

Scienza e Metafisica – XXXVII convegno
Le prove dell'esistenza di Dio

L'analogia dell'essere e l'esistenza di Dio.
Il contributo metafisico di J. Maréchal e la problematizzazione critica
da Kant alla filosofia analitica.

di Tommaso Baggio

Presentazione

Attualmente lavoro come docente di ruolo di Filosofia e Storia al liceo scientifico. Mi sono formato all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano – laurea in Filosofia – e all'Università del Piemonte Orientale “A. Avogadro” (sede di Vercelli) – dottorato in Filosofia e Storia della Filosofia – e in entrambi gli Atenei ho avuto modo di attuare un percorso di ricerca connotato dalla filosofia teoretica e, in particolare, dalla metafisica e dall'ontologia. Ho un rapporto di collaborazione con le stesse Università per lo sviluppo di progetti attinenti al mio ambito di indagine e per la partecipazione a convegni nazionali e internazionali; a titolo esemplificativo posso citare il lavoro come revisore e autore per la nuova versione dell'*Enciclopedia Filosofica* (edita da Bompiani), presso il Centro di Metafisica del Dipartimento di Filosofia dell'Università Cattolica, e le relazioni presentate ai convegni promossi dalla Fondazione Centri Studi Filosofici di Gallarate e curati dall'Università del Piemonte Orientale.

Il presente contributo nasce da questo percorso e da queste esperienze; esso da una parte riflette risultati già esposti e, dall'altra parte, prospetta elementi di un'indagine speculativa ancora in corso (anche in vista di successive pubblicazioni). Per quanto il livello di approfondimento di alcune sezioni non sia adeguato al tema in oggetto, spero comunque che questo lavoro, pur nella sua sinteticità, possa fornire qualche spunto di riflessione.

Contributo

1. Premessa

La linea argomentativa in forza della quale vorrei provare a fornire qualche spunto di riflessione circa le prove dell'esistenza di Dio prende le mosse dall'orizzonte tomista – in particolare da alcuni passaggi delle opere di Joseph Maréchal – e mira a porre in una particolare luce alcune questioni che risultano essenziali per comprendere la consistenza e l'efficacia delle stesse prove. La scelta di Maréchal come interlocutore deriva dal riconoscimento della convergenza dei suoi guadagni speculativi rispetto all'obiettivo appena espresso ma è motivata anche da una specifica prospettiva storica: la sua ricerca parte dai risultati raggiunti dalla Scolastica per cercare di risolvere alcuni

problemi posti dalla modernità (Kant e l'Idealismo)¹ e, al contempo, ci fornisce anche i mezzi per affrontare con maggiore facilità una problematizzazione successiva dello stesso ambito, la quale scaturisce da una parte della critica contemporanea (filosofia analitica).

Naturalmente non si possono prendere ora in considerazione tutti gli elementi coinvolti; tuttavia riteniamo di poter comunque sostenere che la chiave teoretica per dipanare alcune rilevanti problematiche di fondo (antiche, moderne e contemporanee) in merito alla questione di Dio è costituita soprattutto dal modo di intendere il ruolo dell'analogia proprio nella dimostrazione dell'esistenza di Dio. Anche solo questo tema è piuttosto ampio e si presta a non poche discussioni ma, nel presente contributo, si è pensato di restringere il campo alla indagine sulle condizioni di possibilità e sugli effetti dei due principali tipi di analogia: *proporzionalità* e *attribuzione/proporzione*.

Per sgombrare il campo da eventuali dubbi, possiamo esplicitare da subito che intendiamo la "proporzionalità" come un'uguaglianza o una somiglianza di rapporti tra (almeno) due coppie di elementi, mentre mediante il concetto di "proporzione" desideriamo sottolineare la somiglianza o meno degli analogati (secondari) rimandando a un termine di riferimento (analogato principale). Come nota di metodo, sotto il profilo della storia della filosofia, occorre poi ammettere che la riflessione a riguardo non è sempre lineare: non è facile determinare la posizione di un autore che sostiene o nega l'analogia e non è immediato collocare immediatamente qualunque proposizione analogica in uno dei due macro-versanti.

Al netto di queste precisazioni, e in estrema sintesi, ciò che si vuole sostenere è che Maréchal ha giustamente ribadito che un approccio alla questione di Dio mediante la dottrina tomista è molto efficace, per la coerenza e il rigore nell'argomentazione, e questo vale di fronte alle sfide di ogni epoca; tale dottrina riesce a realizzare in modo ottimale il suo intento perché presenta un eccezionale approfondimento nella questione analogica e inoltre, in forza dell'equilibrio raggiunto proprio in questo ambito, mette al riparo da diversi rischi che si possono annidare in diverse teorie tra quelle elaborate dall'antichità fino ai giorni nostri.

Restringiamo ancora una volta il campo e limitiamoci a tre esempi.

Un primo rischio è quello che potremmo definire "ontoteologia" e viene lambito attraverso un eccessivo rilievo dato all'analogia di proporzionalità. Un secondo rischio è quello dell'*emanazionismo*, nei suoi aspetti deteriori, ed emerge in modo speculare al primo ovvero quando si isola l'analogia di proporzione. Vi è poi una lettura più moderna e (in apparenza) più moderata – sulla quale ci concentreremo tra poco e anche più avanti – che non diverge molto dal primo tipo di rischio ma pretende di presentarsi come unica possibile risposta alla lettura emanazionistica; essa in effetti consiste nel privilegiare la proporzionalità, o comunque nel far prevalere questa forma, proprio per salvaguardare l'analogia contro l'univocismo. Questo orientamento tuttavia, pur

¹ Ci riferiamo in particolare all'opera principale di Maréchal e, soprattutto, al quinto tomo (il solo tradotto ufficialmente in italiano), nel quale si articola appunto la dialettica tra metafisica tomista e gnoseologia critica: J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance* (5 voll.), V. *Le thomisme devant la philosophie critique*, (Ed. Museum Lessianum, Louvain – Alcan, Paris 1926); L'Édition Universelle, Bruxelles – Desclée de Brouwer, Paris 1949² (poi in *Culture et Vérité*, Namur 1993³); tr. it. di M. Rossignotti, *Il punto di partenza della metafisica. (V) Il tomismo di fronte alla filosofia critica*, Vita e Pensiero, Milano 1995; d'ora in poi ci riferiremo all'opera con la sigla *PdM* con l'indicazione di numeri di pagina dell'originale (e della traduzione).

cogliendo bene i problemi della parte avversa, può provocare un indebolimento epistemico e alimentare il rischio di fallacie a livello logico-ontologico.

Potrebbe forse sembrare un problema secondario, ma in realtà porta con sé una serie di conseguenze da non sottovalutare. In sostanza la proporzionalità, se non integrata con l'altro fronte, potrebbe diventare una para-analogia e, al di là delle intenzioni sottese, negare alla radice il discorso metafisico. Il senso di questa affermazione può essere reso anche sostenendo che la proporzionalità è un fattore necessario ma non può essere ritenuto sufficiente per operare quella ricognizione ontologica che rappresenta il tema della nostra indagine.

2. *L'analogia e il discorso su Dio. Primi elementi*

Uno dei presupposti di questo discorso consiste naturalmente nell'inevitabilità del ricorso all'analogia quando si indaga la conoscenza oggettiva e, soprattutto, quando si procede alla ricerca di specifiche realtà; vi sono state diverse obiezioni generali alle effettive possibilità dell'indagine in forza della proporzione, tuttavia nessuna di queste sembra davvero in grado di inficiare le principali considerazioni – alle quali già Aristotele era giunto – sul valore dell'analogia. La situazione può però diventare più problematica se prendiamo in considerazione alcuni dettagli.

Possiamo innanzitutto affermare che in merito alla necessità dell'apporto proporzionalistico, soprattutto per le prove dell'esistenza di Dio, non dovrebbero sorgere molti dubbi. Già Tommaso d'Aquino – e con lui Maréchal – sfrutta l'analogia proporzionalistica perché essa possiede una certa immediatezza e porta facilmente sia alla individuazione di un qualche legame sia alla salvaguardia dell'alterità degli elementi in gioco. In questo senso è possibile sostenere che tale analogia non solo risulti imprescindibile, in una ricerca metafisica, ma abbia anche una *priorità* (gnoseologica) e, in prima battuta, possa apparire preferibile quando si vuole portare avanti una dimostrazione circa il divino e la trascendenza. D'altra parte essa è sufficiente per comprendere diversi aspetti del reale e, pertanto, fornisce l'impressione di essere del tutto autonoma. Anzi, pensando al secondo tipo di rischio prima citato (l'emanazionismo), riteniamo che le modalità speculative in cui si determina un abbandono o un rifiuto di questa modalità inquisitiva – tralasciando le differenze specifiche – incorrano in un errore di non poco conto. Un esempio chiaro si può avere considerando il taglio speculativo di molti autori dell'ambito neo-platonico e persino dell'ambito tomista neo-platonico².

² All'interno dello stesso orizzonte tomista – senza scendere qui nei pur importanti dettagli – si possono ricordare alcuni autori che, nel desiderio di evidenziare la citata componente neoplatonica, hanno probabilmente ecceduto nel contrastare l'analogia di proporzionalità. Come riferimenti paradigmatici ma non esaustivi possiamo considerare i seguenti testi: W. BEIERWALTES, *Der Kommentar zum "Liber de Causis" als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin*, «Philosophische Rundschau» II (1963), pp. 92-215; K. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Brill, Leiden 1966; P. HADOT, *Porphyre et Victorinus, Études Augustiniennes*, Paris 1968; A. CAMPODONICO, *Alla scoperta dell'essere. Saggio sul pensiero di Tommaso d'Aquino*, Jaka Book, Milano 1986; W.J. HANKEY, *God In Himself. Aquinas' Doctrine of God as Expounded in the Summa Theologiae*, Oxford University Press, Oxford 1987; C. D'ANCONA COSTA, *Recherches sur le Liber de Causis*, Vrin, Paris 1995.

Ma allora a che cosa si deve la non-sufficienza di questo stesso apporto? Possiamo ricavare dalle osservazioni e dai presupposti di Maréchal una prima risposta. Ove *non* si riconoscessero ad un tempo A) una *connessione* tra la citata analogia di proporzionalità e l'analogia di attribuzione/proporzione e, soprattutto, B) la *priorità* (fondativa) di quest'ultima, ci troveremmo ad affermare solo un'analogia estrinseca ovvero solo un'analogia tra relazioni; in questo modo non staremmo trattando davvero la realtà in sé, gli enti nel loro essere, ma gli enti in quanto entità-presenze in relazione.

Proviamo ora a considerare il caso dell'esistenza di Dio sfruttando appunto l'intendimento analogico 'ridotto'. Possiamo affermare l'esistenza di una alterità divina e di una trascendenza grazie alla proporzionalità? Per molti versi è possibile. Tuttavia le connotazioni di questa conoscenza a livello teoretico (ma anche nelle ricadute morali ed etiche) possono non essere rigorose; in altri termini l'attestazione di esistenza avverrà solo a livello *ontico* e, quindi, non ci permetterà di arrivare a un risultato propriamente *ontologico*. Avremo modo di spiegare meglio la differenza; per il momento sia sufficiente dire che il motivo di questa impossibilità è da cercare nel fatto che nella proporzionalità non vi è un vero e proprio discrimine tra gli enti *in quanto tali* e, soprattutto, tra l'*essere* e l'*ente*: nella misura in cui le *res* sono intese solo come elementi-del-rapporto, e nella misura in cui sono i rapporti a essere considerati in modo diretto, esse non sono affrontate come realtà in sé e in questo modo 'sfuggono' alla loro dimensione di elementi fondativi degli specifici legami.

Tenendo presente queste implicazioni generali, e considerando anche solo le note cinque vie, il guadagno teoretico di Tommaso d'Aquino circa la vera dimensione e il vero ruolo dell'analogia è da ritenersi esemplare secondo Maréchal; anzi, proprio Maréchal riconosce nelle prove tomiste dell'esistenza di Dio il tipo definitivo ovvero il modello di qualunque argomento orientato a questo scopo³. Proprio per tale motivo il filosofo gesuita non ritiene necessario proporre un altro discorso esplicito su questo genere di prove; tuttavia l'autore non può fare a meno di richiamare e rimodulare più volte i principi e gli snodi di quelle dimostrazioni, perché ritiene di ravvisare in diversi ambiti paradigmatici e anche in quelli non del tutto anti-metafisici (ovvero, in particolare, in Kant e nell'Idealismo) un ritorno delle fallacie alle quali si accennava. La precauzione non sembra eccessiva, in particolare se vengono considerate quelle correnti che da un lato vorrebbero riprendere il taglio metafisico, e superare il rifiuto di cui la metafisica è stata diverse volte oggetto da parte del Criticismo, ma dall'altro concentrano la prospettiva sul soggetto in un modo che porta a lambire l'immanentismo e a "includere" dialetticamente la contraddizione.

Maréchal vorrebbe proporre un'alternativa (di trascendenza) a questa impostazione, ritenendo di poter coniugare proprio il Criticismo e la Scolastica o, meglio, la Neoscolastica. Il suo discorso verte costantemente intorno al rapporto tra essere e verità e – per quanto può concernere più direttamente il nostro percorso – mira a individuare i criteri di una conoscenza oggettiva in un orizzonte realista; proprio per realizzare questa ricerca, infatti, si sostiene che non si può prescindere dalla questione dell'assoluto e che questa, esplicitamente o meno, è *sempre* in gioco. Da una parte si afferma che non si può fare davvero a meno di una idea del *fondamento* ma, dall'altra parte, si sottolinea che un certo concetto del citato fondamento potrebbe essere tanto risolutivo quanto

³ Cfr. J. MARÉCHAL, *PdM*, V, cit., p. 450, n. 1 [p. 387, n. 4].

invece un altro concetto potrebbe risultare dannoso (per la sensatezza e la tenuta della teoria).

L'indagine di Maréchal è centrata proprio sulla questione della proporzione reale tra fondati e fondamento. In realtà questa analisi non è sempre immediata ed esplicita; inoltre l'autore stesso aveva riconosciuto che lo sviluppo di tale impostazione doveva "proseguire". Al netto di questi particolari, una delle ragioni che ci ha spinto a considerare questa proposta si trova tra le pieghe delle sezioni dell'opera principale; in essa emergono diversi aspetti importanti a sostegno di un orizzonte tomista "rigorizzato", contro le derive relativistiche e/o immanentistiche del soggettivismo moderno, e questa rigorizzazione rimanda appunto a una chiave analogica⁴.

3. *L'analogia dell'essere e le dimostrazioni dell'esistenza di Dio*

Volendo azzardare una considerazione generale, si potrebbe affermare che la soluzione a molte questioni filosofiche ruota attorno al concetto di analogia in un senso classico, e ciò non si può non ammettere quando si pensa alla intima natura dalle classiche dimostrazioni dell'esistenza di Dio. Possiamo anzi articolare la linea argomentativa tenendoci alle già citate cinque vie tomiste – in realtà soprattutto alle prime quattro – e analizzando le somiglianze tra le strutture di base.

Le famose vie della *Somma Teologica* (I, q. 2, a. 3) sono notoriamente classificate come prove *a posteriori* perché partono tutte da un dato di esperienza generale ma diverso per ciascuna via: il movimento o mutamento, il cominciare ad esistere in forza di una causa, la possibilità/contingenza dell'esistenza (rispetto al necessario), i gradi del reale, l'armonia e l'ordine delle dinamiche reali; oppure, se si vuole, qualcosa che diviene, qualcosa che inizia ad essere, qualcosa che cessa/può cessare di essere, qualcosa che è definibile nei termini di più-e-meno, qualcosa che non è intelligente ma si comporta come se lo fosse. Queste formulazioni sintetiche sono molto approssimative, ma dovrebbero essere sufficienti a indicare chiaramente un punto di aggancio della conoscenza alla realtà concreta; in questo modo viene accordato il giusto spazio all'esperienza, a partire dall'evidenza sensibile, e si può così rendere ragione in modo efficace del tentativo di arrivare a un'altra realtà concreta, che non è conoscibile attraverso i sensi, senza affidarsi al 'solo' piano ideale. La critica kantiana si riversa proprio contro questa pretesa di *superamento*, ma allo stesso tempo rivela una

⁴ Per attuare un approccio efficace alla questione di Dio in Maréchal ci si può orientare in forza di uno schema suggerito dallo stesso autore all'interno di un documento inedito. Sulla base di questo è possibile individuare con una certa sicurezza alcuni passaggi del *Punto di partenza della metafisica* – qui riportati senza la divisione per tappe e senza le denominazioni delle singole parti – che strutturano un percorso ontologico articolato, dal quale percorso emerge sia esplicitamente sia implicitamente una ricca riflessione sull'analogia, e costituiscono delle prove dell'esistenza di Dio (in più forme). *PdM*, V, pp. 21-27, 49-51 (pp. 10-15, 31-34); pp. 219-223 (pp. 183-187); pp. 234-236 (pp. 197-198); pp. 250-259 (pp. 210-218); pp. 276-279 (pp. 232-235); pp. 298-299 (pp. 250-253); pp. 311-346 (pp. 263-293); pp. 353-355 (pp. 298-301); pp. 359-361 (pp. 305-307); pp. 373-380 (pp. 319-326); pp. 405-410 (pp. 347-351); p. 437 (pp. 374-375); pp. 448, 450 (pp. 385-386, 386-387); pp. 460-468 (pp. 396-403); p. 526 (pp. 456-457); pp. 551, 553, 554 (pp. 478, 480, 481); pp. 563-565 (pp. 488-490); pp. 582-587 (pp. 506-511). Cfr. J. MARÉCHAL, *Passages du Cahier V d'où peut ressortir une preuve de l'existence de Dieu*, inedito, Marzo 1944. Ora in J. Maréchal, *Mélanges Joseph Maréchal*, Vol. I *Oeuvres*, L'Édition Universelle, Bruxelles – Desclée de Brouwer, Paris 1950, pp. 370-371.

vulnerabilità e una sorta di incoerenza: al fine di sostenere l'oggettività della conoscenza, anche Kant deve comunque riconoscere un apporto eterogeneo (rispetto all'esperienza) con i caratteri non-sensibili dell'universalità e della necessità.

Possiamo azzardare qualche considerazione in più. La connotazione *a posteriori* non solo non esclude la dimensione *a priori* delle chiavi teoretiche, uguali per tutte le vie, ma anzi la presuppone; una pura aposteriorità risulterebbe incomprensibile o comunque priva di quei caratteri (universali e necessari) che dovrebbe invece possedere per aprire a una dimensione rigorosa e scientifica. Solo a queste condizioni è pensabile una autentica prova concernente l'essere di Dio. La connotazione di "aposteriorità" esclude piuttosto le forme di apriorismo, almeno nella misura in cui esse si avvicinano all'innatismo.

Ma quali sono queste chiavi logico-ontologiche? Risulta chiaro che la riuscita del discorso – fatta salva la realtà concreta dell'esperienza che è garantita appunto dall'*a posteriori* – dipende in buona parte da tali fattori; in effetti la stessa accezione con cui si può o si deve intendere l'analogia è strettamente intrecciata al riconoscimento e alla ricezione di questi concetti. Tali chiavi sono fornite da alcuni principi fondamentali e strettamente connessi.

Naturalmente, con questa asserzione, non si vuole intendere che Tommaso d'Aquino si sia riferito a questi principi nella stessa forma con la quale verranno qui ricordati ed espressi. Sotto questo punto di vista specifichiamo che stiamo lasciando da parte un discorso "esegetico" in senso stretto. Quelle che saranno presentate, insomma, sono rigorizzazioni successive, le quali sono state attuate dal punto di vista della teoresi filosofica, più che dalla prospettiva della storia della filosofia, e possono essere riassunte per comodità in quattro "categorie": 1) *causalità*; 2) *primato dell'atto*; 3) *improcedibilità all'infinito*; 4) *non-contraddizione*.

1) *Causalità.*

Tutte e cinque le prove sono procedimenti razionali che risalgono dall'effetto alla causa, quindi presuppongono sia una relazione tra le realtà in gioco, almeno per qualche aspetto essenziale dell'esistenza di questi enti, ma anche una profonda differenza dovuta alla *dipendenza* (dell'effetto rispetto alla causa) e alla *priorità* (della causa rispetto all'effetto); naturalmente il richiamo al discorso analogico, in forza degli elementi di similarità e differenza tra causante e causato, rientra di diritto nel rapporto di causalità.

Nel corso della storia del pensiero tale condizione è stata bersaglio di svariate critiche, anche se in fondo si tratta di una forma di *a priori* che non può essere davvero negato; chiunque si faccia portavoce di uno scetticismo di tipo humeano, per esempio, non vorrà accettare tale premessa e lo farà in nome della non esperibilità del rapporto causale in sé. In realtà, però, questo genere di negazione potrebbe porre in dubbio tutta la scienza, nel suo aspetto formale, e la stessa logica. D'altra parte non si vuole nemmeno sostenere che ci troviamo di fronte ad un'evidenza indubitabile; in effetti si può ammettere che vi sono punti complessi da decifrare.

A tal proposito basta ricordare che si rischia di fraintendere il senso di fondo delle inferenze tomiste quando non si pone grande attenzione a due "particolari": il *tipo* di causa cercato dalla prova e il *livello* ontologico di riferimento. L'articolazione interna delle cinque vie presuppone infatti sia la distinzione

aristotelica delle quattro cause – e quindi una certa diversità tra la ricerca delle due cause interne (materiale e formale) e quella delle due esterne (efficiente e finale) – sia un passaggio da un livello di causalità orizzontale, che potremmo definire *causae fiendi*, a uno verticale che potremmo definire *causae essendi*. Nel terzo punto-categoria affineremo la differenza tra causalità del divenire e causalità dell'essere.

2) *Primato dell'atto.*

Tommaso d'Aquino rielabora in modo originale un essenziale principio aristotelico, grazie al quale viene spiegato il divenire riconoscendo al contempo la validità del principio primo (parmenideo) in merito al vero essere. Nell'orizzonte metafisico, in sintesi, il mutamento viene inteso come passaggio dalla potenza all'atto, cioè come cambiamento che avviene in forza di un essere già in atto e che porta dal non-essere, in quanto potenza riferita a un essere in atto, all'essere. In questo modo si evita di ridurre il divenire a semplice passaggio tra essere e non-essere (e viceversa) in senso 'assoluto' e, inoltre, ci si allontana dal rischio di far risalire l'origine della realtà al nulla; da una parte si può affermare che dal non-essere 'propriamente' detto non può derivare nulla ma, dall'altra parte, si può pure affermare che se si coglie la "relatività" del non-essere rispetto a un essere in atto, e il sotteso riferimento ad un atto successivo, allora si può parlare del cambiamento come essere senza incorrere in una o più contraddizioni.

Anche questo punto richiede un riconoscimento dell'analogia: il divenire viene inteso come essere ma, allo stesso tempo, non viene riconosciuto come essere in senso proprio e dunque è posto in rapporto di similarità e di differenza con l'essere stesso. Ciò assume una rilevanza ancora maggiore se si pensa a una grande differenza tra il pensiero greco e quello cristiano-medievale: nel primo caso la visione del mondo implica un essere che esclude un non-essere originario presupponendo una problematica "eternità" del mondo (e allo stesso tempo una non meno problematica molteplicità dell'essere); nel secondo caso il cosmo è inteso come essere ma l'esclusione dell'ipotesi di un non-essere originario è dovuta al riconoscimento della sua condizione di effetto temporale dell'Essere, da cui dipende continuamente, ovvero è dovuta alla Creazione. In entrambi i fronti si evita la derivazione dal nulla, ma solo nel secondo si riesce a non attribuire una caratteristica teoreticamente destabilizzante (l'eternità temporale) alla realtà di cui si fa esperienza.

3) *Improcedibilità all'infinito.*

Si tratta della risultante della connessione tra la *causalità* – quando la causa è intesa in senso profondamente ontologico – e il *primato dell'atto*; la negazione della procedibilità all'infinito nella ricerca delle cause fa emergere sia una continuità sia un distacco tra aristotelismo e tomismo. In realtà la continuità è palese, mentre per comprendere davvero la discontinuità occorre rifarsi al principio indicato successivamente. Il senso di tale impossibilità a procedere è relativamente semplice: se nell'ambito delle *causae fiendi* non sussiste ragione per negare una ricerca 'infinita' della causa, dal momento che un effetto in questo ordine non dipende necessariamente in modo essenziale della causa, il

discorso cambia sostanzialmente passando alle *causae essendi*, le quali sono simili ma anche profondamente diverse rispetto ai loro effetti, perché sono le condizioni di possibilità fondamentali.

Nell'ordine delle cause dell'essere, infatti, non possono figurare solo atti inclusivi di potenzialità da attuare, e quindi implicanti una dipendenza da altro, altrimenti si dovrebbe concludere che la realtà di cui si fa esperienza non ha senso. Il motivo della insensatezza si può così esprimere: la realtà ("esperita") sarebbe sia A) dipendente da una causa sia B) priva di una causa effettivamente tale ovvero priva di una causa che sia solo causa e non anche effetto. In altri termini una ricerca 'infinita' dell'essere corrisponderebbe a un riproporre all'infinito il problema, perché presenterebbe una realtà priva di una causa che abbia in sé la sua ragion d'essere.

Per questo motivo, cioè quando non si riconosce quell'Atto puro che è scevro di ogni potenzialità (passiva), si rischia di sostenere – al di là delle intenzioni effettive – che tutto ciò che esiste non ha in fondo ragione di esistere. Questa acquisizione non è però neutra in merito al riconoscimento della efficacia dei tipi di analogia: l'analogia di attribuzione è maggiormente indicata per cogliere la specificità di una causa dell'essere ed è proprio il tipo di proporzione che viene negato da chi, come Kant, ritiene non applicabile l'analogia al di là dell'esperienza.

4) Il principio di *non-contraddizione*.

Anche nel caso di questo principio Tommaso d'Aquino è debitore nei confronti di Aristotele ma, allo stesso tempo, supera in modo radicale il Filosofo. L'Aquinate infatti individua in modo rigoroso la più sensata conseguenza logica e ontologica dell'ammissione del *principio* per antonomasia: è vero che l'essere si dice in molti modi e che ciò esclude l'univocismo, ma l'attestazione dell'analogia non si limita a questo livello; infatti il riconoscimento della dimensione analogica esclude pure l'equivocismo e, quindi, esclude la possibilità di sostenere che l'essere in senso proprio sia commisto con il non-essere. In questo caso, da una parte risulta facile partire da un'analogia di proporzionalità – l'esistenza di A deve stare ad A come l'esistenza di B deve stare a B – ma dall'altra parte occorre pure rintracciare l'analogia di attribuzione/proporzione per un'esigenza speculativa di fondo: le diverse dimensioni dell'essere non sono interscambiabili e non sono neppure sullo stesso piano; esse si distinguono nel modo in cui fanno riferimento a un termine primo (si pensi alla sostanza rispetto agli accidenti) perché tutte devono fare riferimento all'essere ma non è detto che l'essere di una delle coppie, ovvero l'essere A di A o l'essere B di B, costituisca la fondamentale pienezza dell'essere richiesta per spiegare il darsi di ogni altro essere.

La conseguenza teoretica consiste nel riconoscere che 1) vi deve essere un essere che sia solo essere e che 2) l'essere stesso, non includendo il non-essere, non può prevedere in sé alcun limite. La perfezione metafisica dalla quale tutto il resto trae l'esistenza non può dunque coincidere con il finito ma deve necessariamente trovarsi nella dimensione autenticamente trascendente dell'infinito sostanziale.

Proprio l'insieme di queste dimensioni comuni alle prove dell'esistenza di Dio ci spinge alle considerazioni di partenza in quanto implica strettamente il riconoscimento del principio dell'*analogia dell'essere*. Come abbiamo ricordato, l'analogia riferita all'essere, da Aristotele in poi, denota la dimensione di non-univocità e di non-equivocità dello stesso essere. Se da una parte non si può andare contro il principio di non-contraddizione – Maréchal lo lega al principio di identità sotto la denominazione di *primo principio* – dall'altra parte occorre rendere ragione dell'esperienza che attesta una certa compresenza di essere e non essere.

Quale dovrebbe essere allora il nostro orizzonte di riferimento?

Dobbiamo partire dal presupposto che il divenire sia contraddittorio ma esistente e quindi necessitante di una realtà immutabile che tolga la contraddizione? Oppure dobbiamo optare per l'idea che il divenire sia da considerarsi incontraddittorio, in quanto reale, ma non davvero sussistente e quindi necessitante di una ragion d'essere che è altro da sé?

Quelle appena espresse sono due possibili prospettive globali in merito al problema della contraddittorietà e della incontraddittorietà, sviluppate in particolare da Bontadini in diverse fasi della sua riflessione, e ci consentono di sintetizzare le diverse tensioni metafisiche che Maréchal fa emergere nel suo quadro argomentativo⁵; il filosofo gesuita alla fine propende per il secondo orientamento e in questo schema speculativo l'analogia ricopre un ruolo fondamentale: il reale è incontraddittorio (oppure non esisterebbe) ma la ragione dell'incontraddittorietà dell'incontraddittorio non si trova nell'immanenza, o meglio in ciò che è ma può non essere, dunque occorre trovare qualcosa che sia incontraddittorio al massimo livello ovvero qualcosa che sia essere senza poter non essere.

4. *L'originalità e l'efficacia della dottrina di Tommaso d'Aquino*

Naturalmente nel corso della storia delle idee si sono registrate altre categorie di fattori apriorici e di prove, che puntano sulla prospettiva proporzionalistica e hanno avuto un notevole impatto; in effetti la stessa ricerca del Motore Immobile da parte di Aristotele lambisce questa linea. Tuttavia, considerando l'evoluzione che Tommaso d'Aquino ha portato a questo genere di riflessioni, tornare a fondare la dimostrazione su quella stessa prospettiva configurerebbe una parziale involuzione e un depauperamento dell'indagine filosofica. In effetti basterebbe nutrire quella pretesa ontologica di cui si accennava all'inizio e allora non potremmo non rimarcare una forma di contraddizione: non si può rendere ragione dell'ente senza cogliere l'essere, ma non è possibile cogliere l'essere attestandosi (solo o prevalentemente) sull'ente in quanto ente-in-rapporto.

Ribadiamo che la proporzionalità, restituendo una uguaglianza tra rapporti, risulta indubbiamente importante; basti come esempio quello della matematica, sul quale torneremo. Resta però anche il fatto che questo rapporto analogico, non mettendo in

⁵ Per una lettura critica consigliamo la rigorosa analisi proposta da Sacchi, la quale spazia tra diversi temi metafisici – tra i quali possiamo ricordare l'aprioricità e l'analogia, l'esistenza e la totalità, la trascendenza e l'essere di Dio – e, considerando il caso specifico, approfondisce l'evoluzione del pensiero di Bontadini e la sua versione della prova dell'esistenza di Dio. D. SACCHI, *Lineamenti di una metafisica di trascendenza*, Edizioni Studium (La Dialectica, 29), Roma 2007, pp. 59-71, 105-106, 186-189.

rilievo la specificità dei termini, non si sgancia del tutto dalla relatività ovvero non permette di cogliere davvero un riferimento *autenticamente assoluto*.

Al fine di comprendere la dicotomia proporzione-proporzionalità, a costo di una grande semplificazione, dobbiamo porci almeno una domanda: è possibile dire della effettività di una uguaglianza di rapporti senza individuare in modo oggettivo un qualche legame reale tra i termini compresi nei rapporti? Le prospettive assimilabili a quella kantiana spingono in questa direzione, ma Maréchal scorge un pericolo: per non cadere in contraddizione, sembra necessario dimostrare la plausibilità del rapporto-di-rapporti attraverso un'indagine sui termini stessi (da cui i rapporti dipendono). Ciò non si configura come facilmente attuabile stando nella sola proporzionalità e già questa difficoltà nel soddisfare un'esigenza logica suggerisce una qualche necessità di completamento ovvero la necessità della attribuzione-proporzione. Senza questo ulteriore livello analogico si verrebbe a determinare quella situazione cui si è accennato in precedenza: i termini sarebbero in gioco non tanto come realtà ma come aspetti e momenti di un rapporto – l'essere stesso sarebbe un elemento tra i tanti – e verrebbe meno sia la possibilità di indagare l'essenza dell'ente sia la possibilità di cogliere precipuamente l'essere dell'ente.

Questo è il rischio prima ricondotto alla valenza 'ridotta' dell'analogia e che è riassumibile come "trascendenza ontica". Per capirlo meglio torniamo direttamente alla prospettiva tomista e ai suggerimenti di Maréchal. Possiamo provare ad ammettere, senza però concederlo in modo pacifico, che si sia arrivati a dimostrare l'esistenza di Dio solo in forza della proporzionalità; le prime riflessioni dello stesso Tommaso d'Aquino sembrano confermarlo⁶. Allora però dovremmo domandarci: che cosa è stato

⁶ Al fine di chiarire (di riflesso) la questione analogica in Maréchal si può seguire la parte iniziale dell'efficace articolazione, proposta da Melchiorre, circa la progressione del pensiero analogico di Tommaso d'Aquino e i suoi presupposti. Nella «stagione del *De Veritate*» sembra prevalere «un pensiero proporzionalistico», a causa dell'avvertita difficoltà nell'esprimere un nesso di «effettiva partecipazione» nella «differenza ontologica»; in questo modo, tuttavia, si avrebbe una similitudine «*secundum aliud ad aliud*», basata sui modi e a rischio di equivocazione, e non quella analogia completa che viene indicata, ad esempio nel *Commento alle Sentenze*, «*secundum intentionem et secundum esse*». Inoltre diventa difficile considerare i «modi senza *traguardare* alle forme». Tommaso allora riconsidera la natura della "identità" di conoscente e conosciuto in senso «*intenzionale*» e propone una similitudine di caratura analogica, con Dio, capace di tener ferma «la trascendenza» perché «non implica una identità d'essere». La presenza del divino è «originaria» ma non costituisce una «equazione con l'essere della forma formante»; si salva così la «corrispondenza di realtà» e l'essere trascendente. Tuttavia si presenta un problema. Nella conoscenza del divino anche l'analogia in quanto proporzionalità richiede comunque un rapporto «alla *stessa essenza divina*»: in essa si «esige la notizia dei rispettivi soggetti» e si «sottende» pure «una qualche *medietà*»; questo *medium*, anzi, «è costituito dal soggetto maggiore, cioè da Dio stesso». Si scopre allora che siamo ancora alla «superficie dell'intelligenza analogica»: «la similitudine delle proporzioni troverà allora la propria verità in un rapporto di partecipazione e si convertirà in una proporzione di similitudini». Melchiorre chiarisce questo ragguaglio essenziale (nota 18): «In tal senso è stato giustamente notato che l'analogia di proporzionalità non è che un'applicazione dell'analogia di attribuzione (G. Righi, *Studio sull'analogia in S. Tommaso*, Marzorati, Milano 1981, pp. 108, 137). Aggiungerei che questa dipendenza vale in senso costitutivo, mentre, stando al percorso conoscitivo e alle vie dell'espressione, si potrebbe dire al contrario che l'attribuzione è disgelata, o quanto meno chiarita, attraverso la proporzionalità». Rispetto all'*aliud ad aliud* occorre dunque un'integrazione: «il *medium* che rende possibile l'*ad* si dà infatti come un'*interessenza* e si comunica per se stesso nella similitudine che lo nomina»; si individua così il circolo virtuoso dell'analogia «che ritorna sul proprio principio» e cioè «sulla *forma Dei*». Nelle altre opere maggiori, a cominciare dal *De Potentia*, Tommaso porta a compimento queste riflessioni e chiarisce «quale sia la corrispondenza ontologica che, in definitiva, rende possibile il nesso intenzionale con il divino»: «la divergenza» tra «forma del divino», nella conoscenza, e

davvero trovato? In termini più specifici: abbiamo trovato quello specifico essere (l'Essere) che rende ragione dell'esistenza o abbiamo ipotizzato un ente sommo in indiretta relazione rispetto ad (alcuni aspetti di) altri enti?

Così emerge il problema: la proporzionalità salvaguarda l'alterità dei termini ma può farlo solo correndo il rischio di una prospettiva ontificante; una simile via non permette né di cogliere l'intima natura dei medesimi termini né di capire la *specificità* di questa alterità e della eventuale *trascendenza*. In definitiva in questa prospettiva viene meno la possibilità di definire rigorosamente sia la somiglianza sia la dissomiglianza tra *realtà*.

Proviamo a fornire una delineaione ancora più esplicita di quanto affermato. Possiamo affermare che il rapporto tra l'essere di un certo ente e quell'ente corrisponde al rapporto tra l'essere di Dio e Dio. Questo discorso ci permette di tratteggiare un quadro epistemico di grande rilevanza; tuttavia, a fronte della diversità dei termini, che cosa mi potrebbe portare a dire che l'essere dell'ente è sostanzialmente diverso piuttosto che simile all'essere di Dio? Il rapporto tra l'essere di un certo ente e quell'ente ha una uguale corrispondenza anche con il rapporto tra l'essere di un altro ente e l'essere di questo altro ente. Sia la somiglianza sia la dissomiglianza tra gli analogati non sono propriamente ricavabili.

In sostanza sappiamo *che* i rapportati sono simili per un verso e diversi per un altro ma non sappiamo propriamente *perché* sono simili e diversi. Nell'ottica di Maréchal questo punto acquisisce un rilievo particolare: per spiegare il divenire, e lo stesso processo di conoscenza, non ci si può limitare alla "matematizzazione" degli elementi in gioco; occorre trovare quel fondamento metafisico di senso che si costituisce come Causa finale ed efficiente del mutamento e che, così, rende ragione di ogni trasformazione e anche di ogni giudizio d'essere, sia esso esplicito oppure implicito, radicandolo nella realtà in sé.

Per spiegare questo punto dobbiamo prima riprendere la posizione dei sostenitori della proporzionalità (sola o prevalente) e i problemi connessi⁷. Questi sostenitori potrebbero sottolineare il fatto che hanno potuto evitare di indicare un legame – come quello di *partecipazione* – tra ente e Dio e potrebbero affermare che questo ci ha

«essere stesso di Dio» è mediata «dal concetto di partecipazione»; nella *Summa* si arriva all'affermazione «di una *communicatio in forma secundum analogiam tantum*» (*S. Th.*, I, q. 4, a. 3). «L'ente» viene connotato come «determinazione dell'essere» nel senso di «similitudine finita dell'infinita perfezione» e «il molteplice», per conseguenza, «ha il suo senso nella *reductio in unum*» (*S. c. G.*, II, 15): proprio tale *reductio*, colta «nella diversità», può essere «tradotta in una *proportio ad unum*» (*Compendium theologiae*, I, 1, c. 27); in virtù «dell'unità radicale, l'unità delle proporzioni ascendenti» costituisce così «un *sistema di proporzioni*». V. MELCHIORRE, *La via analogica*, Vita e Pensiero, (Metafisica e Storia della Metafisica, 15), Milano 1996, pp. 272-281.

⁷ Per non allontanarci troppo dal nostro orizzonte speculativo, e mantenendo una necessaria prudenza interpretativa, si possono ricordare a questo proposito i tomisti più favorevoli a un netto avvicinamento di Aristotele e Tommaso d'Aquino, i quali potrebbero non porre del tutto in evidenza l'originalità di quest'ultimo: R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, Beauchesne, Paris 1909; A.D. SERTILLANGES, *St. Thomas d'Aquin*, Alcan, Paris 1910; S.M. RAMIREZ, *De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam*, «La Ciencia tomista» XIII (1921), pp. 20-40, 195-214, 337-357 e XIV (1922), pp. 17-38; ID., *De analogia*, 4 voll., Vivres, Madrid 1971; F. OLGATI, *L'anima di san Tommaso*, Vita e Pensiero, Milano 1923; G. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, St. Paulus Druckerei, Freiburg i.S. 1932; M.D. PHILIPPE, *L'être. Recherche d'une philosophie première*, P. Téqui, Paris 1972; E. BERTI, *Introduzione alla metafisica*, UTET, Torino 1993; 2007²; G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Vita e Pensiero, Milano 1997; M. MICHELETTI, *Tomismo analitico*, Morcelliana, Brescia 2007.

permesso di non implicare un “vincolo”; in questo modo si ridurrebbe il rischio di sostenere l’emanazionismo e di costruire un approccio al divino di stampo intellettualistico; in sostanza verrebbe lasciato maggiore spazio al mistero a fronte del riconoscimento della distanza tra l’uomo e Dio. Alcuni potrebbero ritenere che solo in un caso come questo si possa parlare di impegno personale: la scelta di colmare il divario tra uomo e Dio potrà rendere sensato un impegno etico e soprattutto un autentico atto di fede. Che cosa si potrebbe opporre?

Per quanto tale impostazione possa vantare diversi punti favorevoli, fa pure emergere pochi ma significativi elementi di difficoltà. Fondamentalmente ci troveremmo nell’impossibilità di sostenere in modo rigoroso che Dio *non* sia a sua volta un ente, per quanto separato dagli altri, e dovremmo abbracciare una prospettiva che non ci permetterebbe poi di escludere il non essere nella natura del divino; la non-esclusione potrebbe sembrare molto diversa dall’ammissione e tuttavia – questa è una conseguenza della ontificazione – di fatto non sarebbe molto lontana. Infatti il non-escludere il non-essere ci consentirebbe forse di sostenere che Dio è “altro” ma non che è altro perché è più perfetto e, ancora meno, perché è la *perfezione* dell’essere.

Proprio il riconoscimento della perfezione ontologica e della pienezza d’essere come attributi divini, tuttavia, costituisce un punto ineludibile per ogni autentica dimostrazione dell’esistenza dell’*esse* divino. Persino se si riuscisse a sostenere la superiorità di Dio rispetto a ogni altro ente, ciò non costituirebbe un riconoscimento di autentica trascendenza; alla fine l’eminenza di questo essere sarebbe da concepirsi *nello stesso modo* in cui riconosciamo che un ente è qualitativamente o quantitativamente superiore a un altro ente. Naturalmente è possibile parlare di Dio come ente (in quanto *ens* ovvero *res* ovvero realtà) nella misura in cui è possibile parlare della esistenza di Dio; tuttavia, come non è corretto ritenere omogenea l’esistenza finita e l’esistenza infinita, così non è neppure corretto trattare Dio alla stregua dell’ente comune.

Per individuare la difficoltà intrinseca alla proporzionalità possiamo anche percorrere un’altra strada, riprendendo un ambito (prima richiamato) che permette una chiara applicazione dell’analogia di proporzionalità e che era ben riconosciuto anche da chi, come Kant, poteva nutrire qualche perplessità nei confronti della metafisica: la matematica.

Possiamo arrivare a scoprire che un certo rapporto tra A e B è uguale a quello tra C e D; il rapporto tra il 2 e il 3, per esempio, è uguale a quello che si riscontra tra il 4 e il 6. Proprio sulla base di questa uguaglianza possiamo trovare uno dei quattro termini, a partire dagli altri tre, senza dover conoscere la natura intima di ciascuno. Questo importante tipo di scoperta presenta sia un vantaggio sia uno svantaggio: essa è limitata nei prerequisiti ma anche negli aspetti che può rivelare. Infatti questa proporzione, che è una proporzionalità, ci dice che le relazioni tra gli oggetti considerati si configurano secondo una certa similarità e, nell’esempio fatto, può portarci ad affermare che i membri della seconda coppia sono superiori (in grandezza) nel confronto con i (rispettivi) membri della prima coppia: i secondi traspongono lo “stesso” rapporto che si può riscontrare tra i primi in modo diverso e, cioè, su scala più elevata. In questo ambito, tuttavia, non è previsto un massimo ovvero qualcosa di *radicalmente* diverso che sia fondamento di riferimento per tutto il resto. Possiamo affermare che non esiste un numero che sia più “numero” degli altri e quindi possiamo altresì affermare che per questo campo non serve arrivare al livello della sostanza (o della Sostanza).

Il punto cruciale risiede nel fatto che l'eventuale superiorità metafisica degli elementi di un altro campo di indagine non potrebbe essere pienamente colta mediante questo sistema di indagine. Da una parte avremmo il vantaggio che non si porrebbe fino in fondo il problema della conoscenza di una realtà infinita – come può il finito comprendere l'infinito? – perché questa infinità non sarebbe considerata in sé ma, dall'altra parte, questa facilitazione sarebbe possibile anche perché quella stessa realtà sarebbe messa sullo stesso piano delle entità finite.

Per questo motivo e almeno per quello che concerne l'essere intrinseco, come si ricordava prima, con la sola proporzionalità *non* potremmo argomentare davvero né a proposito di una dissimilarità né a proposito di una similarità di Dio rispetto a un ente di cui facciamo normalmente esperienza e, a maggior ragione, *non* potremmo affermare con cognizione di causa che Dio è la perfezione dell'essere. Ma allora avremmo davvero dimostrato l'esistenza di Dio?

Le possibili derive speculative da considerare, per completare il quadro dell'argomento precedente, possono essere varie; alcune potrebbero consistere nell'intendere le sostanze in un modo simile a quello in cui trattiamo le quantità – e nello scambiare l'infinito sostanziale con l'infinito quantitativo – altre potrebbero concretizzarsi nella rinuncia a una vera dottrina dell'Essere, che nel caso del tomismo è una dottrina dell'Atto d'essere, per lasciarci di fronte a una sorta di affermazione di un "grande Ente".

Questa sintesi risulterà forzata, ma non si discosta molto dai risultati raggiunti da alcuni versanti della critica; l'ultima deriva citata diventa anzi abbastanza chiara in alcune letture del tomismo. Si pensi nello specifico alle interpretazioni di matrice (totalmente) aristotelica – fino ad arrivare agli esempi di Berti e Ventimiglia⁸ – nelle

⁸ Le letture di Berti e Ventimiglia sono esempi non solo di un orientamento aristotelico-tomista ma anche dei suoi recenti sviluppi e della sua variabilità. In merito alla vivacità della discussione su di un argomento capitale – cioè a proposito del problema posto dal concetto di Dio come Essere – e in particolare in merito al pensiero di Berti, possiamo ricordare che un grande studioso del tomismo analitico, Micheletti, ha rilevato che si è verificata un'importante evoluzione: Berti, in seguito alle riflessioni di Geach, Brock, Braine e Pugh, «è pervenuto a modificare radicalmente la propria posizione circa l'*ipsum esse subsistens* tommasiano, formulata precedentemente. Ha osservato, infatti, che le più recenti interpretazioni della dottrina in questione vanno nella direzione richiesta dalle critiche aristoteliche, cioè vanno verso una concezione dell'*esse ipsum* [...] non come sostanzializzazione dell'essere in generale, ma come riconoscimento dell'identità tra essenza ed essere *nel caso di Dio* "cioè dell'ente nel quale si concentrano tutte le perfezioni sino al punto da farne l'ente più determinato di qualsiasi altro, quell'ente il cui essere è non solo il vivere, come diceva Aristotele, ma anche il pensare, cioè il vivere di vita personale, e soprattutto l'amare"». Attraverso un riferimento al *De ente et essentia*, Micheletti nota anche che Berti riconosce che per il giovane Tommaso «l'essere che costituisce l'essenza di Dio [...] non è più la semplice esistenza, cioè l'essere universale, l'*ens commune*, ma è l'essere proprio di Dio, cioè l'essere perfettissimo, includente in sé tutte le perfezioni». M. MICHELETTI, *Il contributo del tomismo analitico alla filosofia contemporanea*, «Divus Thomas» CXVII (2014), pp. 155-156; cfr. ID., *La teologia razionale nella filosofia analitica*, Carocci, Roma 2010, pp. 153-161. L'opera in cui si può ravvisare la modifica radicale citata da Micheletti, la quale di fatto configura una forma di avvicinamento a posizioni già espresse dal tomismo "puro", è E. BERTI, *Il "tomismo analitico" e il dibattito sull'Esse ipsum*, «Giornale di metafisica» XXXI (2009), pp. 5-24.

Nella ricostruzione resta però sullo sfondo un problema non superficiale: il concetto di essere in sé attribuito a Tommaso d'Aquino dagli autori citati è quello aristotelico di atto di un'essenza e non quello di atto d'essere; l'essere che costituisce l'essenza di Dio è quindi inteso come perfettissimo ma non è la perfezione dell'essere, l'essere puro ovvero il solo vero essere. D'altra parte la natura delle critiche aristoteliche (citate sopra) intese come "correttivi" del tomismo implica proprio una ontificazione; esse hanno avuto un ruolo importante a fronte di un progressivo imporsi della lettura "neoplatonizzante" – in

quali da una parte viene riconosciuta una originaria molteplicità (e alterità) dell'essere e dall'altra parte le diverse realtà sono messe sostanzialmente sullo stesso piano. In un certo senso proprio la necessità di confrontarci con questo tipo di interpretazione ci permette di cogliere l'originalità di Tommaso d'Aquino, anche nelle dimostrazioni dell'esistenza di Dio, ovvero di evidenziare la differenza tra la originaria dottrina dell'atto (aristotelica) e la dottrina dell'atto d'essere (tomista) alla base dell'analogia di attribuzione.

5. *L'analogia metafisica e la sua ricezione tra Scolastica e filosofia analitica*

Azzardiamo un'altra sintesi per arrivare a delineare meglio il problema emergente dal tomismo aristotelico di matrice analitica. Se da una parte ammettessimo sostanze più o meno perfette – e quindi anche se non negassimo una gerarchia – ma dall'altra parte sostenessimo (in modo discutibile) che tutte le sostanze in fondo esistono allo stesso modo e, cioè, sostenessimo che esse hanno la ragion d'essere in loro stesse, allora potremmo far valere la sola analogia di proporzionalità; dall'altra parte, però, non potremmo affermare una trascendenza *ontologica* e, quindi, ci troveremo nell'impossibilità di spiegare quel connubio di essere e non-essere, cioè la finitezza, che ha provocato appunto la ricerca di una causa (dell'essere). A questo punto, pur ammettendo la possibilità di procedere oltre l'esperienza, l'oltrepassamento avrebbe una portata più limitata e, forse, perderebbe il suo stesso senso.

Diciamo che, anche dando per possibile la scoperta dell'essere divino, resterebbero ancora da risolvere alcuni snodi non secondari, dal momento che questo modo di

sostanza la ricognizione sul rapporto tra aristotelismo e tomismo ha aiutato a far emergere i limiti della teoria (neo)platonico-tomista – ma in questo senso, guardando almeno alla contestazione nei confronti dell'immanentismo e dell'univocismo, tali critiche non rappresentano una totale novità rispetto a quelle del tomismo puro. La differenza risiede soprattutto in un aspetto: queste ultime si basavano anche sulla fondamentale e infinita differenza tra essere comune ed Essere puro.

Per chiarire questo passaggio, e proporre una visione in parte alternativa rispetto alla stessa questione analitico-aristotelica da cui siamo partiti, possiamo ricordare le acute annotazioni di Messinese, il quale da una parte rileva (come Micheletti) una evoluzione nella interpretazione del tomismo da parte di Berti ma, dall'altra parte, mette in luce alcuni persistenti rischi di fallacia. In un primo tempo Berti «valorizzando [...] la prospettiva ontologica aristotelica, ha sostenuto che con l'identificazione di Dio con l'*Ipsum Esse* si corre il rischio di cadere nell'immanentismo, ovvero nel "monismo parmenideo"» e che «una tale concezione [...] è in contrasto con il concetto di "creazione" accolto dalla Scolastica, la quale crede tuttavia di uscire poi dalla suddetta difficoltà attraverso il concetto di "partecipazione" che, però – sostiene sempre Berti – "è poco più di una metafora"». Prima di commentare la svolta, Messinese rileva un'interpretazione (molto) riduttiva del significato della "partecipazione" e sottolinea (rifacendosi anche alle riflessioni di Molinaro) che l'alternativa rappresentata dal dualismo aristotelico costituisce un esito erroneo in modo insanabile; poi l'autore ammette a sua volta che in un secondo tempo, sulla scorta di alcune letture analitiche, Berti «è giunto a riconoscere che Dio, in Tommaso, è affermato, lungo una linea fondamentalmente aristotelica» nel modo che abbiamo già ricordato grazie a Micheletti. A questo punto, però, Messinese aggiunge che «pur liberando il pensiero di Tommaso dal precedente rilievo critico, sembrerebbe confermata da Berti la sua tesi "teoretica" di fondo e cioè di un immanentismo che è difficilmente superabile» per la connessione del concetto di *esse ipsum* con la linea platonica/neoplatonica e agostiniana. «A mio avviso, però, la suddetta dottrina non esclude affatto la dottrina analogica dell'essere quanto invece implica che quest'ultima, nel suo senso metafisico, sia declinata secondo il modulo della "analogia di attribuzione"». L. MESSINESE, *L'apparire di Dio. Per una metafisica teologica*, Edizioni ETS, Firenze 2015, pp. 162-164.

intendere l'esse non sarebbe capace di soddisfare in pieno la ricerca. *Perché* il limite e il non essere (connesso) dovrebbero costituire un problema parzialmente ignorabile, anche a fronte del dettato del principio di non-contraddizione, ovvero *perché* le realtà finite, e quindi non autosufficienti, non dovrebbero richiedere una prospettiva forte di soluzione anziché una risposta semplicemente ontica (la quale è inclusiva del non-essere)? In altri termini: non sembra forse manifestarsi una contraddizione quando A) si afferma l'esistenza degli enti in forza dell'essere ma poi B) si concepisce l'essere solo in senso generico e si esclude che esista l'essere in sé?

Si possono considerare gli stessi problemi persino partendo dalla fine ovvero dal punto di vista del guadagno speculativo dell'Oggetto della ricerca. *Come e perché* si dovrebbe distinguere una ipotetica sostanza infinita-e-perfetta da quelle finite-e-imperfette, dal momento che nessuna potrebbe essere la pienezza dell'essere ovvero l'essere scevro di non-essere (e quindi la causa dell'essere delle altre)?

Il quadro ontico dell'aristotelismo analitico prevede di base diverse *entità*, e quindi esclude l'univocismo, ma prevede anche che l'*essere* di tali entità non sia radicalmente diverso e questo, nonostante le intenzioni, apre diversi spiragli all'equivocismo: se le cose che divengono sono e non sono – sia nel caso dell'inizio e della fine sia nel caso del mutamento o della trasformazione – come possono realizzare in pieno il principio di identità e non-contraddizione? Accettando la versione della trascendenza ontica, infatti, Dio potrà magari essere inteso come causa *finale* nel modo in cui Aristotele intendeva il Motore Immobile (come avevamo già ricordato), ma non potrà essere indicato come vero *Essere* e quindi nemmeno come il *Creatore* che “è” propriamente e che pone in atto l'essere limitato.

Naturalmente l'affermazione precedente vale anche quando si vuole sostenere un principio autenticamente creativo per altre vie. Infatti la creazione vera e propria implica comunque che, andando dall'effetto alla causa, vi sia un legame reale nel quale l'effetto trova quella ragion d'essere che, a causa del citato limite ovvero del non-essere, non può avere in sé. In altri termini: nella richiamata accezione proporzionalistica Dio non si distingue davvero dal piano immanente delle altre realtà e in questo senso può essere trascendente solo in un modo entitativo ovvero come una forma separata. Questa trascendenza però, pur evitando la riduzione neoplatonica dell'Essere a Uno e quindi a causa formale del tutto, ricorderebbe più gli angeli della tradizione che non un fondamento divino. In effetti non è casuale che lo stesso Maréchal richiami non così di rado la complessa angeologia scolastica per comporre una sorta di chiarificazione metafisica.

Alcuni potrebbero comunque sostenere che la attribuzione-proporzione implichi una distinzione ontologica troppo forte e approfondita per essere argomentata e che gli orientamenti proporzionalistici di molti filosofi analitici, che si sono misurati con la questione, siano preferibili; inoltre un realismo di base proporzionalistica sarebbe molto più facile da conciliare con le varianti della filosofia critica e quindi con la modernità e la contemporaneità.

Resta però l'osservazione metafisica dirimente: pur ammettendo Dio, non lo si potrebbe individuare come l'Essere, perché non sarebbe nemmeno previsto l'Essere che rende ragione dell'essere; invece si è cercato di mostrare che proprio questo aspetto è essenziale per poter dimostrare l'esistenza di Dio. Possiamo rimodulare la questione nella seguente modalità: se Dio non si differenzia da tutte le altre realtà sulla base del fatto che ha necessariamente in sé la ragione della sua esistenza, e che può quindi

comunicare l'essere, quale altra ragione altrettanto distintiva si potrebbe indicare? Per altri versi, anzi, la domanda potrebbe essere questa: quale dovrebbe essere il *fondamento* della ragione distintiva (forte), eventualmente trovata, tra Dio e ciò che Dio non è?

Resterebbe poi da discutere – elemento non secondario – la effettiva possibilità di determinare un grado maggiore o minore di perfezione a fronte della negazione o dell'oblio di un discorso analogico di attribuzione. Possiamo certamente concedere un punto: il fronte proporzionalistico potrebbe sembrare l'unica via per 'salvare' la trascendenza *se* valessero le critiche all'analogia di proporzione come dimensione immanentistica o univocistica. Tuttavia queste critiche acquisiscono rilevanza nella misura in cui come *prius* ontologico viene individuata l'*unità* al posto dell'*essere* ovvero nella misura in cui l'essere viene inteso come sempre-molteplice e necessitante di un'unità ri-comprensiva. Questo è il caso della già citata riflessione neo-platonica, in cui la partecipazione tra finito e infinito diventa necessariamente biunivoca (anche al di là delle intenzioni degli autori) e quindi negatrice di una vera trascendenza se non in un senso puramente 'formale': vi sarebbe un legame reale *sia* tra l'effetto e il Principio *sia* tra il Principio e l'effetto. Infatti nel caso si affermasse una creazione per 'sovraabbondanza' del principio originario, la differenza sostanziale tra gli analogati secondari e l'analogato principale, nell'ambito del reale in quanto tale, verrebbe meno; anzi, se alla base di tutto vi fosse l'unità, e non l'essere, allora questa diventerebbe davvero la *causa formale* del tutto – l'Uno che costituisce ogni unità e non può non costituirsi attraverso le varie unità – e le differenze riscontrate nell'esperienza sarebbero da pensare all'interno di un'unicità onnicomprensiva.

Maréchal non ignora certo questo rischio. Quando per esempio egli parla di quell'atto preliminare che fonda la stessa potenzialità dell'intelligenza e della volontà nella loro realtà, e le misura, specifica che arrivare ad ammettere l'esistenza dell'Atto supremo è inevitabile⁹, ma occorre porre attenzione al tipo di esistenza affermato. In sintesi si tratta di un'affermazione necessaria ma da declinare rigorosamente. Partiamo ricordando che la potenza come tale, in se stessa, 1) è non-essere e 2) è rivolta all'essere come al non-essere, ovvero non può né sussistere né porsi in atto da sé, e quindi sottolineiamo che si richiede un'attualità che renda ragione della potenza; a questo punto occorre specificare che, in ultima istanza, non viene richiesto un atto qualsiasi ma un atto che sia A) fondamento ultimo di *ogni* possibilità ontologica e B) principio primo di *ogni* attuazione. Una forma suprema intesa come unità omogenea del tutto e del suo divenire non potrebbe soddisfare queste condizioni e non potrebbe farlo neppure un ente perfettissimo solo in senso ontico (a causa del connesso limite); si deve allora arrivare a concludere che l'affermazione dell'Atto può riferirsi solo a un atto assoluto e infinito, e quindi trascendente, perché solo ciò realizza eminentemente la duplice connotazione universale (A e B).

In effetti dobbiamo ammettere che un'attualità relativa e limitata, com'è quella immanente, richiederebbe a sua volta un fondamento e una giustificazione; allora possiamo anche sostenere che un atto così connotato (A e B) può essere solo quello specifico Atto che costituisce la piena *attualità* dell'*essere*: è Dio in quanto *atto d'essere puro*, e semplicissimo, ed è partecipato in quanto essere trascendente – secondo

⁹ Si chiaro che non si presuppone una rivelazione immediata. La stessa relazione trascendentale degli oggetti all'essere è posta implicitamente nella conoscenza diretta, ma potrà effettivamente rivelarsi solo nella riflessione. Cfr. J. MARÉCHAL, *PdM*, V, cit, p. 314 [p. 265].

la causalità efficiente e finale – e non come semplice “parte” (materiale e/o formale) della totalità immanente¹⁰.

Anzi, per evidenziare il modo corretto di intendere l’essere e l’analogia – giusto per portare un’esemplificazione e indicare un argomento circoscritto – Maréchal richiama una illuminante e importante distinzione proposta da Tommaso d’Aquino. Quando ci riferiamo all’*essere puro*, a che cosa ci stiamo riferendo? all’essere *generico* oppure all’essere come *atto d’essere*? Entrambe le diciture hanno senso ma il *vero* “essere puro” è il secondo ed è necessario non confonderli: il primo è l’essere del genere ed è il minimo che si possa affermare di ogni entità; il secondo è l’essere considerato nella sua massima intensione, quindi è predicabile al massimo di una sola realtà ed è oltre ogni genere¹¹. La differenza tra l’atto puro d’essere e il genere dell’essere in sostanza corrisponde (per molti versi) a quella tra l’essere e il non-essere nonostante, a rigore, anche l’essere in senso generico sia essere; ciò che di primo acchito può sembrare strano, si chiarisce pensando che l’essere puro come genere è il minimo, è non-non-essere, mentre l’essere puro come atto d’essere è il massimo e, cioè, è l’essere nella sua apriorica ed eminente alterità rispetto al non-essere.

Gli immanentisti e gli univocisti non sembrano cogliere sempre appieno la profonda differenza tra i due ‘poli’ di questa distinzione logica e tendono a interpretare l’essere puro solo come essere in senso generico ovvero come essere aperto a tutte le differenze; di conseguenza devono poi ricondurre tutto a una sola unità, il ‘vero’ essere dal quale promanano e nel quale si raccolgono tutte le differenze. Chiaramente la sola analogia che potrà valere davvero sarà quella di proporzione ma anche in questo caso, seppure per ragioni diverse da quelle presentate in riferimento ai problemi dell’analogia di proporzionalità nel contesto analitico-aristotelico, si tratterà di un’analogia spuria; infatti non si avrà un’analogia tra diverse realtà – e soprattutto non sarà un’analogia tra le realtà che *hanno* l’essere e la realtà che *è* l’essere – ma sarà un’analogia tra il *tutto* e le sue *parti* e varrà quindi il legame necessario *sia* tra le parti e il tutto *sia* tra il tutto e le parti.

Possiamo quindi concedere tranquillamente un punto: ci sono analogie di attribuzione-proporzione che non sono adeguate. Tuttavia l’analogia di proporzione resta la più adeguata per un discorso *ontologico* aperto alla trascendenza.

Il tutto comunque diventa leggermente più chiaro e cogente se lo si considera nei nessi profondi in cui emergono gli altri fattori, a cominciare dalla dottrina potenza-atto e dalla sua modulazione nella distinzione essenza-esistenza o, meglio, essenza-atto d’essere. Se l’analogia di proporzione fosse solo analogia della forma, per esempio, rischieremo di cadere nella citata deriva neo-platonica; la dottrina dell’atto d’essere evita numerosi scadimenti dell’analogia di proporzione puntando sulla necessità di separare realmente, all’interno dello stesso ente, l’essenza come determinazione ma anche limite (non-essere) e l’essere come atto-pienezza che realizza l’essenza in quanto potenza (non-essere) e che rimanda all’Atto d’essere.

¹⁰ «*Primus actus [Deus] est universale principium omnium actuum [...]. Unde participatur a rebus, non sicut pars, sed secundum diffusionem processionis ipsius*». *S. Th.*, I, q. 75, a. 5 citato in J. MARÉCHAL, *PdM*, V, cit., pp. 431-432 [p. 370].

¹¹ *S. Th.*, I, q. 4, a. 1 e q. 3, a. 4 citati in J. MARÉCHAL, *PdM*, V, cit., pp. 249-250 [pp. 209-210].

6. La questione dell'essenza e dell'essere nella dimostrazione dell'esistenza di Dio

Per introdurre le riflessioni conclusive partiamo da due fondamentali affermazioni del realismo metafisico scolastico, di grande rilevanza per la problematica dell'esistenza di Dio, le quali ci permettono di includere almeno in sintesi alcuni dei fattori prima citati: "l'essenza implica l'esistenza" e "l'essenza e l'esistenza coincidono". Il legame di questi asserti con la dottrina dell'analogia è molto stretto e per tratteggiarlo ci varremo ancora del confronto con i due fronti interpretativi (tomisti) 'opposti': analitico-aristotelico e (neo)platonico.

Innanzitutto occorre sottolineare che il senso e le relazioni intere attribuiti alle due affermazioni cambiano anche notevolmente tra i due fronti ma, in entrambi i casi, si presentano problemi epistemici di non scarsa rilevanza. Anzi, per ragioni diverse, già la sostanziale corrispondenza tra alcuni concetti sottesi che costituiscono un essenziale guadagno dall'Aquinate – quali "Dio è il suo essere", "Dio è l'essere per essenza" e "Dio è l'Essere" – è giudicata impossibile; in altri termini per i tomisti (neo)platonici e per quelli analitico-aristotelici l'accettare una di queste ultime proposizioni, secondo il significato da loro attribuito, dovrebbe portare a escluderne almeno un'altra e questo avrebbe immediate ricadute sui due asserti iniziali. In sostanza entrambe le letture sembrano rendere abbastanza difficile l'attribuzione di una grande coerenza al pensiero di Tommaso d'Aquino, a cominciare – si pensi a *S. Th.*, I, q. 2, a. 3 e q. 3, a. 4 e a. 5 – da quanto viene espresso nelle prime questioni riguardanti l'esistenza di Dio; a maggior ragione, seguendo queste interpretazioni, verrebbe impedito il riconoscimento di una logica stringente all'intero impianto teoretico nella misura in cui si considerassero i collegamenti con altre complesse argomentazioni, nelle quali la convergenza tra i concetti ricordati è necessaria; a tal proposito si pensi anche solo a *S. Th.*, I, q. 44, a. 1, dove si approfondisce la questione della *partecipazione* degli enti all'*Essere sussistente*.

Dove dobbiamo cercare il punto determinante e discriminante? Esso risiede nel riconoscimento di Dio come Atto puro d'essere. Quello che si vuole sostenere è che il motivo della possibilità della convergenza dei concetti tomisti citati risiede in questa affermazione a base analogica; questa scoperta permette infatti di affermare sia la trascendenza sia l'unicità dell'essere divino senza per questo tentare di introdurre nell'idea di Dio quella "duplicità" estrema che è implicita nei fronti ricordati e che configurerebbe una contraddizione. In effetti sia gli aristotelici sia i (neo)platonici tendono a considerare ipotizzabile solo una duplice definizione dell'essere divino, a livello di ipotesi logica, e connotano quella determinazione che riconoscono valida, a livello ontologico, come inevitabilmente opposta all'altra; tuttavia questa contrapposizione radicale è in parte forzata, infatti non si può sostenere che le due determinazioni siano in opposizione su tutti gli aspetti importanti e per questo, inoltre, non si può pensare che una sia necessariamente vera e l'altra necessariamente falsa. Anzi, in entrambe le definizioni si cela almeno un medesimo difetto teoretico, che è connesso al mancato riconoscimento dell'essere in senso intensivo; proprio questa comunanza di errore rende impossibile l'affermazione dell'esistenza di Dio, almeno nella misura in cui si suppone che l'essenza divina debba corrispondere in pieno al modo con cui viene identificata o nell'una o nell'altra determinazione.

Consideriamo dunque più nello specifico la natura di questa contrapposizione tra aristotelici e (neo)platonici nell'ambito del tomismo. Essa si genera a causa di quella difettosa identificazione dell'essere che porta a una rimodulazione quantomeno

problematica: da una parte abbiamo l'attestazione della molteplicità estrinseca, per la quale esisterebbero gli enti e quindi l'essere ma non l'essere puro; dall'altra parte abbiamo l'uno (neo)platonico che verrebbe a significare la semplice unità formale sottesa all'essere comune.

Quale proposta viene invece avanzata da Maréchal di contro a queste prospettive? Sostenendo l'originalità di Tommaso d'Aquino e del suo concetto di atto d'essere, l'autore fa sua la diretta conseguenza analogica e riconosce la dimensione ontologica in cui l'essere in sé non è sempre-molteplice e nemmeno solo-uno (cioè privo di ogni distinzione). Le alternative potrebbero fare riferimento solo a una delle due possibili chiavi, ovvero proporzionalità oppure attribuzione, e soprattutto snaturerebbero il discorso sull'analogia.

- 1) Se l'essere fosse intrinsecamente molteplice configurerebbe una dimensione equivoca della realtà; l'essere sarebbe già sempre un ente, o meglio l'insieme degli enti, e quindi sarebbe già sempre limitato in quanto sempre connesso al non-essere; di conseguenza questi enti sarebbero senza senso in quanto esistenti ma privi di una perfezione assoluta di riferimento e quindi di una vera ragione della loro realtà (intrinseca).
- 2) Se l'essere fosse solo-uno sarebbe la comune e generica forma di tutti gli esistenti e configurerebbe una dimensione univoca della realtà; ciò non permetterebbe di spiegare il finito (e il molteplice) sulla base dell'infinito, perché l'essere stesso non solo non si distinguerebbe da ciò che è commisto di non-essere, almeno non in modo sostanziale e trascendente, ma anzi ne costituirebbe l'unica essenza al modo di una causa interna.

In forza della dottrina dell'*actus essendi* possiamo invece affermare che Dio è l'Essere e che, per questo, Dio è l'essere per essenza, l'essere in cui essere ed essenza si identificano, e che quindi Dio è l'unico essere del quale si può dire propriamente che è il suo essere. In questo orizzonte, proprio dell'*analogia dell'essere (analogia entis)*, sussistono sia la differenza ontologica sia i gradi metafisici ed è possibile mostrare la gerarchia e la convergenza tra l'analogia di proporzionalità e l'analogia di proporzione-attribuzione. Così diventa plausibile, e anzi inevitabile, sostenere l'esistenza di Dio in quanto realtà la cui essenza e la cui esistenza coincidono ovvero in quanto Essere, la cui essenza non può non implicare l'esistenza. Invece la teoria per cui l'essere è intrinsecamente differenziato, e quindi non è mai davvero uno, e quella per cui l'essere deriva dall'Uno – che si può anche dire “essere” ma solo nel senso che ne è la comune unità, formalmente superiore e indifferenziata – paradossalmente arrivano ad assomigliarsi nel presupporre la costitutiva molteplicità dell'essere, e della verità stessa, e una certa incompatibilità tra l'identità originaria dell'essere, che viene negata, e la differenza degli esistenti.

La proposta speculativa di Maréchal tenta di mostrare la validità della tesi analogica secondo cui l'essere in quanto tale, nella misura in cui è, è *identità*-unità e proprio in quanto tale apre alla *differenza* su vari livelli analogici. Questa differenza si dà come diversità *nell'immanenza*, cioè tra ente ed ente, e *rispetto all'immanenza*, cioè tra ente

ed essere, e infine come distinzione nella *trascendenza*¹²; a tal proposito si può pensare, per un verso, alla distinzione di ragione tra essere ed essenza nell'Essere e, per altro verso, alle Persone della Trinità.

Dunque l'articolazione della ragione dell'unità e della molteplicità non può non riguardare il discorso analogico ed è imperniata sul rapporto tra essenza ed esistenza/essere; questo nucleo speculativo è indispensabile per comprendere sia l'esistenza stessa del molteplice sia la differenza ontologica tra l'essere trascendente e l'essere immanente. In effetti questo rappresenta uno degli apporti più originali della dottrina di Tommaso d'Aquino, intesa come dottrina dell'atto d'essere, ed è incompatibile con prospettive (più antiche) che tendono a vedere nell'infinito solo l'indeterminato e attribuiscono al mondo una dimensione di eternità. Le ragioni sono abbastanza comprensibili: la differenza reale ("interna") di essenza ed esistenza, in un ente, evidenzia la differenza reale ("esterna") tra questo e il suo fondamento d'essere; allo stesso tempo, proprio sullo sfondo di questa distanza tra il finito e l'infinito, si rivela anche quella somiglianza che dice della partecipazione dell'essere immanente all'Essere trascendente.

Se tali risultati si possono ottenere solo in virtù di un certo orizzonte analogico, la raccomandazione che si può ricavare da Maréchal, e da altri autori del suo orientamento, consiste nell'affrontare lo studio della natura dell'analogia senza attestarsi aprioricamente e unicamente su uno dei due fronti (attribuzione e proporzionalità). In caso contrario si può incorrere nel rischio della contraddittoria perdita di un fattore determinante e correlato; in un caso sarà la relazione globale di estrinsecità e intrinsecità, mentre nell'altro sarà il riferimento all'identità fondativa.

7. *Precisazioni finali sull'analogia dell'essere*

Abbiamo sostenuto che l'essere di cui facciamo esperienza si realizza secondo proporzioni diverse, graduate, di atto e potenza e che, proprio per questo, esso è essenzialmente un *divenire* (un atto che è ancora in potenza rispetto a una perfezione

¹² Naturalmente Maréchal non è il solo che porta avanti questa linea epistemica, che presenta un certo numero di sfumature. A titolo esemplificativo possiamo ricordare alcuni autori e alcune opere che possono essere fatti rientrare in questo orizzonte e, al contempo, rappresentano percorsi non totalmente sovrapponibili. J. MARITAIN, *Eléments de philosophie*, P. Téqui, Paris 1923; ID., *De la philosophie chrétienne*, Desclée de Brouwer, Paris 1932; ID., *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, P. Téqui, Paris 1934; É. GILSON, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1922; 1965⁶; ID., *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1932; ID., *God and Philosophy*, Yale University Press, New Haven 1941; ID., *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1948; Vrin, Paris 1981²; tr. it. L. Frattini – M. Roncoroni, *L'essere e l'essenza*, Massimo, Milano 1988; 2007²; ID., *Introduction à la philosophie chrétienne*, Vrin, Paris 1960; G. SIEWERTH, *Der Thomismus als Identitätssystem*, Sculte-Bulmke, Frankfurt a.M. 1939; C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1939; S.E.I., Torino 1950²; 1963³; EDIVI, Roma 2005⁴; ID., *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, S.E.I., Torino 1960; 1963²; EDIVI, Roma 2010³; ID., *Tomismo e pensiero moderno*, Università Lateranense, Roma 1969; ID., *Le prove dell'esistenza di Dio*, La Scuola, Brescia 1989; B. LAKEBRINK, *Perfectio omnium perfectionum. Studien zur Seinskonzeption bei Thomas von Aquin und Hegel*, Città del Vaticano 1984; P.P. RUFFINENGO, *Le cose, il pensiero, l'Essere. Fondazione critica della Metafisica*, Marietti, Genova 1988; B. MONDIN, *Storia della metafisica*, 3 voll., Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998; ID., *La metafisica di Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2002.

ulteriore)¹³. Abbiamo fatto emergere un'equivalenza secondo la quale ciò che è sovraneamente essere è eminentemente in atto¹⁴, e viceversa, e in questo Essere abbiamo trovato quell'*analogum principale* (*analogatum principale*) che è sotteso a ogni nostra affermazione e, in generale, a ogni realtà in trasformazione.

La conclusione è che non possiamo non confrontarci con il principio del primato dell'atto d'essere – per quanto a parole si possa provare a negare la necessità di un essere già in atto, non per noi evidente, per rendere ragione del passaggio potenza-atto – e per questo, alla fine, dovremo arrivare a constatare che solo lo stesso Essere immobile può spiegare tutte le altre realtà, e tutti i livelli della realtà, nella loro mutevolezza (più o meno marcata) ovvero nel loro aspetto di essere e non essere¹⁵.

Ciò che dovrebbe risultare chiaro in merito al profilo analogico, come dimensione logico-ontologica, è che l'analogia autentica è caratterizzata intrinsecamente dal rapporto a un termine di riferimento unitario (*ad unum*). Abbiamo affermato che questo fattore è essenziale per parlare non di una vaga proporzione ma di *analogia dell'essere*. Per sviluppare la riflessione abbiamo cercato di mostrare che questa accezione specifica si sviluppa secondo due dimensioni: vi è una dimensione *orizzontale*, che è rappresentata dalla divisione dell'essere secondo le categorie ed è incentrata sulla sostanza; vi è una dimensione *verticale*, che è connotata dai gradi o modi di essere costituiti dalle sostanze stesse.

Che cosa siamo chiamati a riconoscere? L'esistenza di una sottesa gerarchia metafisica; questa peculiare gerarchia è definita dalla gradazione della perfezione di essere (*ratio entis*) delle sostanze, le quali risultano così separate nettamente dall'origine ma non irrelate.

Proprio su questa gradualità tra livelli ontologici pur distinti e anche differenti – ciascun essere è diverso – si basa l'analogia per riferimento a un'unità ovvero a un primo; naturalmente l'unità primaria per eccellenza è costituita dall'*essere stesso*. Ove si riconosca, infatti, l'esistenza di una diversità si deve riconoscere *a priori* l'esistenza di un'unità e ove si riconosca l'esistenza di un *meno* e di un *più*, riferiti a un certo elemento, non si può non riconoscere l'esistenza di un *massimo* e quindi di una perfezione che si connota come altra, come Infinito, e che ha valore di *analogato principale*.

Naturalmente abbiamo ammesso che un simile termine di riferimento non è per noi evidente; esso si impone nella misura in cui si cerca di rispondere ad alcune domande fondamentali e, soprattutto, nella misura in cui il discorso speculativo accede a un livello metafisico; di conseguenza questo *analogato* è sempre sotteso ma emerge tematicamente quando si individua il fondamento nell'essere in quanto essere e si ragiona sui gradi della pienezza ontologica.

Il risultato di una simile ricerca consiste dunque nell'attestazione della *Perfezione*, la quale da una parte – nel suo essere fondamento (e modello) – “unifica” le diverse sostanze, nel senso che le pone aprioricamente in una relazione d'essere, e dall'altra parte sussiste nella sua piena alterità metafisica e così segna quella profonda, e anzi infinita, differenza ontologica che intercorre tra il piano immanente e il piano trascendente.

¹³ J. MARÉCHAL, *PdM*, V, cit., p. 326 [p. 275].

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 336 [p. 284].

Per evitare taluni tipi di fraintendimenti possiamo riportare la stessa considerazione anche in una forma negativa. Si cadrebbe in una contraddizione, e quindi in una posizione anti-realistica, nel momento in cui da una parte si ammettesse una predicazione analogica (almeno sulla scorta del tipo che abbiamo presentato) e dall'altra parte si negasse la realtà sostanziale in atto di quell'essenza perfetta o, meglio, di quell'essere infinito e perfetto in relazione al quale diviene sensato predicare la limitatezza delle nature di cui facciamo esperienza; infatti di queste ultime diciamo che si connotano per il fatto di esistere ma anche per l'essere limitate e, quindi, per l'essere in parte simili e in parte dissimili rispetto all'essere pieno ovvero rispetto all'illimitato. In effetti una negazione del genere porta, per proporre un chiaro esempio, alle contraddizioni del nominalismo o del concettualismo; secondo queste letture il predicare la limitatezza reale può avere senso anche a fronte di una illimitatezza solo immaginata; questa realtà "immaginaria", tuttavia, non potrebbe garantire nei fatti la ragion d'essere e la sensatezza della realtà effettiva.

Acquisita questa condizione, dobbiamo considerare anche il rischio connesso alla lettura opposta; a tal proposito si può pensare a certe forme di razionalismo immanentista. Quando parliamo della sussistenza della Perfezione intendiamo la sussistenza del vero essere, e cioè dell'unico *essere sussistente*, e non la impossibile sostanzializzazione di un unico-univoco essere. Una pretesa di questo genere infatti indirizza, per proporre un altro chiaro esempio, alle contraddizioni dell'emanazionismo o del panteismo; il sussistere del Perfetto ovvero dell'Infinito deve essere inteso nei termini di forma separata e trascendente (oltre che una), dal momento che da una parte ogni moltiplicazione costituisce una restrizione rispetto alla pienezza dell'essere e quindi, dall'altra parte, ciò sancisce la differenza ontologica e impedisce di giustificare ogni inclusione fattiva del molteplice nell'uno, anche se quest'ultima è ipotizzata al fine di non intaccare l'unità originaria (intesa come forma universale).

Dunque l'analogia, se considerata nel suo aspetto più proprio, è analogia di *attribuzione* o di *proporzione* ovvero in riferimento a un primo termine. Infatti l'orizzonte analogico delinea il livello logico-ontologico in cui i molti si rapportano all'unità (*multorum ad unum*) ovvero si trovano in una condizione di rapporto di uno all'altro (*unius ad alterum*) sempre in relazione a un primo che è superiore (*prius*). Si sta così riaffermando, sempre a livello metafisico, che occorre scoprire l'identità sottesa alla differenza, per spiegare la medesima differenza, e che questa scoperta porta a riconoscere una dipendenza e una *partecipazione*.

La conclusione, in sostanza, è che vi deve essere un Primo e che questo Primo deve costituire pure il termine ultimo di riferimento di tutti i significati dell'essere; ciò vale sia per i significati in senso orizzontale sia per quelli in senso verticale. Quindi questo Principio non è il primo anello di una catena causale ma il fondamento, è ciò che determina i gradi e i rapporti del tutto; questo essere che non può non essere "primo", in forza della perfezione dell'essere, è l'essere stesso che non può non essere: è *Ipsum Esse subsistens*. L'Essere sussistente in quanto infinito sostanziale racchiude in se stesso, nella forma dell'eminenza e dell'assoluta unità, tutte le perfezioni riscontrabili negli enti ovvero quelle caratteristiche positive che, nelle realtà create, si trovano come "più-o-meno" ma sempre e inevitabilmente in un grado che, in quanto grado, è inferiore e separato rispetto al massimo dell'essere.