemente impossibile tra Platonismo e Aristotelismo. Più avanti nell’introduzione Fabro esprime il suo pensiero:

materialem; potentia autem et actus dividunt ens commune, et propterea quaecumque quidem consequuntur potentiam et actum, in quantum huiusmodi sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus [creatis]»; cf. S. Tommaso D’Aquino, La Somma contro i Gentili, vol. 1, a cura di P. Tito Sante Centi o.p., (Bologna: Edizione Studio Domenicano, 2000), 529.

⁴ Fabro cita M. D. Roland-Gosselin, *Le «De Ente et Essentia»*, (Biblioth. Thomiste VIII: 1926). Nella pagina 328 di NMP viene aggiunto *Études critiques*, p. 197. Il “«passaggio» è indicato espressamente dai testi”, per esempio *In II Sent.*, Dist. 3, q. I, a. 1, *In VIII Physic.*, lect. 21, *Quodl. III*, q. VIII, a. 20, *Q. de Spirit. Creaturis*, a. 1.

con la rivalutazione della nozione metafisica di partecipazione, il Tomismo è in grado di aprire il dialogo sia col pensiero classico come con quello moderno, più di qualsiasi altra forma di pensiero cristiano (NMP, 21).⁵

L'ho accennato prima e lo richiamo qui di passaggio, l'ampio campo delle possibilità di ricerca che si può aprire sull'aspetto della valutazione della nozione tomista di partecipazione. Penso per esempio alla rivalutazione della teologia come scienza nel senso aristotelico-tomista, "in quanto che poggia su principii conosciuti per lume di scienza superiore, cioè della scienza di Dio e dei beati" (ST Ia., q. 1, a. 2), o della teologia come "il prolungamento della fede nella ragione e lo sforzo della ragione di portare il messaggio rivelato all'interno dell'esistente," o la partecipazione della ragione alla fede.⁶ Penso alla teologia in connessione con le scienze empiriche, ad una ricerca più profonda della teologia naturale, dell'ateismo e della dimostrazione della esistenza di Dio, anche della valutazione tanto della gnoseologia come della metafisica realista, della nozione di partecipazione nel campo della nozione della grazia, del rapporto di fede e ragione, e possibilmente della investigazione sulla tanto dibattuta tematica fra ontologia e storia, particolarmente intorno alla rivelazione divina, che per alcuni è stata la controversia più importante del ventesimo secolo.⁷

Quello che avevamo appena abbozzato s'illumina con le parole di Fabro che afferma che "i sistemi filosofici si specificano interiormente secondo l'attitudine particolare che prendono" a riguardo della nozione di partecipazione, "come si differenziano la prima volta le due sintesi mature del pensiero classico: Platonismo ed Aristotelismo." E questo è il "criterio esegetico" che lui applica "quasi «in vivo»" al Tomismo "considerandolo nel suo sorgere e nel suo costituirsi quale sintesi speculativa, apparsa in un'epoca di maturità della cultura cristiana" (id. 9). Lui ha tentato di passare "dalle affermazioni generali ad un studio più particolare e diretto, fatto quasi «in vivo» circa la *armatura metafisica del Tomismo*" (id., 15, il corsivo è nostro).⁸

⁵ Per chiarezza espositiva noi passiamo dalla conclusione all'introduzione e viceversa (back and forth) per evidenziare più palesemente l'unità armonica del pensiero fabriano intorno alla sintesi tomista. Nel suo libro *Partecipazione e Causalità*, Fabro riprende questa affermazione sebbene il contesto sia un po' più specifico: "È allora il confronto Eckhart-San Tommaso quello che può aprire uno spiraglio per un orientamento consistente sulla struttura teoretica del tomismo e sulle sue possibilità per un dialogo col pensiero moderno," (C. Fabro, *Partecipazione e Causalità*, (Segni (RM): EDIVI, 2010), 584.

⁶ C. Fabro, *L'avventura della teologia progressista*, (Segni (RM): EDIVI, 2014), 39.

⁷ See Tracey Rowland, *Catholic Theology*, (London/New York: Bloomsbury T&T Clark, 2017), 4. Rowland says that Ratzinger describes the conflict between the *Communio* and *Concilium* journals' interpretation of the Vatican II Council "as the most severe theological crisis for the Catholic Church in the twentieth century, namely, coming to an understanding of the mediation of history in the realm of ontology" (ibid.). The Ratzinger's reference is in his book *Principles of Catholic Theology*, (San Francisco: Ignatius, 2003), 158-61.

⁸ Mi permetto di paragonare qui la riflessione fabriana sulla maturità del pensiero classico con la maturità a cui è arrivata la nostra era post-moderna, sebbene non sempre soddisfacente però veramente avanzata in alcuni aspetti a livello scientifico e tecnologico. Se, ipoteticamente, a questo punto nella storia dell'umanità fossimo arrivati a una certa maturità, in questo senso si potrebbe parlare di "ritornare" alla nozione tomista di partecipazione per illuminare i diversi ambiti della conoscenza, a modo di una profonda "inculturazione del sapere umano".

I testi tomisti nel loro ambiente storico e dottrinale

Andiamo un po' in dietro prima di andare troppo avanti. Occorre accennare alla necessità di una spiegazione metafisica più «nuancée» nelle parole dello stesso Fabro. Lui afferma che “per S. Tommaso c'è assoluta corrispondenza di terminologia fra le coppie: *esse per essentiam* – *esse per participationem* – *participatum et participans* = forma e soggetto – *actus et potentia*: ciò risulta dalle dichiarazioni esplicite del S. Dottore” (NMP, 326). Per esempio: «*Omne participans se habet ad participatum, sicut potentia ad actum*» (Quodlib., III, q. 8, a. 20 y C. G. II, 53, 3° arg.), «*Omne participatum comparatur ad participans ut actus eius*» (ST 1, q. 75, a.5 ad 4^{um}), o la “formula più densa” nel *De subst. Sep.*, c. 13; e anche *De Pot.*, q. VII, a. 6 (cf. id., 326-27).

Il nostro autore indica che per san Tommaso la coppia aristotelica ha un significato più preciso di quella platonica, e cerca così di mostrarne la corrispondenza. Il problema però è un altro. Non si tratta del valore equivalente delle due terminologie, “ma ci si può chiedere se ambedue le coppie, nella genesi dottrinale del sistema, abbiano ciascuna un *proprio cómpito*... [per] cooperare alla consistenza dottrinale della sintesi” (id., 327). In questa citazione si trova l'affermazione iniziale di questa presentazione: “nel Tomismo la nozione di partecipazione ha una propria funzione costruttiva, insostituibile e quindi indispensabile” (id. 328).

Non dobbiamo dimenticare però che il punto cruciale della questione

è un *nuovo concetto di atto* al di sopra della forma ed essenza aristotelica, ed un *nuovo concetto di potenza* diverso dalla potenza della materia, a cui S. Tommaso è arrivato con la nozione di partecipazione: la potenzialità della forma e dell'essenza in relazione all'essere, nozione che viene a dar al mondo, visto sotto l'aspetto metafisico, una struttura assai più complessa di quella che avesse in Aristotele. (NMP, 329)

Nell'introduzione Fabro anticipava che “gli avversari antichi e nuovi hanno voluto puntare le armi” sul valore intrinseco della sintesi tomista (id., 10). Per questo egli si muove nella sua analisi dentro una posizione oggettiva rispetto a “esagerazioni esegetiche” per ricostruire il Tomismo “a partire della nozione tomista di partecipazione” (NMP, 14). E poi nella conclusione ricorda che al

punto supremo della sintesi metafisica, S. Tommaso può facilmente distinguere la composizione di materia e forma e di essenza ed essere, e se i tomisti si fossero sempre attenuti al linguaggio sobrio e discreto del Maestro, avrebbero evitato alcune esagerazioni di terminologia, ed anche di dottrina, che hanno screditato non poco, storicamente, la portata del Tomismo... (NMP, 338)

Sull'affermazione di E. Scheller che paragona “il principio di partecipazione con la teoria dell'atto e la potenza,” e dichiarava che il principio di partecipazione è più generale ma indeterminato, Fabro osserva che questa affermazione è “esatta solo quando si riferisca alla genesi dei problemi” però “a sintesi finita, c'è perfetta corrispondenza fra le due coppie partecipante e partecipato – atto e potenza, ed hanno quindi la medesima estensione” (NMP, 339). Immediatamente lui aggiunge che la

miglior espressione della sintesi tomista si trova nel *Quodlib.* XII, q. IV, a. 1, “testo più comprensivo... ed appartiene agli anni 1270-73:

Bisogna sapere dunque che tutto ciò che è in Potenza e in atto passa all'atto in quanto partecipa un atto superiore; ora, una cosa passa sommamente all'atto in quanto partecipa per somiglianza l'atto primo e puro; d'altra parte il primo atto è l'essere sussistente per sé: per cui ogni cosa riceve il suo completamento in quanto partecipa l'essere. Per cui l'essere è il completamento di ogni forma, poiché mediante esso si completa ciò che ha l'essere, e ha l'essere quando è in atto: e così nessuna forma esiste se non per l'essere. (NMP, 339)⁹

La posizione di Fabro è che non si può

sforzare il Platonismo a danno dell'Aristotelismo e l'Aristotelismo a danno del Platonismo ... ma si tenga anche a mente che il *Platonismo di S. Tommaso non è il Platonismo del Platone storico, ma soltanto l'aspetto vitale del medesimo*, attorno al quale S. Tommaso aveva visto confluire le ispirazioni concordi del pensiero patristico, in particolare di Dionigi e di S. Agostino, e al quale quindi non poteva rinunciare. (NMP, 339, il corsivo è nostro)

Personalmente Fabro ritiene che la formula più corretta sarebbe che “il Platonismo nel Tomismo viene specificato dall'Aristotelismo” e “che l'originalità della posizione tomista possa essere indicata ... nella *corrispondenza* che S. Tommaso ha saputo dare a queste due direzioni del pensiero umano, che storicamente, nel pieno sviluppo della speculazione greca, si erano presentate esclusive l'una dell'altra” (NMP, 340). Seguendo il testo fabriano da vicino possiamo aggiungere che questa corrispondenza si esprime così:

- a) La coppia platonica di partecipante e partecipato e quella aristotelica di potenza ed atto, “nella fondazione e costituzione della metafisica tomista, sono intrinsecamente complementari” (ibid.).
- b) La prima “presenta un maggior valore «euristico»¹⁰ per la discussione e l'approfondimento dei problemi” (ibid.).
- c) La posizione aristotelica, “invece, si presenta più adatta per la sistemazione delle conclusioni già acquisite, e per la derivazione analitica della proprietà degli oggetti” (ibid.).
- d) “In ambedue i casi si tratta di una emergenza «metodologica» dell'una sull'altra, e non di una completa sostituzione o assorbimento dell'una nell'altra” (ibid.).

⁹ Fabro, NMP, 339 cita *Quodlib.* XII, q. V, a. 5 però la citazione corretta sarebbe *Quodlib.* XII, q. IV, a. 1: *Unumquodque quod est in potentia et in actu, fit actu per hoc quod participat actum superiorem; per hoc autem aliquid maxime fit actu, quod participat per similitudinem primum et purum actum; primus autem actus est esse subsistens per se; unde completionem unumquodque recipit per hoc quod participat esse. Unde esse est completivum omnis formae, quia per hoc completur quod habet esse, et habet esse cum est actu; et sic nulla forma est nisi per esse.*”

¹⁰ **euristico** agg. [der. del gr. εὐρίσκω «trovare, scoprire»] (pl. m. -ci). – Nel linguaggio scient., detto di ipotesi che viene assunta precipuamente come idea direttrice nella ricerca dei fatti, e del metodo stesso di ricerca così condotta: *mezzo e.*, in senso lato, mezzo di ricerca. Cf. <https://www.treccani.it/vocabolario/euristico/>, accesso 10 marzo 2023.

Su quest'ultimo punto padre Fabro riflette che è “assai difficile poter dire in che cosa consiste l'originalità speculativa del Tomismo”, benché lui pensi che storicamente e dottrinalmente la si debba indicare “nell'armonia che il sistema ha raggiunto in tutte le sue parti, non per sviluppo analitico di un solo principio, ma per un saggio temperamento di quelle due esigenze contrarie” (ibid.). La posizione di san Tommaso è quella

del realismo moderato: non tutti gli esseri sono composti di essenza e atto di essere, ma solo gli esseri sussistenti in sé completi, poiché l'atto di essere non può venire che all'ente ormai costituito [...] Le creature non sussistenti, come la materia prima e come qualsiasi forma (sia sostanziale, come accidentale), che hanno l'esse «in alio» o «cum alio», non sono composte, ma bisogna dire che sono semplici se non si vuol aprire il processo all'infinito. (NMP, 340-41)¹¹

Un po' prima Fabro aveva presentato il testo del *De Subst. Separatis*, c. 8¹² che, data la sua lunghezza e la brevità della nostra esposizione, ci permettiamo di sintetizzare nei suoi punti principali: quello che partecipa l'esse dal primo ente, non lo partecipa

¹¹ Fabro presenta il testo di san Tommaso: “... quod omne quod procedit a Deo in diversitate essentiae, deficit a simplicitate ejus. Ex hoc autem quod deficit a simplicitate, non oportet quod incidat in compositionem; sicut ex hoc quod deficit a summa bonitate, non oportet quod incidat in ipsam aliqua malitia. Dico ergo quod creatura est duplex. Quaedam enim est quae habet esse completum in se, sicut homo et hujusmodi, et talis creatura ita deficit a simplicitate divina quod incidit in compositionem. Cum enim in solo Deo esse suum sit sua quidditas, oportet quod in qualibet creatura, vel in corporali vel in spiritali, inveniatur quidditas vel natura sua, et esse suum, quod est sibi acquisitum a Deo, cujus essentia est suum esse; et ita componitur ex esse, vel quo est, et quod est. Est etiam quaedam creatura quae non habet esse in se, sed tantum in alio, sicut materia prima, sicut forma quaelibet, sicut universale; non enim est esse alicujus, nisi particularis subsistentis in natura; et talis creatura non deficit a simplicitate, ita quod sit composita. Si enim dicatur, quod componitur ex ipsa sua natura et habitudinibus quibus refertur ad Deum vel ad illud cum quo componitur, item quaeritur de illis habitudinibus utrum sint res, vel non: et si non sunt res, non faciunt compositionem; si autem sunt res, ipsae non referuntur habitudinibus aliis, sed se ipsis: quia illud quod per se est relatio, non refertur per aliam relationem.” (In I Sent., Dist. 8, q. V, a. 1, cf. <https://www.corpusthomisticum.org/snp1008.html>, accesso 10 marzo 2023). Il corsivo è di Fabro, 341.

¹² “Sed considerandum est, quod ea quae a primo ente esse participant, non participant esse secundum universalem modum essendi, secundum quod est in primo principio, sed particulariter secundum quemdam determinatum essendi modum qui convenit vel huic generi vel huic speciei. Unaquaeque autem res adaptatur ad unum determinatum modum essendi secundum modum suae substantiae. Modus autem uniuscuiusque substantiae compositae ex materia et forma, est secundum formam, per quam pertinet ad determinatam speciem. Sic igitur res composita ex materia et forma, per suam formam fit participativa ipsius esse a Deo secundum quemdam proprium modum. Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo: unus quidem ipsius materiae ad formam; alius autem ipsius rei iam compositae ad esse participatum. Non enim est esse rei neque forma eius neque materia ipsius, sed aliquid adveniens rei per formam. Sic igitur in rebus ex materia et forma compositis, materia quidem secundum se considerata, secundum modum suae essentiae habet esse in potentia, et hoc ipsum est ei ex aliqua participatione primi entis; caret vero, secundum se considerata, forma, per quam participat esse in actu secundum proprium modum. Ipsa vero res composita in sui essentia considerata, iam habet formam, sed participat esse proprium sibi per formam suam. Quia igitur materia recipit esse determinatum actuale per formam, et non e converso, nihil prohibet esse aliquam formam quae recipiat esse in se ipsa, non in aliquo subiecto: non enim causa dependet ab effectu, sed potius e converso. Ipsa igitur forma sic per se subsistens, esse participat in se ipsa, sicut forma materialis in subiecto. Si igitur per hoc quod dico: non ens, removeatur solum esse in actu, ipsa forma secundum se considerata, est non ens, sed esse participans. Si autem non ens removeat non solum ipsum esse in actu, sed etiam actum seu formam, per quam aliquid participat esse; sic materia est non ens, forma vero subsistens non est non ens, sed est actus, qui est forma participativus ultimi actus, qui est esse. Patet igitur in quo differt potentia quae est in substantiis spiritalibus, a potentia quae est in materia. Nam potentia substantiae spiritalis attenditur solum secundum ordinem ipsius ad esse; potentia vero materiae secundum ordinem et ad formam et ad esse. Si quis autem utramque potentiam materiam esse dicat, manifestum est quod aequivoce materiam nominabit.” (Aquino, *De Subst. Separatis*, c. 8, ‘De solutione rationum Avicbron,’ il corsivo è nostro; <https://www.corpusthomisticum.org/ots.html>, accesso 11 marzo 2023).

secondo un modo universale come c'è nel principio primo, ma invece lo partecipa in un modo particolare (quello dei generi e delle specie), e anche questo secondo la sua sostanza (nelle sostanze materiali questo accade secondo la sua forma). La sostanza composta di materia e forma ha un doppio ordine: un ordine della materia alla forma e un altro ordine, cioè quello della cosa composta all'*esse participatum*. Nelle sostanze composte di materia e forma la materia ha l'*esse* in potenza, e questo accade per la partecipazione al primo ente. Perciò, una cosa composta considerata nella sua essenza già ha [la sua] forma, però partecipa nel suo *esse* per la sua forma. Non c'è nulla che prevenga che qualche forma riceva l'*esse* in sé stessa *sicut forma materialis in subiecto*. La potenza delle sostanze spirituali si distingue da quelle materiali: nelle prime si riferisce soltanto all'ordine dell'*esse*.

Le obiezioni degli avversari consistevano in dire che le forme semplici “per il fatto che sono forme ed atti, non possono fungere ulteriormente da potenze soggettive di un altro atto (l'*esse*), realmente da sé diverso. L'Angelico che tiene sempre presente la celebre obbiezione, non la respinge di fronte, ma abilmente gira a lato” (NMP, 330). Come ci sono “dei gradi nell'attualità della forma” ed una può “essere più o meno in atto di un'altra, onde solo di una forma che sia soltanto (e pienamente) atto, si potrà a buon diritto negare che possa fungere da soggetto: tale è la Divina Essenza” di cui parlava Boezio. Tutte le altre forme sono in potenza secondo un aspetto, ma restano in potenza secondo qualche altro aspetto, come le sostanze spirituali che benché sussistenti “conservano sempre una certa potenzialità, perché hanno un atto di essere finito e limitato.” Il nostro “intelletto è capace di conoscere tutte le cose secondo la loro propria ragione,” e anche “la volontà è capace di amare lo stesso Bene universale, rimane sempre nell'intelletto e nella volontà della sostanza creata una potenzialità da colmare rispetto a qualcosa che si trova al di fuori o al di sopra del suo essere.” Perciò “anche le sostanze spirituali sono in potenza, ma in un modo che conserva tutta la nobiltà del loro essere: perché non possono esser trovate «soggetto» se non degli accidenti che appartengono all'intelletto e alla volontà” (ibid.).¹³

Nel *De Trinitate*, c. II, P. L., 64, col. 1250 CD, si legge: “Forma vero quae est sine materia, non potest esse subiectum, nec vero inesse materiae: neque enim esse format, sed imago”: ... “l'«*esse subiectum*» ed il «*recipere*» non è necessariamente legato alla materialità”, e questo perché il modo di ricevere è doppio: “uno *soggettivo*: quello della materia che riceve la sua forma per la costituzione dell'essere specifico, ed un altro *oggettivo*, quello della conoscenza secondo il quale la forma è ricevuta nella sua alterità (ed universalità) *ed è a questo modo che si può parlare di un «recipere» anche nelle sostanze immateriali*” (NMP, 331, il corsivo è nostro). Questo nuovo concetto di potenza introdotto dall'Angelico

abbraccia non soltanto la partecipazione primaria dell'essere da parte dell'essenza, ma che investe anche l'ordine predicamentale dell'essenza rispetto alle facoltà ed ai loro atti ed oggetti. A questo modo i due aspetti dell'ente finito, quello trascendentale e quello predicamentale, appaiono perfettamente saldati realmente e intelligibilmente ed è curioso,

¹³ *De Spiritualibus Creaturis*, a. 1 ad 1^{um} e passi paralleli: *In II Sent.*, q. I, a. 1 ad 1^{um}; I^a q. 50, a. 2 ad 2^{um} e q. 54, a. 2 ad 2^{um} e a. 3. Ad 2^{um}; *Q. De Anima*, a. 6 ad 1^{um}, ecc. (NMP, 330).

ma insieme anche di enorme importanza, speculativa, che sia stata la nozione aristotelica di assimilazione oggettiva a servire di molla al Tomismo per affermarsi in modo definitivo nella posizione sua più originale. (NMP, 331)¹⁴

Causalità e Partecipazione nel Tomismo

La conclusione continua con la considerazione della causalità e la partecipazione nel Tomismo. Secondo il parere di Fabro “la nozione tomista di partecipazione riassume, da un punto di vista analitico, l’originalità storica e speculativa del Tomismo” spogliando le posizioni Platonica ed Aristotelica “dall’aspetto caduco che li opponeva” e così “convivono insieme secondo una mutua complementarità” (NMP, 342). L’autore presenta la domanda sulla opposizione fra pensiero concreto e pensiero astratto, e soprattutto quella fra Agostinismo e Tomismo, e lui suggerisce che l’ultima parola su questa venga da una ricerca sistematica che metta alla prova la nozione tomista “punto per punto” (ibid.). Questo sarebbe un altro chiaro esempio di ricerca nella direzione indicata. In questo punto il Nostro prosegue la trattazione sulla opposizione tra Agostinismo e Tomismo e tra Platonismo e Aristotelismo nel saggio di Gilson, *Pourquoi St. Thomas a critiqué S. Augustin*, però io non mi fermerò su questo punto in dettaglio.

Occorre sottolineare però con Fabro che san Tommaso aveva intuito “presto, ed a fondo” l’instabilità di quello che passava per Agostinismo e “che diveniva di giorno in giorno più insufficiente di fronte all’irrompere nell’Occidente dell’opera aristotelica in tutta l’imponenza delle sue parti”:

Per Aristotele anche le cose sensibili *veramente* sono e quindi anche esse *veramente* operano: hanno quindi i propri principî di essere, operare, intendere ..., e non sono, né operano, né intendono ... per la sola *partecipazione* che hanno alle cause superiori. Sta qui l’opposizione fra Tomismo e Agostinismo: quest’ultimo non aveva afferrato il significato profondamente umano del φυσικῶς σκοπεῖν aristotelico,¹⁵ che S. Tommaso ha ripreso quasi ad emblema della sua personale reazione. (NMP, 342)

In questo volume Fabro non ha trattato la partecipazione dinamica o causale, però dichiara

¹⁴ Esempio della priorità metodologica della nozione di partecipazione se può trovare, secondo Fabro, nella C. G., II, cc. 52-54 dove si vede “una vera progressione nell’assimilazione dei concetti” (NMP, 331). A questo punto nella conclusione l’autore presenta la nozione di atto e potenza in Aristotele per affermare che “nell’Aristotelismo l’atto di «essere», il το εἶναι, come valore primario metafisico resti quasi velato” (334); e più avanti che è “l’approfondimento speculativo esercitato dal Neoplatonismo che ha portato... alla nozione tomista di *esse*” provocando “**il nuovo orientamento della metafisica verso la coppia *essenza ed atto di essere*, come anche alcuni principî che in qualche modo potevano condurre a quella distinzione, e primo fra tutti l’uso *trascendentale della nozione de partecipazione*” (337, il grassetto è nostro). Per Fabro questo mostrerebbe la priorità «metodologica» della coppia «partecipato e partecipante» su quella di «atto e potenza», e per lui “l’Aristotelismo viene a subire nel Tomismo non solo un «prolungamento» per l’aggiunta di nuove conclusioni, ma con l’assimilazione ed incorporazione della nozione di partecipazione ne è tutto rinnovato e come ringiovanito... essa ancora penetra tutte le altre attuazioni e perfettibilità di cui è suscettibile l’ente finito, in qualsiasi ordine, materiale e spirituale, sostanziale e accidentale, piegandosi a tutte le esigenze dell’analogia... **La nozione di partecipazione ... ci ha fatti passare, per moto spontaneo ascendente del pensiero, dall’ordine predicamentale a quello trascendentale...**” (ibid., il grassetto è nostro).**

¹⁵ Cioè, la contemplazione del mondo fisico.

che sembra piuttosto aver la nozione tomista di causalità, nella sua purificazione concettuale, raggiunto la nozione di partecipazione: *causalità* e *partecipazione*, nel Tomismo non si sviluppano in senso divergente, ma piuttosto convergente, quasi che il concetto, ed il modo, più puro di causare fosse un (puro) partecipare (nozione tomista di creazione) [...] Si potrebbe quasi dire che la partecipazione tomista è, ed insieme non è, la partecipazione platonica, come la causalità tomista è, ed insieme non è, la causalità aristotelica [...] Il P. Gardeil ha perfettamente ragione nell'esaltare la plastica concretezza che assume il reale nella concezione che S. Tommaso ha derivata da Aristotele e che innerva la concezione tomista dell'essere creato sia nell'ordine naturale come soprannaturale. Per S. Tommaso anche la «grazia santificante» è «forma inhaerens animae» è una «qualitas», è un «habitus» che l'uomo porta in sé come termine immanente dell'amore divino e pegno di salute: tutto questo è esclusivamente tomista, però d'ispirazione aristotelica! (NMP, 343)

Dobbiamo anche dire con Fabro che “è squisitamente tomista, ma d'ispirazione platonico-agostiniana” che l'Aquinate parli della grazia come «*participatio quaedam (= propria) divinae naturae*» (ST 1 2, q. 110, a. 3) e «*participata similitudo divinae naturae*» (ST 3, q. 62, a. 1). Il filosofo italiano conclude: “La soppressione ed anche un eclissamento della partecipazione nel Tomismo non riuscirebbe meno dannoso alla sua efficienza di sintesi cristiana, di una soppressione ed eclissamento della causalità” (NMP, 343).¹⁶ Fabro rimane persuaso che qualora la sua ricerca continuasse nell'ambito della causalità “nel Tomismo partecipazione e causalità” sono

armonicamente equilibrate, come se l'una da un proprio punto di vista, apparisse il fondo intelligibile dell'altra. È S. Tommaso stesso che lo afferma proprio in quel testo che è stato il fondamento della nostra indagine: «*Similiter effectus dicitur participare suam causam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae*» (Comm. in I. De Hebd., lect. II).

Il termine «partecipare» ha la proprietà di esprimere ad un tempo la dipendenza essenziale del partecipante dal partecipato ed insieme l'eccedenza metafisica assoluta del partecipato rispetto al partecipante. Il «partecipare» viene così ad esprimere, in un modo quale nessun altro termine filosofico può pretendere, il rapporto che ha l'ente finito all'essere infinito, la creatura al Creatore.

Per questo, tutte le opere che Dio mette al di fuori di Sé non sono che «*partecipazioni*», e questo significa sia che la creatura tutto quanto ha nell'essere e nell'operare lo ha ricevuto e lo riceve da Dio, come anche il fatto che ogni creatura nelle sue attuazioni non riceve che un aspetto di quella pienezza fontale, presente nella Divinità. Nessun termine aristotelico riesce ad esprimere questa nozione di creatura che è il fondamento della filosofia cristiana. (NMP, 344)

Fabro vede nell'originalità della nozione tomista di partecipazione additare il fulcro della cosiddetta sintesi, e di questa nozione “riceve il sigillo dell'universalità della sua missione dottrinale... una delle più profonde intuizioni della speculazione umana” e “il Tomismo stesso viene ad essere come penetrato da una specie di «*elasticità concettuale*», (NMP, 344-45). Continuando con la spiegazione di questa originalità della posizione tomista il Nostro afferma che questa

non consiste in una negazione della partecipazione in favore della causalità, ma essa dev'esser cercata nella novità dei principî per cui egli portandosi ad un punto di vista

¹⁶ Secondo Fabro la penna di P. Gardeil è “stata troppo veloce ed entusiasta, quando è passata a descrivere la soppressione avvenuta nel Tomismo della partecipazione a tutto favore della causalità” (NMP, 344).

superiore è riuscito a salvare l'una e l'altra, ed ha salvato l'una proprio in quanto è riuscito a dare all'altra tutta la espansione che ad essa conveniva. (NMP, 345)

San Tommaso nel Commento alla Lettera ai Colossesi c. 1, lect. 4^a, P. XIII, 536 b presenta un elenco dei modi di partecipare *ab alio*:

- a) *Uno modo accipiendo proprietatem naturae eius*: sicut aliquem medicinalem artem participat a medico vel quia accipit in se medicinae artem. Questo modo esprime come prima partecipazione la derivazione di somiglianza ch'è tipicamente partecipazione formale («accipere proprietatem naturae alicuius»).
- b) *Alio modo ut recipiat ipsum per modum intentionis cognitivae*: quia accipit cognitionem artis medicinalis. Anche l'assimilazione cognoscitiva appartiene alla partecipazione formale. Sembra che nel Tomismo, soprattutto nell'ambito teologico, la partecipazione formale stia all'inizio (come esemplare da raggiungere) e alla fine (come conformità raggiunta) dello sviluppo operato dalla causa efficiente, e questo sarebbe un elemento importante per una continua ricerca teologica.¹⁷
- c) *Alio modo, ut deserviat aliquantulum eius virtuti*: quia deservit arti medicinae. (NMP, 345, il grassetto è nostro.)¹⁸

L'intera spiegazione appena fatta su queste tre forme di partecipare “vanno interpretate in funzione di tre forme di essere” che l'Angelico prende da Proclo e spiega nel Commento al *De Causis* lect. 12, S. 79, 20ss.:

- 1) Uno modo *causaliter*, sicut calor de sole;
- 2) alio modo *essentialiter*, sive naturaliter, sicut calor de igne; e
- 3) tertio modo *secundum quamdam* posthabitationem, idest consecutionem, sive *participationem*: quando scilicet aliquid non plene habetur, sed posteriori modo et particulariter (cf. NMP, 346).

Fabro conclude che con “la trattazione della partecipazione dinamica dovrebbe aver fine la ricerca «analitica» che lui aveva iniziato, “e si potrebbe passare subito alla teoria tomista dell'analogia, che dovrebbe snodarsi quasi da sé, a partire dalla partecipazione statica e dinamica. L'autore indica invece la necessità di fare quella ricerca, la quale “fornirebbe ancora lume per informarci sulla natura di altri numerosi

¹⁷ Per chiarezza espositiva noi abbiamo inserito parzialmente questa nota 23 delle pagine 345-46 sopra nel testo principale. Fabro spiega che riguardo la genesi teoretica dei problemi lui ha fatto precedere “la trattazione della partecipazione statica (o costitutiva) a quella dinamica (o produttiva)” perché secondo lui come per l'Aquinate “questa dipende da quella,” e aggiunge: “Se la nostra ricerca ha colto nel segno, S. Tommaso non ha optato per la causalità aristotelica contro l'esemplarità platonica: lo studio delle Fonti e dello sviluppo dei problemi della struttura del concreto, sia nell'ordine della natura come in quello della grazia, ha mostrato che l'Angelico ha voluto ed ha saputo fondere le due esigenze in cui si era scisso il pensiero classico” (id., 346).

¹⁸ Noi abbiamo alterato la disposizione del testo originale per mettere gli esempi nel giusto ordine. Nella nota 23, Fabro dice che questo testo esprime che “il «partecipare» tomista abbraccia tanto la causalità formale-esemplare come quella efficiente,” e che queste “tre forme di partecipare sviluppano quel terzo modo di partecipare «sicut effectus dicitur participare suam causam, praecipue quando non adaequat virtutem suae causae», che il Commento al *De Hebdomadibus* aveva lasciato nell'ombra” (id., 346).

sviluppi che ebbe la nozione di partecipazione”. In questa sede menziona lo sviluppo teologico-mistico di Eckart, quello arabizzante della scuola Albertista, il neoclassico della Accademia Fiorentina, il teologico-matematico di Niccolò di Cusa e nel pensiero moderno quello di Max Scheler e Louis Lavelle (*NMP*, 347).

Questa esposizione fabriana «analitica» della nozione tomista di partecipazione, cioè “più rivolta ai principî che alle conclusioni” nel senso moderno kantiano,¹⁹ finisce con una sfumatura di applicazione profondamente realista e più ‘esistenziale’, se mi permettete l’espressione, che il Nostro chiama “questa nozione così profondamente umana della partecipazione,” e che noi abbiamo preso come titolo di questa esposizione:

Nessun'altra, com'essa—conclude Fabro—è tanto vicina alla nostra vita umile di ogni giorno per descrivere in modo impareggiabile gli istanti migliori, quando l'anima riversa in altri esseri, o da essi riceve, le commoventi generosità dell'amore. Risollevata in pieno al suo valore speculativo dall'Angelico, essa può dominare e dare una comprensione integrale dello sviluppo della vita in ogni direzione, secondo un'armonia progressiva di valori intelligibili, senza scissioni e discontinuità. (*NMP*, 347)

¹⁹ **analitica** s. f. [dall'agg. *analitico*, attrav. il titolo di due opere di logica di Aristotele, Ἀναλυτικὰ πρότερα «Analitici primi» e Ἀναλυτικὰ ὕστερα «Analitici secondi»]. – Nella filosofia aristotelica, la ricerca delle forme elementari del ragionamento e della dimostrazione. Nella filosofia kantiana, *a. trascendentale*, parte della logica trascendentale che studia la funzione dell'intelletto, in quanto organo dei concetti e dei giudizi, per determinare le condizioni trascendentali di ogni conoscenza ed esperienza. Cf. <https://www.treccani.it/vocabolario/analitica/>, accesso 13 marzo 2023. Fabro aveva indicato nella prefazione alla prima edizione: “*E poiché la mia attenzione è stata rivolta più ai principî che alle conclusioni, mi si scuserà se la parte sistematica è quasi sempre sottintesa od appena accennata, ed è per questa ragione che considero la mia indagine di natura «analitica» nel senso moderno, cioè kantiano del termine*” (*NMP*, 7-8). Si tratta di dimostrare la legittimità dell'uso delle leggi che regolano l'argomentazione e di formulare dei principi basilari.