



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA
APPLICATA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

CREAZIONE E PROVVIDENZA.

***INFLUSSI DELLA METAFISICA DI AVICENNA SUL “DE POTENTIA” DI TOMMASO
D’AQUINO***

RELATORE:

Ch.mo Prof. *Giovanni Catapano*

LAUREANDO:

Giovanni De Marchi

Matricola n. 1131797

ANNO ACCADEMICO 2016 – 2017

INDICE

INTRODUZIONE	7
TOMMASO D'AQUINO E LE <i>QUAESTIONES DISPUTATAE</i>	11
1. <i>La struttura delle questioni disputate e la loro funzione all'epoca di Tommaso ...</i>	11
1.1 <i>Tommaso e il magistero di teologia.....</i>	12
1.2 <i>Origine, sviluppo, struttura e funzione della disputatio.....</i>	14
2. <i>Le questioni disputate di Tommaso</i>	18
2.1 <i>Il problema della datazione delle questioni disputate</i>	19
2.2 <i>Struttura delle Quaestiones disputatae de potentia Dei.....</i>	24
LA POTENZA DIVINA: CREAZIONE E GOVERNO DEL CREATO NEL <i>DE POTENTIA</i> DI TOMMASO D'AQUINO.....	27
1. <i>La potenza di Dio come onnipotenza</i>	27
2. <i>La creazione ex nihilo come primo effetto della potenza divina.....</i>	36
2.1 <i>Il concetto di creazione: un tentativo di definizione.....</i>	37
2.2 <i>Le caratteristiche strutturali della creazione</i>	48
2.2.1 <i>L'unicità del principio creatore: l'universale e immediata derivazione degli enti da Dio</i>	48
2.2.2 <i>La libertà della creazione</i>	51
3. <i>Il governo del creato.....</i>	55
3.1 <i>Il governo delle cose in generale nella questione 103 della Summa theologiae</i>	55
3.2 <i>La conservazione delle cose nell'essere.....</i>	56
4. <i>Osservazioni conclusive: i risultati</i>	59
AVICENNA E LA METAFISICA: CONTESTO, STRUTTURA, CONTENUTO E FONTI	61
1. <i>Il contesto remoto: l'interesse arabo per la sapienza greca.....</i>	61

2. Le cose divine <i>del</i> Libro della guarigione	67
2.1 <i>Struttura e contenuto dell'opera</i>	69
2.2 <i>Un rapporto controverso rapporto con Aristotele</i>	72
IL PROBLEMA DELLA CREAZIONE E DEL GOVERNO DEL CREATO NELLA METAFISICA DI AVICENNA.....	77
1. <i>Le due grandi distinzioni di fondo della metafisica avicenniana: essenza ed esistenza, possibile e necessario.....</i>	78
1.1 <i>La nozione di essere: l'essenza e l'esistenza</i>	80
1.2 <i>Possibile e necessario</i>	82
2. <i>Le dimostrazioni dell'esistenza di Dio</i>	84
2.1 <i>Primo motore immobile e Necessariamente Esistente: Avicenna come riformatore dell'eredità aristotelica</i>	85
2.2 <i>Le considerazioni di Avicenna in Metafisica, I, 6-7</i>	88
2.3 <i>La dottrina delle cause e la dimostrazione dell'esistenza del Primo</i>	94
2.3.1 <i>La dottrina delle cause: la ridefinizione della causa agente</i>	94
2.3.2 <i>L'esistenza del Primo necessario come causa agente</i>	100
3. <i>Fluxus</i>	104
3.1 <i>Dalla questione degli attributi del Necessariamente Esistente al flusso</i>	104
3.2 <i>La derivazione dell'essere delle cose dal Primo</i>	105
3.2.1 <i>Per una ridefinizione dell'instaurazione: il senso della creatio ex nihilo</i>	105
3.2.2 <i>Libertà o necessità dell'instaurazione: la dimensione etica del flusso</i>	110
4. <i>La provvidenza divina</i>	115
LA METAFISICA DI AVICENNA COME FONTE DEL <i>DE POTENTIA</i>	117
1. <i>Avicenna latinus</i>	117
2. <i>Avicenna fonte di Tommaso</i>	122
3. <i>Creazione: punti di contatto e di polemica con Avicenna</i>	126
3.1 <i>Considerazioni generali</i>	126

<i>3.2 La creazione: il rapporto tra Tommaso e Avicenna nella terza questione del De potentia</i>	128
<i>3.2.1 Il confronto polemico</i>	128
<i>3.2.2 Creatio ex nihilo: un possibile punto di incontro tra Tommaso e Avicenna</i>	142
<i>4. Provvidenza: il rapporto tra Tommaso e Avicenna nella quinta questione del De Potentia</i>	148
CONCLUSIONE	159
BIBLIOGRAFIA	163
<i>1. Fonti</i>	163
<i>2. Studi</i>	165

INTRODUZIONE

Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos gigantium humeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea¹

È Giovanni di Salisbury ad attribuire al proprio maestro, Bernardo di Chartres, questa celebre affermazione che sarà più volte ripresa e variamente interpretata nel corso della storia della filosofia. Essa riassume nel modo più icastico possibile l'idea che i medievali avevano del sapere e del rapporto con le fonti autorevoli. La cultura veniva intesa come una perpetua costruzione umana in cui i pensatori più recenti sono dei nani rispetto alle grandi *auctoritates* del passato, ma che – allo stesso tempo – possono vedere più lontano poiché sono saldamente issati su ciò che, in passato, è stato acquisito. Questo ovviamente significa attribuire grande peso alla tradizione senza, per questo, gettare automaticamente discredito verso idee nuove: a ben vedere tutto l'adagio può essere letto anche come un invito a spingersi un po' oltre, a vedere più in là dei nostri predecessori. Come se, appunto, per progredire realmente il passato sia preconditione necessaria e ineludibile.

Capiamo perché, allora, in un mondo – quello dell'università del XIII secolo – così lontano e differente dal nostro, dove il sapere si procrastina attraverso i secoli grazie a continue stratificazioni fatte di interpretazioni e reinterpretazioni, il confronto con le *auctoritates* del passato è molto di più di un semplice vezzo, magari assecondato per amor di polemica. È l'architrave stessa della cattedrale dei saperi. Studiare, conoscere, commentare e confrontarsi con i predecessori sono le attività che permettono lo stesso darsi di un pensiero (in qualunque campo). Siamo lontani anni luce da un'idea di sapere – forse più moderna – in cui un singolo individuo, nella propria torre d'avorio, mettendo al lavoro il proprio genio, elabora un pensiero sistemico e originale che nessun'altro aveva mai concepito prima.

¹ IOANNES DE SALISBURY, *Metalogicon*, 3, 4, ed. J.B. Hall, p. 119, 46-50: «Bernardo di Chartres sosteneva che noi siamo come nani sulle spalle dei giganti, così che possiamo vedere un maggior numero di cose e più lontano di loro, tuttavia non per l'acutezza della vista o la possanza del corpo, ma perché sediamo più in alto e ci eleviamo proprio grazie alla grandezza dei giganti».

È sufficiente leggere una qualunque tra le opere di Tommaso d'Aquino per rendersi conto immediatamente dell'enorme erudizione posseduta dal pensatore domenicano. Tra le righe di qualunque tra esse c'è una moltitudine di riferimenti ad autorità passate. Ciò è possibile grazie al grande lavoro di traduzione che nel XII secolo rese via via disponibile agli intellettuali europei una quantità di materiale semplicemente inimmaginabile solo il secolo precedente. Nel giro di circa un secolo diventarono accessibili ai latini tutte le opere di Aristotele (prima in larga parte sconosciute), opere neoplatoniche e testi scritti originariamente in ebraico e arabo. Tommaso, su questo materiale, si formò e con esso ingaggiò un confronto costante rintracciabile in tutte le sue opere.

Le *Quaestiones disputatae de potentia* sono una delle opere più rilevanti all'interno della produzione dell'Aquinate. Esse appartengono al genere della questione disputata che permette al *magister* di approfondire qualsivoglia problema teologico in ogni suo risvolto. La struttura formale stessa dell'articolo ricalcata sulla disputa e la possibilità di dilungarsi a piacimento (a differenza del caso del genere della *Summa* che richiede una certa sintesi) fanno di questo genere letterario il luogo ideale per il confronto / scontro con le fonti. Il *De potentia* non fa eccezione. Di un'opera così vasta e approfondita abbiamo scelto di occuparci di due tra le tematiche più rilevanti che Tommaso discute: la dottrina metafisica della creazione e quella della provvidenza. Il taglio con cui queste tematiche saranno trattate in questa tesi è proprio quello di verificare l'influenza del pensiero metafisico di Avicenna – il grande filosofo arabo vissuto tra il 980 e il 1037 – per valutarne l'effettivo impatto sulle teorie di Tommaso. Da questo proposito sorge quasi meccanicamente la struttura “triadica” di questo lavoro. I primi due capitoli saranno dedicati esclusivamente a Tommaso. Dopo una rapida ricostruzione del contesto in cui Tommaso visse e pensò, con riferimenti al senso che, in tale contesto, assume il genere della questione disputata (capitolo primo), si passerà ad una analisi che punta a ricostruire, il più fedelmente possibile, le dottrine della creazione e della provvidenza per come esse emergono dalle questioni 1, 3 e 5 del *De potentia*. I capitoli terzo e quarto riproporranno lo stesso schema applicato però ad Avicenna e alla sua *Metafisica*, opera che Tommaso lesse grazie alla traduzione di Domenico Gundisalvi. Il terzo capitolo, quindi, ricostruirà il contesto della filosofia araba in generale per poi concentrarsi, più specificatamente, su una presentazione del *Libro sulle cose divine* dal *Libro della guarigione*. Successivamente, specularmente a quanto fatto per Tommaso, si cercherà di rintracciare

in un testo articolato e complesso come la *Metafisica* le dottrine avicenniane intorno alla creazione e alla provvidenza. Avendo, a questo punto, scoperto che cosa pensino rispettivamente l'uno e l'altro, nel quinto e conclusivo capitolo si procederà a tentare di determinare l'effettiva influenza che il pensiero di Avicenna ebbe, relativamente a questi problemi, su Tommaso. Si procederà con una doppia analisi, per così dire, quantitativa e qualitativa: verranno proposte delle considerazioni intorno al numero di occorrenze del termine *Avicenna* nel *De potentia*, per poi passare a un'analisi puntuale dei contenuti che farà emergere la "qualità" del rapporto tra Tommaso e la sua fonte, ossia se Avicenna debba considerarsi un punto di riferimento positivo oppure polemico o entrambe le cose. Nella conclusione, infine, si tireranno le fila del discorso enunciando i risultati a cui questa indagine ha condotto.

L'intenzione di questa tesi non è certo quella di ridurre un'opera così articolata e complessa come il *De potentia* alle sole questioni della creazione e della provvidenza viste, per altro, dal punto di vista del confronto con Avicenna. Nessuna lettura può esaurire un grande classico della storia della filosofia, tanto meno quella che ci accingiamo a incominciare, la quale per scelta decide di concentrarsi solo su alcuni e determinati aspetti. Eppure, come si cercherà di mostrare, leggere queste parti del *De potentia* con l'ottica di verificare l'influenza avicenniana può essere un modo efficace, una porta d'accesso privilegiata, per cogliere la reale portata speculativa delle dottrine che Tommaso li espone.

CAPITOLO PRIMO

TOMMASO D'AQUINO E LE *QUAESTIONES DISPUTATAE*

1. La struttura delle questioni disputate e la loro funzione all'epoca di Tommaso

In generale, una sana ermeneutica insegna a essere diffidenti verso un approccio ai nodi teorici fondamentali di un'opera che non prenda in considerazione preliminarmente il contesto in cui quell'opera è stata composta, la posizione che l'autore occupava in tale contesto e il genere letterario al quale appartiene la composizione. Queste precauzioni ermeneutiche sono tanto più valide se l'opera che si affronta appartiene all'epoca medievale: su questo periodo storico così lungo e sfaccettato gravano ancora troppi infondati pregiudizi o colpevoli semplificazioni manualistiche che spesso impediscono di cogliere la portata speculativa delle opere di questa fase storica. Se poi, come in questo caso, l'opera è composta da san Tommaso d'Aquino, teologo scolastico perfettamente inserito nelle dinamiche sociali e accademiche del proprio tempo¹, e appartiene al genere letterario della *Quaestio disputata* che è assolutamente inconcepibile se pensato al di fuori del mondo dell'università medievale, è del tutto evidente che le cautele a cui l'ermeneutica ci richiama non solo saranno valide, ma si riveleranno essere obbligatorie e necessarie. Ecco perché, prima di focalizzare la nostra attenzione sulle *Quaestiones disputatae* di Tommaso (e poi più specificatamente sul *De Potentia*), ci spenderemo in alcune considerazioni preliminari circa la figura di Tommaso come *magister theologiae* (1.1) e sul genere letterario della *disputatio* nel mondo accademico del XIII secolo (1.2).

¹ P. PORRO, *Tommaso D'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci editore, Roma 2012, pp. 22-23: «Conviene forse ricordare [...] che quasi un terzo (26 su una novantina) delle opere di Tommaso sono state composte per soddisfare le richieste di confratelli, amici, superiori (fino al papa stesso), o anche di sovrani, contesse e altre personalità laiche: un dato che da solo smentisce il pregiudizio che il teologo scolastico sia un dotto isolato, estraneo al contesto sociale e alle vicende storiche della propria epoca».

1.1 Tommaso e il magistero di teologia

Bernardo Guidonis, frate domenicano francese che visse a cavallo del XIII e del XIV secolo, fondandosi su quanto aveva già scritto Guglielmo da Tocco, fu autore di una biografia su Tommaso. Il capitolo XII di quest'opera è dedicato all'episodio che narra la reazione di Tommaso alla notizia della sua nomina come *magister* presso la cattedra di teologia dell'Università di Parigi riservata all'ordine dei Domenicani. L'atteggiamento dell'Angelico, descritto con gli occhi gonfi di lacrime mentre prega in solitudine Dio affinché gli doni la scienza delle realtà divine così distanti dalle possibilità dell'intelletto umano², è quello di un uomo perfettamente consapevole dell'impegno e delle responsabilità che il nuovo incarico avrebbe comportato. Nel 1256 Tommaso, ottenuta la *licentia docendi*, assume l'incarico di reggente della più prestigiosa cattedra di teologia d'Europa, ruolo che avrà l'onore di ricoprire una seconda volta tra 1268 e il 1272³. Durante i propri magisteri assolse con estrema cura e dedizione i compiti affidati al maestro reggente che consistevano nella predicazione, nella lezione e nella disputa.

Tommaso espletò con esemplare perizia di suoi doveri di predicatore (che per altro lo impegnavano già da prima di assumere il magistero in quanto frate domenicano). È, per noi, agevole constatare ciò: nonostante l'edizione Leonina abbia bollato come inautentici molti sermoni che in precedenza venivano attribuiti a Tommaso, è comunque evidente che l'Aquinate si sia dedicato costantemente nel corso della sua vita a questo genere. I sermoni autentici, molto curati dal punto di vista stilistico e contenutistico, sono comunque un discreto numero e il fatto stesso che molti falsi fossero diffusi a suo nome testimonia di per se stesso come Tommaso fosse un celebre predicatore. Ulteriore prova di ciò sta nel fatto che Tommaso nel 1260 fu insignito del titolo di «predicatore generale» dal Capitolo della provincia romana.

Anche l'attività di lettore fu esercitata da Tommaso con particolare zelo. A Teologia, sul lettore incombeva il compito di tenere lezione sulla Bibbia. Tommaso solitamente teneva la *lectura* quotidianamente durante la prima ora di scuola. Il lavoro

² Cfr. BERNARDO GUIDONIS, *Vita S. Thomae Aquinatis*, in D. PRÜMMER (cur.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, Ed. Privat. Bibliopolam, Tolosa 1929, pp. 179-180.

³ Si consideri come la doppia reggenza della cattedra di teologia a Parigi costituisca un fatto del tutto eccezionale nella storia dell'università medievale: oltre a Tommaso solamente Meister Eckhart ha ricoperto due volte questo incarico. Questo fatto, di per se stesso, testimonia l'enorme grado di prestigio che Tommaso aveva acquisito all'interno dell'ordine domenicano grazie alla sua attività di teologo.

esegetico che l'Angelico portò avanti come lettore ha prodotto dieci commenti al Testo Sacro che ci sono giunti grazie alle *reportationes* degli studenti.

Senza dubbio, però, l'ufficio più caratteristico (e anche quello che riveste un maggior interesse per il presente lavoro) del *magister* presso l'università nel Medioevo è quello della disputa. La controversia dialettica è da sempre considerata in filosofia come una delle vie maestre per raggiungere la verità. Con la nascita delle università questa pratica va, via via, istituzionalizzandosi in un preciso canone fino a diventare, nel XIII secolo, il compito principe, l'atto più tipico del maestro.

Il maestro, il cui ufficio è ordinato alla ricerca, al consolidamento e alla trasmissione della verità, deve perciò, prima di tutto, applicarsi in questo esercizio. La disputa è un'arte al servizio della verità: è l'atto per eccellenza del maestro. Tommaso lo ha compreso e lo ha praticato con questa convinzione⁴.

È proprio Tommaso, nelle battute iniziali della *Summa contra Gentiles*⁵ o nel *Quodlibet IV*, q. 9, art. 3⁶, a mettere l'accento sulla disputa teologica come arte capace (purché gli interlocutori condividano le autorità) da un lato di eliminare l'errore e, dall'altro, di produrre persuasione e convincimento nell'interlocutore intorno alla verità attraverso argomenti razionali. Esattamente questi sono i doveri del maestro nei confronti del discepolo nella scuola medievale. Ecco perché la disputa si colloca al vertice tra gli uffici propri del maestro.

Prima di cercare di comprendere come e quando la disputa si concretizzi come pratica codificata all'interno dell'università e di mostrare come il genere letterario della *disputatio* sia strettamente legato a questa pratica, preme sottolineare come già le fonti medievali descrivano Tommaso come particolarmente portato per la disputa fin dall'epoca in cui era solo baccelliere sotto la guida di Alberto Magno. Guglielmo da Tocco riporta il celebre aneddoto in cui Alberto per sottolineare le straordinarie capacità di Tommaso disse: «Noi lo chiamiamo bue muto, ma egli con la sua dottrina emetterà un muggito che risuonerà in tutto il mondo»⁷. Bernardo Guidonis invece riporta un

⁴ A. LOBATO O.P., *Introduzione* in TOMMASO D'AQUINO, *La Verità*, qq. I-IX, R. COGGI (cur.), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1993, p. 12.

⁵ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, 1, ed. Leonina, p. 6, 5-22.

⁶ Cfr. ID, *Quaestiones de quolibet*, IV, q. 9, art. 3, ed. Leonina, pp. 339-340, 1-47.

⁷ Cfr. G. DA TOCCO, *Vita S. Thomae Aquinatis*, in D. PRÜMMER (cur.), *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, Ed. Privat. Bibliopolam, Tolosa 1929, p. 79: «Nos vocamus istum bovem mutum; sed ipse adhuc talem dabit in doctrina mugitum, quod in toto mundo sonabit» (trad. mia).

rimprovero che Alberto rivolse a Tommaso baccelliere poiché nel partecipare a una disputa come *respondens* (come conveniva ai baccellieri) argomentava già con l'autorità che deve essere propria solo del maestro che determina la questione risultando, così, fuori luogo rispetto al suo ruolo⁸.

1.2 Origine, sviluppo, struttura e funzione della disputatio

Il genere letterario della questione disputata nasce dall'evoluzione degli altri generi letterari tipici del XII e XIII secolo. All'origine di tutto c'è la *lectio* dalla quale proviene la *quaestio* che è l'antecedente della *disputatio*.

Il primo genere letterario collegato alla scuola è, quindi, la *lectio*. Come in parte abbiamo già visto esaminando gli uffici di Tommaso a Parigi, l'attività didattica era fondata sulla lettura, ossia sull'interpretazione dei testi di alcuni *auctores* prestabiliti ritenuti imprescindibili per la specifica disciplina che si insegnava. Questo lavoro di lettura e commento dei testi ha prodotto e ci ha lasciato un numero spropositato di «commenti». Alcuni di essi acquistarono, già all'epoca, un enorme prestigio tanto che vennero adottati dalle scuole e poi dalle università come guida nella *lectio*.

Dalla *lectio* si origina la *quaestio*. Il collegamento tra le due pratiche è evidente: «il commento fa nascere la discussione. La dialettica permette di andare al di là della comprensione del testo per trattare i problemi che esso solleva»⁹. Capitava spesso che intorno allo stesso passo da leggere e commentare ci fossero opinioni autorevoli contrastanti spesso portatrici – tutte – di una parte di verità. Nasceva così l'esigenza di un confronto dialettico e quindi anche di una mediazione tra diverse posizioni interpretative che avrebbe portato il maestro a produrre una decisione finale su come fosse corretto intendere il passo in questione. Il metodo utilizzato nella *quaestio* per confrontare le diverse *auctoritates* si rifaceva alle regole che erano state stabilite da Aristotele nei *Topici* e poi ribadite e applicate da Porfirio e Boezio. C'è un ultimo elemento da sottolineare: la *quaestio* accresce in importanza il ruolo del maestro. Dovendo, in ultima analisi, per

⁸ Cfr. BERNARDO GUIDONIS, *Vita S. Thomae*, p. 177.

⁹ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, Mondadori, Milano 1984, p. 94.

decidere sulla controversia, proporre una soluzione propria, esso si pone sempre più a livello delle autorità perse in considerazione per il problema in esame¹⁰.

Tra il XII e il XIII secolo la *quaestio* andò via via, sempre di più, distaccandosi dal proprio riferimento testuale (e quindi dalla *lectio*) diventando discussione autonoma. Nasce così la *quaestio disputata* o, più semplicemente, *disputatio* che era una pratica comune a tutte le facoltà ma che diverrà di lì a poco, grazie al lavoro di grandi interpreti di questo genere (come Tommaso), il metodo privilegiato a Teologia. Attraverso la *disputatio*, infatti, il maestro con la collaborazione degli allievi, diviene protagonista della formazione della nuova scienza teologica in cui la ragione e la dialettica venivano messe programmaticamente a disposizione della fede. Una teologia come scienza rigorosa, così come fu intesa nel XIII secolo, è quindi impensabile senza la *disputatio*.

La disputa poteva essere o pubblica (in questo caso era detta «ordinaria») o privata. Quella privata avveniva nella propria aula e vi prendevano parte il maestro e gli studenti, mentre quella ordinaria era un evento solenne dall'enorme incidenza per tutta la vita dell'università: tutte le lezioni dei baccellieri e degli altri maestri della facoltà tacevano, i baccellieri e gli studenti del maestro che disputava era obbligati alla presenza e, con ogni probabilità, anche gli altri maestri con i rispettivi discepoli e baccellieri, pur non obbligati ufficialmente, accorrevano per assistere e prendere parte alla discussione. Durante l'Avvento e la Quaresima, inoltre, si svolgevano delle dispute pubbliche ancor più solenni tenute dal *magister* di maggior fama a cui poteva partecipare chiunque ponendo al maestro qualunque quesito. Per questo esse sono note come *Quaestiones quodlibetales*. È accertato con sicurezza che Tommaso ebbe l'onore di tenere questo particolare tipo di disputa in entrambi i suoi magisteri parigini.

Senza pretendere di esaurire la ricchissima complessità di dettagli che contrassegnarono l'esercizio della disputa, tratteremo ora le linee fondamentali che la caratterizzano nella fase più matura corrispondente grossomodo agli anni di Tommaso. La *disputatio* si articola in tre momenti differenti e distinti: la discussione, la *determinatio* e l'edizione.

- a) La discussione è il primo momento della *disputatio*. Dopo la formulazione della *quaestio* (cioè il problema intorno al quale si sarebbe dovuto disputare) da parte del maestro, i presenti potevano intervenire secondo un preciso ordine prestabilito

¹⁰ Cfr., LOBATO, *Introduzione*, p. 32.

e nel rispetto reciproco dei ruoli. In questa fase gli attori protagonisti erano tre. Il maestro ovviamente, su cui ricadeva la responsabilità di tutto ciò che avveniva e che quindi aveva la possibilità di intervenire in ogni momento per moderare i vari interventi, e i due baccellieri che cooperavano col maestro. Uno svolgeva il ruolo di *Opponens* con il compito di sollevare obiezioni contro la soluzione verso cui propendeva il maestro, l'altro di *Respondens* con il compito di controbattere alle obiezioni dell'*Opponens*. Il dibattito doveva avvenire rispettando con precisione le regole del metodo dialettico aristotelico: ogni intervento doveva avere carattere di sillogismo poiché era questo a garantire la scientificità della pratica. Al dibattito assisteva, senza partecipare, un *Notarius* il quale aveva il compito di annotare tutto quanto veniva detto e di consegnarlo, poi, al maestro che in questo modo veniva in possesso di una testimonianza fedele del dibattito che gli era molto utile nelle fasi della *determinatio* e dell'edizione. È difficile stabilire quanto violenti e polemici potessero essere gli interventi nel corso della controversia. La durata della discussione, si presume, poteva essere di due-tre ore¹¹.

- b) Nel secondo momento, quello della *determinatio* (soluzione), il protagonista era uno solo: il maestro. Nel XIII secolo diventa l'atto più caratteristico e importante del maestro all'università. Nelle dispute più importanti l'atto della *determinatio* si svolgeva in una sessione distinta rispetto alla discussione per lasciare al maestro il tempo di meditare su ciò che era emerso nella discussione permettendogli, così, di elaborare una soluzione sillogisticamente salda e in grado di reggere a qualunque obiezione emersa. La *determinatio* di Tommaso inizia sempre con il gerundio *dicendum* che esprime l'autorità del maestro che si accinge a dare la soluzione definitiva. Lo stile argomentativo è rigoroso e sillogistico e si avvale sia di argomenti *ex auctoritate* che di argomenti *ex ratione*. In questa fase il maestro ha anche il compito di rispondere esplicitamente a ogni argomento emerso nella discussione che vada contro la sua soluzione.
- c) L'ultimo dei doveri del maestro è quello di elaborare una redazione scritta della disputa. Il maestro utilizzando il materiale fornitogli dal *Notarius* si preoccupa di riorganizzare le varie argomentazioni nel modo più conveniente con lo scopo di mettere in evidenza le cose più rilevanti che sono emerse. Fatto ciò, una copia del

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 37.

testo redatto veniva consegnato all'università. È, quindi, grazie a questo obbligo istituzionale, imposto ai maestri dagli statuti delle università, che noi possediamo i testi delle questioni disputate. A questo proposito vale la pena di ribadire come Tommaso fosse molto scrupoloso nell'assolvere i suoi doveri di maestro; quindi oggi si ritiene con ragionevole certezza di possedere i testi di tutte le dispute presiedute dall'Aquinate. Questo, però, non significa presumere di conoscere il contenuto effettivo della discussione: come si accennava sopra, lo scritto è una rielaborazione e, per gli studiosi, è pressoché impossibile determinare in che grado ci sia un'effettiva corrispondenza con la disputa reale. È anche complesso stabilire quale unità del testo licenziato corrisponda a una disputa effettivamente svolta. P. Porro, trattando di ciò, riprendendo B. C. Bazán e J.-P. Torrell, si esprime così:

nulla impedisce di ipotizzare [...] che le dispute abbiano potuto svilupparsi senza vincoli ferrei intorno a uno o più articoli, a seconda dell'evolversi della discussione, e che nella fase di redazione questi articoli siano stati riorganizzati e raccolti in questioni, così come d'altra parte nulla impedisce di pensare che alcuni articoli, pur conservando la struttura classica della disputa (argomenti *pro* e *contra*, *solutio*, risposta agli argomenti) siano stati semplicemente aggiunti a tavolino per esigenze di completezza dottrinale¹².

Il genere della *Questio disputata* è, senza alcun dubbio, il prodotto più caratteristico e rilevante della scolastica medievale. In esse troviamo infatti la più compiuta espressione del pensiero filosofico e teologico del XIII secolo sia da un punto contenutistico che metodologico. Mentre le *Summae* erano redatte per un pubblico di “principianti” in teologia¹³, le questioni erano rivolte a un pubblico di esperti cioè agli altri maestri e ai baccellieri: questo dava la possibilità di esaminare nel modo più approfondito e accurato possibile il problema in questione. Non essendoci esigenze di sintesi (come nel caso delle *Summae*), era inoltre possibile spendersi in una confutazione dettagliata di qualunque obiezione che si potesse muovere alla soluzione del problema.

Tenendo presente tutto ciò, si capisce perché le questioni, pur essendo un genere strettamente connesso a un obbligo istituzionale che il maestro doveva adempiere,

¹² PORRO, *Tommaso d'Aquino*, p. 83.

¹³ È bene ricordare che essere “principiante” in teologia, cioè frequentare i primi anni di questo percorso di studi che durava una quindicina d'anni, presuppone avere già ottenuto la “laurea” alla facoltà delle arti e cioè essere perfettamente formati nelle cosiddette arti liberali e in filosofia.

costituiscono il punto di riferimento irrinunciabile per conoscere le dottrine di un pensatore dell'epoca.

2. Le questioni disputate di Tommaso

Quanto si è appena detto vale massimamente per Tommaso, il quale vive e lavora nel momento di massimo sviluppo di questo genere e ne rappresenta, a detta di numerosi interpreti, un vertice insuperato. Se si paragonano le questioni disputate di Tommaso a qualunque altra sua opera, si nota immediatamente una ricchezza contenutistica che non ha eguali. Ogni problema è esaminato con un'incredibile densità nelle argomentazioni e ogni possibile obiezione (per certi problemi il numero delle obiezioni arriva fino a trenta) è presa in considerazione con la massima serietà e viene confutata con la massima perizia. Nella soluzione Tommaso dà prova costantemente della sua capacità di sintesi. Per fornire la *determinatio*, Tommaso, di solito, riprende il problema tracciandone i presupposti generali, inquadra la problematica anche dal punto di vista storico e poi, attraverso una rigorosa struttura sillogistica, argomenta a favore della soluzione vera. Considerato ciò si capisce come le questioni costituiscano un punto di accesso privilegiato per comprendere le dottrine di Tommaso, ma anche il contesto intellettuale con cui si confronta costantemente e le fonti che influenzano il suo pensiero.

Ecco l'elenco delle questioni attribuite a Tommaso:

- *Questioni disputate Sulla verità (De veritate)*: 29 questioni suddivise in 253 articoli;
- *Questioni disputate Sulla potenza (De potentia)*: 10 questioni suddivise in 83 articoli;
- *Questioni disputate Sull'anima (De anima)*: 1 questione suddivisa in 21 articoli;
- *Questioni disputate Sulle creature spirituali (De spiritualibus creaturis)*: 1 questione suddivisa in 11 articoli;
- *Questioni disputate Sul male (De malo)*: 16 questioni suddivise in 101 articoli;
- *Questioni disputate Sulle virtù (De virtutibus)*: 5 questioni suddivise in 36 articoli;

- *Questioni disputate Sull'unione del Verbo incarnato (De unioni Verbi incarnati)*: 1 questione suddivisa in 5 articoli;
- *XII questioni su argomenti vari (Quodlibeta)*.

Sicuramente tutte le questioni sono state discusse e redatte negli anni che vanno dalla prima nomina a *magister* di teologia alla fine del secondo magistero parigino. Capire però la cronologia esatta e dove le dispute furono tenute è molto complesso. A ciò sarà dedicata la prossima sezione.

2.1 Il problema della datazione delle questioni disputate

«L'unica notizia certa è la data della sua morte [di Tommaso], avvenuta nella mattina del 7 marzo 1274»¹⁴. Così J. Weisheipl, in uno degli studi più accurati per quanto riguarda la biografia e la cronologia delle opere di Tommaso, scrive riguardo al complicato problema cronologico che circonda l'intera vita e gran parte della produzione tommasiana. Evidentemente, non può essere scopo di questo lavoro esaminare fino in fondo questo problema, ma non ci si può esimere dal trattare, almeno in modo cursorio, la problematica più specifica della datazione delle questioni facendo particolare riferimento (come è naturale visto l'argomento di questo lavoro) al *De potentia*. Lo scopo di questa sezione, quindi, non è quello di fornire un'analisi dettagliata di tutti gli studi prodotti su questo problema, ma, piuttosto, quello di ricostruire i risultati a cui è giunta la critica in modo da riuscire a capire, relativamente alle altre questioni, quando e dove collocare il *De potentia*¹⁵.

Per la canonizzazione di Tommaso, Bartolomeo di Capua compilò un catalogo delle sue opere. Questa fonte, redatta criticamente da P. Mandonnet, costituisce il punto di partenza irrinunciabile per chi si occupa dei problemi cronologici legati alle questioni di Tommaso. Vediamo le conclusioni che trae A. Lobato commentando il catalogo:

¹⁴ J.A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaka Book, Milano 1988, p. 7.

¹⁵ In questa ricostruzione dello stato dell'arte ci si riferirà costantemente all'exkursus proposto da LOBATO, *Introduzione*, pp. 16-27. Questo testo, risalente al 1992, considera tutta la più importante letteratura critica sull'argomento prodotta fino a quel momento. Per tracciare poi lo stato attuale del dibattito critico ci si riferirà soprattutto a J.-P. TORRELL, *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006 e PORRO, *Tommaso d'Aquino*.

Il testo ha un valore incalcolabile perché indica i temi e i luoghi nei quali Tommaso ha esercitato il suo magistero. Due terzi delle QQDD ebbero luogo a Parigi, l'altro terzo in Italia. Il *De Veritate* venne discusso a Parigi, durante il suo primo soggiorno come maestro. La cronologia di queste questioni resta così risolta. Tommaso ottenne la «licentia docendi» nel mese di aprile del 1256, ma per essere ammesso al Consiglio dei Professori – *Consortium Magistrorum* – ammissione necessaria per acquisire tutti i diritti di maestro reggente – dovette aspettare fino all'agosto del 1257. L'Angelico lasciò Parigi per trasferirsi in Italia nella primavera del 1259. Quindi le 29 QQDD *De Veritate* devono essere collocate nell'arco di questi tre anni. Tommaso rimase in Italia dal 1259 al 1269. In questo periodo di tempo egli visse tra Napoli, Orvieto, Roma e Viterbo, al cui convento venne assegnato. Si deve attribuire a questo decennio la composizione della QD *De Potentia* e di altre che il catalogo indica con le parole: «et ultra». La terza serie «De Virtutibus et ultra» appartiene al periodo della seconda reggenza di Tommaso a Parigi, che fu breve: dal gennaio 1269 all'estate 1272¹⁶.

Bisogna innanzitutto considerare che, dalla stesura del catalogo all'inizio del Novecento, mai nessuno si è interrogato scientificamente circa la cronologia delle questioni tommasiane. È stato P. Mandonnet, con il suo lavoro tra il primo e il secondo decennio del Novecento, a riaprire la questione. Egli espose le sue teorie a riguardo in un articolo sulla rivista *Revue Thomiste* e nella sua introduzione all'edizione francese del 1925 delle *Quaestiones disputatae*¹⁷. Lo studioso francese, pur ritenendo valide le indicazioni del catalogo di Bartolomeo, si preoccupò di stabilire nuovi criteri scientifici per dare solidità a una cronologia accettata, fino a quel momento, acriticamente. Inoltre si preoccupò di capire a che cosa si riferiscano le indicazioni *et ultra* affiancate, nel catalogo, alla seconda e alla terza serie di questioni. Così Lobato riassume i nuovi criteri indicati da Mandonnet:

1) i dati apportati dai cataloghi delle altre opere di S. Tommaso; 2) il confronto fra i temi trattati nelle QQDD e quelli trattati nelle altre opere la cui cronologia è già conosciuta; 3) i dati ausiliari, come le note di mss., le citazioni implicite o esplicite delle QQDD; 4) la frequenza delle dispute in ogni anno solare¹⁸.

L'applicazione scientificamente rigorosa da parte di Mandonnet portò a numerosi passi avanti su cui la critica successiva si è divisa. Considerata la tematica di questo lavoro, ci si soffermerà solamente sulle conclusioni di Mandonnet per quanto riguarda il secondo gruppo di questioni ossia il *De potentia Dei et ultra*. Risultati, questi, che si

¹⁶ LOBATO, *Introduzione*, pp. 21-22.

¹⁷ Cfr. P. MANDONNET, *Chronologie des questions disputées de S. Thomas d'Aquin*, «Revue Thomiste», 23 (1918), pp. 266-287 e 341-371; Cfr. P. MANDONNET, *Introduction*, in THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae*, vol. I, P. MANDONNET (cur.), Lethielleux, Paris 1925, pp. 12-17.

¹⁸ LOBATO, *Introduzione*, p. 21.

dimostreanno, qualche anno più tardi, essere scorretti. Mandonnet sostenne che Tommaso aveva presieduto ad Anagni (dal 1259 al 1261) le *Quaestiones de potentia* continuandole a Orvieto due anni più tardi. *Et ultra* sarebbe da riferirsi al *De Malo* iniziato a Orvieto nel 1263, continuato nel soggiorno romano e concluso, a Viterbo, nel 1268 dove sarebbe stata anche discussa la questione *De unione Verbi incarnati*.

Il contributo di Mandonnet darà il via a un ricco e articolato dibattito critico che si protrae, praticamente, fino ai giorni nostri. Come si diceva, la posizione di Mandonnet è stata via via messa in discussione e superata. P. Glorieux, uno dei più autorevoli esperti in materia, elaborando nuovi criteri e prendendo in considerazione nuove fonti, mette in discussione parte delle conclusioni di Mandonnet. Accentuando la cronologia del *De potentia*, sposta al secondo magistero parigino il *De unione Verbi incarnati* e fa rientrare nel “periodo italiano” il *De spiritualibus creaturis*. Un altro decisivo passo in avanti per la datazione del secondo gruppo è stato fatto grazie a M. Grabmann:

Nell’ultima edizione dell’opera *Thomas Werke*, del 1949, precisava la cronologia delle QQDD di Tommaso tenendo presenti i dati che aveva ottenuto leggendo i manoscritti medievali. Un ms. di Subiaco - Ms. Cod. 211, indica che il *De Potentia* ha avuto luogo a Roma: *Quaestiones fratris Thomae de Aquino, quas disputavit Romae*. [...] Il risultato del Grabmann, relativamente alla cronologia delle QQDD comprese nella espressione *et ultra* è la seguente: *De Potentia* Roma e Viterbo dal 1265 al 1268; *De Spiritualibus creaturis*, Viterbo 1268; *De Anima*, Parigi gennaio-giugno 1269; *De Malo*, Parigi 1269-1272; *De Unione Verbi Incarnati*, Parigi 1270-1272¹⁹.

Bisogna considerare poi la posizione di J. A. Weisheipl: la sua opera del 1974 *Friar Thomas Aquinas: his life and work* costituisce ancora oggi un punto di riferimento importante. Contrapponendosi, in parte, sia a Mandonnet che a Grabmann propone di collocare nel periodo romano il *De potentia*, il *De malo* e il *De spiritualibus creaturis*. È d’accordo con Grabmann sulla collocazione nel secondo magistero perigino del *De Unione Verbi incarnati* e del *De Anima*.

Ci occuperemo ora di tratteggiare la situazione attuale (che risente del fondamentale contributo di B. C. Bazán²⁰) facendo riferimento a Torrell e Porro che hanno opinioni concordanti su questa problematica. Anagni e Orvieto, ormai, possono essere escluse con

¹⁹ Ivi, *Introduzione*, p. 24.

²⁰ B. C. BAZÁN, *Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie*, in B.C. BAZÁN / G. FRANSEN / J.W. WIPPEL / D. JACQUART (cur.), *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans la faculté de théologie, de droit et de médecine*, Brepols, Turnhout 1985, pp. 13-149.

un sufficiente grado di certezza. Così Porro ricostruisce i probabili spostamenti di Tommaso tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio degli anni Sessanta del XIII secolo dopo la partecipazione al capitolo generale dei domenicani a Valenciennes (giugno 1259) e la fine dell'anno accademico 1258-1259:

È verosimile che Tommaso sia rimasto a Parigi ancora per qualche tempo [...] prima di ripartire per l'Italia nell'autunno del 1259, o al più tardi agli inizi del 1260. Pur in assenza di precise indicazioni documentarie, è altrettanto plausibile che Tommaso si sia recato a Napoli, in quello che era tutto sommato il suo convento d'origine (la sua presenza in città sembra comunque attestata in occasione del capitolo provinciale del settembre del 1260). In questo periodo, Tommaso ricopre alcuni incarichi all'interno dell'ordine, senza tuttavia essere impegnato in attività didattiche almeno fino al settembre del 1261, quando riceverà il compito di insegnare presso il convento di Orvieto²¹.

Se ad Anagni, quindi, Tommaso non lavorò mai, a Orvieto, dove era stato nominato *lector conventus*, non presiedette alcuna questione. Le opere da far risalire al periodo di Orvieto (settembre 1261 – settembre 1265) sono: la conclusione della *Summa contro i Gentili* (iniziata a Parigi e, probabilmente continuata a Napoli prima dell'incarico a Orvieto), il *Commento a Giobbe*, la prima parte della *Catena aurea*, l'*Esposizione sulla prima e sulla seconda decretale*, l'opuscolo *Sull'acquisto e la vendita a credito*, l'opuscolo *Sugli articoli di fede e i sacramenti*, l'opuscolo *Contro gli errori dei Greci* e, infine, l'opuscolo *Sulle ragioni della fede*. A settembre del 1265, Tommaso si trasferisce a Roma con l'incarico di fondare un nuovo *studium*. All'inizio del periodo romano, probabilmente subito prima dell'inizio della stesura della prima parte della *Summa di teologia*, risalgono le questioni *Sulla potenza* (1265-1266). Più incerta è la datazione delle questioni *Sull'anima* ma, secondo l'opinione di B. C. Bazán, che ne ha curato l'edizione critica (l'edizione Leonina) ci sono buoni indizi per ritenere che siano state disputate e pubblicate a Roma subito dopo il *De potentia*. Agli anni di Roma, infine, dovrebbero appartenere le questioni *Sulle creature spirituali*, le quali, discusse a Roma, furono pubblicate a Parigi. Su indicazione degli editori della Leonina sarebbe da collocare nel secondo magistero parigino la pubblicazione delle questioni disputate *Sul male*²². Lobato sostiene che siano state discusse a Roma tra il 1267 e il 1268²³, mentre Porro ritiene che

²¹ PORRO, *Tommaso d'Aquino*, p. 152.

²² Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae. De malo*, ed. Leonina, p. 5.

²³ LOBATO, *Introduzione*, p. 27.

siano state disputate direttamente a Parigi o tra il 1269 e il 1271 o tra il 1270 e il 1271²⁴. Quest'ultima ipotesi sembra più convincente perché rispetta il criterio della stesura di poco anteriore o parallela tra le questioni e gli articoli dedicati allo stesso argomento nella *Summa*. Tale criterio sembra valere anche per le questioni *Sulla virtù* che possono essere ragionevolmente datate tra il 1271 e il 1272, lo stesso periodo in cui è stata composta la *secunda secundae* della *Summa*²⁵. Più complessa e incerta è la datazione del *De unione Verbi incarnati*: le ipotesi cronologiche tradizionali che lo volevano collocato alla fine del secondo magistero parigino o addirittura all'inizio del soggiorno a Napoli sono state messe in discussione da C. Luna che propone, sulla base di una *reportatio* di Egidio Romano, una collocazione anticipata ai primi anni del secondo magistero²⁶.

Per completezza si allega una tabella con la cronologia più probabile delle questioni:

<i>Quaestiones Disputatae</i>	Cronologia	Luogo
<i>De veritate</i>	1256-1259	Parigi
<i>Quodlibet VII</i>	sessione quaresimale 1256	Parigi
<i>Quodlibet VIII</i>	sessione quaresimale 1257	Parigi
<i>Quodlibet IX</i>	sessione d'avvento 1257	Parigi
<i>Quodlibet X</i>	sessione quaresimale o d'avvento 1258	Parigi
<i>Quodlibet XI</i>	sessione quaresimale 1259	Parigi
<i>De potentia Dei</i>	1265-1266	Roma
<i>De anima</i>	1266-1267	Roma
<i>De spiritualibus creaturis</i>	1267-1268	Roma ma pubblicate dopo il ritorno a Parigi
<i>De malo</i>	1269/1270-1271	Parigi
<i>De virtutibus</i>	1271-1272	Parigi

²⁴ Cfr. PORRO, *Tommaso d'Aquino*, p. 319.

²⁵ Cfr. *ivi*, *Tommaso d'Aquino*, p. 364.

²⁶ Cfr. AEGIDIUS ROMANUS, *Reportatio Lecturae super libros I-IV Sententiarum. Reportatio Monacensis. Excerpta Godefridi de Fontibus*, C. Luna (cur.), *Corpus Philosophorum Medi Aevi. Testi e studi*, vol. 17, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2003, p. 23 e cfr. PORRO, *Tommaso d'Aquino*, 364.

<i>Quaestiones Disputatae</i>	Cronologia	Luogo
<i>De unione Verbi incarnati</i>	1272 o C. Luna: inizio secondo magistero parigino e, in ogni caso prima del <i>Quodlibet IV</i>	Parigi (o inizio del periodo napoletano, se si accetta il 1272 come datazione)
<i>Quodlibet I</i>	sessione quaresimale 1269	Parigi
<i>Quodlibet II</i>	sessione d'avvento 1269	Parigi
<i>Quodlibet III</i>	sessione quaresimale 1270	Parigi
<i>Quodlibet IV</i>	sessione quaresimale 1271	Parigi
<i>Quodlibet V</i>	sessione d'avvento 1271	Parigi
<i>Quodlibet VI</i>	sessione d'avvento 1270	Parigi
<i>Quodlibet XII</i>	sessione quaresimale 1272	Parigi

Oltre alle questioni disputate che si sono viste, risalgono al periodo romano la *prima pars* della *Somma di teologia*, la prosecuzione della *Catena aurea*, il *Commento ai Nomi divini* dello Pseudo-Dionigi, il *Commento al De anima* di Aristotele, la *Risposta al maestro Giovanni di Vercelli intorno ai 108 articoli*, il *Compendio di teologia* e, probabilmente il trattato *Sul regno*.

2.2 Struttura delle Quaestiones disputatae de potentia Dei

Si è dunque visto che le *Quaestiones de potentia* furono discusse a Roma, tra il 1265 e il 1266 quando Tommaso ottenne l'incarico dal capitolo provinciale di Anagni di fondare un nuovo *studium* in cui si sarebbero formati i giovani Domenicani della provincia romana. A giudicare dall'ampiezza, Tommaso dedicò molta attenzione al tema della potenza divina: globalmente il *De potentia* si compone di ben 83 articoli suddivisi in 10 questioni. Ecco l'elenco completo:

- I. *La potenza di Dio considerata in sé (De potentia Dei absolute)* composta di 7 articoli;
- II. *La capacità generativa nella divinità (De potentia generativa in divinis)* composta di 6 articoli;

- III. *La creazione (De creatione)* composta di 19 articoli;
- IV. *La creazione della materia informe (De creatione materiae informis)* composta di 2 articoli;
- V. *La conservazione delle cose nell'essere da parte di Dio (De conservatione rerum in esse ab Deo)* composta di 10 articoli;
- VI. *I miracoli (De miraculis)* composta di 10 articoli;
- VII. *La semplicità dell'essenza divina (De divinae essentiae simplicitate)* composta di 11 articoli;
- VIII. *Ciò che è detto di Dio relativamente sin dall'eternità (De his quae relative dicuntur de deo ab aeterno)* composta di 4 articoli;
- IX. *Le persone divine (De personis divinis)* composta di 9 articoli;
- X. *La processione delle persone divine (De processione divinarum personarum)* composta di 5 articoli.

Appare evidente, già solo scorrendo i titoli, che le questioni appaiono suddivise in due gruppi da un punto di vista tematico. Le prime sei, dopo aver stabilito i tratti fondamentali della dottrina sulla potenza, trattano degli effetti di tale modo di intendere la potenza: la generazione intratrinitaria, la creazione dell'essere del mondo, la conservazione delle cose nel mondo e, infine, i miracoli. Le questioni dalla VII alla X, invece, sono dedicate a tematiche di teologia trinitaria: Tommaso, facendosi erede della ricca tradizione su questo tema dei Padri e dei Dottori della Chiesa, approfondisce il mistero trinitario in molte delle sue sfaccettature. La distanza tematica che pare esserci tra questi due blocchi di questioni ha spinto alcuni studiosi a sostenere che alla prima e coerente *tranche* di sei questioni sia stata, in seguito, aggiunta l'altra²⁷. Se questa aggiunta appare essere piuttosto probabile, bisogna, però, tenere presente che difficilmente si potrà intenderla come una semplice giustapposizione. Abbiamo già visto come spesso, nella redazione, accadesse che il maestro aggiungesse semplici articoli o addirittura questioni intere per ragioni di completezza dottrinale. È quindi probabile che, in questo caso, Tommaso non considerasse come radicalmente estranee le problematiche dei due rispettivi blocchi, che devono quindi essere letti come appartenenti a un'unica opera²⁸.

²⁷ Cfr. P. M. PESSON, *Introductio specialis*, in THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de potentia*, vol. II, P. M. PESSON (cur.), Marietti, Taurini-Romae 1965, p. 2.

²⁸ In ogni caso, è bene sottolineare come anche l'idea di una semplice giustapposizione sia stata sostenuta anche da interpreti importanti e che quindi non è scartabile con sicurezza. J. P. Torrell sostiene l'unità tematica delle prime sei questioni che riguardano le operazioni di Dio e i suoi effetti mentre

In questa tesi, si vorrebbe verificare l'influenza di Avicenna nel *De potentia* per quanto concerne le tematiche della creazione e del governo del creato; per questa ragione si concentrerà l'attenzione sulla prima, sulla terza e sulla quinta questione, non precludendosi, qualora si riveli necessario, degli affondi sulle altre questioni. Un' ultima precisazione metodologica: come si è detto, le *Quaestiones de potentia* sono state discusse appena dopo la stesura della *Summa contra Gentiles* e immediatamente prima (se non addirittura in contemporanea) alla *prima pars* della *Summa theologiae*. I collegamenti tra queste tre opere sono piuttosto evidenti nella misura in cui, da un lato, alcune tematiche accennate nella *Summa contra Gentiles* vengono sviluppate più ampiamente nel *De potentia* e, dall'altro, le complesse dottrine delle questioni vengono riassunte nella *Summa thologiae*. Considerato ciò, ci si sentirà legittimati a fare riferimento alle due *Summae* per gettare luce su alcuni passi complessi del *De potentia*.

considera le ultime quattro questioni semplicemente accostate in quanto non presenterebbero sostanziali collegamenti tematici con le prime. Cfr. J. P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Piemme, Casale Monferrato 1994, p. 188.

CAPITOLO SECONDO

LA POTENZA DIVINA: CREAZIONE E GOVERNO DEL CREATO NEL *DE POTENTIA* DI TOMMASO D'AQUINO

1. La potenza di Dio come onnipotenza

In questo paragrafo, attraverso un'analisi della prima questione del *De potentia*, *La potenza di Dio considerata in sé*¹, si cercherà di rintracciare le linee guida nella dottrina tommasiana sulla potenza divina. Questo iniziale affondo sulla tematica della potenza si rivelerà come indispensabile per trattare, poi, della creazione e del governo del creato che vengono intesi come “effetti” della potenza attiva di Dio. Soltanto se si comprende l'originale portata speculativa della dottrina sulla potenza che conduce Tommaso a una altrettanto originale concezione “dinamica” di Dio come Atto d'essere, si potrà capire la radice profonda della capacità divina di creare (e generare²). Insomma, è proprio grazie alla rilettura di nozioni di matrice aristotelica quali atto, atto puro, potenza attiva e passiva che Tommaso pone le basi per riuscire a dare ragione filosofica, nelle *Quaestiones* successive, del mistero teologico della creazione e della conservazione del creato.

Nell'articolo 1, *Se in Dio ci sia la potenza*³, Tommaso stabilisce che in Dio c'è potenza. Nel *responsio* Tommaso va distinguendo due tipi di potenza: quella passiva e quella attiva⁴. La prima deve essere attribuita a un essere imperfetto, mancante e difettoso

¹ THOMAS DE AQUINO, *De potentia*, q. 1, Esd, p. 28: «Quaestio 1-De potentia Dei absolute» (trad. Mondin).

² La generazione trinitaria non sarà oggetto di questo lavoro: ecco il perché delle parentesi. L'intenzione non è, certo, mettere in secondo piano la generazione rispetto alla creazione.

³ THOM. AQU., *De pot.*, q. 1, art. 1, Esd, p. 28: «Articulus 1-Utrum in Deo sit potentia» (trad. Mondin).

⁴ Considerato il pubblico a cui si rivolgeva, non appare affatto strano che Tommaso introduca senza grandi spiegazioni nozioni tipiche della filosofia aristotelica. Dobbiamo ricordare che maestri, baccellieri e studenti a teologia conoscevano perfettamente le dottrine del Filosofo in quanto tutti avevano già terminato la facoltà delle arti. Fondamentale per Tommaso sono le nozioni di essere come atto e come potenza scoperte dallo Stagirita. Una cosa può essere in potenza in due sensi: o rispetto a una determinazione che riceve da altro, o rispetto a un'azione che essa può compiere. Nel primo caso, Tommaso (e qui veniamo a quello che interessa per comprendere questo primo articolo) parla di potenza passiva e l'atto di tale potenza (cioè la determinazione da riceversi) è una forma; nel secondo parla di potenza attiva il cui relativo atto è l'operazione che si compie.

poiché, solo con queste caratteristiche, un ente può essere principio passivo. Viceversa un ente è principio attivo di qualcosa in quanto perfetto e in atto.

Ma Dio è atto puro e primo; perciò a Lui spetta massimamente agire e comunicare agli altri la propria somiglianza. Pertanto a Lui spetta massimamente la potenza attiva; infatti la potenza è detta attiva in quanto è principio dell'azione⁵.

A Dio, quindi, che è atto puro massimamente perfetto conviene la potenza attiva al massimo grado mentre non conviene, assolutamente, una potenza di tipo passivo che implicherebbe in Lui una qualche forma di imperfezione. L'articolo si conclude precisando che la potenza attiva da cui scaturisce l'operazione è attribuita a Dio in ragione della sua assoluta compiutezza e «non a causa del passaggio dell'operazione in qualche cosa d'altro»⁶. La potenza in Dio deve essere considerata per quello che in Dio permane non per ciò che con l'operazione viene fatto. In Dio, essendo assolutamente semplice, non può esserci alcun tipo di composizione: non è possibile distinguere né tra la potenza attiva (atto primo) e l'azione (atto secondo) né tra la potenza e l'essenza. È fondamentale, infine, focalizzare l'attenzione sulla quinta difficoltà: in essa si sostiene che in Dio non può esservi potenza perché, se vi fosse, l'assoluta semplicità dell'essenza divina ne risulterebbe compromessa. Tommaso controbatte che, in Dio, essenza e potenza non debbono concepirsi come due cose distinte, come se la potenza fosse qualcosa che si aggiunge all'essenza. La potenza è l'essenza divina in quanto principio dell'azione. Nella risposta all'obiezione 9, Tommaso, ritornando sul problema, specifica che è solo per l'intelletto umano che la potenza pare aggiungersi all'essenza ma, in realtà, in Dio le due cose coincidono non turbando la sua assoluta semplicità.

L'essenza divina è sufficiente perché Dio agisca, ma questo non rende superflua la potenza, perché per potenza si intende qualcosa di aggiunto alla essenza, ma si aggiunge concettualmente solo la relazione di principio: ora l'essenza, per il fatto che è principio dell'agire, ha ragione di potenza⁷.

⁵ THOM. AQU., *De pot.*, q. 1, art. 1, resp., Esd, p. 34: «Deo autem convenit esse actum purum et primum; unde ipsi convenit maxime agere, et suam similitudinem in alias diffundere, et ideo ei maxime convenit potentia activa; nam potentia activa dicitur secundum quod est principium actionis» (trad. mia).

⁶ Ivi, Esd, p. 36: «non ratione eius in quod operatio transit» (trad. Mondin).

⁷ Ivi, q. 1, art. 1, ad 9, Esd, p. 40: «Essentia Dei sufficit ad hoc quod per eam Deus agat, nec tamen superfluit potentia: quia potentia intelligitur quasi quaedam res addita supra essentiam, sed superaddit secundum intellectum solam relationem principii: ipsa enim essentia ex hoc quod est principium agendi, habet rationem potentiae» (trad. Mondin).

Stabilito che in Dio vi è potenza attiva, Tommaso inizia a qualificare più precisamente la sua dottrina. Nel secondo articolo, *Se la potenza di Dio sia infinita*⁸, si dimostra che la potenza divina è infinita sia in senso “estensivo” che in senso “intensivo”. Nella prima parte della risposta, Tommaso precisa quale sia il senso di infinito che deve essere accostato alla potenza divina e a Dio in generale. Certo, quella di Dio non può essere un’infinità “privativa”, cioè quell’infinità quantitativa propria di una cosa che per natura dovrebbe avere dei limiti e si trova a non averli. Evidentemente a Dio non compete la quantità, e, tanto meno, può competere la privazione che è sempre connessa a una forma di imperfezione. L’infinità propria di Dio è l’infinità “negativa” cioè quella che si addice a ciò che per sua natura è scevro di qualunque limite. Dio è proprio ciò che non è limitato da nulla. Tommaso ha già mostrato nell’articolo 1 che la potenza attiva si accompagna all’atto; Dio è atto infinito perché non può essere limitato né da alcun agente (perché l’atto di Dio dipende solo dal suo essere: *non est ab alio*) né da qualcosa d’altro che riceva il suo atto (perché in Dio non v’è alcuna potenza passiva: Egli è – e non ha – il suo essere, che quindi non è ricevuto in nulla). Dunque, posto che la potenza si collega all’atto e dimostrato che l’atto divino è infinito poiché l’essere stesso di Dio è infinito (cioè non ricevuto in alcunché o limitato da qualcosa d’altro), Tommaso può affermare l’infinità (negativa) della potenza di Dio. È infinita dal punto di vista dell’intensità dell’azione (cioè non agisce mai così intensamente da non poter agire più intensamente) e da quello dell’estensione (cioè non causa mai tanti effetti da non poterne produrre altri ancora). Interessante, poi, è considerare la risposta che Tommaso fornisce alla prima difficoltà in cui si afferma, sulla base di quanto sostiene Aristotele nel IX libro della *Metafisica*, che Dio non può avere una potenza infinita perché essa sarebbe completamente inutile in quanto ad essa non corrisponderebbe alcuna potenza passiva. Tommaso controbatte che questo ragionamento può essere valido se ci si riferisce a una potenza naturale: nell’orizzonte creaturale a una potenza attiva ne corrisponde, sempre, una passiva. Tale meccanismo però non può valere per Dio, il quale si pone come esterno rispetto all’ordine naturale. La potenza divina non necessita di un corrispondente passivo per potersi esprimere. Da ultimo va notato che in questo articolo appare, per la prima volta, il tema della volontà connesso alla potenza. Nelle risposte alle difficoltà 2, 3 e 13 emerge la tematica della volontà come guida della potenza: «benché la volontà di Dio non possa

⁸ Ivi, q. 1, art. 2, Esd, p. 44: «Articulus 2-Utrum potentia Dei sit infinita» (trad. Mondin).

mutare la sua potenza, tuttavia può determinarne l'effetto. Infatti la volontà muove la potenza»⁹.

Sostenere che a Dio si debba attribuire una potenza attiva infinita, non significa per Tommaso dire che Dio sia in grado di fare l'impossibile. A questa spinosa questione è dedicato l'articolo 3 intitolato *Se le cose che sono impossibili alla natura, siano possibili a Dio*¹⁰. Seguendo il suo consueto stile dimostrativo, e riprendendo una nota teoria aristotelica, Tommaso distingue tre sensi in cui qualcosa viene detto essere impossibile: *a*) in relazione a un difetto della potenza stessa: «così per esempio si dice che l'uomo può camminare secondo il potere di deambulazione, mentre non può assolutamente volare»¹¹. Nell'esempio che riporta Tommaso, l'uomo ha sufficiente potenza attiva per camminare (quindi per l'uomo l'azione di camminare è possibile) mentre ha insufficiente potenza attiva per volare (quindi per l'uomo l'azione di volare è impossibile); *b*) in relazione a qualcosa che si oppone, che ostacola la potenza; *c*) in relazione a ciò che non può essere assolutamente *terminus actionis*. Evidentemente ciò che è impossibile nei primi due sensi non è, in alcun modo, impossibile per Dio: «infatti la sua potenza, essendo infinita, non soffre di alcun difetto [...]; alla sua potenza non può infatti opporsi alcuna resistenza»¹². Viceversa ciò che è detto essere impossibile nel terzo modo non può essere fatto nemmeno dalla potenza infinita di Dio. L'argomentazione di Tommaso è rigorosa: poiché, come si è visto, la potenza attiva conviene a un ente nella misura in cui esso è in atto, è evidente che l'azione che da tale potenza scaturisce può essere diretta solamente verso l'essere. Anche le operazioni divine, in quanto compiute dall'ente perfettamente in atto, si dirigeranno verso ciò che può essere e non verso ciò che non può essere. Detto in altri termini, si può affermare che nemmeno Dio può fare ciò che implica una violazione del principio di non contraddizione: «Pertanto non può fare che l'affermazione e la negazione siano vere simultaneamente, né le altre cose che implicino tale impossibilità»¹³. Alla fine della risposta, Tommaso è attento nel precisare che questa

⁹ Ivi, q. 1, art. 2, ad 3, Esd, p. 52: «dicet voluntas Dei non possit mutare eius potentiam, potest tamen determinare eius effectum. Nam voluntas potentiam movet» (trad. Mondin).

¹⁰ Ivi, q. 1, art. 3, Esd, p. 54: «Articulus 3-Utrum ea quae sunt naturae impossibilia, sint Deo possibilia» (trad. Mondin).

¹¹ Ivi, q. 1, art. 3, resp., Esd, p. 60: «sicut dicitur homini possibile ambulare secundum potentiam gressivam, volare vero impossibile» (trad. Mondin).

¹² Ivi, q. 1, art. 3, resp., Esd, p. 62: «Quia eius potentia, cum sit infinita, in nullo defectum patitur [...]; eius enim potentiae resisti non potest» (trad. Mondin).

¹³ *Ibidem*: «Et ideo non potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, nec aliquod eorum in quibus hoc impossibile includitur» (trad. Mondin).

forma di impossibilità non costituisce una privazione nella potenza di Dio e che, quindi, non comporti alcuna imperfezione: «Né si dice che non può farlo a causa di qualche difetto nella sua potenza, ma per una mancanza di possibilità, poiché tali cose sono prive della ragione della possibilità»¹⁴. Insomma, ciò che è contraddittorio non solo non può esistere ma, rigorosamente, non può neanche essere pensato. Risulta in modo evidente che “questo non-ente” non può limitare la potenza divina¹⁵. Ciò che Tommaso ricava in questo articolo è, per altro, confermato nel metodo e nel contenuto da altri passi dell’opera dell’Aquinata. Tra i molti che si potrebbero citare, prendiamo a titolo d’esempio un passo della *Summa theologiae*: «nell’onnipotenza di Dio non rientra ciò che implica contraddizione»¹⁶.

L’articolo 5, *Se Dio possa fare quello che non fa e tralasciare quello che fa*¹⁷, è molto interessante perché Tommaso si confronta con la tematica della libertà della volontà divina connessa all’onnipotenza per come essa è appena stata definita. La risposta di Tommaso è abbastanza articolata ed estesa; essa si struttura in un doppio confronto polemico con alcuni (imprecisati) filosofi che sostengono che Dio agisca secondo necessità della propria natura e con alcuni teologi (probabilmente Pietro Abelardo e i suoi seguaci) che sostengono che Dio non possa fare nulla di diverso da ciò che fa poiché Egli è costretto ad agire nell’ordine stabilito dalla sua sapienza e dalla sua giustizia. Vediamo, innanzitutto, il caso dei filosofi. Essi pretendono di negare la libertà di Dio ponendo un saldo e diretto collegamento tra le operazioni e la natura divina. Partendo dall’idea secondo cui la natura sia determinata *ad unum*, e che quindi l’effetto causato dalla natura

¹⁴*Ibidem*: «Nec hoc dicitur non posse facere propter defectum suae potentiae: sed propter defectum possibilis, quod a ratione possibilis deficit» (trad. Mondin).

¹⁵ A margine, è interessante far notare che la posizione di Tommaso (che indentifica nella non-contraddittorietà il campo di ciò che è possibile a Dio) è largamente diffusa tra tutti i teologi dell’epoca medievale. L’unico che sembra aver messo in discussione questo principio, e cioè l’unico che ha sostenuto che Dio può violare il principio di non contraddizione compiendo, per esempio, modifiche al passato è Pier Damiani. Cfr. W. J. COURTENAY, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Lubrina, Bergamo 1990.

¹⁶ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 25, art. 4, ed. Leonina, p. 295: «sub omnipotentia Dei non cadit aliquid quod contradictionem implicat» (trad. mia). Conferma ulteriore arriva dal senso generale di tutto questo articolo 4 della questione 25: Dio non può fare che le cose passate non siano state perché ciò implicherebbe una contraddizione. Se Dio potesse farlo si verificherebbe l’impossibile, ossia che lo stesso evento sarebbe, nel medesimo tempo e secondo il medesimo rispetto, accaduto e non accaduto. A chi obietta che Dio possa riuscirci per esempio ripristinando la verginità di una donna violata bisogna rispondere che Dio può riparare a ogni corruzione fisica e mentale causata dalla violenza ma non può, in alcun modo, cambiare il fatto che sia stata violentata (q. 25, art 4, ad 3).

¹⁷ ID., *De pot.*, q. 1, art. 5, Esd, p. 78: «Articulus 5-Utrum Deus possit facere quae non facit et dimittere quae facit» (trad. Mondin).

possa essere solo uno, essi sostengono che la natura divina determini in modo necessario l'agire di Dio e che quindi Dio non possa agire diversamente da come agisce e che non possa cessare di fare quello che fa. Vediamo come Tommaso confuti questa posizione. Dio non può assolutamente agire per necessità della sua natura perché ciò non si addice alla causa prima agente. Le cause agenti naturali, infatti, sono sempre determinate da altro e cioè dipendono sempre, relativamente al loro fine, da un'altra causa. In altre parole, ciò che agisce secondo necessità naturale non è capace di autodeterminare intellettualmente il proprio fine. È evidente allora che la causa prima non può essere determinata da altro, altrimenti non sarebbe più causa prima, e che quindi non agisce, in alcun modo, per necessità della sua natura ma secondo libertà (cioè potendo decidere liberamente sul fine della propria azione e sugli strumenti per raggiungerlo). La causa prima non può che essere un'entità libera. Stabilito ciò, Tommaso si occupa dei teologi. Inizialmente l'Angelico stabilisce quali siano i principi dell'agire divino: l'intelletto, la volontà e la potenza.

Ora poiché Dio agisce mediante la volontà e l'intelletto [...] si devono considerare in lui tre principi dell'azione: il primo, l'intelletto; il secondo, la volontà; il terzo, la potenza di natura. Perciò l'intelletto dirige la volontà, mentre la volontà comanda alla potenza che esegue. Ma l'intelletto non muove la volontà se non in quanto le propone il suo oggetto appetibile, e così tutto il movimento dell'intelletto risiede nella volontà¹⁸.

Tommaso vuole comprendere i principi dell'agire divino per capire se Dio avrebbe potuto determinare diversamente la sua azione. Dall'analisi risulta che la potenza dipende dalla volontà la quale è sottomessa all'intelletto. Questa preminenza dell'intelletto sulla volontà è propria però solo del primo momento dell'operazione ossia quando l'intelletto presentifica alla volontà un certo appetibile (cioè un certo bene). Il movimento che è generato in questo modo dall'intelletto rimane tutto all'interno della volontà perché ciò che è davvero importante affinché l'operazione si dia è che ci sia un'effettiva corrispondenza tra l'appetibile concepito dall'intelletto e la volontà. Se tale corrispondenza non si verifica, cioè se l'intelletto concepisce un bene che non è realmente

¹⁸ Ivi, q. 1, art. 5, resp., Esd, p. 86: «Cum autem Deus sit agens per voluntatem et intellectum [...] oportet in ipso tria actionis principia considerare; et primo intellectum, secundo voluntatem, tertio potentiam naturae. Intellectus ergo voluntatem dirigit, voluntas vero potentiae imperat quae exequitur. Sed intellectus non movet nisi in quantum proponit voluntati suum appetibile; unde totum movere intellectum est in voluntate» (trad. Mondin).

appetibile per la volontà, non si verifica alcuna azione. Conseguentemente, per verificare se Dio possa agire diversamente da come agisce, è necessario vedere se la volontà divina possa volere qualcosa di diverso. Ora, poiché «occorre che ogni volontà abbia un fine naturale a cui tende necessariamente¹⁹ e che non possa volere il suo contrario»²⁰, Dio non può non volere la bontà che Egli stesso è. Capiamo qui, allora, quanto sia delicata la posizione dei teologi nella misura in cui anche Tommaso ritiene che la volontà di Dio non possa non volere il suo fine proprio. E poiché (come ha dimostrato in precedenza) l'azione dipende dalla volontà, sembrerebbe che i teologi abbiano ragione, ossia che Dio non possa agire diversamente da come agisce. Tommaso però non concede assolutamente questa conclusione e rintraccia l'errore insito in questo ragionamento. Certo Dio non può non volere la propria bontà, ma per realizzarla ha infinite possibilità: che Dio realizzi la bontà attraverso questa configurazione creaturale²¹ non è un fatto in alcun modo necessario; Dio avrebbe potuto raggiungere lo stesso fine con mezzi completamente differenti, per esempio creando un universo completamente diverso da quello che conosciamo.

Pertanto la volontà divina, senza alcun pregiudizio per la sua bontà, giustizia e sapienza, si può estendere ad altre cose oltre quelle che fa. E questo è il punto su cui si sono ingannati gli erranti: essi credettero che l'ordine delle creature fosse proporzionato alla bontà divina, come se senza di esso la divina bontà non sia affatto possibile²².

Si può notare quindi come certo la potenza divina sia infinita però, allo stesso tempo, Dio non può volere ogni cosa perciò tale potenza potrà essere indirizzata “solo” verso ciò che Dio vuole ossia la sua bontà.

In Dio la potenza e la scienza sono descritte universalmente come se fossero senza limiti, come quando si dice di Dio che è onnisciente e onnipotente; invece la volontà, visto che è

¹⁹ Seguendo il Filosofo e la tipica tendenza eudaimonistica della filosofia antica, Tommaso porta come esempio la *beatitudo* che è il fine naturale della volontà umana.

²⁰ THOM. AQU., *De pot.*, q. 1, art. 5, resp., Esd, pp. 86 e 88: «Oportet enim quod quaelibet voluntas habeat aliquem finem quem naturaliter velit, et contrarium velle non possit» (trad. Mondin).

²¹ La creazione che è il primo effetto della potenza di Dio (come si vedrà in seguito) è strettamente connessa alla bontà che è Dio stesso. In un certo senso si può affermare che Dio crea tutto l'universo perché è buono.

²² THOM. AQU., *De pot.*, q. 1, art. 5, resp., Esd, p. 88: «et ideo divina voluntas absque praeiudicio bonitatis, iustitiae et sapientiae, potest se extendere in alia quam quae facit. Et in hoc fuerunt decepti errantes: aestimaverunt enim ordinem creaturarum esse quasi commensuratum divinae bonitati quasi absque eo esse non posset» (trad. Mondin).

la forza determinante, non può riguardare ogni cosa ma soltanto quelle cose a cui si limitano la potenza e la scienza. Per questo motivo non si può dire che Dio è onnivolente²³.

L'articolo 6, *Se Dio possa fare ciò che fanno gli altri esseri, come peccare, camminare, ecc.*²⁴, è una sorta di specificazione di quanto detto nel quinto. Basandosi su quanto già stabilito in precedenza, Tommaso precisa che Dio non può peccare perché Egli non può volere il contrario di quanto la sua volontà desidera per natura. Si è già visto come essa desideri il bene che Dio stesso è, perciò non può volere il peccato che è esattamente la negazione di questa bontà. Inoltre, Dio non può compiere tutte quelle azioni tipiche degli enti composti che implicano il movimento: questo non perché la sua potenza difetti in qualcosa (si è già visto che essa è infinita), ma perché queste azioni, nonostante l'apparenza, sono solo una mancanza di potenza. Perciò Dio onnipotente assolutamente perfetto, non può fare questo tipo di operazioni che implicano movimento o mancanze (e quindi imperfezioni). Alla fine dell'articolo, attraverso l'argomento che stabilisce l'impossibilità per Dio di fare un altro Dio identico a Sé, ribadisce quanto già detto in precedenza, ossia che l'onnipotenza divina si estende solamente alla *ratio entis*²⁵. L'articolo 7, *Perché Dio sia detto onnipotente*²⁶, è l'ultimo della prima questione del *De potentia*. La sua particolarissima struttura dà l'occasione a Tommaso, attraverso un confronto con i motivi che spesso venivano adottati per spiegare l'onnipotenza di Dio, di compiere una specie di sunto ragionato di quanto è emerso nella prima questione. Prima della *responsio* in cui enuncia le motivazioni definitive per cui Dio debba essere detto onnipotente, Tommaso si confronta con delle possibili risposte al quesito. Le varie opinioni possono essere schematicamente raccolte in tre "macro-posizioni": quella di coloro che ritengono che sia onnipotente perché semplicemente può tutto, quella di coloro che ritengono che sia onnipotente perché può tutto ciò che vuole e quella di coloro che ritengono che sia onnipotente perché può ogni cosa possibile. Le prime due posizioni

²³ Ivi, q. 1, art. 7, ad. 5, Esd, p. 108: «scientia et potentia in Deo quasi non determinata universaliter pronuntiantur, ut cum dicitur omnisciensvel omnipotens, sed voluntas quae determinat, non potest esse omnium, sed eorum tantum ad quae potentiam et scientiam determinat; et ideo Deus non potest dici omnivolens» (trad. Mondin).

²⁴ Ivi, q. 1, art. 6, Esd, p. 94: «Articulus 6-Utrum Deus possit facere quae sunt aliis possibilis, ut peccare, ambulare et huiusmodi» (trad. Mondin).

²⁵ Questo è il ragionamento di Tommaso: il fatto che Dio faccia un altro Dio uguale a Sé è impossibile perché implicherebbe contraddizione. Questo altro Dio, infatti, dovrebbe essere contemporaneamente perfettamente in atto (in quanto Dio) e in qualche modo in potenza (perché "creato" da un altro Dio).

²⁶ THOM. AQU., *De pot.*, q. 1, art. 7, Esd, p. 104: «Articulus 7-Quare Deus dicatur omnipotens» (trad. mia).

vengono confutate o dichiarate insufficienti attraverso i *sed contra* (più generalmente) e le riposte alle obiezioni (più in particolare). La terza posizione, invece, viene ripesa nella risposta magistrale dove Tommaso inizia a enunciare la sua dottrina dopo aver elencato una serie di ragioni valide ma insufficienti per dire Dio onnipotente²⁷. Il merito della terza posizione è quello di prendere in considerazione la relazione tra l'operazione e gli oggetti. La potenza deve essere considerata sempre in relazione a un possibile, quindi, quando si dice che Dio è onnipotente, si sta dicendo che può tutto ciò che è possibile. Bisogna però intendersi su che cosa significhi "possibile" se riferito alla potenza divina. Non si può intenderlo né nel senso di possibile a se stesso (altrimenti ogni ente potrebbe essere detto onnipotente perché ognuno può fare ciò che è possibile per lui; inoltre giustificare in questo modo l'onnipotenza produce una sorta di petizione di principio poiché è come affermare che Dio è onnipotente perché può esattamente ciò che può), né nel senso di possibile per natura (se Dio potesse solo le cose possibili per natura, la potenza naturale non supererebbe quella divina, il che è evidentemente un'assurdità), ma bisogna intenderlo come possibile in se stesso assolutamente, cioè come ciò che non implica contraddizione. Il dominio della potenza divina coincide, quindi, con l'orizzonte dell'essere: «Dio è detto onnipotente perché egli può fare tutte le cose che sono possibili in se stesse»²⁸. Conseguentemente «è più esatto dire: *ciò non può essere fatto*, piuttosto che dire: *Dio non lo può fare*»²⁹.

Per riassumere: in Dio c'è potenza attiva, essa è infinita (negativamente) sia in senso intensivo che estensivo e può fare cose che non sono possibili alla natura ma non quelle che sono impossibili in se stesse. Poiché la potenza è mossa da una volontà libera, Dio può tralasciare quello che fa e fare quello che non fa. Poiché rappresenterebbero dei difetti alla sua potenza, Dio non può peccare o fare cose che le sostanze composte fanno

²⁷ Queste ragioni sono raggruppabili in quattro gruppi:

- a) quelle di coloro che ricercano la ragione dell'onnipotenza non nell'onnipotenza in sé ma nella causa o nel modo di possedere l'onnipotenza;
- b) quelle di coloro che ritengono che Dio è onnipotente perché ha una potenza infinita;
- c) quelle di coloro che ritengono che Dio sia onnipotente perché impassibile o indefettibile e quindi perfetto;
- d) quelle di coloro che sostengono che Dio sia onnipotente perché possa tutto ciò che vuole e lo ottiene da sé e per sé.

²⁸ THOM. AQU., *De pot.*, q. 1, art. 7, resp., Esd., p. 108: «Deus ideo dicitur omnipotens quia potest omnia quae sunt possibilis secundum se» (trad. Mondin).

²⁹ ID., *Summ. theol.*, I, q. 25, art. 3, resp., ed. Leonina, p. 294: «convenientius dicitur quod *non possunt fieri*, quam quod *Deus non potest ea facere*» (trad. Edizioni studio domenicano).

(muoversi, camminare, ecc.). La potenza, estendendosi a tutti i possibili in sé cioè all'orizzonte dell'essere, è onnipotenza.

2. La creazione ex nihilo come primo effetto della potenza divina

Questo paragrafo sarà dedicato alla trattazione della nozione di “creazione” per come essa emerge nella questione terza del *De potentia*. Della discussa questione dell'unità o meno di quest'opera si è già detto in precedenza. Nonostante permangano numerose posizioni spesso contrapposte, mai nessuno ha potuto mettere in discussione il collegamento tra la prima e la terza questione. Esso è esplicitato addirittura dallo stesso Tommaso fin dal titolo della questione 3: *La creazione che è il primo effetto³⁰ della potenza divina³¹*. Ma non è solo questo: la tematica della creazione, costantemente, attraverso i 18 articoli, è trattata facendo riferimento all'orizzonte stabilito nella prima questione ossia quello della infinita potenza di Dio. È solo grazie all'onnipotenza divina, produttrice di un universo di creature intelligibili per l'uomo, che è possibile avere accesso, seppur parziale, al mistero della creazione che supera le facoltà del nostro intelletto. Sulla scorta di quanto invita a fare G. Torre³², è rilevante notare che anche il lessico di Tommaso rimanda costantemente all'orizzonte della capacità infinita di Dio. Molti degli articoli rispondono a quesiti che riguardano la possibilità o meno per la potenza divina di realizzare la creazione secondo determinate caratteristiche. Tommaso si chiede così se Dio “possa” creare qualcosa dal nulla, se “possa” comunicare la capacità di creare ad altre creature, se “possa” creare seguendo la sua volontà libera, se “possa” dalla sua unità creare direttamente la molteplicità o se “possa” creare dall'eternità. Considerare la creazione facendo riferimento alla potenza divina non significa, d'altra

³⁰ È opportuno precisare che la creazione è il primo effetto della potenza di Dio *ad extra*. G. Marengo ha sostenuto con forza che l'ordine delle prime tre questioni del *De potentia* non può essere casuale. In particolare ha sostenuto che la prima questione debba essere lo sfondo nel quale inquadrare la seconda e la terza. Ma soprattutto ha mostrato come le conclusioni della seconda questione, in qualche modo, siano una preparazione ai temi della terza. Quindi se appare evidente che la creazione sia il primo effetto della potenza divina, appare in modo altrettanto chiaro che la *potentia creandi* sia caratterizzata da una sorta di posteriorità (reale e gnoseologica) rispetto alla *potentia generandi*. Cfr. G. MARENGO, *Trinità e creazione. Indagine sulla Teologia di Tommaso d'Aquino*, Città Nuova Editrice, Roma 1990, pp. 84-88 e pp. 110-111.

³¹ THOM. AQU., *De pot.*, q. 3, Esd, p. 178: «Quaestio 3-De creatione quae est primus effectus divinae potentiae» (trad. mia).

³² Cfr. G. TORRE, *Il concetto di creazione nella “Questio tertia De Potentia Dei” di san Tommaso (I)*, «Aquinas», 42 (1999), p. 71 n. 5.

parte, avanzare l'assurda pretesa di poter comprendere razionalmente la creazione a livello di Dio. Vedremo che Tommaso si dimostra profondamente consapevole della limitatezza dell'intelletto umano su questa problematica e la via che percorre è piuttosto una "via dal basso", che considerando la creatura si rende conto della necessità di un'operazione creativa di un essere onnipotente affinché l'essere creato non sprofondi nella sua contraddittorietà. Nonostante la creazione sia una verità di fede che appartiene eminentemente alla religione giudaico-cristiana (e che quindi mantenga degli aspetti che sono indimostrabili per la ragione), essa è una di quelle nozioni portatrici di un enorme contenuto speculativo-teorico e che quindi rientrano pienamente anche nel campo delle verità razionali. Sulla creazione fede e ragione convergono: «così dunque si dimostra con la ragione e si ritiene per fede che tutte le cose sono state create da Dio»³³.

La questione 3 del *De potentia* si compone di 19 articoli. È di gran lunga la questione più lunga dell'opera e presenta un'articolazione interna davvero complessa. Le obiezioni sono sempre in gran numero e, molto spesso, sono veramente rilevanti; le determinazioni magistrali sono estremamente dettagliate e analizzano il problema in ogni suo minimo aspetto. Non sarà possibile fornire un'analisi dettagliata di ogni articolo. Proponendosi di rintracciare le linee fondamentali della dottrina della creazione, ci si concentrerà soprattutto sugli articoli che trattano la questione da un punto di vista metafisico e sugli articoli che vanno a determinare la creazione nelle sue caratteristiche "strutturali". Gli articoli che Tommaso dedica a trattare i singoli oggetti creati (anima³⁴ e gli angeli³⁵) non saranno oggetto di questa indagine.

2.1 Il concetto di creazione: un tentativo di definizione

Il primo articolo, *Se Dio possa creare qualcosa*³⁶, offre degli spunti di notevole interesse per poter inquadrare metafisicamente il problema della creazione. Nella determinazione magistrale, Tommaso, concludendo il suo ragionamento, ci fornisce qualcosa di simile a una definizione: «Dio [...] produce tutto l'essere sussistente senza

³³ THOM. AQU., *De pot.*, q. 3, art. 5, resp., Esd, p. 238: «Sic ergo ratione demonstratur et fide tenetur quod omnia sint a Deo creata» (trad. Mondin).

³⁴ Articoli dal 9 al 12.

³⁵ Articoli 18 e 19.

³⁶ THOM. AQU., *De pot.*, q. 3, art. 1, Esd, p. 178: «Articulus 1-Utrum Deus possit aliquid creare ex nihilo» (trad. Mondin).

presupporre nulla, come colui che è principio di tutto l'essere nella sua totalità. E per questo motivo può fare qualche cosa dal nulla, e questa sua azione si chiama creazione»³⁷. La risposta al quesito è affermativa, quindi, ma vediamo come Tommaso arrivi rigorosamente a tale conclusione. Essa emerge per differenza rispetto agli agenti naturali. Ogni cosa agisce in quanto è in atto e quindi l'azione di un agente è direttamente collegata al suo grado di attualità. Ora, le cose naturali non sono mai totalmente in atto perché, da un lato, conservano sempre un grado di potenzialità in quanto la loro sostanza è sempre composta anche dalla materia, dall'altro, perché ognuna ha un atto che si riferisce a un genere e a una specie determinate. «Perciò nessuna di esse ha un'attività che abbraccia l'ente in quanto tale, ma un ente determinato in questa o quella specie»³⁸. La mancanza di un'attualità compiuta, quindi, impedisce agli agenti naturali di produrre semplicemente l'ente e li costringe ad agire "muovendo" su una materia che svolge la funzione di sostrato. Dio, invece, essendo totalmente in atto in quanto atto puro può agire senza sostrato e quindi produrre dal nulla.

Vediamo ora di approfondire alcune tematiche fondamentali che emergono da questo articolo. Tommaso, qui, riflette sulla necessità filosofico-metafisica (oltre che religiosa ovviamente) di riferire questo ente all'Essere assoluto che sussiste di per se stesso. Quella della creazione è, innanzitutto, una necessità: senza di essa è impossibile dare ragione dell'ente determinato. Come mostra G. Barzaghi, per indicare la creazione nel senso tecnico di trarre le cose dal nulla, Tommaso parla di «produzione (*productio*), processione (*processio*) e emanazione (*emanatio*)»³⁹. Tommaso è perfettamente consapevole che qualunque espressione si utilizzi per indicare la creazione deve essere intesa in modo metaforico poiché la creazione non ha nulla a che fare con i processi di produzione di cui abbiamo esperienza nel mondo fisico. Dire che l'ente derivi dall'Essere assoluto significa dire che esso dipende in maniera integrale dal principio primo ma, questa, è una dipendenza talmente assoluta che l'intelletto umano non ha la possibilità di afferrarla primamente. Certo l'uomo può capire la necessità di questa dipendenza, ma capire (e esprimere), fino in fondo, cosa essa significhi e come si realizzi è

³⁷ Ivi, q. 3, art. 1, resp., Esd, p. 188: «Deus [...] producit totum ens subsistens, nullo preasupposito, utpote qui est totius esse principium, et secundum se totum. Et propter hoc ex nihilo aliquid facere potest; et haec eius actio vocatur creatio» (trad. Mondin).

³⁸ Ivi, q. 3, art. 1, resp., Esd, p. 186: «et inde est quod nulla earum est activia entis secundum quod est ens» (trad. Mondin).

³⁹ G. BARZAGHI, *La nozione di creazione in S. Tommaso d'Aquino*, «Divus Thomas», 3 (1992), p. 63.

fondamentalmente impossibile. Come sottolinea É. Gilson, anche altre formule (donare o ricevere l'essere) che non hanno un riferimento troppo marcato all'azione della produzione per come essa avviene nel modo fisico, si rivelano essere inadeguate perché insinuano l'idea della necessità di un soggetto a cui donare o che riceve l'essere⁴⁰. Un altro punto che è bene sottolineare nella "definizione" della creazione è che l'essere dell'ente dipende nella sua totalità dall'atto creativo divino. Quando Tommaso afferma che Dio è principio di tutto l'essere nella sua totalità vuole dire che l'ente, nella misura in cui è creato, ha l'essere *simpliciter* (e non qualche aspetto specifico) grazie a Dio. Conseguentemente, «l'azione creativa non concerne la "questità" dell'ente ma l'essere dell'ente in assoluto»⁴¹. Tommaso poi, sul finire del primo articolo, specifica meglio che cosa intenda con questa dottrina:

la causalità dell'essere preso assolutamente si riduce alla prima causa universale; mentre la causalità di quegli altri elementi che sono aggiunti all'essere o mediante i quali l'ente è specificato, appartiene all'ordine delle cause seconde, che agiscono informando, presupponendo l'effetto di una causa universale⁴².

Detto in altre parole, possiamo affermare che Tommaso è ben consapevole che l'ente per come si presenta ai nostri occhi sia il frutto di tutta una serie di cause seconde che agiscono; il punto fondamentale, però, è che esse presuppongono (metafisicamente) una causa prima trascendente che crei l'essere assolutamente, che sia principio di tutto l'essere.

Per riassume e andare oltre:

tutto ciò che è causato da Dio quanto allo stesso essere è creato. Infatti la dipendenza radicale del mondo da Dio quanto allo stesso essere, cioè di ogni ente in quanto è ente e non in quanto è questo particolare ente (*hoc ens*) o di tale particolare natura (*tale ens*), implica un'emanazione universale di Dio che è la causa universale. [...] ciò che procede dalla causa universale secondo un'emanazione universale non è presupposto da essa: l'ente viene dal non-ente, cioè l'entità del mondo viene dal nulla⁴³.

⁴⁰ Cfr. É. GILSON, *Il tomismo. Introduzione alla filosofia di san Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 2011, pp. 255-274.

⁴¹ TORRE, *Il concetto di creazione* (I), p. 77.

⁴² THOM. AQU., *De pot.*, q. 3, art. 1, resp., Esd, p. 188: «Causalitates [...] entis absolute reducuntur in primam causam universalem; causalitas vera aliorum quae ad esse superadduntur; vel quibus esse specificatur, pertinet ad causas secundas, quae agunt per informationem, quasi supposito effectu causae universalis» (trad. Mondin).

⁴³ BARZAGHI, *La nozione di creazione*, p. 68.

Barzaghi ci conduce così all'ultimo ma altrettanto fondamentale elemento che emerge nella "definizione" che citavamo all'inizio: esso si condensa nella formula *ex nihilo*. Per comprendere la portata speculativa di questo concetto è utile fare riferimento alla concezione tommasiana del mutamento per come esso avviene nel mondo naturale. Nell'articolo 2, *Se la creazione sia un mutamento*⁴⁴, Tommaso afferma:

Per qualsiasi mutamento si richiede che ci sia qualcosa di comune tra i due termini del mutamento. Infatti nel caso in cui tra i due termini opposti del cambiamento non ci fosse nulla di comune, non si potrebbe parlare di passaggio dall'uno all'altro. Ora col nome di "mutamento" o "passaggio" viene disegnato qualcosa di comune che si trova in modo diverso ora rispetto a prima⁴⁵.

Questo *aliquid idem commune*, prosegue Tommaso, può esserci in tre modi diversi:

- a) quando esso è un soggetto attuale e completo. In questo caso c'è propriamente il moto «come accade nell'alterazione, nella crescita, nella diminuzione e nel movimento locale»⁴⁶;
- b) quando esso è un soggetto, non in atto, ma in potenza. È il caso della generazione e della corruzione (che non sono moti in senso stretto) in cui la materia prima (che è potenza) fa da sostrato alla forma sostanziale che sopraggiunge sulla privazione;
- c) quando esso non è un soggetto ma semplicemente una comunanza temporale «per esempio quando diciamo che una cosa diviene da un'altra, ossia che è dopo un'altra, come dal mattino viene il mezzogiorno»⁴⁷. Come è evidente il caso "c" è solo impropriamente una mutazione perché è l'osservatore che immagina che ci sia un tempo comune che fa da soggetto al cambiamento⁴⁸.

⁴⁴ THOM. AQU., *De pot.*, q. 3, art. 2, Esd p. 196: «Articulus 2-Utrum creatio sit mutatio» (trad. Mondin).

⁴⁵ Ivi, q. 3, art. 2, resp., Esd, p. 198: «Dicendum, quod in mutatione qualibet requiritur quod sit aliquid idem commune utrique mutationis termino. Si enim termini mutationis oppositi in nulla eodem convenirent, non posset vocari transitus ex uno in alterum. In nomine enim mutationis et transitus designatur aliquid idem, aliter se habere nunc et primus» (trad. Mondin).

⁴⁶ *Ibidem*: «sicut accidit in alteratione et augmento et diminutione et loci mutatione» (trad. Mondin).

⁴⁷ Ivi, Esd, p. 200: «ut com dicimus hoc fieri ex hoc, id est post hoc, sicut ex mane fit merdies» (trad. Mondin).

⁴⁸ Come è già capitato di riscontrare ogni qualvolta che Tommaso, nel *De potentia*, affronta un argomento di filosofia (in questo caso di filosofia della natura), è piuttosto sbrigativo poiché è consapevole che il suo "pubblico" conosceva già perfettamente i riferimenti che prendeva in considerazione. Tutta questa prima parte della risposta è basata su presupposti che derivano dalla fisica aristotelica. Per far chiarezza su ciò può essere molto utile fare riferimento a un opuscolo giovanile di Tommaso intitolato *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*. Esso è stato composto intorno al 1255 o prima tra il 1252 e il 1253. Vi sono però ulteriori ipotesi che fanno risalire tale opuscolo al periodo parigino, anteriore al soggiorno a Colonia, nel momento in cui Tommaso andava completando la sua formazione filosofica presso la scuola conventuale "parificata" alla facoltà delle Arti.

Nella creazione non c'è nulla di comune secondo i tre sensi appena indicati. «Alla creazione manca il soggetto in atto o in potenza. Inoltre il tempo non è lo stesso, se parliamo della creazione dell'universo; infatti prima del mondo il tempo non esisteva»⁴⁹. Conseguentemente, la creazione, propriamente, non può essere considerata un mutamento. Alla fine della risposta, Tommaso precisa che solo metaforicamente, grazie alla nostra immaginazione (che pensa a un tempo comune pre e post creazione), possiamo dire che la creazione sia un mutamento.

Il modo migliore per dire che la creazione non sia un mutamento è dire che la creazione è *ex nihilo* cioè che è un'attività che non presuppone nulla, che non presuppone nessun sostrato preesistente. Abbiamo visto, Tommaso dice esattamente *nullo praesupposito*. Alla prima difficoltà dell'articolo 1 che sostiene l'impossibilità di una produzione dal nulla richiamando l'antico detto *ex nihilo nihil fit*, Tommaso replica seccamente che l'atto creativo si pone su un piano nettamente distinto da quello del mondo naturale dove il detto ha presa veritativa. La difficoltà sta tutta nel capire esattamente come bisogna intendere l'espressione *creatio ex nihilo*. Il rischio è quello di

Riprendendo Aristotele, Tommaso sostiene che i mutamenti in natura non avvengono mai dal non-essere assoluto all'essere ma sempre da una certa forma di essere a un'altra forma di essere. Più tecnicamente il passaggio avviene dall'essere come potenza all'essere come atto «ovvero da ciò che non esiste come una determinata cosa (ma pur sempre essendo un'altra cosa) a ciò che invece esiste già come quella determinata cosa» (PORRO, *Tommaso d'Aquino*, p. 23). Ogni forma inerisce sempre a un sostrato che la riceve. Esso è detto genericamente materia e si specifica in sensi differenti a seconda che venga riferita all'essere sostanziale (è l'essere assoluto proprio di ogni sostanza; ad esempio l'essere sostanziale dell'uomo è determinato dalla forma sostanziale dell'uomo) o all'essere accidentale (è l'essere proprio di un qualunque accidente che inerisce alla sostanza; ad esempio l'essere calvo dell'uomo non definisce l'essere proprio dell'uomo, infatti non rientra nella definizione). Tommaso chiama «soggetto la materia dell'essere accidentale» — in cui può esserci la calvizie — e «materia in senso proprio solo ciò che è in potenza all'essere sostanziale» — da cui proviene l'uomo in quanto uomo, cioè il sangue mestruale e lo sperma — (PORRO, *Tommaso d'Aquino*, p. 24). I processi mediante cui un essere in potenza si attualizza sono processi di generazione. Ovviamente, in senso proprio, la generazione si ha quando si acquisisce la forma sostanziale; generazione in senso accidentale si ha quando si acquisisce solo una forma accidentale (per essere precisi, bisognerebbe aggiungere che, nel caso delle mutazioni accidentali, quando la variazione non è istantanea ma si verifica in una successione di tempo misurabile, si ha il moto). La stessa cosa può essere detta della corruzione che è il processo inverso di perdita della forma. Nella generazione e nella corruzione non è mai chiamato in gioco il non essere assoluto: in natura vale l'antico detto *ex nihilo nihil fit*. Per rendere conto di questi processi non basta, in realtà chiamare in causa la materia (cioè il sostrato il comune che permane), la privazione (cioè la potenzialità a ricevere una forma assente) e la forma (cioè ciò che viene acquisito in atto al termine del processo) ma è necessario riferirsi poi a un agente che muova il cambiamento (cioè la causa efficiente) e al fine per il quale è compito il processo (cioè la causa finale). Per completezza bisognerebbe sottolineare che quella sostanziale e accidentale non sono le uniche due forme di mutazione possibili: se ciò che permane sono le apparenze accidentali di un ente ma a mutare è la sostanza tutta si parla di transustanziazione. Essa però non è un qualcosa proprio del mondo naturale e infatti Tommaso non ne tratta in questo opuscolo.

⁴⁹ THOM. AQU., *De pot.*, q. 3, art. 2, resp., Esd, p. 200: «Neque enim est aliquod commune subiectum actu existens, neque potentia. Tempus etiam non est idem, si loquamur de creatione universi; nam ante mundum tempus non erat» (trad. Mondin).

cadere nell'errore di ipostatizzare il nulla. Quello di fare del nulla qualcosa. Di pensare che il nulla sia a fondamento dell'essere. Proprio su questo fraintendimento si basa la difficoltà 7 del primo articolo in cui, con l'obiettivo di dimostrare che Dio non può creare dal nulla, si dice che «se dal nulla si fa qualche cosa, tale preposizione da denota o causa o ordine»⁵⁰. Ma poiché il nulla non può essere né causa efficiente né fonte d'ordine (come afferma esplicitamente anche Boezio), in «nessun modo una cosa può essere fatta dal nulla»⁵¹. L'ipotesi o reale obiettore di Tommaso sta affermando che dichiarare, come si pretende di fare nell'articolo 1, possibile una creazione dal nulla significa fare del nulla un qualcosa (una causa efficiente o di ordine) il che è assurdo. La posta che questa obiezione pone in palio è elevatissima perché Tommaso è accusato, non solo di positivizzare il nulla, ma anche, tramite la preposizione *ex*, di porre una sorta di collegamento, di proporzionalità (che addirittura genera l'ordine) tra i due contraddittori per eccellenza cioè l'essere e il non essere. La risposta di Tommaso è tutta incentrata su un approfondimento della formula *ex nihilo*. C'è un doppio senso in cui può essere intesa questa espressione: o «considerando che la proposizione includa la negazione (“*ex nihilo*”, nel senso di “*ex non aliquo*” o “*ex nulla re*”))»⁵² o considerando «che la escluda (“*ex nihilo*” nel senso di “*non ex aliquo*”))»⁵³. Nel primo senso, quello che include la negazione, in un certo qual modo l'*ex* pone una relazione. Ma tale relazione, essendo una relazione con un qualcosa di negato è proprio la negazione di un rapporto di tipo causale tra il nulla e l'essere. Questa relazione, al massimo, come avviene nella creazione, può indicare un ordinamento in momenti successivi⁵⁴ tra il non essere e l'essere «come si dice che qualcosa è fatto dal nulla, perché viene dopo il nulla»⁵⁵. Il secondo caso, quello che esclude la negazione, implica due sotto-casi. Il primo si verifica se la negazione viene estesa al tutto: quando «si nega non solo la preposizione ma anche il verbo»⁵⁶. In questo senso si dice che una cosa è fatta dal nulla come si dice “parla dal nulla” quando si inizia

⁵⁰ Ivi, q. 3, art. 1, arg. 7, Esd, p. 180: «si ex nihilo aliquid fiat, haec praepositio ex aut notat causam, aut ordinem» (trad. Mondin).

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² TORRE, *Il concetto di creazione* (I), p. 81.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Più sotto si vedrà il senso di questa successione di momenti che non è certo una successione di stampo cronologico.

⁵⁵ THOM. AQU., *De pot.*, q. 3, art. 1, ad 7, Esd, p. 192: «ut dicatur aliquid fieri ex nihilo quia fit post nihilum» (trad. Mondin).

⁵⁶ Ivi, q. 3, art. 1, ad 7, Esd, p. 190: «negetur non solum praepositio, sed etiam verbum» (trad. Mondin).

a parlare dopo aver taciuto. Il secondo sotto-caso si verifica quando la negazione è estesa solo alla preposizione e non al verbo.

E così si dice che qualche cosa è fatto dal nulla, perché fa qualcosa ma nulla preesiste a ciò che fa; come quando diciamo che qualcuno si rattrista dal nulla quando la sua tristezza non ha causa, e in questo modo si dice che qualche cosa è fatto dal nulla mediante la creazione⁵⁷.

Dunque l'espressione *ex nihilo* non implica nessuna ipostatizzazione del non essere. Esso non può essere pensato come un qualcosa, né, tanto meno, come un qualcosa che sia causa dell'essere. Il non essere assoluto che certo non può essere inteso come qualcosa di reale è una sorta di finzione grammaticale che serve a sottolineare con la massima forza possibile per l'intelletto umano che l'essere dell'ente dipende assolutamente e integralmente da Dio. In questo senso, ora, si potrebbe arrivare ad affermare che, in un certo senso, la creazione non contravviene all'*ex nihilo nihil fit*. È chiaro ormai che il nulla non può essere la matrice dell'essere, che le creature non possono "uscire" dal non essere. *Ex nihilo* indica una priorità di natura della *causa essendi* e cioè dice che è all'Essere assolutamente necessario che le creature devono la loro esistenza: tutto è da Dio in un modo così radicale che, se Dio non vi fosse, le creature sprofonderebbero nel nulla che sono. In questo senso

Potrebbe essere rigorosa tanto l'affermazione di una "creatio ex nihilo", quanto quella di una "creatio ex Esse", nella misura in cui, in un modo o nell'altro, si riesca a sottolineare che la sostanza della creazione è tutta e sola nella assoluta dipendenza degli enti dall'"Ipsum Esse Subsistens"⁵⁸.

Caratterizzare la creazione con radicale dipendenza dall'Essere assolutamente necessario è, finalmente, toccare il cuore di questa complessa nozione teologico-metafisica. Scrive Tommaso: «la creazione è realmente null'altro che una relazione a Dio»⁵⁹. Questa relazione comporta una *novitas essendi* o una *inceptio essendi*: queste espressioni stanno proprio a puntualizzare come l'essere dell'ente dipenda dalla relazione con Dio e quindi non vanno in alcun modo ricondotte a un cominciamento temporale. Qui

⁵⁷ Ivi, q. 3, art. 1, ad 7, Esd, p. 192: «et ideo dicatur aliquid ex nihilo fieri, quia fit quidem, sed non praexistit aliquid ex quo fiat; sicut dicimus aliquem tristari ex nihilo, quia non habet tristitiae suae causam: et hoc modo per creationem dicitur aliquid ex nihilo fieri» (trad. Mondin).

⁵⁸ TORRE, *Il concetto di creazione* (I), p. 82.

⁵⁹ THOM. AQU., *De pot.*, q. 3, art. 3, resp., Esd, p. 208: «creatio nihil est aliud realiter quam realitio quaedam ad Deum» (trad. Mondin).

ci si sta muovendo su un piano metafisico: in ballo c'è l'origine ontologica dell'essere, non certo il suo inizio nel tempo. Con la consapevolezza, a cui ci richiama Tommaso, che la creazione non possa essere ridotta a una categoria squisitamente filosofica come quella di relazione, si cercherà ora di indagare cosa l'Aquinate intenda sostenere accostando creazione e relazione. La relazione è una delle categorie aristoteliche e, specificatamente fa parte degli accidenti, cioè di quelle realtà che non sono dotate di un'"autonomia" ontologica ma, per sussistere, devono sempre essere riferite a una sostanza che svolge la funzione di soggetto dell'accidente. A differenza di qualunque altro accidente, però, la relazione ha la particolare caratteristica di essere proiettata verso l'altro da sé, verso l'esterno. Nel già citato articolo 3, *Se la creazione sia qualcosa di reale nella creatura*⁶⁰, Tommaso specifica che «la creazione può essere intesa in due modi: attivo e passivo»⁶¹. Se la si considera in senso passivo, ossia dal punto di vista delle creature, la creazione è una relazione reale. Questo perché, come ha già spiegato Pietro Lombardo nel primo libro delle *Sentenze*, è la creatura a dipendere totalmente dal Creatore e non viceversa. Abbiamo già visto che questa dipendenza è il presupposto di qualunque altra cosa che capiti all'ente: il legame di relazione con l'*Ipsum Esse subsistens* è così radicale e intrinseco alla creatura che, se non vi fosse, l'ente sarebbe privo di una qualunque consistenza ontologica. La creatura, quindi, è realmente (ontologicamente) determinata dal suo rapporto passivo con Dio. Per conferma citiamo le parole di Tommaso: «Ora la creatura, grazie al suo stesso nome, va riferita al creatore. Infatti la creatura dipende dal creatore e non il contrario. Per questo è necessario che la relazione con cui la creatura è riferita al creatore sia reale»⁶². Le cose stanno diversamente se si considera la relazione di creazione dal punto di vista di Dio. «Se viene presa nel senso attivo, allora disegna l'azione di Dio, che si identifica con la sua essenza, con la relazione alla creatura, la quale non è una relazione reale ma soltanto logica»⁶³. Se la relazione dal punto di vista della creatura è un qualcosa di ontologicamente fondativo, dal punto di vista di Dio la relazione non può essere alcunché di reale poiché, se così fosse, si negherebbe l'assoluta semplicità

⁶⁰ Ivi, q. 3, art. 3, Esd, p. 202: «Articulus 3-Utrum creatio sit aliquid realiter in creatura, et si est, quid sit» (trad. Mondin).

⁶¹ Ivi, q. 3, art. 3, resp., Esd, p. 208: «creatio potest sumi active e passive» (trad. Mondin).

⁶² Ivi, q. 3, art. 3, resp., Esd, p. 206: «Creatura autem secundum nomen refertur, ad creatorem. Dependet autem creatura a creatore, et non e converso. Unde oportet quod relatio qua creatura ad creatorem refertur sit realis» (trad. Mondin).

⁶³ Ivi, q. 3, art. 3, resp., Esd, p. 208: «Si sumatur active, sic designat Dei actionem, quae est eius essentia, cum relatione ad creaturam; quae non est realis relatio, sed secundum relationem tantum» (trad. Mondin).

dell'essere divino. La relazione di creazione a Dio non può aggiungere nulla, quindi non può essere relazione reale ma solo di ragione, logica. Questa relazione è l'essenza di Dio in quanto viene riferita alle creature. La preoccupazione di Tommaso è quella di non far apparire il rapporto Dio-creature come una relazione reciprocamente strutturata, in cui l'effetto della relazione è necessario alla causa per potersi esprimere totalmente. Con un'analogia si potrebbe dire che il creato, dal punto di vista di Dio, non aggiunge nulla allo stesso modo in cui l'oggetto percepito o conosciuto intellettualmente non aggiunge nulla di nuovo all'organo di senso o all'intelletto. Per questa ragione, Tommaso può, nella risposta alla seconda difficoltà, trattare della creazione come un che di increato⁶⁴. Se la creazione fosse un qualcosa di nuovo, una forma di perfezionamento o un arricchimento per Dio allora la creazione sarebbe altro da Dio e quindi sarebbe creata. Ma poiché essa, in senso attivo, è solo una relazione nozionale, essa è Dio stesso e quindi è increata.

Questo non è l'unico spunto interessante che emerge dalle risposte alle obiezioni del terzo articolo. Ci si occuperà ora di capire, attraverso l'analisi di parte delle risposte alla seconda e alla terza difficoltà, che cosa sia la relazione di creazione in se stessa.

Ora questa relazione (la relazione reale di creazione) è una specie di creatura, se si prende il nome di creatura nel senso comune per tutto ciò che è fatto da Dio. [...] Se invece assumiamo il termine creatura in senso più stretto, ossia come ciò che sussiste (che è già ciò che propriamente diviene e è creato, in quanto propriamente possiede l'essere) allora la relazione suddetta non è qualcosa di creato ma di concreato, come propriamente parlando non è un ente ma qualcosa di inerente⁶⁵.

Vediamo all'opera una delle tipiche distinzioni che caratterizzano il metodo tommasiano. Da un lato Tommaso ci dice che la creazione non può essere della stessa realtà di cui è fatto il creatore e quindi, in senso ampio, deve essere in qualche modo creatura; dall'altro però, essa non può essere neanche considerata, in senso proprio, un ente sussistente: come un accidente, ha sempre bisogno di un soggetto a cui inerire. Tommaso sta sostenendo che tra la cosa creata e la creazione sussiste un rapporto analogo a quello che sussiste tra una sostanza e il suo accidente. Detto altrimenti, si può sostenere che la creazione non potrebbe esistere autonomamente, prescindendo dalla creatura, ma che essa necessiti

⁶⁴ Cfr. *ibidem*.

⁶⁵ Ivi, q. 3, art. 3, ad 2, Esd, p. 210: «Haec autem relatio, creatura quaedam est, accepto communiter nomine creaturae pro omni eo quod est a Deo. [...] Si vero nomen creaturae accipiamus magis stricte pro eo tantum quod subsistit (quod proprie fit et creatur, sicut proprie habet esse), tunc relatio praedicta non est quoddam creatum, sed creatum, sicut nec est ens proprie loquendo, sed inhaerens» (trad. Mondin).

dell'ente a cui inerisce. Per questa ragione, come si vede nel passo citato sopra, Tommaso preferisce parlare di creazione come realtà concreata: essa è perché è con l'ente, emerge con l'ente (che invece è propriamente creato). Tutto ciò costituisce un'importante specificazione a quanto abbiamo detto finora riguardo la creazione: se è ontologicamente vero che l'ente, senza la creazione che gli permette di avere *esse*, non sussisterebbe, è anche vero che dal punto di vista logico bisogna ammettere che per pensare alla creazione come relazione bisogna presupporre l'esistenza di una creatura. Tommaso è esplicito a riguardo: «questa relazione è un accidente e, considerata secondo il suo essere, in quanto inerisce al soggetto, viene dopo la cosa creata; come l'accidente, sia logicamente che realmente è posteriore al soggetto»⁶⁶. A. Molinaro, considerando anche gli altri passi dell'opera di Tommaso che trattano di ciò, conclude confermando quanto detto finora, ossia che prima c'è la creatura sussistente e poi, in seconda battuta, la relazione di creazione⁶⁷. Bisogna poi considerare l'altro angolo della questione che emerge nella seconda parte della risposta: «Se invece viene considerata secondo la sua essenza, in quanto cioè è una relazione che nasce dall'azione dell'agente, allora è prima del soggetto, perché la stessa azione divina è la sua causa prossima»⁶⁸. Al compito di armonizzare le due facce della questione che sembrerebbero escludersi, A. Molinaro dedica larga parte della seconda metà del suo articolo⁶⁹: in essa si mostra come la posizione di Tommaso non sia traballante tra due alternative contraddittorie ma sia, al contrario, l'unico modo per mostrare rigorosamente in che cosa consista la creazione. Presupposto che ogni relazione è reale in quanto il suo fondamento è reale, è evidente che Dio non può assolutamente essere il fondamento del rapporto creativo. Sostenere ciò genera una conseguenza assurda:

Poniamo che l'azione divina creatrice sia ciò da cui nasce la relazione di creazione. Dobbiamo necessariamente concludere che l'azione divina ha una relazione reale con la creatura. E siccome l'azione divina è la stessa sostanza divina, ciò equivarrebbe a dire che Dio è realmente in rapporto con la creatura. Quanto sia assurdo è evidente⁷⁰.

⁶⁶ Ivi, q. 3, art. 3, ad 3, Esd, p. 210: «illa relatio accidens est, et secundum esse suum considerata, prout inhaeret subiecto, posterius est quam res creata» (trad. Mondin).

⁶⁷ Cfr. A. MOLINARO, *La nozione di creazione* (I), «Studia patavina», 2 (1965), pp. 202-206.

⁶⁸ THOM. AQU., *De pot.*, q. 3, art. 3, ad 3, Esd, p. 210: «Si vero consideretur secundum suam reationem, prout ex actione agentis innascitur praedicta relatio, sic est quodammodo prior subiecto, sicut ipsa divina actio, est eius causa proxima» (trad. Mondin).

⁶⁹ Cfr. A. MOLINARO, *La nozione di creazione* (II), «Studia Patavina», 3 (1965), pp. 401-418. Su questo punto ci sembra di riscontrare un certo accordo nella letteratura secondaria.

⁷⁰ Ivi, p. 408.

O anche, viceversa, se la creatura non fosse il fondamento della relazione, allora la relazione creativa non sarebbe qualcosa di reale per la creatura, il che è assolutamente assurdo in quanto quella creatura ne è determinata nell'essere. La creatura deve essere il fondamento o, quantomeno, il fondamento deve essere nella creatura. Il punto decisivo è questo: bisogna ricordare che per Tommaso la relazione è come un accidente e gli accidenti non trovano mai fondamento nei principi propri del soggetto. La cosa creata quindi ha in sé il fondamento della relazione ma non è in alcun modo causa di esso. In altre parole, la relazione di creazione si fonda su qualcosa che è nella creatura ma che non appartiene alla sua definizione formale. O ancora, nonostante la causa della relazione sia nella sostanza della creatura, «né il fondamento, né la relazione sono causate dalla sostanza in virtù della sua essenza»⁷¹ ma sono causate da qualcosa che la creatura ha per partecipazione da Dio. Bisogna considerare che per Tommaso forma ed essere sono indissolubili e proprio per questo è la forma a mettere in relazione la sostanza con la causa prima. Più precisamente però si dovrebbe dire che la forma, in quanto in atto, mette in rapporto la sostanza con l'*esse*, e solamente l'*esse* è in rapporto diretto con la causa prima da cui deriva.

La forma non è se non la causa «formale» della partecipazione all'*esse*, ma è esattamente la partecipazione all'*esse* ciò che fa dipendere la creatura dal creatore. L'ente creato non dipende da Dio in quanto ha la forma ma in quanto ha l'*esse* causato, anche se non può aver l'*esse* se non mediante la forma⁷².

In questo modo si capisce come si concilino le due parti della risposta alla terza obiezione: Dio non è in modo diretto la causa, il fondamento della relazione di creazione. Esso è nella creatura in quanto la creatura ha l'*esse* per partecipazione da Dio. Dall'*esse* ricevuto, allora scaturisce tutta la realtà della creazione. In altre parole, la relazione di creazione, nella sua realtà, dipende dalla creatura, ma non da un tratto essenziale di essa: dipende dal suo *esse* che essa ha per partecipazione da Dio.

⁷¹ Ivi, p. 410.

⁷² Ivi, p. 411.

2.2 Le caratteristiche strutturali della creazione

Dopo esserci occupati di che cosa sia essenziale nella creazione, ci si occuperà ora di alcune caratteristiche della creazione che derivano da quando abbiamo detto sopra e che saranno alcuni dei punti cardine su cui si innerverà il confronto con Avicenna nel capitolo conclusivo di questo lavoro. Continuando a seguire la scansione degli articoli della questione terza ci si occuperà prima della immediata e universale derivazione della realtà di Dio e poi della libertà che caratterizza l'azione creativa.

2.2.1 L'unicità del principio creatore: l'universale e immediata derivazione degli enti da Dio

Nell'articolo 4, *Se sia comunicabile a una creatura la potenza di creare o anche l'atto creativo*⁷³, Tommaso, rispondendo negativamente, dimostra che Dio è l'unico creatore di tutti gli enti. Richiamando i risultati raggiunti negli articoli precedenti, si sostiene che «la creazione disegna la potenza attiva con cui le cose sono portate all'essere»⁷⁴ senza presupporre alcun sostrato. L'effetto della creazione è un effetto assoluto e infatti è causa dell'essere in quanto tale, e poiché l'ordine degli effetti deve riflettere quello delle cause esso può derivare solo dalla causa prima che è, per essenza, l'essere. Ogni causa seconda che agisce sotto il costante influsso della causa prima, non è dotata dell'infinita potenza necessaria per produrre l'essere assolutamente e quindi non può essere in alcun modo coinvolta in ciò che viene definito creazione in senso stretto. È chiaro: le cause seconde possono agire a livello della forma e quindi attualizzare qualche potenza, ma non possono far scaturire l'*esse* dell'ente in quanto tale. Le creature non possono creare per virtù propria. Contrapponendosi a Pietro Lombardo, Tommaso precisa che le creature non possono donare l'essere nemmeno nel senso di essere strumenti dell'atto creativo divino.

⁷³ THOM. AQU., *De pot.*, q. 3, art. 4, Esd, p. 212: «Articulus 4-Utrum potentia creandi sit alicui creaturae communicabilis, vel etiam actus creationis» (trad. Mondin).

⁷⁴ Ivi, q. 3, art. 4, resp., Esd, p. 222: «creatio nominat activam potentiam, qua res in esse producuntur» (trad. Mondin).

Infatti è necessario che l'azione di qualsiasi cosa, anche se si tratta di quella di uno strumento, esca dalla sua potenza. Ora poiché la potenza di ogni creatura è finita, è impossibile che qualche creatura operi nella creazione, anche semplicemente come strumento. Infatti nella potenza da cui proviene la creazione esige una virtù infinita⁷⁵.

Tommaso conclude l'articolo portando cinque ragioni per dimostrare che nessun ente creato può trarre l'essere dal nulla. In parte esse sono già emerse nella questione 1.

- a) La potenza dell'agente deve essere proporzionata alla distanza che intercorre tra la cosa fatta e il suo opposto. Poiché la distanza tra essere e non-essere è infinita, è necessaria una potenza infinita per creare;
- b) un agente agisce nella misura in cui è in atto, quindi per produrre una cosa secondo tutta la sua sostanza è necessario un ente totalmente in atto perché solamente un ente così possiede una virtù infinita;
- c) solo Dio può creare, poiché solo un ente la cui la sostanza coincide con l'azione non ha bisogno di un sostrato per poter agire;
- d) le cause seconde non possono creare perché presuppongono, in ultima analisi, sempre l'azione di una causa prima che fornisca loro la materia;
- e) poiché nessun ente con una potenza finita può riuscire ad agire prescindendo da qualunque riferimento alla coppia potenza-atto e poiché tra essere e non-essere non c'è alcun grado di proporzionalità (visto che il non-essere non ha alcun riferimento all'essere), è impossibile che una creatura crei.

Quindi: solo Dio può creare e se solo Dio può farlo bisogna automaticamente escludere qualunque forma di gradualismo che sostenga l'idea di un atto creativo che si propaga dalla causa prima alle altre cause. Dio crea immediatamente.

Nell'articolo successivo, *Se ci possa essere qualche cosa che non sia creata da Dio*⁷⁶, Tommaso stabilisce l'universale dipendenza di tutti gli enti dall'unico principio creatore. Questa tesi, in negativo, emergeva già nelle righe dell'articolo 4: se non vi può essere nessun ente finito che crea, è già di per se stesso evidente che tutto ciò che è creato deriva da Dio. Nonostante ciò, questa tesi merita ulteriore attenzione per essere meglio giustificata. Nella soluzione, Tommaso ricostruisce in modo cursorio la storia della

⁷⁵ Ivi, q. 3, art. 4, resp., Esd, p. 224: «Nam actio alicuius, etiamsi sit eius ut instrumenti, oportet ut ab eius potentia egrediat. Cum autem omnis creaturae potentia sit finita, impossibile est quod aliqua creatura ad creationem operetur, etiam quasi instrumentum. Nam creatio infinitam virtutem requirit in potentia a qua egreditur» (trad. Mondin).

⁷⁶ Ivi, q. 3, art. 5, Esd, p. 234: «Articulus 5-Utrum possit esse aliquid quod non sit a Deo creatum» (trad. Mondin).

filosofia antica mostrando come solamente con Platone e Aristotele⁷⁷ si sia giunti all'istanza più propria del creazionismo, ossia all'idea che tutti gli enti dipendano radicalmente quanto al loro *esse* da una causa universale. Per dimostrare che ciascun ente dipende da un unico principio creatore, Tommaso adduce tre argomenti che, nel loro modo di procedere, ricordano molto le più note cinque vie della *Summa theologiae*⁷⁸. Vediamo questi argomenti.

- a) Il primo argomento è di matrice platonica. L'essere è ciò che è comune a tutti gli enti e, conseguentemente non può essere confuso con quanto distingue le cose l'una dall'altra. Ciò che fa differire gli enti deve avere a che fare con cause differenti poiché effetti diversi presuppongono cause diverse: l'*esse* comune, invece, esige un'unica causa comune creatrice che concede l'essere per partecipazione.
- b) Il secondo argomento è di matrice aristotelica. L'esistenza di gradi diversi di perfezione si spiega solo postulando l'esistenza di un'unica causa creatrice a cui tutti gli enti fanno riferimento trovandosi più o meno distante dalla fonte delle perfezioni. Infatti, se così non fosse, non si capirebbe perché gli attributi positivi (che in questo caso finirebbero per dipendere da una virtù propria della cosa) caratterizzino un ente in misura diversa da un altro. Va quindi ammesso un ente che è per essenza e che fa partecipare, in maniera differente, tutti gli enti all'*esse*.
- c) Il terzo argomento è di matrice avicenniana. Gli enti non hanno l'essere *per se* ma lo hanno causato da un altro agente. Ma poiché è impossibile regredire all'infinito nella ricerca della causa dell'essere, è necessario porre un unico principio incausato che abbia l'essere per essenza, cioè che sia il suo essere, da cui ciascun ente dipende.

⁷⁷ Sulla problematicità di questa ricostruzione storico-filosofica e in particolare sulle difficoltà di attribuire a Platone e Aristotele conclusioni in linea con il creazionismo cristiano si veda TORRE, *Il concetto di creazione* (I), pp. 104-106. L'autore non solo mette a confronto le posizioni di vari interpreti su questo problema, ma anche si occupa di paragonare questa ricostruzione storico-filosofica con altre simili presenti nelle opere di Tommaso.

⁷⁸ Questa somiglianza è stata sottolineata da molti autorevoli studiosi. Tra gli altri ricordiamo TORRE, *Il concetto di creazione* (I), p. 102; A. CAPPODONICO, *Integritas. Metafisica ed etica in San Tommaso*, Nardini editore, Fiesole 1996, pp. 91-94; J. DE FIANCE, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1960, pp. 121-124.

L'articolo 6, *Se il principio della creazione sia uno solo*⁷⁹, costituisce un'ulteriore precisazione di quanto detto nei due precedenti. Qui Tommaso si occupa esplicitamente di combattere ogni forma di dualismo che ritiene di dover porre, accanto al principio positivo, uno negativo. Prima si occupa del dualismo dei filosofi naturalisti antichi. Essi ammisero che i contrari fossero principi costitutivi degli enti poiché avevano un'errata concezione su di essi. Innanzitutto «consideravano i contrari solo dal punto di vista della loro diversità specifica, trascurando la loro unità generica»⁸⁰; questo errore non fece vedere loro che ciò che causa i contrari è legato a ciò che li accomuna e perciò iniziarono a vedere nei primi contrari l'origine delle cose. Inoltre non consideravano che i due contrari non possono essere messi sullo stesso piano: uno esiste, l'altro è sempre solo la privazione del primo. Infine, essi non si accorgevano dell'originaria comunanza dei contrari poiché valutavano le cose in base a se stesse e non secondo l'ordine complessivo dell'universo. Conseguentemente se ritenevano qualcosa cattivo o imperfetto non riuscivano a ricondurlo al principio positivo e cadevano nell'errore di postulare il principio negativo. Su quest'ultimo modo errato di considerare i contrari si fonda l'errore dualistico dei Manichei. La loro posizione è liquidata da Tommaso che ribadisce che l'*esse*, ponendosi al di là delle differenze specifiche e generiche, è ciò che accumuna gli enti e quindi la causa di ciò può essere solo l'essere per essenza. E poiché l'essere è anche bene, questo principio non solo è uno, ma è anche buono.

2.2.2 La libertà della creazione

Se fino ad ora si è più volte potuta far notare una certa continuità tra la prima questione e la terza, ciò diventa veramente evidente parlando della tematica della libertà dell'atto creativo. Nello spiegare perché la creazione come primo effetto della potenza divina sia un atto libero, Tommaso riprende alcune argomentazioni che già aveva utilizzato nell'articolo 5 della prima questione dove si tratta della libertà dell'azione divina in generale.

⁷⁹ THOM. AQU., *De pot.*, q. 3, art. 6, Esd, p. 240: «Articulus 6-Utrum sit unum tantum creationis principium» (trad. Mondin).

⁸⁰ Ivi, q. 3, art. 6, resp., Esd, p. 248: «contraria considerabant secundum hoc tantum quod diversa sunt ex natura speciei, non autem secundum quod est aliquid unum in eis ex natura generis» (trad. Mondin).

La risposta all'articolo 15 della terza questione, *Se le cose siano procedute da Dio per necessità o per libera scelta*⁸¹, è densa e articolata: sono quattro le ragioni per cui Dio non agisce per necessità naturale ma per libera deliberazione della sua volontà.

- a) La prima prova della libertà dell'agire creativo di Dio la si ricava riflettendo sulla nozione di fine. Come ha dimostrato Aristotele confutando l'opinione di Democrito, bisogna dire che l'universo ha un fine e che quindi «nel produrre le creature Dio persegue un fine»⁸². Le azioni si dividono in due tipologie: quelle naturali cioè non volontarie e quelle volontarie. Ciò che accomuna questi tipi di azione è che entrambe vengono svolte essendo finalizzate a qualcosa. Quella naturale ha un fine impostogli da altro poiché la natura non conosce né la nozione di fine, né il rapporto che intercorre tra il fine e i mezzi necessari per raggiungerlo. Viceversa, quella volontaria ha un fine scelto e può deliberare sui mezzi per raggiungerlo. Ma poiché «tutto ciò che esiste per un'altra cosa è sempre posteriore a ciò che è per se stesso»⁸³, bisogna affermare «che chi per primo ordina verso un fine lo faccia volontariamente»⁸⁴. Perciò il fine che Dio persegue creando l'universo è un fine perseguito liberamente e non per necessità naturale.
- b) Il secondo ragionamento che prova la libertà di Dio nella creazione si fonda sull'idea che le creature sono un che di diverso dal loro Creatore. Come già si è visto nella prima questione, l'effetto che discende dalla natura di una causa è unico e simile alla causa stessa. Ciò si verifica sempre, a meno che la causa difetti di potenza attiva per produrre quell'effetto o che manchi la materia capace di ricevere tale potenza. Come è evidente, queste condizioni non si verificano nel caso di Dio; quindi da Lui, per natura, procede il Figlio che è totalmente uguale a Lui. Ma, come è facile riscontrare, le creature sono diverse da Dio: ciò prova che esse non possono derivare dalla natura di Dio ma discendono da una libera decisione della sua volontà. In altre parole, Egli le ha create così come sono ma,

⁸¹ Ivi, q. 3, art. 15, Esd, p. 400: «Articulus 15-Utrum res processerint a Deo per necessitatem naturae vel per arbitrium voluntatis» (trad. Mondin).

⁸² Ivi, q. 3, art. 15, resp., Esd, p. 408: «in productione creaturarum a Deo sit aliquis finis intentus» (trad. Mondin).

⁸³ *Ibidem*: «Semper [...] quod est per aliud, est poterius eo quod est per se» (trad. Mondin).

⁸⁴ *Ibidem*: «quod primum ordinans in finem, hoc faciat per voluntatem» (trad. Mondin).

data la sua infinita potenza, avrebbe potuto produrle in un'infinità di modi differenti.

- c) La terza prova si fonda su due presupposti: il primo è che l'effetto preesiste nella sua causa, il secondo è che quando qualcosa è in qualcos'altro è nel modo d'essere proprio di ciò in cui è. Nel nostro caso: poiché Dio è causa delle creature e poiché Dio è intelletto, le creature sono in Dio in quanto intelligibili. E poiché ciò che è nell'intelletto si realizza solamente grazie alla volontà, gli enti devono essere creati volontariamente.
- d) La quarta ragione, sulla scorta di Aristotele, suddivide il genere dell'azione in due specie: quella delle azioni che permangono in se stesse e quella delle azioni rivolte a qualcosa di esterno che subisce l'azione. La creazione non può rientrare in questa seconda specie di azione perché l'azione di Dio coincide con la sua essenza. Le azioni della prima specie (tra cui c'è la creazione) possono essere solo in un essere intelligente e volente oppure anche senziente. Ma poiché la facoltà della sensibilità in Dio non è presente, è evidente che Dio crea perché conosce e vuole quelle che conosce.

Alla luce di ciò necessario svolgere una considerazione rispetto a rapporto che intercorre tra creazione libera e bontà divina (il fine ultimo dell'agire divino), proprio perché si potrebbe pensare che lì risieda una qualche forma di condizionatezza dell'agire divino. Si è già visto in precedenza come il fine dell'attività di Dio non possa essere ricercato all'esterno ma debba essere lui stesso. Dio, in quanto oggetto del proprio desiderio, è la bontà stessa. Considerato ciò, potrebbe sembrare che Dio sia necessitato a volere la bontà che lui stesso è e che questo si ponga in contraddizione con l'attributo della sua assoluta libertà. Per Tommaso, le cose non stanno affatto in questo modo. È certamente vero che l'infinita potenza libera di Dio vuole solo la propria bontà (in quanto è il suo oggetto proprio) ma, in ciò, Dio è determinato solo da sé. Inoltre bisogna considerare che in Dio bontà e libertà coincidono perfettamente quindi, per Dio, non poter non desiderare la bontà che lui stesso è equivale a non poter non essere libero⁸⁵. Per Dio essere necessitato alla propria bontà coincide con l'essere necessitato verso la propria libertà⁸⁶. Gilson spiega così questa complessa dottrina:

⁸⁵ Cfr. TORRE, *Il concetto di creazione* (II), pp. 247-249.

⁸⁶ Per questa ragione Dio certamente non può volere la propria bontà ma non è certo obbligato ad esprimerla nella presente configurazione dell'universo. Nessun effetto divino realizza Dio e quindi Dio non

Dio vuole sé e vuole necessariamente solo se stesso; e che se la sovrabbondanza del suo essere e del suo amore lo porta a volersi e ad amarsi persino nelle partecipazioni finite del suo essere, occorre vedere in ciò solo un dono gratuito, niente che assomigli, neppure lontanamente, a una necessità⁸⁷.

L'articolo 16, *Se da uno possa procedere la moltitudine*⁸⁸, arrivati a questo punto, ha una "scontata" risposta affermativa ma è molto interessante per la tematica della libertà. La moltitudine può procedere dall'uno proprio perché Dio agisce liberamente e non per necessità naturale. Ma vediamo l'argomentazione di Tommaso. L'idea che dall'uno semplice non possano derivare una molteplicità di effetti senza mediazione è radicata nella convinzione che, se una causa possiede determinate caratteristiche, anche l'effetto le dovrà avere. Questa dottrina non può essere valida nel caso del rapporto tra Dio e creature. Per dimostrare ciò Tommaso passa in rassegna i diversi tipi di causa. L'azione creativa non può essere determinata né come la causa materiale lo è nei confronti della materia, né come la causa efficiente lo è nei confronti della potenza dell'agente, poiché la creazione non presuppone alcun sostrato materiale e poiché la potenza di Dio è infinita. Non può nemmeno essere limitata come la causa finale, poiché la bontà (che è il *finis intentionis* dell'atto creativo) non dipende affatto dalla realizzazione di un ente determinato. Più complicato è il discorso legato alla causa formale. Tommaso riscontra una certa forma di necessità del cosiddetto ambito del *finis operationis*. Posto che Dio abbia deliberato di creare l'universo per come esso è, Egli è necessitato a produrre determinati enti che rispondano a quella forma come *finis operationis*. È chiaro però che questa necessità non è una necessità vera e propria, non è un vero condizionamento della libertà divina. È la "necessità" di fare ciò che serve per raggiungere un fine che ci si è proposti. La molteplicità degli effetti quindi può derivare dall'unico principio proprio perché l'atto divino è assolutamente libero in conformità con ciò che il suo intelletto conosce e la sua volontà delibera.

necessita di nessuno di essi. Da questo punto di vista, per Dio, creare o non creare oppure creare in un modo piuttosto che in un altro non fa alcuna differenza.

⁸⁷ GILSON, *Il tomismo*, p. 196.

⁸⁸ THOM. AQU., *De pot.*, q. 3, art. 16, Esd, p. 418: «Articulus 16-Utrum ab uno primo possit procedere multitudo» (trad. Mondin).

3. Il governo del creato

Nel *De potentia*, che Dio governi il mondo è dato sostanzialmente per scontato. Come si è già sottolineato, i fruitori di quest'opera erano degli esperti di teologia; appare quindi del tutto normale che Tommaso approfondisca solamente la questione della conservazione delle cose nell'essere (questione 5: *La conservazione delle cose nell'essere da parte di Dio*⁸⁹) come effetto particolare del governo divino in generale di cui invece non parla. Prima di affrontare la questione 5, quindi, ci si sente autorizzati, senza correre il rischio di tradire le intenzioni di Tommaso, ad affrontare brevemente le tematiche della questione 103 della *Summa theologiae*, *Il governo delle cose in generale*⁹⁰, che costituiscono l'immediata premessa degli argomenti che vengono trattati nella quinta questione del *De potentia*. La conferma della correttezza di questa impostazione arriva dallo stesso Tommaso: la questione 104 della *Summa* (*Gli effetti del governo divino in particolare*⁹¹) tratta, in modo più breve come conviene alla natura di quest'opera, delle stesse tematiche della quinta questione del *De potentia*.

3.1 Il governo delle cose in generale nella questione 103 della *Summa theologiae*

La questione 103 si compone di 8 articoli. Nel primo articolo⁹², Tommaso stabilisce che il mondo è governato da qualcuno. Poiché il mondo va verso il meglio, esso non può dipendere dal caso. L'ordine positivo dell'universo fa capire che Dio lo governa: poiché Egli ha dato l'essere al creato, spetta a Lui condurre le cose alla loro perfezione e questo è governare. Nell'articolo 2⁹³, Tommaso sostiene che il fine a cui tende il governo di Dio trascenda il mondo. Infatti: il mondo tende al bene universale e, poiché nel mondo si riscontrano solo beni partecipati, è evidente che esso abbia un fine che trascende il mondo. All'essenza della bontà è intrinseca l'unità, perciò, poiché il fine del mondo è il bene per

⁸⁹ Ivi, q. 5, Esd, p. 634: «Quaestio 5-De conservatione rerum in esse a Deo» (trad. Mondin).

⁹⁰ THOM. AQU., *Summ. theol.*, I, q. 103, ed. Leonina, p. 453: «Quaestio centesimatertia-De gubernatione rerum in communi» (trad. Esd).

⁹¹ Ivi, I, q. 104, ed. Leonina, p. 463: «Quaestio 104-De effectibus divinae gubernationis in speciali» (trad. Esd).

⁹² Cfr. ivi, I, q. 103, art.1, ed. Leonina, p. 453: «Articulus primus-Utrum mundus gubernetur ab aliquo».

⁹³ Cfr. ivi, I, q. 103, art. 2, ed. Leonina, p. 454: «Articulus secundus-Utrum finis gubernationis mundi sit aliquid extra mundum».

essenza, è necessario dire che il mondo è governato da uno solamente (articolo 3⁹⁴). Nell'articolo 4⁹⁵, si dimostra che, relativamente al fine, l'effetto del governo è unico: la somiglianza con il Bene in se stesso; relativamente ai mezzi con cui la creatura tende a tale fine, l'effetto è duplice: assomigliare alla bontà divina e muovere verso di essa, quindi la conservazione degli enti nel bene e la mozione ad esso; relativamente ai mezzi in particolare, infine, gli effetti sono una moltitudine. L'articolo 5⁹⁶ mostra che tutte le cose sono soggette al governo di Dio. Come ogni cosa è creata da Dio, così ogni cosa è sottomessa alla sua provvidenza. Nell'articolo 6⁹⁷, Tommaso sostiene che, quanto al piano del disegno, ogni cosa è governata immediatamente da Dio; quanto al piano dell'esecuzione, Dio governa certe creature per mezzo di altre. Nel settimo articolo⁹⁸, si stabilisce che nulla può accadere fuori dall'ordinamento del governo divino: è possibile che un effetto si verifichi al di fuori dell'ordine che impone una causa particolare, ma è impossibile che esso si verifichi al di fuori della causa universale e prima. Nulla sfugge all'ordine della provvidenza. Nell'ultimo articolo della questione⁹⁹, Tommaso mostra che nulla resiste al governo di Dio: ogni cosa giunge come spontaneamente al fine che Dio predispone.

Questi sono i tratti salienti della dottrina della provvidenza di Tommaso; ora, tornando al *De potentia*, si considererà l'effetto particolare più rilevante del governo di Dio, ossia la conservazione delle cose nell'essere.

3.2 La conservazione delle cose nell'essere

La riflessione di Tommaso nella questione 5 del *De potentia*, *La conservazione delle cose nell'essere da parte di Dio*, è, come di consueto, molto articolata. La materia è divisa in 10 articoli: anche qui, come si è già fatto per la tematica della creazione,

⁹⁴ Cfr. *ivi*, I, q. 103, art. 3, ed. Leonina, p. 455: «Articulus tertius-Utrum mundus gubernetur ab uno».

⁹⁵ Cfr. *ivi*, I, q. 103, art. 4, ed. Leonina, p. 456: «Articulus quartus-Utrum effectus gubernationis sit unus tantum, et non plures».

⁹⁶ Cfr. *ivi*, I, q. 103, art. 5, ed. Leonina, p. 457: «Articulus quintus-Utrum omnia divinae gubernationi subdantur».

⁹⁷ Cfr. *ivi*, I, q. 103, art. 6, ed. Leonina, p. 458: «Articulus sextus-Utrum omnia immediate gubernentur a Deo».

⁹⁸ Cfr. *ivi*, I, q. 103, art. 7, ed. Leonina, p. 460: «Articulus septimus-Utrum aliquid praeter ordinem divinae gubernationis contingere possit».

⁹⁹ Cfr. *ivi*, I, q. 103, art. 8, ed. Leonina, p. 461: «Articulus octavus-Utrum aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinae».

prenderemo in considerazione la problematica dal punto di vista metafisico, tralasciando gli articoli che trattano di aspetti più specifici di cosmologia o di antropologia.

L'articolo 1, *Se le cose siano conservate nell'essere da Dio e se, indipendentemente dalla sua azione, esse permangano nell'essere per se stesse*¹⁰⁰, è probabilmente il più rilevante della questione: esso stabilisce che l'ente continua a essere grazie a Dio e quindi polemizza con coloro che sostengono che la conservazione dipenda dalla creatura. Dal punto di vista generale, Tommaso, all'inizio della risposta magistrale, stabilisce subito che se le cose «fossero abbandonate da lui [Dio] ricadrebbero nel nulla»¹⁰¹. Ciò è ricavato dalla dottrina secondo cui l'effetto dipende dalla causa: metafisicamente parlando, l'effetto per sussistere dipende direttamente dalla causa. Più in particolare, Tommaso passa in rassegna i vari agenti che concorrono a determinare un ente mostrando come nessuno di essi determini la conservazione dell'essere dell'ente: né la materia, né la forma, né la causa efficiente che dà la forma, né le cause efficienti che determinano la forma indirettamente, né il generante che conferisce la forma sostanziale al generato durante il processo di generazione, possono (mancando) determinare l'annichilimento dell'essere dell'ente. Il discorso è quello già incontrato dell'essere per partecipazione: ogni ente finito ha il suo essere e non è il suo essere. Se un ente permane nell'essere, ci si può spingere fino a dire che l'essere permane nella sua essenza ma non che la sua essenza causi, di per se stessa, il suo permanere nell'essere. Quindi, certo, le creature potranno avere un certo istinto all'autoconservazione perché l'essere coincide col bene che è desiderato dalla volontà, ma, dal punto di vista metafisico, bisogna dire che «se cessasse l'agire divino, nel medesimo istante, tutte le cose ricadrebbero nel nulla»¹⁰². Nell'articolo 2, *Se Dio possa comunicare alla creatura la capacità di conservarsi nell'essere, prescindendo da lui*¹⁰³, Tommaso, richiamandosi all'impossibilità per Dio di far sì che i contrari esistano contemporaneamente, dimostra che non può esserci una creatura che si autoconservi. Sappiamo già che ogni effetto dipende dalla causa, «ora dire che una cosa non ha bisogno della conservazione divina è supporre che non sia stata creata da Dio;

¹⁰⁰ THOM. AQU., *De pot.*, q. 5, art. 1, Esd, p. 634: «Articulus 1-Utrum res conserventur in esse a Deo, an etiam circumscripta omni Dei actione, per se in esse remaneant» (trad. Mondin).

¹⁰¹ Ivi, q. 5, art. 1, resp., Esd, p. 644: «quod in momento in nihilum redigerentur, cum a Deo desererentur» (trad. Mondin).

¹⁰² Ivi, q. 5, art. 1, resp., Esd, p. 646: «divina operatione cessante, omnes res eodem momento in nihilum deciderent» (trad. Mondin).

¹⁰³ Ivi, q. 5, art. 2, Esd, p. 654: «Articulus 2-Utrum Deus possit alicui creaturae communicare quod per se in esse conservetur absque Deo» (trad. Mondin).

dicendo invece che Dio la fa, si afferma il suo essere creato»¹⁰⁴. In altre parole, dire che Dio fa qualcosa che non richiede la conservazione è come dire che Dio crea una cosa da Lui non creata. Ciò è evidentemente contraddittorio.

Stabilito a chi si addice (e a chi no) la conservazione, vediamo ora di capire meglio in che cosa consista tale atto. Come spesso accade, le risposte alle obiezioni si rivelano preziosissime:

Dio non crea le cose e le conserva nell'essere con un'operazione diversa. Infatti l'essere delle cose che permangono non è divisibile se non in modo accidentale, come accade quando interviene il moto; perché considerato in se stesso accade nell'istante. Pertanto l'operazione di Dio che è di per sé la causa dell'essere di una cosa non è diversa per quanto concerne il principio dell'essere e il principio della conservazione nell'essere¹⁰⁵.

È necessario sforzarsi di pensare concettualmente questa identità poiché il modo di agire degli uomini e il linguaggio ci porterebbero a pensare l'azione della conservazione come un che di cronologicamente posteriore all'atto creativo, come una sorta di continuazione cronologica di esso. Dal punto di vista di Dio creare una creatura e far sì che essa si conservi sono la stessa cosa. Bisogna pensare che Dio crea immediatamente la creatura e la sua durata nell'essere.

Se la creazione è dipendere nell'essere, la conservazione è continuare a dipendere nell'essere [...] Il rapporto di dipendenza ontologica che nasce dall'atto creativo si protrae immutabilmente per tutto il tempo della creatura. Dal mantenimento di questo rapporto dipende totalmente la conservazione dell'ente creato, sicché così sospeso all'atto creatore e per questo continua ad essere¹⁰⁶.

Questo non significa che la creatura sia sempre nuovamente creata, come se ci fosse costantemente una *novitas essendi*; la conservazione non è una ripetizione (temporale) della creazione ma è il continuare a sussistere della relazione instaurata dall'atto creativo. È evidente quindi che ciò che costituisce il cuore della conservazione è il perdurare della relazione di assoluta dipendenza tra le creature e Dio. Così come la creazione, la

¹⁰⁴ Ivi, q. 5, art. 2, resp. Esd, p. 656: «In hoc ergo quod dicitur, quod Dei conservatione non indigeat, ponitur non esse creatum a Deo; in hoc quod dicitur, quod Deus faciat ipsum, ponitur esse creatum» (trad. Mondin).

¹⁰⁵ Ivi, q. 5, art. 1, ad 2, Esd, p. 648: «Deus non alia operatione producit res in esse et eas in esse conservat. Ipsum enim esse rerum permanentium non est divisibile nisi per accidens, prout alicui motui subiacet; secundum se autem est in instanti. Unde operatio Dei quae est per se causa quod res sit, non est alia secundum quod facit principium essendi et essendi continuationem» (trad. Mondin).

¹⁰⁶ MOLINARO, *La nozione* (II), p. 420.

conservazione, su un piano metafisico, ha ben poco a che fare con la durata temporale, ma è riaffermazione della logica ontologica che caratterizza la creazione. Conservazione quindi non può significare altro permanere in vigore del rapporto che lega l'ente all'essere da cui dipende. Come nota Molinaro, distinguere tra creazione e conservazione è più che altro una questione di nome poiché «al fondo delle cose creazione e conservazione non fanno che uno»¹⁰⁷.

4. Osservazioni conclusive: i risultati

Alla luce di quanto detto, si svolgeranno ora delle osservazioni che possono valere sia come conclusione del capitolo che come breviario dei risultati prodotti da tale ricerca. Appare evidente che il concetto di creazione (e quello fortemente collegato di governo del creato) acquisti una piazza d'onore nella costellazione metafisica tommasiana. Torre scrive:

dimostrare la creazione, in fondo, significa giustificare l'ente alla sua radice, ossia superare la contraddittorietà di ciò che è entro la sfera dell'essere (poiché è fuori dal nulla), e tuttavia non è la Totalità assoluta dell'essere in quanto presenta quei caratteri di finitezza che lo rendono «*prope nihil*». Una riflessione rigorosa come quella di Tommaso, a partire dalla non fondatività su se stesso del mondo di esperienza, perviene alla dimostrazione dell'*Ipsum Esse Subsistens*, come Essere Trascendente esistente necessariamente in senso reale¹⁰⁸.

Tommaso, con la sana dose di realismo che contraddistingue costantemente il suo modo di procedere, parte “dal basso”, dalle cose sensibili. Nel mondo degli enti composti nessuna cosa nasce *simpliciter* dal nulla; ogni agente necessita sempre di un sostrato su cui agire per poter attuare la generazione di un altro essere. A ciò bisogna aggiungere che un determinato essere non può generare un qualunque altro essere ma può generare solamente un essere simile a lui per genere e specie così, per esempio, dal cane nasce il cane e non qualunque altro ente. Si è visto che solamente un essere perfettamente in atto può avere una potenza tale da creare tutto l'essere *ex nihilo*. Quindi l'essere di ogni ente proviene totalmente e solamente da Dio in maniera assolutamente immediata e per libera

¹⁰⁷ Ivi, p. 418.

¹⁰⁸ TORRE, *Il concetto di creazione* (II), p. 281.

deliberazione della volontà del creatore. Poiché la distanza tra essere e non essere è infinita, il potere di creare non può essere trasmesso a nessuna creatura che sono necessariamente finite e limitate. Il fatto che tutto l'essere provenga direttamente da Dio non implica automaticamente la cancellazione della causalità nel mondo naturale. Dio crea esseri capaci di agire autonomamente e, quindi, non è necessario che egli intervenga costantemente nel mondo determinando ogni cosa. Le creature, proprio in quanto create da Dio, sono in grado di produrre autonomamente tutto ciò che avviene nel loro ambito. Detta in altri termini, per Tommaso, le cause seconde godono di un grado di indipendenza che permette loro di determinare effetti regolari (e per questo studiabili dalla fisica).

CAPITOLO TERZO

AVICENNA E LA METAFISICA: CONTESTO, STRUTTURA, CONTENUTO E FONTI

1. Il contesto remoto: l'interesse arabo per la sapienza greca

Avicenna (980-1037), in arabo Ibn Sīnā, è una delle figure di maggior spicco della *falsafa*, cioè della filosofia in lingua araba. La sua produzione filosofica è impressionante per quantità e qualità: ad oggi sono centinaia i lavori filosofici attribuibili ad Avicenna con certezza e questo numero continua a crescere di anno in anno con il progredire della ricerca. A ben vedere i meriti di Avicenna si spingono anche al di là del campo della filosofia: egli si è occupato anche di teologia, medicina, matematica e fisica segnando in modo indelebile lo sviluppo di ognuna di queste discipline.

Il caso di Avicenna non è un caso isolato. Esso si pone al vertice di una tradizione culturale, in senso ampio, e filosofica, in senso più specifico, che affonda le sue radici più di due secoli prima della nascita di Ibn Sīnā. Questa tradizione è fortemente collegata all'avvento della dinastia dei califfi 'abbāsidi (750-1258): D. Gutas, uno dei più autorevoli arabisti viventi, scrive che l'avvento della dinastia 'abbāsīde costituisce «un momento epocale nel corso della storia dell'umanità» dello «stesso valore dell'Atene di Pericle, del Rinascimento italiano, o della rivoluzione scientifica tra il XVI e XVII secolo»¹. Un evento fondamentale quindi, ma troppo a lungo non riconosciuto e studiato adeguatamente.

I califfi 'Abbāsidi, la cui dinastia si fonda nel 750, fanno appello ai servigi dei Siriani, che continuano, sotto gli auspici di questi nuovi padroni, il loro insegnamento e i loro valori. [...] Così le scuole siriane sono state gli intermediari attraverso i quali il pensiero greco è giunto agli Arabi².

¹ D. GUTAS, *Pensiero greco e cultura araba*, Einaudi editore, Torino 2002, p. 12. È bene tenere presente che questo testo, per l'argomento che stiamo trattando, rappresenta un vero e proprio punto di svolta a cui tutti gli studi successivi fanno costantemente riferimento.

² É. GILSON, *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 416.

Queste parole di Gilson, forse viziate da una venatura di eurocentrismo cristiano, tendono a sottovalutare il ruolo della dinastia ‘abbāsīde: per molto tempo, gli studiosi hanno ritenuto credibile l’ipotesi, oggi dimostrata essere quantomeno una forzatura se accolta nella sua radicalità, che attribuisce alle comunità cristiane mediorientali (e in particolare a quelle siriane) un ruolo di mediazione assolutamente determinante per l’ingresso dei testi greci nel mondo arabo. È stato appurato, invece, che, tranne in alcuni rarissimi (anche se rilevanti) casi³, non si riscontrano opere di traduzione dal greco in arabo grazie alla mediazione del siriano. Quindi, senza voler commettere l’errore opposto – e cioè quello di non riconoscere affatto il ruolo dei cristiani siriani⁴ – è necessario constatare che fino all’avvento degli ‘Abbāsīdi non c’è traccia di cospicue opere di traduzione. Secondo Gutas, quindi, un movimento di traduzione caratterizzato da una durata temporale di oltre due secoli, appoggiato dalla classe dirigente della società ‘abbāsīde, sovvenzionato sia dal pubblico che da privati e condotto con un rigore metodologico senza precedenti non può essere ridotto né allo zelo dei cristiani siriani, né alla saggezza e all’amore per la cultura di alcuni “sovrani illuminati” della dinastia ‘abbāsīde⁵. Esso deve essere il frutto di tendenze strutturali «presenti nella nascente società ‘abbāsīde, così come esse si riflettono nella sua struttura e nell’ideologia conseguente»⁶.

Le motivazioni per cui la neonata dinastia ‘abbāsīde decise di investire in modo così rilevante in un’impresa di scoperta e assimilazione della cultura greca sono complesse e variegate. Senza potere e volere entrare in questa questione in modo specifico, ci limiteremo a riassumere almeno parte dei risultati a cui è pervenuto Gutas

³ In P. PORRO, *Prefazione*, in AVICENNA, *Metafisica: la scienza delle cose divine dal “Libro della guarigione”*, O. LIZZINI / P. PORRO (cur.), Bompiani, Milano 2002, p. VI, l’autore indica queste eccezioni: «primi tre trattati dell’*Organon*, l’*Isagoge*, alcuni testi di astronomia/astrologia e medicina».

⁴ In C. D’ANCONA, *Le traduzioni di opere greche e la formazione del corpus filosofico arabo*, in C. D’ANCONA (cur.), *Storia della filosofia nell’Islam medievale* (vol. I), Einaudi, Torino 2005, l’autrice sottolinea l’apporto in competenze dato dai Siriaci. Nella n. 40 a p. 190, ad esempio, afferma: «È vero, come afferma D. Gutas [...], che i testi tradotti dal greco in siriano hanno un’estensione assai più limitata a paragone dei testi tradotti in arabo in epoca ‘abbāsīde; mi pare tuttavia che le traduzioni in siriano, stabilendo e mantenendo una continuità plurisecolare con la tradizione filosofica tardo-antica, abbiano creato le condizioni stesse per la nascita del movimento di traduzione greco-araba in epoca ‘abbāsīde».

Anche Gutas non disconosce totalmente l’apporto dei cristiani siriani che conoscevano l’arabo: molti tra i traduttori che lavoravano per gli ‘Abbāsīdi avevano quella provenienza. Tuttavia questo dato non deve condurci a sovrastimare il loro ruolo quanto all’esistenza stessa del movimento di traduzione che dipende, invece, da istanze molto più profonde. Ad es., cfr. GUTAS, *Pensiero greco*, pp. 5-6.

⁵ Cfr. GUTAS, *Pensiero greco*, pp. 3-12.

⁶ Ivi, p. 5.

nello studio che si citava sopra. Innanzitutto è una questione politico-amministrativa: con la conquista del potere, gli 'Abāssidi spostarono il cuore politico del califfato verso Oriente. Per amministrare le nuove terre conquistate, i califfi non fecero più affidamento a funzionari di origine bizantina (presso i quali la cultura greca e l'ellenismo erano percepiti come un che di obsoleto e superato) ma a funzionari di origine persiana o armena o ad arabi nestoriani che vedevano di buon occhio la cultura ellenistica.

L'istituzione di un nuovo centro politico-amministrativo e la nuova politica 'abbāsīde [...] sortirono così il risultato paradossale di permettere la conservazione di quell'eredità classica greca che con tutta probabilità sarebbe andata quasi del tutto persa con i bizantini⁷.

Un altro fattore su cui focalizzare l'attenzione è l'intenzione degli 'Abbāsīdi di fondare un impero effettivamente sovranazionale. A tal proposito U. Rudolph scrive:

al contrario dei loro predecessori, gli 'Abbāsīdi non si vedevano più come guida di un'élite arabo-islamica. La loro aspirazione andava assai oltre: essi volevano essere i legittimi signori di tutti i musulmani e di tutte le culture da loro rappresentate. Si spiega così la fondazione della nuova capitale, Baghdad, in prossimità degli antichi centri sassanidi; e così si spiega anche la loro propaganda, in cui veniva proclamato che solo i califfi – e non qualche altro sovrano non musulmano – erano i veri custodi della (ampiamente ellenizzata) tradizione iranica, come pure del retaggio dei greci. Ciò comportò che gli 'Abbāsīdi concedessero all'eredità degli antichi un posto privilegiato nella loro politica culturale, e facessero quindi in modo che, attraverso le traduzioni arabe, essa entrasse nella nuova società⁸.

Concorda con lui Gutas per il quale lo sviluppo dell'interesse per il mondo greco «ebbe molto a che fare con la fondazione di Baghdad e l'insediamento della dinastia 'abbāsīde alla guida di un impero sovranazionale»⁹. I califfi 'abbāsīdi tentavano di porsi come eredi della missione che l'ideologia imperiale sassanide si era imposta ossia quella di recuperare tutto il sapere umano (originariamente contenuto negli *Avesta* ossia scritture zoroastriane) che si era disperso in tutto il mondo a causa delle conquiste di Alessandro Magno. Egli, infatti, dopo essersi impadronito di questo sapere, lo aveva diffuso (e quindi disperso) in tutto il suo impero attraverso traduzioni in greco e in altre lingue. L'intento degli 'Abbāsīdi era quello di porsi come i legittimi eredi di questa tradizione e di giustificare così, ideologicamente, la loro ascesa. Già alcuni tra primi califfi (ricordiamo

⁷ PORRO, *Prefazione*, p. VIII.

⁸ U. RUDOLPH, *La filosofia islamica*, Il Mulino, Bologna 2006, pp. 12-13.

⁹ GUTAS, *Pensiero greco*, p. 11.

per la sua rilevanza al-Manṣūr che regnò tra il 754 e il 775) investirono in un'importante opera di mecenatismo che permise di intraprendere un imponente lavoro di traduzione. Come è naturale dato i presupposti ideologici che si sono appena considerati, si iniziò a tradurre testi dal pahlavi e dal neopersiano in arabo per poi procedere progressivamente alla traduzione di tutti i testi filosofico-scientifici che era possibile reperire. L'attenzione ai testi in lingua greca crebbe sempre più: si sa con certezza che il figlio ed erede di al-Manṣūr, al-Mahdī, commissionò personalmente la traduzione dei *Topici* di Aristotele. In questa vicenda, però, un vero e proprio punto di svolta è rappresentato dal califfato di al-Ma'mūn (il cui regno si estende tra l'813 e l'833) che per ragioni politiche impose un atteggiamento molto più aggressivo nei confronti dei bizantini. Per contrapporsi ad essi, al-Ma'mūn abbandonò l'ideologia ispirata ai Sassanidi e si propose come il diretto erede della cultura classica greca che, invece, i bizantini, a causa della loro fede cristiana, avevano completamente tradito. Scrive Gutas:

La guerra totale contro i bizantini che egli [al-Ma'mūn] avviò ebbe una componente ideologica che era nuova. I bizantini erano presentati come meritevoli degli attacchi dei musulmani non solo per il fatto che erano infedeli [...] ma anche perché erano culturalmente ottenebrati e inferiori non solo ai musulmani ma anche ai propri avi, gli antichi greci. Al contrario i musulmani, oltre a essere superiori a causa dell'Islam, lo erano anche perché apprezzavano l'antica scienza e il sapere dei greci, e ne avevano tradotto i libri in arabo. [...] i bizantini avevano abbandonato la scienza antica a causa del cristianesimo; i musulmani, invece, l'avevano accolta a causa dell'Islam. L'antibizantinismo, perciò, divenne filoellenismo¹⁰.

L'operazione ideologica tentata da al-Ma'mūn ebbe un notevole successo poiché attecchì rapidamente proprio in quell'*élite* intellettuale che si era già plasmata nei califfati precedenti e che vedeva nel nuovo corso politico di al-Ma'mūn una possibilità ulteriore per affermare la propria posizione.

V'è, poi, anche un'importantissima motivazione teologico-religiosa che giustifica il sempre maggior interesse per la cultura greca presso gli 'Abbāsidi. Bisogna tenere presente che con questa dinastia il mu'tazilismo¹¹ diventa "religione di stato". Questa scuola di pensiero teologico-religiosa di matrice sunnita ha una delle sue ragioni d'essere nella negazione del principio di coeternità del Corano con Dio che, invece, è postulato

¹⁰ GUTAS, *Pensiero greco*, p. 100.

¹¹ Corrente teologica nata indipendentemente dalla dinastia 'abbāsīde che, tra le altre cose, sostiene la libertà dell'agire umano e quindi la piena responsabilità verso i propri atti.

generalmente dai musulmani. Questa particolarità riveste, per la questione che stiamo trattando, un'importanza capitale: non essendo coeterno a Dio, il Corano non va inteso come diretta "parola di Dio" e le sue verità vanno perciò ritenute, non solo comprensibili dall'intelletto umano, ma addirittura interpretabili. Ecco perché la dinastia incominciò a incoraggiare lo studio della filosofia greca: era necessario impadronirsi di quegli strumenti dialettico-retorici per poter interpretare correttamente il Corano e per difendere tale lettura dalle interpretazioni concorrenti. Ma non solo questo: per il califfato si trattava di ergersi ad arbitro ultimo e inappellabile dell'interpretazione e quindi garantirsi il monopolio dell'ortodossia accrescendo così il proprio potere, la propria influenza e il proprio controllo sulla casta religiosa.

Questo straordinario interesse per la cultura greca non si concretizzò solo in opere di traduzione di testi greci. Esso stimolò l'emersione di pensatori arabi, detti *falāsifa*. La filosofia araba, la *falsafa*, ha quindi innegabilmente, fin dalla propria origine un contatto, per essa costitutivo, con i metodi e con le tematiche della filosofia greca¹². D'altra parte, però, non bisogna commettere l'errore di appiattare la *falsafa* sulla filosofia greca: ormai è stato mostrato più volte da studiosi come D'Ancona, Gutas ed Endress che la filosofia in lingua araba conservò, fin dalle sue prime espressioni, dei tratti di originalità non riconducibili al pensiero greco¹³. La riflessione dei *falāsifa* muove dall'intento sincretistico di armonizzare la riflessione di Platone¹⁴ (e del neoplatonismo¹⁵) con quella

¹² A questo proposito è interessante notare come di per se stesso il termine *falsafa*, etimologicamente parlando, non sia un termine di origine araba ma derivi dal termine greco antico *philosophia*. Già nel nome la filosofia è straniera.

¹³ Cfr. C. D'ANCONA, *La casa della sapienza. La trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia araba*, Edizioni Angelo Guerini e Associati S.p.A., Milano 1996. In questo studio l'autrice, concentrandosi sull'ambito metafisico-teologico, mostra costantemente la continuità che bisogna riscontare tra la filosofia greca e quella araba ma, allo stesso tempo, discute le trasformazioni che il modo arabo apportò all'eredità greca. D'Ancona mostra anche, nell'ultimo capitolo, come queste trasformazioni saranno determinanti per l'idea che l'Occidente latino avrà del pensiero greco.

¹⁴ Così D'Ancona ricostruisce ciò che gli arabi possedevano di Platone: «La notizia bio-bibliografica su Platone che si incontra nel *Fihrist* di al-Nadīm si apre con una lista di dialoghi stesa, secondo l'autore, da Teone di Smirne e menziona in primo luogo la *Repubblica* e le *Leggi*. La lista delle opere platoniche prosegue con l'elenco di una serie di dialoghi, fra cui compaiono anche il *Timeo* e il *Parmenide* compendiate da Galeno. A questa prima lista ne è giustapposta una seconda, fondata – sostiene al-Nadīm – su ciò che egli stesso ha visto [...] Alcuni titoli vi sono ripetuti: il *Timeo*, le *Leggi*, il *Teeteto* [...] Nessuna delle traduzioni menzionate nel *Fihrist* è stata conservata. La trasmissione del pensiero di Platone al mondo arabo sembra infatti essere avvenuta soprattutto attraverso gnomologie e raccolte di detti. Tuttavia i riferimenti di al-Nadīm ai dialoghi che egli sostiene di aver visto personalmente o conosciuto da fonte attendibile sono circostanziati». D'ANCONA, *La casa della sapienza*, pp. 37-39. Anche, sullo stesso argomento, cfr. EAD, *Le traduzioni di opere greche*, pp. 201-232.

¹⁵ D'Ancona sottolinea la grossa importanza della tradizione neoplatonica che si innesta nel mondo arabo soprattutto grazie al circolo di al-Kindī. Qui venne redatta una parafrasi delle *Enneadi IV-VI* di Plotino attribuita ad Aristotele (il suo titolo infatti era *Libro di Aristotele il Filosofo, detto in greco «Teologia»*,

di Aristotele¹⁶ sempre tenendo presenti le istanze che derivavano dalla teologia coranica. Il risultato è una complessa struttura, caratterizzata da un certo grado di originalità, che non può essere considerata solo una riproposizione delle fonti a cui si rifà. Per capire più concretamente è utile portare un esempio. Si consideri come viene caratterizzata la Causa prima (Dio) dalla tradizione della *falsafa*¹⁷: in primo luogo, a essa vengono affidate le caratteristiche dell'Uno di matrice neoplatonica (la trascendenza, la causazione per sovrabbondanza d'essere, la produzione di un unico effetto, ecc.); in secondo luogo, essa è pura intelligenza secondo quanto aveva detto Aristotele del motore immobile come pensiero di pensiero; in terzo luogo, infine, essa è indicata, sulla scorta delle indicazioni coraniche, come unico Dio causa efficiente del mondo che instaura l'essere assolutamente. Con il passare del tempo e il succedersi dei pensatori, la *falsafa* prenderà sempre più come proprio punto di riferimento Aristotele, che diventerà la colonna portante della sintesi tra le istanze che sopra consideravamo¹⁸. Questa svolta avviene soprattutto grazie ad al-Fārābī (c. 870–950).

Se prendiamo per buono quanto è riportato nella cosiddetta *Autobiografia* di Avicenna, sarà proprio un breve scritto di al-Fārābī a illuminarlo sugli scopi della metafisica aristotelica permettendogli, poi, di scrivere la sua *Metafisica*.

ossia *Discorso sulla sovranità divina*, oggi nota come (*pseudo*)-*Teologia*) che fu, senza dubbio, la più rilevante tra le fonti neoplatoniche per i filosofi arabi. Sempre allo Stagirita è falsamente attribuita l'altra celebre fonte neoplatonica per gli arabi, il *Libro di Aristotele sull'esposizione del Bene puro*, poi conosciuto in Occidente come *Liber de causis*, basato sugli *Elementi di teologia* di Proclo. Cfr. D'ANCONA, *La casa della sapienza*, pp. 72-88 o cfr. EAD, *Le traduzioni di opere greche*, pp. 201-232.

¹⁶ I principali testi di Aristotele che gli arabi tradussero sono la *Fisica*, la *Metafisica*, il *De caelo*, i *Meteorologica*, il *De generatione animalium*, il *De partibus animalium*, l'intero *Organon*, il *De generatione et corruptione*, il *De anima* e l'*Etica Nicomachea*. A differenza del caso di Platone, queste traduzioni ci sono pervenute. Cfr. D'ANCONA, *La casa della sapienza*, pp. 46-72 o cfr. EAD, *Le traduzioni di opere greche*, pp. 201-232.

¹⁷ Con questo esempio non si intende misconoscere le differenze specifiche che sussistono nella concezione del divino tra i vari pensatori arabi. Le differenze ci sono e, alle volte, sono anche rilevanti. Qui si metteranno in luce alcuni tratti che tendono ad accumunare piuttosto che a marcare le differenze tra di essi con lo scopo di mostrare l'intento sincretistico che caratterizza larga parte della *falsafa*.

¹⁸ Cfr. GUTAS, *Pensiero greco*, pp. 111-122. L'autore qui si spende nell'analisi delle diverse versioni che esistono del famoso episodio in cui Aristotele appare in sogno ad al-Ma'mūn per dimostrare che da quel momento in avanti il "Primo Maestro" diventerà in punto di riferimento costante per tutta la *falsafa*.

2. Le cose divine *del Libro della guarigione*

Dopo aver visto come nasce la filosofia in lingua araba e averne rintracciato lo spirito di fondo che la anima, stringeremo ora il campo focalizzando la nostra attenzione sulla *Metafisica* di Avicenna. Lo scopo di questo paragrafo è fornire un inquadramento generale di quest'opera per poi poter, nel capitolo successivo, rintracciare tra i suoi trattati la posizione di Avicenna su creazione e governo del creato.

Il titolo in arabo della *Metafisica* di Avicenna è *al-Ilāhiyyāt* che tradotto letteralmente significa “le cose divine”. Essa non costituisce un'opera a sé stante ma è la quarta e ultima parte del più rilevate ed esteso tra i lavori filosofici di Avicenna intitolato *Kitāb al-Šifā* che tradotto suona come *Libro della guarigione*. La parte riguardante le cose divine succede alla *Logica (al-mantiq)*¹⁹, alla *Fisica (al-ṭabī‘iyyāt)*²⁰ e alla *Matematica (al-riyādiyyāt)*²¹. L'opera appartiene al periodo della piena maturità filosofica di Avicenna ed è stata composta tra il 1020 e il 1027. Nel suo complesso il *Libro della guarigione* può essere considerato una sorta di rifacimento di opere che appartengono alla tradizione della filosofia antica con particolare riferimento ad Aristotele. Nonostante l'elevato peso specifico da attribuirsi alle fonti, quest'opera non deve essere intesa come un commento o una parafrasi ai testi di riferimento. Essa è, a tutti gli effetti, autonoma e originale. Stabilire quale sia il genere letterario a cui appartiene non è facile. Dalle stesse indicazioni dell'autore possiamo affermare che l'opera sia una chiarificazione-spiegazione della disciplina che di volta in volta viene studiata. Da questo punto di vista la spiegazione non può rinunciare a un confronto (che si fa interpretazione) con le fonti più autorevoli per quello specifico ambito dello scibile. Avicenna ha modo, in questo senso, di sottolineare più volte il carattere sintetico del *Libro della guarigione* rispetto alle sue fonti: questa caratteristica non è tanto da attribuirsi all'estensione (abbiamo, per altro, già sottolineato come il *Libro della guarigione* sia la più lunga tra le opere di Ibn Sīnā) ma, piuttosto, al metodo che l'autore applica in tutte le sue parti. Avicenna, tramite

¹⁹ Composta di nove sezioni che corrispondono all'*Isagoge* di Porfirio, alle opere che costituiscono l'*Organon*, alla *Poetica* e alla *Retorica*.

²⁰ Composta di otto sezioni che corrispondono alla *Fisica*, al *De caelo*, al *De generatione et corruptione*, alle *Meteore*, al *De anima*, al *De plantis* (scritto pseudo-aristotelico). V'è una sezione ispirata contemporaneamente alla *Historia animalium*, al *De partibus animalium* e al *De generatione animalium*.

²¹ Composta di quattro sezioni dedicate alle discipline del quadrivio ossia l'aritmetica, la geometria, l'astronomia e la musica. Le fonti a cui si fa riferimento sono l'*Introduzione all'aritmetica* di Nicomaco di Gerasa, gli *Elementi di geometria* di Euclide, l'*Almagesto* e gli *Armonica* di Tolomeo.

il confronto con le fonti, tenta sempre di risalire ai principi fondanti della disciplina trattata per poi, grazie a un rigoroso meccanismo di divisioni e articolazioni (sostanzialmente indipendente dalla fonte), stabilire corollari e sotto-corollari per fornire un quadro esaustivo, rigoroso e approfondito della scienza in questione.

È, infine, necessario riferire di un acceso dibattito critico che, tra le altre cose, riguarda anche il ruolo da assegnarsi alla *Metafisica* all'interno dell'intero *corpus* delle opere avicenniane. Non essendo qui possibile riassumere qui la storia di questo lungo e alle volte aspro confronto, ci limiteremo a riportare le due macro-posizioni principali attraverso cui è possibile riassumere, anche se sommariamente, le tesi contrapposte che hanno animato tale disputa.

Secondo una prima tradizione esegetica, nel *corpus* delle sue [di Avicenna] opere filosofiche andrebbe [...] individuata una vera e propria cesura: alle opere sistematiche, e quindi anche alla *Metafisica* del *Libro della Guarigione*, Avicenna avrebbe consegnato semplicemente una sorta di compendio essoterico degli argomenti della filosofia più canonica, redatto, se non in opposizione al vero nucleo del proprio pensiero, certo con semplice riguardo ai temi della “scuola” aristotelica del tempo. [...] la “vera” filosofia di Avicenna andrebbe reperita nei racconti, [...] nel *Kitāb al-Iṣārāt (Il libro delle indicazioni)* e, soprattutto, in un'opera giunta solo parzialmente, la cosiddetta «filosofia orientale» (*al-Ḥikma al-maṣriqiyya*)²².

Così O. Lizzini riassume efficacemente la prima posizione esegetica i cui esponenti storicamente più rilevanti sono orientalisti come Corbin e Mehren. Vediamo la posizione rivale:

L'altra tradizione esegetica [...] ha sostenuto e sostiene, invece la tesi di una fondamentale unità nel pensiero avicenniano: le differenze tra le varie opere di Avicenna [...] vanno ricondotte [...] a divergenze che interessano il linguaggio, lo stile [...] e non il contenuto o l'essenza del suo pensiero²³.

Questa posizione è stata difesa da una schiera nutrita di studiosi tra cui ricordiamo Amélie-Marie Goichon.

Al netto delle differenze che ancora, in parte, permangono e delle posizioni intermedie sempre più raffinate tra le due linee interpretative, oggi si può affermare che la critica tenda a schierarsi verso la sostanziale unità del pensiero avicenniano. È chiaro

²² O. LIZZINI, *Introduzione*, in AVICENNA, *Metafisica*, p. LII.

²³ Ivi, p. LIII.

allora che, se questa è la tendenza, la *Metafisica* va acquisendo sempre di più un ruolo di primo piano negli studi su Avicenna. Parlare di unità del pensiero avicenniano “costringe” gli studiosi a considerare quest’opera non come semplice esposizione sistematica di tesi aristoteliche (peraltro non condivise), ma come luogo imprescindibile e privilegiato del *corpus* in cui individuare il nucleo portante delle tesi filosofiche di Ibn Sīnā²⁴.

2.1 Struttura e contenuto dell’opera

Gli interpreti oggi, come si diceva, concordano nel sostenere che la *Metafisica* di Avicenna non debba essere considerata un commento alla *Metafisica* di Aristotele e che debba, quindi, godere dello statuto di un’opera a sé stante in cui l’autore esprime un pensiero originale. È, inoltre, un’opera finemente strutturata, concepita e organizzata in modo unitario che permette all’autore di esprimere le proprie posizioni filosofiche con un certo rigore logico e dimostrativo. Lizzini sostiene che sia possibile «distinguere due parti nell’opera»²⁵. La prima parte, che si compone dei primi cinque trattati, ha un carattere più marcatamente ontologico: qui Ibn Sīnā mette a fuoco e affronta tutta una serie di questioni logico-ontologiche fondamentali per l’edificazione della propria dottrina metafisica. La seconda parte, invece, che va dal VI trattato al X, ha carattere più esplicitamente teologico: «vi espone, o più precisamente vi costruisce, sul fondamento fornitogli dai libri precedenti, il proprio sistema metafisico». Due parti sì, ma in continuità tra loro. In tutto, quindi, la *Metafisica* si compone di dieci trattati o libri (*maqālāt*) di lunghezza molto variabile a loro volta suddivisi in sezioni (*faṣl*).

Traceremo ora un rapido schema riassuntivo degli argomenti trattati in ogni *maqālāt* della *Metafisica*. Questa breve mappa contenutistica non pretende, ovviamente, di essere esauriente ed ha lo scopo di fornire un punto di riferimento sia per le considerazioni svolte più sotto che per quelle del prossimo capitolo.

²⁴ Su questa tematica si tornerà più sotto quando ci si occuperà del rapporto che intercorre tra Avicenna e Aristotele. Vedremo come negare l’unità del pensiero avicenniano sia strumentale a voler negare qualunque tipo di influenza aristotelica su Avicenna e, più in generale, negare qualunque rapporto tra Avicenna e l’Occidente.

²⁵ Ivi, p. XL.

- *I Trattato*. Ha natura dichiaratamente introduttiva. A. Bertolacci mostra in modo chiaro²⁶ come il primo trattato possa essere suddiviso in due parti: nella prima – composta delle sezioni che vanno da 1 a 4 – Avicenna ripropone la metodologia che i commentatori neoplatonici di Aristotele utilizzavano spesso all’inizio dei loro lavori. Egli cioè affronta tutte quelle questioni introduttive che riguardano il soggetto della scienza, il fine, la sua utilità, il suo nome più appropriato e la sua sistemazione gerarchica rispetto alle altre scienze. Nelle ultime quattro sezioni – la seconda parte del trattato, dalla 4 alla 8 – Ibn Sīnā analizza le nozioni di “cosa”, “esistente”, “obbligatorio”, “necessario”, “possibile”, “impossibile” e, più in generale, pone degli strumenti logici che serviranno, nei trattati successivi, a condurre le dimostrazioni.
- *II Trattato*. terminate le considerazioni introduttive, nel secondo trattato Avicenna inizia l’esame di quelle nozioni ontologico-metafisiche che, come si diceva, saranno il fondamento di quanto sosterrà nella seconda parte della *Metafisica*. Analizza le nozioni di materia e forma e i rapporti che intercorrono tra loro, per poi dedicarsi alla sostanza. Come sottolinea Lizzini, sono tutti concetti di chiara ispirazione aristotelica che qui vengono letti alla luce di testi neoplatonici (che all’epoca circolavano sotto il nome di Aristotele) come la (*pseudo*)-*Teologia di Aristotele* e il *Libro sul Bene puro*²⁷.
- *III Trattato*. Dopo aver velocemente richiamato alla mente i risultati raggiunti nel trattato precedente, Avicenna passa ad una serrata e sistematica analisi delle categorie. Si tratta poi dei concetti di uno, di unità e di molteplicità che vengono studiati singolarmente e nei loro rapporti.
- *IV Trattato*. Questo trattato ha una certa rilevanza se si considera quali sono gli scopi di Avicenna in quest’opera. Qui, nell’ambito della discussione sui caratteri propri e sugli accidenti necessari dell’essere, vengono messi a tema i concetti di anteriorità e posteriorità che si riveleranno di fondamentale importanza per la strutturazione metafisicamente gerarchizzata del cosmo avicenniano. Inoltre ci si occupa di potenza e atto e di perfetto e manchevole.

²⁶ Cfr. A. BERTOLACCI, *The Structure of Metaphysical Science in Ilāhiyyāt (Divine Science) of Avicenna’s Kitāb al-Šifā’ (Book of the Cure)*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 13 (2002), pp. 1-69.

²⁷ Cfr. O. LIZZINI, *Introduzione* (al II Trattato), in AVICENNA, *Metafisica*, p. 123.

- *V Trattato*. Non solo è sicuramente uno dei luoghi più complessi dell'intera *Metafisica*, ma è anche uno dei punti che godette di maggior fortuna nell'Occidente latino. Avicenna, proseguendo l'analisi delle proprietà dell'esistente, affronta la tematica delle intenzioni. Tratta della coppia universale e particolare collegata alla questione della definizione ed espone la notissima dottrina passata alla storia del pensiero come "teoria dell'indifferenza quantitativa dell'*intentio*".
- *VI Trattato*. Il sesto trattato è uno dei cardini dell'intera opera. In esso vi è presentata la teoria della causalità in continuità con quanto stabilito nel IV trattato. La rimodulazione della teoria della causalità aristotelica, e in particolare la riforma della funzione della causa efficiente da semplice causa del movimento a causa assoluta dell'essere, si rivelano le colonne portanti dell'intero impianto emanazionista avicenniano.
- *VII Trattato*. Questo trattato, rispetto al percorso lineare che abbiamo riscontrato finora, appare come una sorta di inciampo. Avicenna va a precisare delle questioni che, rispetto all'economia generale della *Metafisica*, appaiono relativamente marginali. Polemizzando con Platonici e Pitagorici, articola il modo corretto in cui bisogna intendere la separatezza degli enti.
- *VIII Trattato*. Inizia qui l'esposizione della cosmologia emanazionista di Avicenna. L'intero trattato è dedicato allo studio del Principio primo dal quale ogni cosa riceve l'essere. Bisogna effettivamente verificare l'esistenza di un essere che ha l'essere di per se stesso e che, per questo, è Principio primo. Per dimostrarne l'esistenza, è necessario mostrare la finitezza di ogni ordine causale che, essendo finito, rinvierà a un primo che non rinvia ad altro. Avicenna, però, anziché condurre un ragionamento di questo tipo per ogni serie causale (materiale, formale, agente, finale), sceglie un meccanismo dimostrativo più generale (e quindi più economico) ma ugualmente efficace. Comprova che qualunque serie causale è necessariamente finita e, quindi, indirettamente, dimostra che ognuna di esse necessita di un primo assolutamente necessario. Viene inoltre trattata la questione degli attributi che è possibile predicare del Necessariamente Esistente.

- *IX Trattato*. È il luogo in cui Avicenna espone la propria dottrina del *fluxus* (*fayḍ*) ossia la dottrina dell'instaurazione delle cose dalla Causa prima. Vi è descritto il raffinato meccanismo triadico fatto di Anime, Intelligenze e Corpi mediante il quale, dal Primo, viene instaurato l'intero cosmo.
- *X Trattato*. Dedicato all'uomo, il punto nel quale il *fluxus* discendente dal Primo e il complementare movimento di ritorno del cosmo al Principio si incrociano, affronta temi di politica, società e religione come conseguenze dell'intero impianto metafisico appena delineato.

2.2 Un rapporto controverso rapporto con Aristotele

Nella cosiddetta *Autobiografia* di Avicenna è riportato un curioso aneddoto collegato alla sua formazione. È narrato di come Ibn Sīnā, fin da giovane, grazie a un duro studio e alla sua naturale predisposizione, riuscisse a destreggiarsi con successo in logica, in matematica, in medicina e nelle scienze naturali. Nonostante una lettura ripetuta (quaranta volte) e scrupolosa della *Metafisica* di Aristotele, però, Avicenna non riusciva a padroneggiare (e cioè a conoscere il fine) della prima tra tutte le scienze ossia della metafisica. Avicenna, scoraggiato, si era rassegnato a rimanere ignorante in materia. Casualmente, un giorno, sulla strada dei librai, si imbatté in un mercante che, facendo leva sul buon prezzo, riuscì a far acquistare ad Avicenna, non del tutto convinto, un volumetto. Risultò essere un opuscolo composto da al-Fārābī *Sugli scopi della Metafisica* di Aristotele. Avicenna, dopo averlo letto, fu illuminato e riuscì a comprendere fino in fondo il senso della *Metafisica* aristotelica e così a padroneggiare anche la più alta tra le discipline che compongono lo scibile umano. L'episodio si conclude con Avicenna che elargisce generose donazioni agli indigenti per ringraziare Dio.

Questo episodio, al di là del suo carattere quasi favolistico, offre degli elementi interessanti per cercare di capire i rapporti che intercorrono tra la *Metafisica* avicenniana e la sua fonte principale: la *Metafisica* di Aristotele. Molte sono le riflessioni che sono state fatte intorno a questo aneddoto²⁸, noi ci limiteremo ad utilizzarlo come spunto per

²⁸ Ad. es. cfr. D. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Brill, Leiden-New York-København-Köln 1988, pp. 238-242 o cfr. PORRO, *Prefazione*, in AVICENNA, *Metafisica*, pp. XIV-XXI.

verificare l'influenza aristotelica su Avicenna. L'episodio conferma, innanzitutto, come la fonte fondamentale sia Aristotele: per Avicenna e i suoi contemporanei (ma non solo, lo stesso discorso vale per la *falsafa* fin dalle sue origini) studiare metafisica equivaleva a studiare Aristotele. Ciò è testimoniato dal fiorire abbondante di commenti alla *Metafisica*. Eppure, come ha efficacemente mostrato Gutas, il *Libro sulle cose divine* di Avicenna non può essere considerato un commento ad Aristotele. Dopo aver riportato un altro episodio dell'*Autobiografia* in cui Avicenna nega il proprio interesse per il genere del commento, lo studioso americano fa notare che nel *Libro della Guarigione* (e quindi anche nella *Metafisica*) Ibn Sīnā si distacca in modo consapevole dalla tradizionale attività di commento ai testi aristotelici per avvicinarsi a un'esposizione matura e personale delle proprie idee filosofiche²⁹. Certo, la mancanza di simpatia per il genere del commento non è sufficiente a motivare il distacco avicenniano dalle posizioni aristoteliche. A tal proposito, Lizzini individua due ordini fondamentali di ragioni che giustificano lo scarto tra i due filosofi³⁰. Innanzitutto è necessario mostrare come Avicenna non si confrontasse tanto con Aristotele ma con un Aristotele fortemente neoplatonicizzato ossia con quel modo di intendere Aristotele che si era ampiamente diffuso all'intero del mondo arabo³¹. Avicenna, in tal senso, deve essere considerato

un continuatore della tradizione metafisica in lingua araba a lui precedente [...] una tradizione in cui le filosofie – e le opere – di Plotino e di Proclo vennero assimilate a quelle di Aristotele. L'eredità del neoplatonismo [...] fu infatti trasmessa attraverso il nome di Aristotele: testi dall'impianto neoplatonico furono conosciuti in ambito arabo-islamico o come anonimi [...] o come aristotelici, ed esercitarono un'influenza profonda, non solo, come è ovvio, sulla lettura degli autentici scritti di Aristotele, ma anche sull'elaborazione della filosofia da parte dei pensatori in lingua araba³².

La “seconda parte” della *Metafisica* di Avicenna risente fortemente di questa tradizione depositata in testi come gli *Elementi di teologia* di Proclo, il *Libro sul Bene puro* (certamente scritto presso il circolo di al-Kindī) o la (*pseudo-*)*Teologia di Aristotele* (forse composta direttamente da al-Kindī). In secondo luogo, bisogna considerare come Avicenna sia convintamente musulmano. Il suo credo caratterizzato da istanze

²⁹ Cfr. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, pp.101-102. C'è da sottolineare che allo studioso statunitense si accoda la gran parte della critica più autorevole: ad. es. Porro, Bertolacci e Lizzini.

³⁰ LIZZINI, *Introduzione*, pp. XLII-XLVII.

³¹ Ciò è riscontrabile anche nell'aneddoto dove il ruolo dell'opuscolo al-Fārābī è fondamentale.

³² Cfr. LIZZINI, *Introduzione*, pp. XLII-XLVIII.

monoteistiche e creazionistiche ha inevitabilmente delle ricadute sulle posizioni filosofiche: la progressiva identificazione tra l'Uno di matrice plotiniana con un Dio produttore dell'essere è sicuramente la più rilevante tra esse. È interessante vedere come, proprio nella *Metafisica*, Avicenna arrivi con un discorso puramente filosofico alla posizione di un Principio primo ma come immediatamente, posto questo Principio, esso subisca un'immediata identificazione con il Dio della religione coranica. Questa operazione è talmente decisa che Avicenna, in molti punti dei trattati VIII e IX, si sentirà perfettamente autorizzato a condurre una serrata polemica contro i teologi a lui contemporanei.

Possiamo quindi considerare valide anche per Avicenna e la sua *Metafisica* le considerazioni che prima venivano svolte, più in generale, per il pensiero filosofico in lingua araba. Certo la *Metafisica* avicenniana sarebbe incomprendibile senza uno strutturale riferimento ad Aristotele ma, d'altra parte, non bisogna commettere l'errore di non riconoscerne l'originalità: le differenze sono notevoli per quantità e qualità. La tesi di Gutas che intende Avicenna come un erede consapevolmente (e profondamente) riformatore di Aristotele pare quindi essere valida. Della stessa opinione sembra essere anche Bertolacci³³. Egli mostra come la dipendenza di Avicenna da Aristotele sia strutturale. Avicenna considera lo Stagirita il "Primo Maestro", non solo in metafisica, ma anche in logica e fisica; ma «rispetto alla sua fonte ultima e principale [...], la filosofia di Avicenna presenta tre caratteristiche fondamentali, che sono la ricezione, la trasformazione e il completamento»³⁴. Queste tre caratteristiche, per Bertolacci, testimoniano, non solo dipendenza, ma anche una «marcata attitudine critica»³⁵ che non viene mai a mancare in nessuna delle opere di Avicenna anche se, alle volte, si mantiene in forma implicita. L'attitudine critica avicenniana ha quantomeno un duplice scopo: da una parte c'è la volontà di esprimere un pensiero filosofico originale, dall'altra la volontà di sistematizzare in un tutto organico le dottrine del Primo Maestro³⁶. Anche per quanto

³³ A. BERTOLACCI, *Il pensiero filosofico di Avicenna*, in C. D'ANCONA (cur.), *Storia della filosofia nell'Islam medievale* (vol. II), Einaudi editore, Torino 2005, pp. 522-614. In tutto il suo contributo, l'autore, a più riprese, tratta della fondamentale problematica del rapporto che intercorre tra Aristotele e Avicenna prendendo in considerazione molta della letteratura critica prodotta su tale argomento.

³⁴ Ivi, p. 544.

³⁵ Ivi, p. 545.

³⁶ Bertolacci mostra come l'opera di sistematizzazione svolta da Avicenna presenta tre caratteristiche fondamentali che sono la «solidità» (cioè il tentativo di dare una base epistemologicamente salda a ogni elemento del sistema), l'«ordine» (cioè il tentativo di porre ogni elemento dottrinale in una collocazione

riguarda le modalità con cui Avicenna va al di là di Aristotele, Bertolacci conferma il ruolo essenziale della religione islamica:

Avicenna ha dunque abbracciato il patrimonio filosofico aristotelico nella sua interezza, lo ha padroneggiato a tal punto da fornire la rielaborazione e l'aggiornamento e lo ha attualizzato, rendendolo più fruibile per il contesto culturale islamico e coniugandolo con le istanze fondamentali della religione musulmana³⁷.

Insomma è del tutto naturale che un erede della tradizione musulmana quale è Avicenna metta in comunicazione le sfere della filosofia e della teologia. Da un lato si va affermando il valore e la portata teologica della filosofia (in particolare quella aristotelica), dall'altro si ribadisce il valore della razionalità per una certa corrente della teologia musulmana.

Per completare il discorso su Aristotele come fonte di Avicenna, è necessario tornare a trattare di quella corrente esegetica che, come si diceva sopra, nega l'unità del pensiero avicenniano. Secondo i sostenitori di tale tesi, la *Filosofia orientale* di Avicenna segna un punto di rottura decisivo nel pensiero di questo autore: dopo quest'opera non sarebbe più possibile parlare di un'influenza aristotelica. Ibn Sīnā si allontanerebbe totalmente e definitivamente dal filosofo greco: la dipendenza di Avicenna da Aristotele deve, quindi, essere negata o comunque fortemente ridimensionata³⁸. Questa tendenza esegetica sorge dal modo, totalmente strumentale ed ideologizzato, in cui sono state interpretate le parole di Avicenna a proposito di un'opera, *Filosofia orientale*, per noi quasi totalmente perduta. Bertolacci mostra come sorge quello che definisce il «mito della filosofia orientale» di Avicenna che ha origine con Ibn Ṭufayl nel XII secolo e prosegue fino a oggi:

Dapprima, nella Spagna musulmana del XII secolo, la *Filosofia orientale* venne contrapposta al *Libro della guarigione*: quest'ultimo avrebbe rispecchiato la dottrina aristotelica e avrebbe avuto carattere divulgativo, mentre la *Filosofia orientale* avrebbe trattato della verità in sé e per sé e avrebbe avuto carattere esoterico. In tempi moderni, poi, la natura della «filosofia orientale» di Avicenna, così intesa, è stata ulteriormente caratterizzata come, di volta in volta, mistica (A. F. Mehren) – espressione, cioè, di quel

specifica che risponde a un disegno preciso e coerente) e l'«unitarietà» (cioè il tentativo di connettere e disporre gerarchicamente ogni parte del sistema). Cfr. *ivi*, pp. 546-551.

³⁷ *Ivi*, p. 551.

³⁸ Autori come Corbin si spingono inoltre a negare l'influenza avicenniana sulla filosofia medievale occidentale sostenendo che, in occidente, Avicenna fu totalmente soppiantato da Averroè. Cfr. H. CORBIN, *Storia della filosofia islamica: dalle origini ai nostri giorni*, Adelphi, Milano 1991, p. 256.

particolare misticismo musulmano che è il sufismo (G. C. Anawati, S. Dunyā, S. C. Inati) – o illuminazionista – anticipazione, cioè, della corrente di pensiero di cui Suheawardī può essere considerato il massimo rappresentante (H. Corbin, S. H. Nasr)³⁹.

Le posizioni di questi interpreti intendono negare l'esistenza di un Avicenna «occidentale» negando ogni contatto con l'aristotelismo allo scopo – fortemente ideologico e assolutamente non scientifico – di tratteggiare una storia del pensiero orientale totalmente separata rispetto alla tradizione occidentale. Questo rigido schema interpretativo porta a evidenti forzature e a grossolane negazioni della realtà dei fatti.

Come si è già mostrato sopra e come hanno ampiamente mostrato studiosi come Gutas, le diversità che esistono tra il *Libro della guarigione* e la *Filosofia orientale* non sono legate a una differenza di contenuti quanto piuttosto a questioni stilistiche e formali. Non è più possibile quindi allo stato attuale delle conoscenze continuare a parlare di un Avicenna “non aristotelico” o addirittura “anti-aristotelico”.

Di fronte a questo tentativo di sradicare Avicenna dall'Occidente, di abbattere ogni ponte culturale con l'Oriente e di dipingere a tinte fosche la cultura occidentale, è importante ribadire che Avicenna è stato un filosofo aristotelico e che il suo pensiero ha influenzato profondamente, tanto quello di Averroè, la filosofia medievale latina⁴⁰.

³⁹ BERTOLACCI, *Il pensiero filosofico di Avicenna*, p. 532.

⁴⁰ Ivi, p. 534.

CAPITOLO QUARTO

IL PROBLEMA DELLA CREAZIONE E DEL GOVERNO DEL CREATO NELLA *METAFISICA* DI AVICENNA

In questo capitolo, riproponendo quanto già fatto nel capitolo secondo con Tommaso, si cercherà di rintracciare nella *Metafisica* le dottrine avicenniane della creazione-emanazione¹ e del governo delle creature. La profonda differenza stilistica che intercorre tra la *Metafisica* e il *De potentia*, però, ci obbligherà a condurre la nostra analisi in modo differente: se per Tommaso era possibile (anzi consigliabile) seguire nell'analisi l'andamento dell'opera nel suo succedersi regolare di questioni e articoli², per Ibn Sīnā dovremo proporre piuttosto un'analisi ragionata fondata su una sintesi che mira a far emergere i nuclei principali delle sue dottrine. L'andamento del discorso quindi non sarà necessariamente debitore dell'ordine dei trattati (pur non sconvolgendolo del tutto) e, ovviamente, non pretenderà di far luce sulla *Metafisica tout court* che, di certo, non può essere ridotta alle tematiche, pur fondamentali ed estese, della creazione e della provvidenza.

Per comprendere queste dottrine nella loro reale portata filosofica (e non solo teologica) sarà necessario trattare inizialmente della distinzione logico-ontologica tra essenza ed esistenza (che è lo sfondo condiviso, una sorta di *fil rouge*, che collega le varie branche del pensiero avicenniano) e mostrare come questa si intrecci con l'altrettanto fondamentale distinzione, in ambito metafisico, tra ente possibile e ente necessario.

¹ Per il momento manteniamo questa nomenclatura ambigua. Ovviamente più avanti si avrà modo di spiegare in che rapporti stiano creazione ed emanazione nella dottrina di Ibn Sīnā.

² Si è già visto come né l'ordine delle questioni né l'ordine degli articoli sia causale. Esso risponde a precise logiche argomentative che utilizzano, spesso, i risultati dell'articolo precedente come premesse per quello successivo.

1. Le due grandi distinzioni di fondo della metafisica avicenniana: essenza ed esistenza, possibile e necessario

Il primo trattato della *Metafisica*, come si diceva sopra, ricalca la struttura delle opere degli autori alessandrini. Esso ha un intento dichiaratamente introduttivo e in esso trova spazio la trattazione di alcuni concetti fondamentali che non possiamo tralasciare poiché essi costituiscono le premesse delle dottrine che, in questo lavoro, sono oggetto di analisi.

Ibn Sīnā (non solo nel caso della metafisica, ma anche in quello di altre discipline come la logica) distingue tra soggetto (*mawḍūʿ*) e oggetto (*maṭlūb*) o scopo (*ḡaraḍ*) dell'indagine. Questa distinzione riveste una notevole importanza nell'economia complessiva del pensiero avicenniano perché consente non solo di spiegare l'utilità delle specifiche discipline, ma anche di organizzarle gerarchicamente. Ovviamente a noi interessa il caso della metafisica. Applicata a questa disciplina, la distinzione soggetto e oggetto (scopo) dà ragione anche della "divisione" in due parti della *Metafisica* che abbiamo riscontrato nel capitolo precedente sulla scorta delle indicazioni di Lizzini.

La metafisica, che in virtù del soggetto che le è proprio – l'esistente e le sue proprietà – è ontologia, diviene, in virtù dello scopo che è chiamata a perseguire, teologia: la questione [...] cui la metafisica deve dare una risposta riguarda il Principio del mondo (in termini religiosi, Dio), la cui esistenza va appunto dimostrata o stabilita³.

Avicenna, lungamente e con vari argomenti, nega, quindi, che Dio (e le cause) possano essere il soggetto della metafisica. Il soggetto di una qualunque scienza, infatti, non può essere dimostrato da quella stessa scienza ma deve essere o dimostrato da altre discipline superiori o essere autoevidente di per sé. In questo senso, è chiaro perché né Dio né le cause possano essere soggetto della metafisica: entrambe queste possibilità sono da scartarsi poiché né l'esistenza dei nessi causali né quella di un Principio primo sono autoevidenti o dimostrate da un'altra disciplina. Scartate le cause e Dio, rimane l'esistenza: la metafisica è la scienza «dell'essere in quanto essere»⁴ o, come suggerisce

³ O. LIZZINI, *Avicenna*, Carocci editore, Roma 2012, p. 97.

⁴ IBN SĪNĀ, *K. Al-Ilāhiyyāt*, I, 1, ed. Qanawātī [Anawati] / Zāyid [Zayed] / Madkūr, p. 9. Per la traduzione dall'arabo ci rifaremo sempre al lavoro di Lizzini in IBN SĪNĀ., *Metafisica: la scienza delle cose divine dal "Libro della guarigione"*, a cura di Lizzini (traduzione dell'arabo, introduzioni, note e apparati) / Porro (prefazione, revisione del testo latino e cura editoriale), Bompiani, Milano 2002.

in nota Lizzini, più letteralmente, «dell'esistente in quanto esistente»⁵. Vediamo quindi come la metafisica sia, innanzitutto, qualificata da una forte piegatura ontologica.

La seconda sezione del primo trattato è dedicata invece all'oggetto e allo scopo della scienza. Dopo svariati ragionamenti, Avicenna conclude che la metafisica, quanto al suo oggetto, si divide in tre parti gerarchicamente ordinate tra loro. La prima si occupa delle cause e, in modo eminente, della Causa prima di cui va dimostrata l'esistenza. La seconda si occupa degli accidenti propri dell'essere come il molteplice, l'uno, l'identico ecc. La terza indaga sui principi propri delle varie scienze particolari e inferiori. Notiamo, quindi, che se dal punto di vista del soggetto la metafisica è curvata ontologicamente, da quello dell'oggetto essa è eminentemente teologia⁶. Questo, per altro, conferma quanto si è sostenuto nel capitolo precedente a proposito della ricchezza delle fonti del discorso avicenniano: con al-Fārābī (interprete di Aristotele) per una metafisica incentrata sull'ontologia, con al-Kindī per una metafisica come teologia che pone come oggetto della disciplina Dio⁷.

Questa bipartizione della metafisica è molto significativa poiché essa rispecchia una profonda e duplice considerazione dell'essere. L'essere considerato “non a condizione di” – l'essere indeterminato, preso tutto incondizionatamente – che è il soggetto dell'indagine propria della metafisica e l'essere che è tale “a condizione di non” – l'essere considerato eliminando le predicazioni contraddittorie rispetto alla sua definizione – che, invece, rappresenta l'oggetto della scienza. Il punto di partenza è quindi l'essere preso incondizionatamente; esso, poi, venendo specificato e considerato come Principio, costituisce l'orizzonte di ricerca della metafisica, ossia ciò che solo la metafisica può dimostrare come esistente. Questa distinzione ci permette di comprendere perché la metafisica in quanto teologia non debba essere considerata scienza universale ma particolare (e prima): essa si occupa di Dio e delle sostanze separate. A essere universale

⁵ IBN SĪNĀ, *Metafisica*, p. 1056, nota 35.

⁶ A margine, facciamo notare che questo ragionamento è rilevante anche per giustificare i vari “nomi” che vengono attribuiti a questa scienza. È “filosofia prima” perché si occupa delle cose che vengono prima nell'esistenza (la Causa prima e le cause separate) e perché si occupa delle cose massimamente generali (cioè gli accidenti propri dell'essere). È “scienza delle cose divine” poiché si occupa delle sostanze separate ed è “sapienza” perché studia gli oggetti più nobili (e il più nobile) che si possano tentare di comprendere.

⁷ Cfr. LIZZINI, *Avicenna*, p. 98 o cfr. A. BERTOLACCI, *The Reception of Aristotele's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Sifā'. A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Brill, Leiden-Boston 2006, pp. 37-64.

e generale è la metafisica in quanto ontologia che si occupa di tutto l'essere considerato incondizionatamente.

1.1 La nozione di essere: l'essenza e l'esistenza

Si è dunque mostrato perché l'ontologia debba essere il punto di partenza della riflessione metafisica. È l'esistente (*al-mawǧūd*⁸) ciò da cui bisogna partire.

Avicenna mette in chiaro – trattato I, sezione 5 – che l'esistenza è assolutamente indefinibile. Ciò risulta evidente solo se si mettono a fuoco alcune nozioni base della logica avicenniana. La nozione di esistenza e alcune altre, spiega il filosofo, «si imprimono nell'anima in modo primario, senza che questo loro imprimersi debba esser procurato da cose più note di esse»⁹: ciò significa che non vanno apprese, ma sono, già da sempre, conosciute dall'anima che su di esse fonda qualunque altro tipo di conoscenza. Cercare di designare, in qualche modo, tali intenzioni non serve a produrre scienza su di esse o a farle comprendere ad altri: al massimo potrebbe essere utile per richiamarle alla mente poiché essa già le conosce. Ma perché queste nozioni primarie sono preconditione necessaria di ogni tipo di conoscenza? Avicenna sostiene che se esse non ci fossero bisognerebbe sempre procedere a dimostrare qualunque nozione usata in ogni ragionamento, con il paradossale risultato di scadere in un regresso all'infinito che non dimostra nulla. Per Avicenna, quindi, è impossibile produrre una definizione dell'esistenza perché qualunque definizione la presuppone come quel fattore che consente di riportare a unità entità specificate diversamente. Chiunque tenti di definire l'essere non potrà, quindi, che finire nell'imbarazzo di colui che si intrappola in una petizione di principio.

Una volta stabilita l'indefinibilità dell'essere, Avicenna passa a qualificarlo cioè a indicare delle modalità in cui l'esistenza si dà. Per fare ciò, egli fa riferimento alla celebre distinzione tra essenza ed esistenza che caratterizza non solo la metafisica, ma anche altri settori della filosofia avicenniana (la logica, in primo luogo). Prima, il filosofo fa una sorta di riassunto dei significati del termine esistente (o essere) e poi richiama altri termini

⁸ Più letteralmente è rendibile con “esistente” ma è traducibile anche con “essere”: quell’“essere” che è appunto il soggetto della metafisica. Per un approfondimento lessicale si veda quanto sostiene Lizzini in IBN SĪNĀ, *Metafisica*, p. 1303.

⁹ IBN SĪNĀ, *Ilāh.*, I, 5, ed. Qanawāī [Anawati] / Zāyid [Zayed] / Madkūr, p. 29.

o locuzioni che hanno un significato fondamentalmente analogo: “cosa”, “ciò che”, “quel che”, “realtà”¹⁰. Dopo ciò di inizia la vera e propria distinzione: Avicenna contrappone l’esistenza – la cosa intesa come prima nozione dell’intelletto che, come abbiamo visto, non può essere in alcun modo definita – alla cosa intesa come «“la realtà secondo la quale è la cosa”, per cui è come se “ciò secondo cui [la cosa] è” fosse l’esistenza propria della cosa»¹¹. Si contrappongono quindi due significati propri dell’esistenza:

il primo è forte e *afferma* o *stabilisce* l’esistenza di qualcosa come tale, il secondo è, per così dire, più debole, e esprime, *senza affermarne l’esistenza*, la *realtà* in virtù della quale qualcosa è ciò che è, vale a dire l’*essenza* o l’*essere*. Il primo è infatti ciò che Avicenna chiama *l’esistenza che si afferma* o *si stabilisce come tale* [...], il secondo è *l’esistenza propria* o *particolare* della cosa [...], della quale si ignora, non si è tenuti a sapere o non ci si chiede se essa sia o meno esistente. Nel primo senso, la “cosa esistente” (o l’esistente) è sinonimo di “ciò che è stabilito” o “affermato” [...] e di “ciò che si dà” o “realizza” [...]: parlando di una cosa in questo senso se ne afferma cioè l’esistenza. Nel secondo senso, quello che Avicenna esprime qui come “esistenza propria”, la cosa rimanda invece non alla sua esistenza, ma alla sua “realtà”, “natura”, essenza o, secondo la terminologia tecnica [...] logica, alla sua “quiddità” [...] o “coseità” che, non potendo implicare come tale alcun giudizio esistenziale, ha il carattere di una nota intenzionale indipendente dall’esistenza che, pure, necessariamente l’accompagna¹².

Avicenna, posta tale distinzione, compie una precisazione rilevante: tutto ciò che è ha necessariamente l’esistenza anche se questa, come abbiamo appena visto, è distinta dalla propria essenza. Questo serve ad Avicenna per prevenire una possibile critica che lo accuserebbe, separando essenza ed esistenza, di pensare a un’essenza di un assolutamente inesistente. Ciò che è inesistente, ciò che non è ovviamente non possiede l’esistenza ma non possiede nemmeno un’essenza: di “esso”, rigorosamente, non si può nemmeno dire nulla. Sostenere che essenza ed esistenza siano distinte non significa affermare, contraddittoriamente, l’esistenza di un’essenza che manca di esistenza. Questo è il senso dell’ultima parte della citazione appena riportata: l’essenza accompagna necessariamente una cosa esistente (o all’inverso un esistente ha sempre un’essenza¹³) anche se essa, in quando logicamente e ontologicamente distinta, non fa parte della sua definizione.

¹⁰ Cfr. *ivi*, I, 5, ed. Qanawātī [Anawati] / Zāyid [Zayed] / Madkūr, p. 30.

¹¹ *Ivi*, I, 5, ed. Qanawātī [Anawati] / Zāyid [Zayed] / Madkūr, p. 31.

¹² LIZZINI, *Avicenna*, p. 103.

¹³ Tralasciamo, per ora, il discorso su Dio in cui essenza ed esistenza finiscono per coincidere nell’assoluta unità del Primo in modo così forte che, forse, ci si può spingere a dire che Dio non ha propriamente un’essenza.

1.2 Possibile e necessario

La distinzione tra essenza ed esistenza, nella *Metafisica*, si intreccia a un'altra rilevante distinzione, quella tra possibile e necessario. Abbiamo appena visto come l'esistenza per Avicenna sia qualcosa di indefinibile. Questo però non impedisce ad Avicenna di condurre un discorso su di essa: l'esistente, infatti, esiste ma esiste sempre in un modo determinato. Ecco dunque che Avicenna, con un passo a lato, concentra la sua attenzione sulle modalità dell'esistenza, sui modi in cui l'esistenza si dà. Gli enti sono o necessari in se stessi o possibili¹⁴. Le nozioni di possibile e necessario non esordiscono certamente con Avicenna nella storia della filosofia: esse sono già state analizzate, anche con un certo dettaglio, da Aristotele nell'*Organon*. Altre trattazioni rilevanti vanno sicuramente fatte risalire alla logica stoica. Con Avicenna, però, queste due nozioni guadagnano in centralità ed importanza. Assumendo un deciso spessore ontologico (oltre che logico) divengono, proprio nella *Metafisica*, una delle colonne portanti dell'intero discorso.

Si può leggere la differenza tra ente possibile e ente necessario come una sorta di conseguenza logica dell'articolazione dell'essere come esistenza ed essenza. Si è visto come l'essenza sia qualcosa di indipendente rispetto all'esistenza. Questo, però, non deve indurci a pensare che l'essenza corrisponda, semplicemente, alla natura della cosa considerata astrattamente come se quella non avesse un'esistenza. L'essenza, invece, è ciò che rivela le modalità in cui quella determinata esistenza si dà. È l'essenza a determinare l'ente modalmente. Per essere più specifici: se l'essenza di quel determinato ente è in sé necessaria, allora quell'ente sarà un ente necessario; se l'essenza è in sé possibile, allora quell'ente sarà possibile. Ma che cosa significa per l'essenza essere necessaria o possibile? Essere necessaria significa essere esistente di per se stessa senza avere bisogno di un rimando ad altro; essere possibile, invece, significa non essere esistente in sé, cioè non essere ontologicamente indipendente ma dipendere, quanto alla propria esistenza, da una causa esterna che attui la possibilità facendola passare da una condizione di non esistenza in sé alla condizione, opposta, dell'essenza necessaria.

¹⁴ La nozione di necessità rientra tra quelle intenzioni prime che vengono analizzate in questo primo trattato insieme a quella di esistenza. Riguardo ad essa, Avicenna precisa che, nonostante essa debba considerarsi nozione primaria, l'intelletto giunge ad essa attraverso un procedimento di divisione: cfr. IBN SĪNĀ, *Ilāh.*, I, 6, p. 37.

Questo significa che l'essenza necessaria esiste sempre e necessariamente, quella possibile può esistere o non esistere poiché essa è in sé inesistente. Stando così le cose, si può dire che gli enti non necessari sono composti nel senso che, per esistere, l'esistenza deve sopraggiungere all'essenza che è di per sé inesistente.

Vediamo come il discorso avicenniano vada assumendo sempre più un valore ontologico. Infatti possibilità e necessità vanno a determinare i rapporti tra le cose in relazione alla loro esistenza. Il «necessariamente esistente non ha causa»¹⁵: ciò significa che esso è ontologicamente indipendente e autonomo; viceversa il possibile, essendo causato, è dipendente e bisognoso di altro. Partendo da queste premesse, Avicenna può aggiungere altre modalità che caratterizzano l'esistenza degli enti. Tali altre caratteristiche sono certo logiche conseguenze filosofiche della distinzione tra possibile e necessario, ma, su di esse, è evidente l'influenza del neoplatonismo e delle istanze teologiche mussulmane. Esse sono l'anteriorità e la posteriorità, la ricchezza e l'indigenza. È di per sé evidente come il necessario sia anteriore nei confronti del possibile; quest'ultimo, infatti, è posteriore in quanto dipendente. L'indipendenza ontologica del necessario fa anche sì che esso sia ricco, cioè che esso possa fare a meno di tutto il resto ossia che esso basti a se stesso per esistere; viceversa il possibile è costitutivamente indigente perché necessita sempre di un rinvio al necessario che, in ultima analisi, ne è la causa assoluta.

Tutto questo porta inevitabilmente a considerare una conseguenza che Avicenna, nella *Metafisica*, non esplicita ma che discende direttamente dalla doppia distinzione che abbiamo considerato¹⁶. A ben vedere, Avicenna sta ponendo una sostanziale equivalenza tra l'esistenza e la necessità. È evidente, infatti, che la possibilità in sé considerata rappresenti solo un'alternativa, ossia la cosa possibile presa di per sé può esistere o non esistere, ma, nel momento stesso in cui si realizza, la cosa diviene necessaria, necessariamente esistente. In questo senso, Avicenna distingue il necessario in “necessario per sé” e in “necessario per altro”. Il primo è il necessario di cui già abbiamo trattato sopra, ontologicamente indipendente; il secondo è, invece, null'altro che il possibile «considerato però non in se stesso, ma in relazione alla causa (ossia in quanto istituisce un rapporto con essa)»¹⁷. È chiaro quindi come non esistano “concretamente”

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Tale conseguenza è esplicitata dallo stesso Avicenna, per esempio, nel *Libro della salvezza*.

¹⁷ LIZZINI, *Avicenna*, p. 110.

degli enti possibili ma, dal momento che sono, esistono enti necessari di per se stessi ed enti necessari in virtù di una causa che li fa essere *in re* o *in intellectu*.

Resta un'ultima precisazione da fare circa il controverso rapporto tra possibilità ed inesistenza. Sopra si è accostato il possibile all'inesistente. Ciò è fatto più volte anche da Avicenna, eccone un esempio significativo:

Questo è significativo del fatto che una cosa è istaurata e così che ottiene l'esistenza da un altro da sé: la sua essenza ha un'inesistenza che le spetta di diritto, assoluta, e questa non le spetta di diritto solo per la sua forma ma non per la sua materia, oppure per la sua materia ma non per la sua forma: l'inesistenza le spetta piuttosto per la sua totalità¹⁸.

Innanzitutto il tono: Avicenna è così deciso e lapidario perché sta parlando di creazione e vuole escludere categoricamente che una qualche materia o una qualche forma sussistano inficiando l'assolutezza dell'atto creativo. Ma questo, per ora, ci interessa relativamente. Quello che si vuole qui chiarire è lo statuto di quell'inesistenza che coincide con la possibilità. È evidente che questa coincidenza può verificarsi solo nel caso di un'inesistenza relativa: il possibile in sé è sempre l'inesistenza di qualche cosa e, di più, è sempre l'inesistenza di una cosa che, in qualche modo, è già determinata nell'alternativa esistere / non esistere. Il possibile è un relativamente inesistente che rimanda sempre a una causa: sia nel caso che esista (una causa che lo fa essere), sia nel caso che non esista (una causa che gli impedisce di essere). Possiamo concludere quindi che ciò che è necessario è sempre incausato, mentre ciò che è possibile è sempre causato (sia nel caso in cui la possibilità si attui, sia nel caso contrario che essa rimanga inesistente).

2. Le dimostrazioni dell'esistenza di Dio

Questo paragrafo sarà dedicato alla ricostruzione dei più rilevanti argomenti presenti nell'*Ilāhiyyāt* che pretendono di dimostrare razionalmente l'esistenza di un Principio primo necessario che, come vedremo, coinciderà teologicamente con il Dio della tradizione coranica. La nostra analisi sarà limitata alla *Metafisica*, consapevoli però che non è l'unico luogo all'interno del *corpus* avicenniano dove si incontrano prove

¹⁸ IBN SĪNĀ, *Ilāh.*, VIII, 3, ed. M. Y. Mousa / S. Dunya / S. Zayed, p. 342.

razionali dell'esistenza di Dio. In altre opere che trattano di metafisica quali il *K. al-Isārāt*, il *K. al-Nağāt* e il *al-Risāla al-'aršīyya*, Avicenna elabora prove anche originali rispetto a quelle che analizzeremo nella *Metafisica*. In ogni caso, considerata la natura di quest'opera, dobbiamo ritenere che le argomentazioni qui presenti siano assolutamente autosufficienti e non manchevoli di nulla: anzi, esse devono essere lette come una sorta di compendio di tutto quanto di realmente fondamentale c'è da dire su questa questione. Il modo attraverso cui Ibn Sīnā giunge a dimostrare Dio ha molto a che fare con il modo in cui Avicenna concepisce poi il rapporto (e l'origine di questo rapporto) che c'è tra Dio e il mondo. Non si capirebbe nulla quindi della dottrina del flusso emanativo se non si passasse prima attraverso la dimostrazione dell'esistenza del Primo: essa ha come conseguenze la posizione di un Dio con determinati attributi che, evidentemente, hanno delle ricadute sulla creazione e sul governo del creato. In altri termini, si potrebbe dire che i presupposti filosofici per la dottrina della creazione avicenniana sono costruiti, in larga parte, nelle dimostrazioni che hanno lo scopo di dimostrare l'esistenza del Primo: trattare esclusivamente dei luoghi esplicitamente dedicati alla dottrina del *fluxus* non permetterebbe di cogliere la reale portata speculativa dell'operazione di Avicenna. Per questa ragione, nella nostra lettura, si cercherà di mettere costantemente in luce quegli elementi che poi torneranno indispensabili quando ci si concentrerà sulle dottrine della creazione e del governo.

La nostra analisi si soffermerà, prima, su *Ilāhiyyāt*, I, 6-7 dove Avicenna svolge alcune considerazioni, riconducibili alla distinzione necessario-possibile, già considerabili una sorta di prova dell'esistenza di Dio e, poi, su *Ilāhiyyāt*, VIII dove si trova il decisivo argomento che dimostra l'esistenza del Primo come causa agente. Il tutto sarà preceduto da un breve paragrafo che vorrebbe mettere in relazione queste prove con la prova aristotelica per mostrare la profonda rivoluzione messa in atto da Avicenna sulla scorta di istanze teologiche e neoplatoniche.

2.1 Primo motore immobile e Necessariamente Esistente: Avicenna come riformatore dell'eredità aristotelica

Nel primo trattato della *Metafisica*, Avicenna chiarisce a più riprese che l'obiettivo fondamentale della metafisica come scienza è dimostrare l'esistenza del Principio primo:

«l'esistenza di Dio [...] non può essere ammessa in questa scienza come suo soggetto: essa è piuttosto qualcosa che va ricercato»¹⁹, o poco dopo: «[l'esistenza di Dio] non è né evidente per sé né si dispera di renderla evidente: se ne dà, infatti una prova»²⁰, o ancora: «stabiliremo l'esistenza del Principio primo [determinando] che Esso è uno, reale, al culmine della magnificenza»²¹. Queste affermazioni portano Avicenna a riflettere sui confini epistemologici della metafisica in rapporto con la fisica e, di conseguenza, ad assumere una posizione critica nei confronti della prova aristotelica fondata sul movimento²².

[La metafisica] consiste in un'indagine sulle cose radicalmente separate dalla materia, nella *Fisica* ti è apparso chiaramente che Dio è incorporeo e che non è la potenza di un corpo ma che piuttosto è uno e sotto ogni aspetto privo di materia e di commistione con il movimento, ed è perciò necessario che l'indagine intorno [a Dio appartenga] questa scienza. Tuttavia, quel che ti era apparso chiaramente di tale [questione] nella *Fisica* era estraneo ad essa: vi veniva utilizzato senza farne parte. Con quell'[argomento] si voleva semplicemente anticipare all'uomo la consapevolezza dell'esistenza del Principio primo, di modo che, a partire da tale consapevolezza, egli si rafforzasse nel desiderio di acquisire le scienze e di essere diretto verso quello stadio da cui realmente se ne può raggiungere la conoscenza²³.

Per Avicenna, quindi, la prova dell'esistenza di un motore immobile – l'argomento tramite cui la filosofia della natura giunge a porre un Principio primo – non può rientrare, propriamente, nell'ambito della metafisica, ma può, al massimo, «anticipare» la consapevolezza dell'esistenza di Dio. Propriamente parlando, l'argomento che muove dal moto giustifica solo il moto. Gutas ha mostrato²⁴ come Avicenna progressivamente si allontani da una dimostrazione che riguarda il Primo motore per approdare a una che tratta del Necessariamente Esistente, cioè a una prova “ontologica” che non spieghi più l'origine del movimento ma l'origine dell'essere in quanto tale. Gutas mostra accuratamente come questo cambiamento non sia da imputarsi al solo lavoro di Avicenna: un certo ambiente culturale arabo, infatti, aveva già da tempo intrapreso questa “svolta ontologica”. «Il concetto di Necessariamente Esistente si sviluppò nella teologia islamica

¹⁹ Ivi, I, 1, ed. Qanawātī [Anawati] / Zāyid [Zayed] / Madkūr, p. 5.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Ivi, I, 4, ed. Qanawātī [Anawati] / Zāyid [Zayed] / Madkūr, p. 27.

²² Le argomentazioni aristoteliche a cui si fa riferimento sono contenute nel VII e nell'VIII libro della *Fisica* e, solitamente, vengono messe in relazione con le dottrine del libro Lambda della *Metafisica*.

²³ INB SĪNĀ, *Ilāh*, I, 1, ed. Qanawātī [Anawati] / Zāyid [Zayed] / Madkūr, pp. 6-7.

²⁴ Cfr. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, pp. 296-300.

come parte della generale discussione sugli attributi di Dio»²⁵: attraverso un'analisi di vari testi collegati alla tradizione teologica, lo studioso americano dimostra come «il concetto di Necessariamente Esistente era largamente diffuso nella parte orientale del mondo islamico durante la formazione filosofica di Avicenna»²⁶. Inoltre Gutas dimostra come tali concezioni si fondassero già su una certa consapevolezza della differenza, poi fondamentale per Avicenna, tra metafisici e fisici. Come esempio significativo Gutas riporta il caso di as-Siğistānī, un contemporaneo più anziano di Avicenna.

L'indagine più appropriata che riguarda il primo motore è quella in cui la discussione della teoria fisica è combinata con la disciplina della teoria metafisica [...]. Esponiamo in che modo stiano le cose. L'indagine riguardante il concatenamento degli effetti alle cause ha due aspetti: il primo è quello che, nella connessione di un effetto all'altro, ascende fino alla loro causa; il secondo è quello che considera il permeare del potere della causa nei suoi effetti. L'indagine nel primo modo appartiene al fisico, e nel secondo al metafisico²⁷.

Almeno in parte, questo *background* contribuisce ad allontanare Avicenna dalla tradizione aristotelica di cui è erede e quindi a rinunciare all'approccio dei fisici. Ma non è sicuramente l'unico fattore che determina ciò. Non dobbiamo mai dimenticare le istanze teologiche che derivano ad Avicenna dal neoplatonismo. In uno dei testi fondanti di questa tradizione – il *Discorso sul Bene puro* (all'epoca attribuito ad Aristotele in persona) – si intende il Principio primo come Dio che dona l'essere e quindi come qualcosa che è causa efficiente del mondo. Per riassume potremo affermare che, in uno dei punti di maggior rilievo del suo sistema metafisico, Avicenna riforma Aristotele:

Dimostrare l'esistenza del Primo principio [...] significa [...] non giungere a porre un Principio primo del moto, ma giungere a porre un principio dell'esistenza, ossia un principio che faccia esistere le cose. In questo senso, almeno in parte, la prova (o l'insieme di prove) di Avicenna ha [...] il carattere della prova ontologica²⁸.

²⁵ Ivi, p. 296: «the concept of Necessary Existent developed in Islamic theology as part of the general discussion of the attributes of God» (trad. mia).

²⁶ Ivi, p. 296: «the concept of Necessary Existent was very much in circulation in the Eastern parts of the Islamic world during Avicenna's philosophical formation» (trad. mia).

²⁷ AS-SIĞISTĀN, *On the Prime Mover*, citato e tradotto in GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 297: «The most appropriate inquiry concerning the first mover is that in which discussion of Physical theory is combined with Metaphysical theory. [...] Let us then state in what way this is so. Inquiry concerning the conjunction of effects with causes has two aspects; the first, insofar as it ascends through the connection of one to the other to their cause; and the second, insofar as the permeation of the power of the cause in its effects [is considered]. Inquiry in the first mode belongs to the Physicist, and the second mode to the Metaphysician» (trad. mia).

²⁸ LIZZINI, *Avicenna*, p. 116.

La metafisica quindi come scienza che riguarda l'esistenza dell'intero e, più in particolare, la sua origine ultima. Aristotele non viene rigettato ma piuttosto ricompreso in un orizzonte più ampio e più profondo: Dio come motore immobile è inglobato in Dio causa efficiente e finale del mondo.

Questa riforma della tradizione aristotelica, fa notare Gutas, varrà ad Avicenna le critiche dei «“puristi” aristotelici» posteriori in cui rappresentante più significativo è Averroè²⁹.

2.2 *Le considerazioni di Avicenna in Metafisica, I, 6-7*

La premessa dei ragionamenti qui svolti risiede nella distinzione che già abbiamo chiarificato tra possibile e necessario. Muovendo da essa, Avicenna tenta di dedurre le caratteristiche che qualificano ciò che è necessariamente esistente. Vediamo ora di rintracciarle. Dopo aver svolto alcune dichiarazioni di intenti che preannunciano gli argomenti che verranno trattati, Avicenna esamina una delle caratteristiche (che anticipavamo già sopra) di ciò che è necessariamente esistente, cioè il fatto di essere incausato. Vale la pena di riportare il passo:

Che poi il necessariamente esistente non abbia causa, è manifesto. Infatti, se per l'esistenza del necessariamente esistente vi fosse una causa, la sua esistenza sarebbe in virtù di essa: di ciò che esiste in virtù di altro, quando sia considerato in se stesso senza considerare quel che è diverso da esso, non si dà necessariamente un'esistenza e tutto ciò che, quando è considerato in se stesso senza considerare quel che è diverso da esso, è tale da non avere necessariamente un'esistenza, non è necessariamente esistente per sé. È evidente, infatti, che se per il necessariamente esistente per sé ci fosse una causa, esso non sarebbe necessariamente esistente per sé; ed è perciò manifesto che il necessariamente esistente non ha causa³⁰.

Il ragionamento fa leva sul principio di non contraddizione: se il necessariamente esistente fosse causato da altro, esso esisterebbe in virtù di altro – in quanto causato – e in virtù di se stesso in quanto necessariamente esistente. Questo è manifestamente impossibile poiché si troverebbe ad essere, allo stesso tempo e secondo il medesimo rispetto, necessario per sé e possibile per sé. In questo modo è possibile affermare una

²⁹ Cfr. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 300.

³⁰ IBN SĪNĀ, *Ilāh*, I, 6, ed. Qanawātī [Anawati] / Zāyid [Zayed] / Madkūr, p. 38.

doppia equivalenza: il necessariamente esistente è incausato, il possibilmente esistente è causato.

Nella seconda parte della sesta sezione del primo trattato³¹, Avicenna fa emergere un'altra caratteristica del necessariamente esistente: l'unicità nel senso dell'impossibilità dell'omologia tra due o più necessariamente esistenti. Le dimostrazioni di ciò sono abbastanza articolate ma riassumibili nella conclusione che occupa le ultime righe della sezione:

o l'esistenza [di una delle due cose] proviene da quella che la accompagna non in quanto questa è omologa, ma in quanto l'esistenza di quel che la accompagna la determina, e allora [le due cose] non sono omologhe, ma sono anzi causa e causato [...] oppure le due [cose] sono omologhe nel senso che nessuna delle due è causa per l'altra e il rapporto [tra loro due] consegue alla loro esistenza. In tal modo, la causa prima del rapporto è una causa esterna, che fa esistere le due essenze [...] e il loro rapporto è quindi accidentale; perciò non vi sarebbe omologia³².

È quindi assolutamente impossibile che esistano contemporaneamente due necessariamente esistenti perché, se vi fossero, o starebbero in un rapporto di causa-causato – e allora uno dei due non sarebbe necessariamente esistente e quindi i due non avrebbero la stessa definizione – o dovrebbe esserci una terza causa esterna ad essi che li facesse esistere entrambi ma allora essi non sarebbero più necessariamente esistenti (quindi incausati) bensì necessari per altro ossia possibili in se stessi³³.

Passiamo alla settima sezione interamente dedicata al «fatto che il Necessariamente Esistente è uno»³⁴. Seguiamo l'articolata dimostrazione che si snoda per tutta la sezione perché è forse il passaggio fondamentale se si vogliono intendere queste due sezioni come una prova dell'esistenza di Dio. Dire, infatti, che il Necessariamente Esistente sia uno equivale ad affermare che tutti gli altri enti esistenti sono necessari per altro e che, quindi, Esso è il principio, la causa di tutti gli esistenti (che è uno dei caratteri fondamentali di Dio). Il ragionamento si avvale del tipico metodo per divisioni che più volte compare nella *Metafisica*. Se vi fossero due o più enti necessariamente esistenti, la differenza tra

³¹ Cfr. *ivi*, I, 6, ed. Qanawātī [Anawati] / Zāyid [Zayed] / Madkūr, pp. 39-42.

³² *Ivi*, I, 6, ed. Qanawātī [Anawati] / Zāyid [Zayed] / Madkūr, pp. 41-42.

³³ Seguendo le indicazioni di Lizzini, ma non solo, è utile far notare che qui Avicenna sta anche implicitamente ponendo uno dei tratti fondamentali della sua dottrina della causalità che sarà essenziale per la determinazione del *fluxus*. Se ci sono due cose, allora o l'una è causa dell'altra o entrambe rimandano a una terza causa superiore ad esse. In questo modo sarà giustificata la causalità dall'alto nell'emanazionismo avicenniano.

³⁴ INB SĪNĀ, *Ilāh*, I, 7, ed. Qanawātī [Anawati] / Zāyid [Zayed] / Madkūr, p. 43.

di loro non potrebbe essere ricavata dall'essenza poiché entrambi sarebbero identicamente necessari. Ne consegue che essa deriverebbe da una determinazione che «accompagna» la natura del necessariamente esistente come un accidente o un concomitante non essenziale. Si spalancano due vie entrambe impossibili: se l'accidente (o il concomitante non essenziale) dipendesse dall'essenza della cosa, allora non si darebbe alcuna differenza tra i necessariamente esistenti poiché, come si è visto, entrambi hanno la stessa realtà; se, invece, dipendesse da una causa esterna, ci si troverebbe nella contraddittoria situazione per cui i necessariamente esistenti sarebbero, allo stesso tempo, incausati – in quanto necessariamente esistenti – e causati in quanto dipendenti da una causa esterna alla loro natura³⁵. Avicenna prosegue allora prendendo in considerazione l'ipotesi secondo cui «[ognuno dei due supposti enti necessari], pur essendo identico [all'altro] nell'intenzione, si differenzi [dall'altro] per un'intenzione fondamentale»³⁶. Si hanno così due possibilità che riproducono le stesse impossibilità considerate in precedenza. Se tale intenzione fondamentale è «condizione per la necessità dell'esistenza»³⁷ allora essa deve essere presente in entrambi gli enti necessari e perciò non vi sarebbe alcuna differenza; se, invece «non fosse una condizione per la necessità dell'esistenza»³⁸, essa si aggiungerebbe dall'esterno all'essenza e, quindi, sarebbe causata da altro. «Ma abbiamo già [mostrato] l'impossibilità di ciò, portandone all'evidenza la falsità»³⁹. È anche assolutamente da escludere che la differenza tra i due enti necessari sia riconducibile a una differenza specifica. È noto, infatti, che le differenze specifiche fanno acquisire al genere l'esistenza in atto, ma ciò nel nostro caso è impossibile per due motivi. Innanzitutto «perché la realtà della necessità d'esistenza non è che la stessa affermazione d'esistenza [...] far acquisire l'esistenza alla necessità d'esistenza sarebbe, quindi, far acquisire una condizione che riguarda obbligatoriamente la sua realtà»⁴⁰; in secondo luogo, è impossibile perché la realtà in atto di ciò che è realmente in atto di per sé finirebbe col dipendere da altro. Ciò è contraddittorio.

³⁵ Cfr. *ivi*, I, 7, ed. Qanawātī [Anawati] / Zāyid [Zayed] / Madkūr, pp. 43-44.

³⁶ *Ivi*, I, 7, ed. Qanawātī [Anawati] / Zāyid [Zayed] / Madkūr, p. 44.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ivi*, I, 7, ed. Qanawātī [Anawati] / Zāyid [Zayed] / Madkūr, p. 44. Avicenna chiarisce ulteriormente il tutto facendo vedere un caso dove, invece, la differenza specifica ha la funzione di garantire un'esistenza in atto. Si veda il caso del genere "animale". La differenza specifica "razionale" fa acquistare all'animalità il fatto di sussistere in atto «come entità esistente e particolare».

La dimostrazione si conclude considerando l'ultima possibilità non ancora esclusa e cioè che la differenza tra i due necessari sia riconducibile alla differenza che intercorre tra individui della stessa specie. Ciò significherebbe che essa dipenderebbe da accidenti, ma ciò è già stato dimostrato essere impossibile all'inizio. Avicenna riassume e trae le conclusioni: o la necessità dell'esistenza è un attributo che riguarda un solo ente oppure, per l'ente, l'attributo della necessità sarà solo possibile e non necessario. Questa seconda possibilità è contraddittoria poiché questa cosa finirebbe per essere «non-necessariamente esistente per sé, pur essendo necessariamente esistente per sé»⁴¹. «Il necessariamente esistente è dunque *uno in [senso] totale*, non è come le specie sotto il genere; è *uno nel numero*, non è come gli individui sotto la specie»⁴². Con «senso totale» si intende in senso essenziale.

Quasi come in un gioco di specchi, Avicenna snocciola le caratteristiche del possibile: «esso ha obbligatoriamente bisogno di un'altra cosa che lo renda esistente in atto»⁴³ (è sempre causato), inoltre è doppio e composto. Tenendo presente sullo sfondo la distinzione tra essenza ed esistenza, si capisce come il causato sia indigente e potenziale perché in se stesso non esiste, ha costitutivamente bisogno di un riferimento ad altro. Nelle ultime righe di questa settima sezione, Avicenna fornisce delle indicazioni che poi si riveleranno di peso per la dottrina dell'emanazione.

Ciò [che la sua esistenza sia necessaria a partire da altro], poi, gli accade costitutivamente, oppure la necessità dell'esistenza che gli viene da altro da sé non si ha costitutivamente, ma in un momento ad esclusione di un altro momento perciò è necessario che gli appartenga una materia la cui esistenza sia anteriore nel tempo⁴⁴.

Potrebbero apparire considerazioni marginali ed accessorie ma non lo sono affatto. Quello che va sottolineando Avicenna è che avere un'essenza caratterizzata dalla possibilità non si collega affatto alla temporalità e alla materialità. Ciò che è possibile può essere posto dall'eternità: il mondo (che è possibile) è reso necessario per altro (e quindi esistente in atto) costitutivamente, quindi esso è eterno. Ma c'è di più: non solo ciò che è possibile può essere eterno, ma può essere anche immateriale. «Possibilità e potenza materiale non

⁴¹ Ivi, I, 7, ed. Qanawātī [Anawati] / Zāyid [Zayed] / Madkūr, p. 45.

⁴² Ivi, I, 7, ed. Qanawātī [Anawati] / Zāyid [Zayed] / Madkūr, p. 47.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

sono la stessa cosa: solo quando lo si concepisca nel tempo, si avrà un possibile posto in essere “dopo non essere esistito”, e dunque non eterno e materiale»⁴⁵.

Si impone una riflessione che miri a valutare la portata di queste due sezioni nel contesto più ampio della *Metafisica*. Prima di tutto preme sottolineare come, in queste sezioni, Ibn Sīnā vada chiarendo dei presupposti fondamentali per la propria dottrina dell’emanazione. Alcuni li abbiamo già sottolineati nel corso dell’analisi ma ora cercheremo di fare un po’ di ordine. È forse banale sottolinearlo, però il fatto che Dio sia unico e uno (cioè semplice) avrà delle conseguenze decisive per il flusso emanativo: si avrà modo di vedere come le istanze riassunte dai latini nel famoso adagio *ex uno non fit nisi unum* saranno pienamente accolte da Avicenna. Si è già visto, poi, come vengano posti dei tratti fondamentali della dottrina della causalità dall’alto: Lizzini ha più volte sostenuto con forza che l’argomento contro l’esistenza di due necessari omologhi sia funzionale a porre l’idea di un terzo che causi due cose correlate nell’esistere.

Secondo Avicenna la relazione tra due cose può essere solo di due tipi: ognuno è la causa dell’altro, o entrambi sono causati da un terzo elemento. In questo modo Avicenna legittima la causalità del *fluxus* della forma. Per dare ragione dell’esistenza di due elementi apparentemente correlati, noi abbiamo sempre bisogno di una terza causa, superiore a entrambi⁴⁶.

O ancora sulla stessa linea:

L’ipotesi di due enti necessari omologhi è infatti confutata perché approda inevitabilmente – e contraddittoriamente – a ipotizzare un ente necessario che sia causa degli altri. Questa legge generale regola [...] la stessa teoria emanativa di Avicenna: è sempre una terza causa, superiore, a dare ragione di due elementi apparentemente correlati nell’esistenza⁴⁷.

Si tratta quindi di un ragionamento che ha una portata decisamente superiore allo scopo che ha nella sezione in cui è inserito e che si rivelerà come un tratto decisivo del mediatismo avicenniano che verrà trattato più avanti. Infine ricordiamo, senza ritornarci

⁴⁵ LIZZINI, *Avicenna*, p. 121.

⁴⁶ O. LIZZINI, *The relation Between Form and Matter: Some Brief Observations on the ‘Homology Argument’* (Ilāhiyyāt, II.4) and the deduction of Fluxus, in J. MCGINNIS (with the assistance of D. C. Reisman), *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam. Proceedings of the Second Conference of the Avicenna Study Group*, E.J. Brill, Leiden-Boston 2004, p. 185: «according to Avicenna the relation between two things can be of only two kinds: either one is the cause of the other, or both are caused by a third element. In this manner, Avicenna legitimates the causality of the *fluxus* of form. To explain the existence of two apparently correlated elements we always need a third cause, superior to both» (trad. mia).

⁴⁷ LIZZINI, *Avicenna*, p. 122.

nuovamente, la questione della temporalità e della materialità, fondamentale anch'essa per la dottrina emanativa.

Ma vediamo ora come e fino a che punto questo complesso di dimostrazioni possa considerarsi una prova dell'esistenza di Dio. La considerazione dello statuto logico del possibile e del necessario svolta in queste sezioni conduce Avicenna a dimostrare che solo una cosa può dirsi propriamente incausata. Tutte le cose, eccetto una, sono possibili in sé stesse e quindi rimandano a una causa che le faccia esistere in atto, traendole dalla loro inesistenza. Ma se questa causa sarà, a sua volta, possibile, per la stessa ragione, essa necessiterà un ulteriore rinvio a una causa ancora superiore. Ma poiché è impossibile regredire all'infinito nella catena delle cause, perché in tal modo non si riuscirebbe a dare ragione dell'esistenza di nulla, è necessario giungere a porre un Principio primo (che avrà le caratteristiche che abbiamo rintracciato). Sembra che gli interpreti condividano, tralasciando alcune differenze, l'opinione che le sezioni 6 e 7 del primo trattato non possano considerarsi a pieno titolo una prova dell'esistenza di Dio. Avicenna sembra impegnato a definire lo statuto delle cose possibili e della cosa necessaria più che a dimostrare l'esistenza di un Necessariamente Esistente. Soprattutto le sue argomentazioni non pongono realmente il Principio in relazione con il possibile. È come se Avicenna si muovesse più su un piano logico che reale: come se mostrasse che, date delle cose possibili, esse rinviano necessariamente a un Principio primo (con quelle proprietà che dimostra) ma, qui, non si impegna a eliminare l'ipotetica: le cose possibili sono presupposte ipoteticamente, non dimostrate come esistenti. D'altra parte è chiaro che, se queste considerazioni vengono messe in relazione con altri luoghi della *Metafisica* (soprattutto il trattato VIII), esse guadagnano tutto un altro spessore e devono quantomeno essere considerate un'anticipazione della dimostrazione dell'esistenza di un Primo creatore. Scrive Marmura a proposito degli scopi di Avicenna in queste sezioni:

L'affermazione iniziale⁴⁸ la cui intenzione primaria è quella di introdurre una discussione sulle caratteristiche dei due possibili modi di esistenza delle cose (non di fornire una prova dell'esistenza di Dio) può essere interpretata anche come costruttrice un'implicita premessa per la prova nel suo complesso⁴⁹.

⁴⁸ Ciò a cui l'autore fa riferimento è l'affermazione che apre la sezione sesta del primo trattato, secondo la quale le cose che esistono possono subire nell'intelletto due divisioni e cioè essere tra ciò che in sé ha un'essenza necessaria e ciò che ha un'essenza possibile.

⁴⁹ M. E. MARMURA, *Avicenna's Proof from Contingency for God's Existence in the Metaphysics of the Shifā'*, in M. E. MARMURA (cur.), *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sīnā, al-Ghazālī and Other Major Muslim Thinkers*, Global Academic publishing Binghamton University,

2.3 La dottrina delle cause e la dimostrazione dell'esistenza del Primo

Questo paragrafo sarà dedicato alla dimostrazione dell'esistenza necessaria del Primo che è la principale via d'accesso alla dottrina del *fluxus* (esposta nei trattati VIII e IX) con cui Avicenna dà forma a tutto il suo impianto cosmologico. Tutto questo, però, sarebbe sostanzialmente incomprensibile se non si considerasse quanto Avicenna espone nelle sezioni del sesto trattato, in cui è enunciata una dottrina filosofica di enorme portata che costituisce (come abbiamo già mostrato nel paragrafo 2.1 di questo capitolo) una riforma dell'eredità aristotelica. Si sta parlando della dottrina avicenniana delle cause, che ora analizzeremo più nel dettaglio.

2.3.1 La dottrina delle cause: la ridefinizione della causa agente

Il punto di partenza è evidentemente la quadripartizione aristotelica: «le cause [...] sono forma, materia, agente e fine»⁵⁰. A questa divisione Avicenna inizia subito a imprimere una torsione originale. Esse si dividono in cause interne ed esterne nei confronti della struttura o sussistenza della cosa. Le prime sono la causa materiale e la causa formale, che sono interne alla sussistenza della cosa stessa, le seconde sono la causa agente e quella finale, che spiegano il darsi dell'esistenza della cosa e sono, appunto, esterne alla loro struttura⁵¹.

Esterna alla struttura della cosa è anzitutto la causa agente: alla ridefinizione del significato di essa sono dedicati i passaggi fondamentali di questo trattato. «Il principio dell'esistenza è quel che fa acquisire [l'esistenza], come il Creatore è per il mondo»⁵²:

Binghamton-New York 2005, p. 138: «The opening statement whose primary intention is to introduce a discussion of the characteristics of the two possible modes of existing things (not to give a proof of God's existence) can now be interpreted as also constituting an implicit premise for the proof as a whole» (trad. mia).

⁵⁰ IBN SĪNĀ, *Ilāh*, VI, 1, ed. M. Y. Mousa / S. Dunya / S. Zayed, p. 257.

⁵¹ Sulla scorta di quanto fa anche Avicenna in *Ilāh*, V, 3, è interessante notare che questa suddivisione delle quattro cause non fa altro che ribadire la fondamentale distinzione tra essenza ed esistenza. L'essenza, infatti, è definita del genere e dalla differenza specifica che corrispondono, in un certo qual modo, alla materia e alla forma. Ad esempio l'essenza dell'uomo è data dalla composizione del suo genere prossimo – ossia “animale” (che in un certo senso è materia) – con la differenza specifica ossia “razionale” (che in un certo senso è la forma). Tale corrispondenza sarà colta anche da Tommaso d'Aquino nel *De ente et essentia*. Su questo argomento: cfr. LIZZINI, *Avicenna*, pp. 132-133 e cfr. J. MCGINNIS, *Logic and Science: The Role of Genus and Difference in Avicenna's Logic, Science and Natural Philosophy*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 18 (2007), pp. 165-187.

⁵² IBN SĪNĀ, *Ilāh*, VI, 1, ed. M. Y. Mousa / S. Dunya / S. Zayed, p. 257.

questa è la rivoluzionaria definizione che fornisce Avicenna della causa agente, essa è causa efficiente dell'essere. È evidente come il filosofo vada assegnando ad essa un ruolo centrale nel suo progetto filosofico: essa sembra ergersi in una posizione gerarchicamente sovraordinata rispetto alle altre⁵³. In prima battuta, ciò che interessa ad Avicenna è marcare la differenza che intercorre tra il modo di intendere la causa agente degli studiosi di metafisica (che in questo senso sono studiosi delle cose divine poiché, in ultima analisi, chi dà l'essere è Dio) e quello dei fisici. Per questi ultimi la causa agente ha a che fare con il moto che è l'oggetto proprio della loro disciplina:

la causa agente naturale, invece, non fa acquisire niente di diverso dal mettere in moto, in uno dei vari modi in cui si può mettere in moto [qualcosa], cosicché “quel che fa acquisire l'esistenza” nelle [cose] della natura è un principio in movimento⁵⁴.

Con la consueta precisione, più avanti, Avicenna farà notare che si danno dei casi in cui la causalità agente nel senso di causa efficiente dell'essere e la causalità agente nel senso di principio del moto finiscono per coincidere in modo “accidentale”. È sicuramente questo il caso del mondo sublunare in cui, a causa della presenza del tempo, il far venire ad essere coincide con un mutamento o un movimento⁵⁵. Ma torniamo alla prima sezione e continuando a seguire la riforma avicenniana della causa agente. Declassata la fisica a scienza del movimento e elevata la metafisica a scienza dell'essere e quindi delle cose divine, Avicenna sostiene che la causa agente è ciò che «fa acquisire un essere distinto dalla propria essenza»⁵⁶; questa precisazione è importante perché mostra come la causa agente produca altro rispetto alla propria essenza, altro che altrimenti non sarebbe dotato di esistenza⁵⁷.

⁵³ Che la causa efficiente abbia un ruolo centrale nel sistema metafisico avicenniano è innegabile. In che misura poi vada valutata questa centralità, anche rispetto agli altri ordini di causa, è oggetto di dibattito tra gli interpreti. Ci sembra di poter dire che interpreti come Gilson e Marmura tendono ad enfatizzare molto il suo ruolo: cfr. É. GILSON, *Notes pour l'histoire de la cause efficiente*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», (37)1962, pp. 7-31 e M. E. MARMURA, *The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna*, in M. E. MARMURA (cur.), *Islamic Theology and Philosophy*, State University of New York Press, Albany 1984, pp. 172-188. Bertolacci invece, più recentemente, ha sottolineato la necessità di rivalutare l'importanza degli altri ordini causali: cfr. A. BERTOLACCI, *The doctrine of material and formal causality in the «Ilāhiyyāt» of Avicenna's «Kitāb al-Šifā»*, «Quaestio», 2 (2002), pp. 125-154.

⁵⁴ IBN SĪNĀ, *Ilāh*, VI, 1, ed. M. Y. Mousa / S. Dunya / S. Zayed, p. 257.

⁵⁵ Cfr. *ivi*, VI, 2, ed. M. Y. Mousa / S. Dunya / S. Zayed, p. 267.

⁵⁶ *Ivi*, VI, 1, ed. M. Y. Mousa / S. Dunya / S. Zayed, p. 257.

⁵⁷ In LIZZINI, *Avicenna*, p. 134-135, l'autrice fa notare che questa sottolineatura che marca la differenza tra l'essenza della causa e del causato ha una precisa funzione teologica: essa è funzionale a marcare la differenza tra Dio (causa) e il mondo (causato) evitando quella che definisce una «deriva panteista».

Avicenna giunge poi, dopo aver trattato della causa formale, ad affrontare la fondamentale tematica della causalità collegata alla temporalità. Questa questione è affrontata qui ed è ripresa all'inizio della seconda sezione. Avicenna si oppone al tradizionale modo di intendere la causalità efficiente in termini temporali.

Tra gli agenti ve n'è qualcuno cui accade in un [certo] momento di non essere agente in quanto il suo effetto non viene prodotto. Anzi: il suo effetto è inesistente ed è in un secondo momento che a un tale agente accadono quelle occasioni in virtù delle quali esso viene ad essere agente in atto. [...] È allora che [un tale agente] viene ad essere agente e che a partire da esso la cosa esiste *dopo non essere stata*⁵⁸.

Ciò è proprio quello che Avicenna mette in discussione. Che una cosa sia prodotta dopo non essere stata non dipende in alcun modo dall'agente: «dall'agente viene solo la sua esistenza»⁵⁹. Il ragionamento è, come spesso accade, articolato ma si può riassumere in questo modo. Come si è visto, solamente l'esistenza può essere imputata alla causa agente, perciò l'esistere “dopo non essere stato” non ha a che fare con la causa. Avicenna non nega che quando una cosa che non c'era viene ad essere, essa sia connotata da una qualche forma di posteriorità rispetto al suo stato di inesistenza. Ma questa posteriorità deve essere considerata come una sorta di conseguente necessario «che non si deve a nessuna causa»⁶⁰. Poco sotto: «è la stessa esistenza [della cosa] ad essere non-obbligatoria, e cioè possibile, ed essa non è non-obbligatoria in quanto è successiva a un'inesistenza»⁶¹. Insomma la cosa possibile dipende dalla causa per la sua esistenza, ma non dipende dalla causa come questa esistenza vada qualificandosi (cioè un'esistenza qualificata come un'esistenza che succede temporalmente a un'inesistenza).

Stabilito anche questo aspetto, Avicenna va ancora più in profondo nella propria opera di ridefinizione della causa agente. Anche in questo caso, il filosofo procede confutando una teoria avversaria. Vediamo come essa venga riportata:

qualcuno potrebbe ritenere che si abbia bisogno dell'agente e della causa solo affinché alla cosa appartenga un'esistenza dopo non essere stata e che, quindi, una volta che la cosa sia

⁵⁸ IBN SĪNĀ, *Ilāh*, VI, 1, ed. M. Y. Mousa / S. Dunya / S. Zayed, pp. 259-260.

⁵⁹ Ivi, VI, 1, ed. M. Y. Mousa / S. Dunya / S. Zayed, p. 260.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

venuta all'esistenza, se la causa venisse a mancare, la cosa continuerebbe ad esistere, essendo in sé autosufficiente⁶².

Tutta la magistrale confutazione di Avicenna è tesa, invece, a mostrare come la cosa in se stessa abbia bisogno della causa e non necessiti della causa solo per venire ad essere. Il ragionamento di Avicenna – altro straordinario esempio di dimostrazione diairetica – è schematizzabile in questo modo. È assolutamente impossibile che il causato necessiti della causa solo quando viene ad essere. Infatti se il causato venuto ad essere fosse autosufficiente e necessario, esso lo sarebbe o per la «sua stessa quiddità, al punto che sia la [stessa] quiddità a esigere la necessità nell'esistenza»⁶³ – ma ciò è impossibile perché contraddice l'assunto iniziale ossia il fatto che la cosa sia venuta ad essere (si è già visto che le cose che vengono ad essere sono possibili e quindi non possono essere necessarie) – o per una condizione «e questa condizione è [...] o il venire ad essere, o uno degli attributi di tale quiddità, oppure una cosa distinta [cioè una causa esterna]»⁶⁴. Le prime due ipotesi vengono immediatamente scartate per motivazioni lapalissiane: da un lato «il venire ad essere» si collega evidentemente con lo statuto della possibilità, quindi esso non può essere la ragione della necessità, dall'altro nemmeno degli attributi dell'essenza possono esserlo poiché ciò significherebbe, in ultima analisi, tornare a fare riferimento alla quiddità ricadendo nella prima contraddizione esaminata. Rimane, allora, un'unica possibilità, la terza: la necessità di una cosa è determinata dall'azione di una causa esterna. Il causato possibile necessita quindi costantemente – e non solo nel primo momento in cui viene ad essere – della causa agente che lo renda esistente in atto e quindi, come si è già visto, necessario per altro. Per dirla con le parole di Avicenna: «il causato ha bisogno di qualcosa che gli faccia acquistare l'esistenza continuativamente, sempiternamente, finché è esistente»⁶⁵.

Tiriamo ora delle prime conseguenze da quanto detto fin ora. Si è visto come Avicenna espunga con decisione dalla teoria della causalità efficiente la dimensione della anteriorità temporale. In questo modo, il filosofo va ridefinendo il tradizionale rapporto

⁶² Ivi, VI, 1, ed. M. Y. Mousa / S. Dunya / S. Zayed, p. 261. Lizzini fa notare come dietro questa teoria avversaria non attribuita esplicitamente a nessuno si celi, in realtà, la posizione dei teologi sulla questione dell'eternità del mondo. Affermare che la cosa ha sempre bisogno della causa ha come conseguenza quella di porre l'eternità del mondo poiché esso è effetto di una causa eterna (Dio); cfr. O. LIZZINI, *Introduzione* (al VI Trattato), in AVICENNA, *Metafisica*, p. 562.

⁶³ IBN SĪNĀ, *Ilāh*, VI, 1, ed. M. Y. Mousa / S. Dunya / S. Zayed, p. 261.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Ivi, VI, 1, ed. M. Y. Mousa / S. Dunya / S. Zayed, p. 263.

tra causa e causato. Esso va letto in termini di anteriorità essenziale. La causa è anteriore, “più degna di esistere” non perché venga prima in senso temporale, ma perché essa è essenzialmente indipendente. Il causato, invece, è sempre dipendente e quindi essenzialmente posteriore⁶⁶. Tutto ciò è molto rilevante per la teoria emanatista che poi analizzeremo: Avicenna può, in polemica con i teologi, eliminare ogni caratterizzazione temporale dall’atto creativo di Dio causa efficiente del mondo. Dio non crea il mondo dopo che esso non è stato, ma lo crea in quanto essenzialmente il mondo non è. Avicenna si sofferma lungamente a definire il concetto di anteriorità essenziale. Nel tentativo di definirla più precisamente, Avicenna delinea anche alcuni tratti fondamentali per la dottrina del flusso. Nella prima sezione del quarto trattato⁶⁷, dopo aver individuato nel contesto più ampio della discussione dei concetti di posteriorità e anteriorità il concetto più specifico di anteriorità essenziale che riguarda il far acquisire l’esistenza, Avicenna spiega con un efficacissimo esempio, che compare quasi uguale anche in altre sue opere, che cosa significhi che la causa abbia un’ anteriorità essenziale sul causato.

La prima [cosa], infatti, è anteriore alla seconda nell’esistenza. Per questo l’intelletto non negherà affatto che diciamo: *poiché Zayd ha mosso la propria mano, si è mossa la chiave*, o che si dica: *Zayd ha mosso la propria mano e quindi si è mossa la chiave*, mentre negherà che si dica: *poiché si è mossa la chiave, Zayd ha mosso la propria mano*; [e questo] anche se si dice: *poiché si è mossa la chiave, sappiamo che Zayd ha mosso la propria mano*. L’intelletto, perciò, nonostante la coesistenza dei due movimenti nel tempo, suppone per uno dei due un’ anteriorità e per l’altro una posteriorità; dato il primo movimento, infatti, la causa della sua esistenza non è il secondo movimento, mentre la causa dell’esistenza del secondo movimento è il primo movimento. E non è inverosimile che la cosa, fin tanto che esiste, debba essere obbligatoriamente causa di un’altra cosa. E in realtà nessuna cosa può essere legittimamente causa di un’altra, se non in quanto quest’altra cosa è *con* essa. E perciò, se condizione del fatto che [una data cosa] sia causa e la sua stessa essenza, finché la sua essenza è esistente, essa è una causa e una ragione per l’esistenza della seconda [cosa]. Se, invece, condizione del suo essere causa non è la sua stessa essenza, allora per se la sua essenza è tale che la cosa può provenirne o non provenirne, nessuno dei due estremi essendo più degno dell’altro e, analogamente, quel che [da essa] è generato è possibile che sia e possibile che non sia. Ma non è in quanto è possibile che sia che [quel che è generato] è esistente, né è in quanto è possibile che lo generi, che ciò [che lo genera] è datore dell’esistenza⁶⁸.

⁶⁶ Ad. es. cfr. *ivi*, VI, 3, ed. M. Y. Mousa / S. Dunya / S. Zayed, pp. 269-270.

⁶⁷ Il IV trattato è in larga parte dedicato alla trattazione dei concetti di anteriorità e posteriorità e in questo senso costituisce una premessa del VI trattato. I due concetti, che non possono essere definiti indipendentemente uno dall’altro poiché essi continuano a richiamarsi reciprocamente, vengono analizzati nei contesti più disparati. Di essi, Avicenna nota il carattere convenzionale e relativo nel senso che, mutando il comune punto di riferimento, cambiano a loro volta.

⁶⁸ IBN SĪNĀ, *Ilāh*, IV, 1, ed. Qanawātī [Anawati] / Zāyid [Zayed] / Madkūr, p. 165. Questo passo, nota Lizzini, mostra anche come per il mondo debba esserci una causa necessaria: «la causa fosse possibile, infatti, essa potrebbe sempre causare e non causare “senza che uno degli estremi sia più degno dell’altro”».

Il moto della mano che muove la chiave inserita nella toppa è assimilabile metaforicamente alla causazione del Primo. Il movimento della mano che gira la chiave (causa) e quello della chiave nella toppa (causato) avvengono contemporaneamente (si sta parlando di una contemporaneità temporale ovviamente) ma, preso atto di questa simultaneità, l'intelletto è disposto a riconoscere che il rapporto causa-causato sia caratterizzato da una forma di anteriorità o posteriorità essenziale. Infatti l'intelletto pone una relazione tra la mano e la chiave in termini di "prima" e "poi" rifiutando categoricamente qualunque inversione. Posso dire che la mano si muove e quindi la chiave gira, ma non è accettabile affermare che la chiave gira, quindi la mano si muove. Queste, quindi, le conclusioni di Avicenna:

L'esistenza di un causato è dunque sempre necessaria insieme all'esistenza della sua causa e dall'esistenza della sua causa viene necessariamente l'esistenza del causato. I due sono insieme nel tempo o nella durata o altro, ma non sono insieme in rapporto all'ottenimento dell'esistenza. Questo perché l'esistenza di quella non si dà a partire dall'esistenza di questo: alla [causa], infatti, appartiene di ottenere un'esistenza che non dipende dal fatto che [il causato] ottenga l'esistenza, mentre a quest'ultimo appartiene d'ottenere un'esistenza che dipende dal fatto che quella abbia ottenuta l'esistenza; la [causa], dunque, è anteriore riguardo all'ottenimento dell'esistenza⁶⁹.

Si è visto poi come la dipendenza costitutiva del causato non riguardi solo il "momento" del venire ad essere. In altre parole, questa dottrina si potrebbe esprimere in questo modo: se una causa efficiente è realmente tale, essa causa sempre. In altre parole ancora, potremo dire che una causa efficiente che sia realmente tale dev'essere necessaria – cioè agire sempre oltre la dimensione temporale – cioè non possibile che essa possa agire e non agire. Queste considerazioni sono sviluppate tra la seconda e la terza sezione del sesto trattato. Sul finale della prima sezione si mostra proprio come per la filosofia la causa debba essere sempre tale poiché, se così non fosse, si cadrebbe nell'assurda conclusione di attribuire alla causa «non solo il causare in atto, ma anche il causare in potenza»⁷⁰ e in questo modo «ne consegue necessariamente che tutto quel che chiamiamo "agente" è allo stesso tempo quel che chiamiamo "paziente"»⁷¹. Il discorso è poi ripreso

Ma il mondo è esistente – si potrebbe aggiungere – e dunque uno degli estremi deve aver prevalso sull'altro, e la causa del mondo va perciò pensata come necessaria»; O. LIZZINI, *Fluxus (fayḍ). Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica in Avicenna*, Pagina, Bari 2011, p. 217.

⁶⁹ IBN SĪNĀ, *Ilāh*, IV, 1, ed. Qanawātī [Anawati] / Zāyid [Zayed] / Madkūr, p. 167.

⁷⁰ O. LIZZINI, *Introduzione* (al II Trattato), in AVICENNA, *Metafisica*, Bompiani, Milano 2002, p. 563.

⁷¹ IBN SĪNĀ, *Ilāh*, VI, 1, ed. M. Y. Mousa / S. Dunya / S. Zayed, p. 263.

nelle prime battute della seconda sezione, dove Avicenna distingue tra le cause necessarie (cioè quelle che ha appena esaminato) e le cause accidentali e adiutrici. Stabilito il fatto che le prime necessitino di una Causa prima mentre le seconde possano procedere incontraddittoriamente all'infinito, Avicenna spiega che le cause che sono realmente tali, proprio per la loro natura, agiscono sempre, necessariamente, e sono contemporanee ai loro effetti. Ciò porta Avicenna ad affermare filosoficamente l'eternità del mondo che dipende da una Causa prima eterna. Scrive il filosofo:

Una causa simile è [la] più degna in causalità, perché impedisce assolutamente il non essere della cosa ed è quindi ciò che dà l'esistenza completa alla cosa. Questo è il significato di ciò che dai filosofi è chiamato "instaurazione" e che consiste nel far essere la cosa dopo un non essere assoluto. Infatti, al causato in sé spetta di "non-essere", mentre a partire dalla sua causa gli spetta di "essere". E quel che alla cosa appartiene in sé è anteriore nella mente – per essenza, non per quanto riguarda il tempo – rispetto a quel che è a partire da altro da sé. Ecco allora che ogni causato "è" dopo che "non è", secondo una posteriorità per essenza⁷².

È ormai chiaro come per Avicenna eterno non significhi incausato. Incausato è solo ciò che è necessario di per sé. Il possibile può essere eterno poiché può essere continuamente e sempiternamente causato. Si chiarisce allora anche perché Avicenna parli della Causa prima come «la più degna in causalità»: essa è proprio quella causa che soddisfa nel massimo grado il requisito di causare sempre. Essa toglie qualunque tipo di spazio al non-essere poiché fa sorgere l'essere, non dopo un non-essere che in un certo senso è presentificato nel tempo, ma "dopo" un non-essere assoluto che, semplicemente, non è. Come si avrà modo di vedere, questo non implica che tutte le cose siano eterne: sia ben chiaro che l'orizzonte della temporalità viene, di certo, escluso dal piano assoluto della creazione, ma non viene eliminato in quanto tale. Esso è, per così dire, declassato al livello della materia e della generazione, in cui le cose esistono dopo non essere state.

2.3.2 L'esistenza del Primo necessario come causa agente

Senza ombra di dubbio il trattato VIII è il cuore pulsante dell'intera *Metafisica*. In esso, è esposta la teoria emanatista che struttura la realtà dell'intera cosmologia avicenniana. Seguendo l'ordine espositivo che lo stesso autore propone, ci occuperemo

⁷² Ivi, VI, 2, ed. M. Y. Mousa / S. Dunya / S. Zayed, p. 266.

ora delle prime tre sezioni in cui Avicenna dimostra l'esistenza di un Primo principio di tutto l'essere che, evidentemente, è il presupposto di qualunque teoria dell'emanazione.

Per fare ciò è necessario

mostrare che le cause, sotto tutti gli aspetti, sono finite, che per ogni loro ordine c'è un principio primo e che il principio di tutte è uno; che esso è distinto da tutti gli enti – esso solo necessariamente esistente – è che ogni ente ne trae l'inizio della propria esistenza⁷³.

Come abbiamo già visto nel sesto trattato, Avicenna distingue tra quattro ordini di causa: materiale, formale, efficiente, finale. La strategia dimostrativa, quindi, è quella di mostrare come ognuno di questi ordini sia finito e cioè che ognuno di essi rimanda a un Principio primo rispetto al quale non è possibile risalire a nulla di antecedente. In prima battuta però, la dimostrazione è condotta in modo più generale e quindi economico. Prima di concentrarsi singolarmente su ogni ordine causale, Avicenna dimostra la finitezza dell'ordine della causa agente tramite un ragionamento di carattere generale così da poter sostenere che qualunque serie causale sia finita e che quindi tutte rimandino a un Primo. Ciò è dichiarato esplicitamente dal filosofo: «questa prova è valida per mostrare la finitezza di tutti gli ordini dei vari tipi di cause, anche se noi ce ne serviamo [solo] per quanto riguarda le cause agenti»⁷⁴.

Vediamo la dimostrazione. La premessa risiede in un che di già stabilito nel VI trattato: «la causa dell'esistenza di una cosa sia esistente insieme ad essa»⁷⁵. Il cuore della dimostrazione è invece la precisa delineazione della struttura di ogni serie causale (non solo quella agente a cui è dedicata questa dimostrazione). Essa si compone di tre elementi: la causa, il medio e il causato. Ognuno di essi è analizzato in se stesso e, soprattutto, in relazione agli altri: ciò produce una deduzione delle proprietà dell'intera serie causale che dimostrano l'impossibilità di una serie causale ordinata senza una Causa prima. Avicenna prende in considerazione la serie «causato, la sua causa e la causa della sua causa»⁷⁶ che equivale a dire un effetto, la causa di questo effetto e la causa della causa di questo effetto. Vediamo le proprietà attribuite a ogni elemento:

⁷³ Ivi, VIII, 1, ed. M. Y. Mousa / S. Dunya / S. Zayed, p. 327.

⁷⁴ Ivi, VIII, 1, ed. M. Y. Mousa / S. Dunya / S. Zayed, p. 329.

⁷⁵ Ivi, VIII, 1, ed. M. Y. Mousa / S. Dunya / S. Zayed, p. 327.

⁷⁶ *Ibidem*.

- a) la causa prima: è l'elemento assolutamente primo della serie, la sua caratteristica fondamentale è quella di essere la causa di tutti gli altri elementi;
- b) il termine medio: è l'effetto primo e diretto della causa prima ma, al tempo stesso, causa attivamente il terzo elemento (è causa e causato allo stesso tempo). Il suo potere causale, ovviamente, non si estende sulla causa prima;
- c) il causato (effetto ultimo): è l'effetto più prossimo del termine medio ma, in ultima analisi, dipende dalla causa prima. Esso quindi non è causato direttamente (come il termine medio) ma è causato per mediazione⁷⁷. Non è causa di nulla.

Il medio è l'elemento decisivo nel ragionamento: esso ha la fondamentale funzione di tenere aperta la serie causale alla molteplicità e, al contempo, di rimandare a una Causa prima da cui ogni elemento, in ultima analisi, dipende. In altre parole, definire una serie causale come composta di tre elementi – e non due – permette da un lato di rendere ragione di serie causali complessissime (in cui vi sono moltissimi elementi tra la causa prima e l'ultimo effetto), dall'altro di affermare la necessità assoluta di un rinvio a un *primum* che faccia esistere la serie. Scrive significativamente Avicenna:

il discorso di colui che dice che esse – cioè le cause anteriori alle cause – sono infinite e [al contempo] ammette l'esistenza dei due estremi, nel senso che [afferma] l'esistenza di due estremi e, fra questi, di medi senza fine, non ci impedisce di [arrivare a] quel che ci proponiamo e cioè di stabilire l'esistenza della Causa prima. [e ciò] nel senso che il discorso di colui che dice che vi sono due estremi e infiniti medi è un discorso fatto solo con la lingua, senza convinzione. Avendo un estremo, infatti, [l'insieme] è in se stesso finito; se poi chi conta non giunge al termine nel suo estremo, questa è una questione che riguarda chi conta e non la cosa stessa: che qualcosa sia in se stesso finito [significa] che ha un estremo, e tutto ciò che è fra due estremi è obbligatoriamente delimitato dai due. Ecco allora che a partire da tutte queste affermazioni si è portato all'evidenza che vi è una Causa prima. Infatti, foss'anche infinito ciò che è fra due estremi, se l'estremo esiste, è primo rispetto a ciò che non ha fine, ed è una causa incausata⁷⁸.

In altre parole, una serie di cause vere (cioè di cause necessarie che non possono non causare) è sempre finita e quindi bisogna necessariamente postulare l'esistenza di una Causa prima incausata. Nemmeno la potenziale infinità dei medi contraddice la dimostrazione.

⁷⁷ È grazie all'introduzione del termine medio che Avicenna è in grado di distinguere due diversi tipi di effetti: quelli causati direttamente dalla causa prima quindi senza alcuna forma di mediazione (*nullo mediante*, tradurranno i latini) e quelli causati grazie alla mediazione di un termine medio (*mediante aliquo*). Questo rilievo che ora può apparire marginale si rivelerà invece uno dei cardini fondanti della dottrina del *fluxus*.

⁷⁸ IBN SĪNĀ, *Ilāh*, VIII, 1, ed. M. Y. Mousa / S. Dunya / S. Zayed, pp. 328-329.

Come detto sopra, Avicenna, dopo aver condotto la dimostrazione in termini generali (anche se questa dimostrazione è legata alla causa agente), procede esaminando ogni ordine causale. Alle cause materiali è dedicata la fine della prima sezione e la seconda⁷⁹ mentre alla trattazione delle cause formali e finali è dedicata la terza sezione. Qui tralascieremo l'analisi delle argomentazioni legate alla causalità materiale e formale poiché riguardano più marginalmente la dottrina del flusso, per concentrarci invece sulla causa finale. L'argomento che dimostra la finitezza della serie delle cause finali è così strutturato. Innanzitutto viene fornita una sorta di definizione della causa finale: essa è quella in vista della quale tutte le cose sono. Posto ciò, la dimostrazione è quasi automatica: se la causa finale è quello che ha appena stabilito, è evidente che «al di là della causa perfettiva»⁸⁰ non può esserci «un'altra causa perfettiva»⁸¹ poiché «la prima sarebbe in vista della seconda e non sarebbe perciò una causa perfettiva, mentre si era supposto che lo fosse»⁸². Tutto questo è di grande rilevanza perché spiega che una cosa che aspiri a essere Principio primo debba essere soprattutto causa finale proprio perché, in questo modo, sarebbe ciò che non rinvia a null'altro. È come se con la dimostrazione generale legata alla causa agente, Avicenna avesse dimostrato l'esistenza di una Causa prima assoluta ma che essa, se vuole essere realmente tale, non può essere solo causa efficiente dell'esistenza delle cose, ma deve essere anche causa finale e cioè causa delle cause che determinano la natura, l'essenza delle cose. Questa serie di considerazioni conducono Avicenna a produrre un'identificazione veramente rilevante. Se la causa finale è ciò che non rinvia ad altro, essa coincide «con ciò che è ricercato per sé» senza fini ulteriori. Ma che cos'è ricercato di per se stesso? Attingendo a piene mani al neoplatonismo procliano e al-kindiano, Avicenna risponde: il Bene. Quello di cui parla qui il filosofo non è un bene qualunque, cioè un «bene utile» ricercato in vista di qualcos'altro, ma è «bene reale o puro», cioè qualcosa che è ricercato solo in vista di se stesso. La coincidenza tra Bene e Causa prima dona una «tonalità» etica al Primo principio che rappresenterà, come si vedrà, uno dei punti più interessanti ma anche problematici della cosiddetta dottrina del flusso.

⁷⁹ Cfr. IBN SĪNĀ, *Ilāh*, VIII, 1-2, ed. M. Y. Mousa / S. Dunya / S. Zayed, pp. 329-340.

⁸⁰ Ivi, VIII, 3, ed. M. Y. Mousa / S. Dunya / S. Zayed, p. 340.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² Ivi, VIII, 3, ed. M. Y. Mousa / S. Dunya / S. Zayed, pp. 340-341.

3. Fluxus

3.1 Dalla questione degli attributi del Necessariamente Esistente al flusso

Il Necessariamente Esistente, considerato in se stesso, è indescrivibile. O meglio, se in qualche modo è possibile farlo, lo si può descrivere tautologicamente. Parlare di Dio, come si è fatto, qualificandolo come assolutamente necessario, uno o unico non significa, propriamente, attribuire qualcosa che si aggiunge a Dio stesso. In questo senso, rigorosamente, qualunque qualifica non può essere considerata come un attributo: essa non è altro che una riproposizione di quando già si dice affermando l'esistenza del Principio. Nonostante questo, Avicenna «attribuisce molte proprietà a Dio. Ciò per cui ci è permesso predicare delle proprietà a Dio è la creazione, poiché la creazione è un concomitante di Dio e poiché Dio ha relazioni sia positive che negative con le creature»⁸³. Dio è talmente semplice che solo attraverso le relazioni con il creato è possibile attribuirgli qualcosa. Ogni affermazione condotta intorno a Dio è debitrice del rapporto che c'è tra il mondo e Dio e tra Dio e il mondo. Gli attributi possono negare o affermare qualcosa intorno alla natura di Dio, ma partono tutti dal presupposto di un mondo «idealmente collocato di fronte a Dio»⁸⁴.

Basandosi sull'idea che le creature riflettono la perfezione di Dio, e infatti sono portatrici di una certa somiglianza con Dio, Avicenna stabilisce alcune perfezioni di Dio esaminando l'ordine e la perfezione del creato. La creazione mostra che il creatore ha delle perfezioni, perché la creazione ha un perfetto, forte e durevole ordine⁸⁵.

Senza considerare il rapporto che lega il mondo a Dio, sarebbe impossibile predicare (seppur analogicamente) qualcosa del Necessariamente Esistente.

La considerazione degli attributi negativi e positivi di Dio svolta da Avicenna dalla sezione quarta alla settima dell'ottavo trattato obbliga quindi a pensare immediatamente

⁸³ R. ACAR, *Talking about God and Talking about Creation. Avicenna's and Thomas Aquinas' positions*, Brill, Leiden-Boston 2005, pp. 28-29: «attributes many proprieties to God. The basis on which we are allowed to predicate properties of God's creation, because creation is a concomitant of God, and God has both negative and positive relations to creatures» (trad. mia).

⁸⁴ LIZZINI, *Avicenna*, p. 150.

⁸⁵ ACAR, *Talking about God*, p. 29: «Based on the idea that creatures reflect God's perfections, and hence bear a certain similarity to God, Avicenna establishes some of God's perfections by examining the order and perfections of creation. Creation shows that the creator has perfections, because creation has a perfect, strong and enduring order» (trad. mia).

alla nozione filosofica di flusso che dà ragione della donazione o comunicazione dell'essere alle creature, cioè che spiega il processo emanativo che fluisce da Dio.

3.2 *La derivazione dell'essere delle cose dal Primo*

L'elemento base per la definizione della teoria del flusso è la riforma del senso dell'“agire” divino. Dio non “agisce” come comunemente si intende con questo verbo: egli semplicemente esiste e, da questo semplice fatto, consegue l'esistenza del mondo. In questo senso, Dio deve essere considerato causa continuativa dell'instaurazione del mondo. In altre parole, si può dire che la nozione comune di azione venga ridefinita attraverso il concetto di esistenza continuativa che causa. Tale operazione è di capitale importanza perché permette ad Avicenna di sostituire la teoria teologica della creazione con la propria teoria dell'emanazione. Con ciò, Avicenna mira a salvaguardare filosoficamente l'assolutezza dell'atto divino che il teologo non riescono a tutelare.

3.2.1 Per una ridefinizione dell'instaurazione: il senso della *creatio ex nihilo*

La definizione del concetto avicenniano di instaurazione assoluta passa per una feroce polemica con la concezione della creazione elaborata dai teologi. Per il filosofo, la teologia tradizionale non riesce a giustificare veramente l'assolutezza dell'azione divina e cioè non riesce a pensare rigorosamente una *creatio ex nihilo*. Lizzini, in un paragrafo di *Fluxus*⁸⁶ ampio e veramente ben informato, ha ricostruito la posizione dei teologi arabi. Vediamone i tratti salienti. L'autrice sottolinea come, sulla questione della creazione, il Corano sia piuttosto vago e ambiguo. L'idea di una creazione dal nulla «più che dichiarata [...] è evocata»⁸⁷. Il Corano, però, non solo non ha una definita dottrina della creazione come creazione dal nulla, ma ha tutta una serie di passi che suggeriscono una teoria della creazione «forse più complessa di quella della “creazione dal nulla”»⁸⁸. La creazione, spesso, non è presentata come un unico atto divino ma, più volte, si insiste sulla possibilità per Dio di creare e ricreare continuamente. Una sorta di creazione continua e costante

⁸⁶ Cfr. LIZZINI, *Fluxus*, pp. 236-247.

⁸⁷ Ivi, p. 239. L'autrice nota anche come questa situazione sia del tutto normale trattandosi di un testo sacro e non di un trattato di teologia.

⁸⁸ *Ibidem*.

che, negando il ruolo delle cause seconde, pensa a una creazione e ri-creazione di ogni atomo del cosmo. Tutto questo ha portato i teologi a concepire la creazione secondo un determinato schema che comprende la dimensione spaziale e temporale:

L'idea della creazione, allora, finisce non solo per comprendere il concetto di "cosa"⁸⁹ [...] ma anche per accostarsi a due distinte determinazioni: una, per così dire, spaziale e una temporale. Da una parte, infatti, per pensare la creazione divina i teologi concepiscono uno spazio in cui Dio colloca gli atomi che fa essere, dall'altra, la creazione *ex nihilo* diviene *post nihil*⁹⁰.

I teologi arabi pensano l'atto creativo come a un momento, temporalmente concepibile, dal quale scaturisce il mondo dopo un tempo (che si fa passato) in cui il mondo non era. Dio, in questo modo, è come posto sopra il fluire del tempo e, da quella posizione di pre-eternità, fa essere, in un determinato momento, il mondo. In questo senso l'agire divino non è poi così diverso dall'azione di qualunque causa agente (così come la pensava Aristotele). Dio è come una qualunque causa agente che prima non creava e che dopo crea.

È esattamente su questo punto che si innesta la polemica di Avicenna: pensare l'*ex nihilo* come *post nihil* significa disconoscere totalmente l'assolutezza dell'atto creatore di Dio. In prima battuta, potrebbe sembrare quasi strano che un pensatore emanazionista come Avicenna intervenga su questa polemica: viene da chiedersi come possa essere conciliabile una dottrina che prevede un procedere del mondo da Dio per mediazione con una che pensa una *creatio ex nihilo*. La risposta può essere data solo procedendo nel discorso; però, per ora, si può anticipare come, per Avicenna, non si tratti semplicemente di accordare le proprie teorie filosofiche al linguaggio creazionista del Corano. C'è molto di più: l'emanazione è l'unico modo di concepire rigorosamente l'atto creativo di Dio;

⁸⁹ Qui Lizzini fa riferimento alla dibattutissima questione teologica che riguarda che cosa rientri nel potere creativo di Dio. Detto altrimenti, i teologi dibattevano sullo statuto da attribuirsi a ciò che Dio non ha ancora creato ma che creerà: esso, qualificabile come inesistente o possibile, è o non è una cosa. Questo è rilevante perché è possibile leggere l'*ex nihilo* come "non dalla cosa" o "dalla non cosa". In realtà questo dibattito in prima battuta era di natura gnoseologica: riguardava le "cose" che Dio poteva o non poteva conoscere. Progressivamente però tale discussione si è ampliata e ha finito per coinvolgere la questione della creazione. Una delle risposte più rilevanti – anche perché se ne trovano le tracce in Avicenna – è quella fornita da una certa teologia sunnita. Questi teologi sostengono la cosalità dell'inesistente ma non dell'assolutamente inesistente: ciò che ha lo statuto di cosa è il possibile cioè ciò che non esiste più o non esiste ancora. Esso, insomma, viene concepito come una sorta di terza via tra l'esistente e l'assolutamente inesistente.

⁹⁰ LIZZINI, *Fluxus*, pp. 240-241.

«la concezione emanatista può in tal senso rientrare in quella creazionista e ne è, anzi, la più rigorosa espressione»⁹¹.

Se per pensatori emanazionisti come al-Fārābī questa coincidenza tra emanazione e creazione è ancora piuttosto dibattuta tra i critici (c'è chi sostiene che l'idea emanazionista di al-Fārābī difficilmente sia compatibile con un linguaggio creazionista), per Avicenna, invece, il discorso vale certamente al massimo grado⁹². Ciò è verificabile nei luoghi in cui Avicenna tenta di definire l'“instaurazione” (*ibdā'*): «questo è il significato di ciò che dai filosofi è chiamato “instaurazione” e che consiste nel far essere la cosa dopo un non essere assoluto»⁹³. Avicenna, sconvolgendo il senso comune di *ibdā'*, lo accosta a quello di creazione assoluta *ex nihilo*: un concetto ben diverso però da quello che abbiamo visto per i teologi. Il fulcro del ragionamento avicenniano (non solo nella *Metafisica*⁹⁴) è la messa in discussione della correlazione tra creazione e tempo. Per fare ciò, Avicenna determina filosoficamente il nulla come inesistenza assoluta, rideterminando completamente il senso della precedenza dell'inesistenza sull'esistenza. Concepire la precedenza come una precedenza temporale è filosoficamente contraddittorio: è fare dell'inesistenza un paradossale presupposto della creazione finendo per sostenere che «il creatore è tale proprio in quanto (in un certo momento) non crea; e allora se Dio è creatore in quanto non crea, diventa non-creatore in quanto crea»⁹⁵. Una *creatio post nihil* vincola l'azione divina a un momento della non creazione e, inoltre, fa del nulla una cosa: dare un tempo all'inesistenza significa predicare qualcosa del nulla e, quindi, ontologizzarlo. Il nulla precedendo l'essere avrebbe – paradossalmente e contraddittoriamente – un potere sulla sostanza creata. Avicenna arriva così a ribadire l'idea che quella di Dio debba essere un'azione continuativa: essa non causa “dopo” ma causa sempre e perciò nulla precede la sua azione. In questo modo è definito il concetto di instaurazione. Esso è un “far essere” assoluto che esclude qualunque tipo di mediazione materiale, strumentale e temporale.

⁹¹ LIZZINI, *Fluxus*, p. 253.

⁹² La critica su ciò sembra essere in accordo. Si veda, per esempio, J. JANSSENS, *Creation and Emanation in Ibn Sīnā*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 8 (1997), pp. 455-477 o ACAR, *Talking about God* o LIZZINI, *Fluxus* o EAD. *Avicenna*.

⁹³ IBN SĪNĀ., *Ilāh*, VI, 2, ed. M. Y. Mousa / S. Dunya / S. Zayed, p. 266.

⁹⁴ Cfr. LIZZINI, *Fluxus*, pp. 257-268. Qui l'autrice mostra ampiamente che tale discorso vale per molte opere metafisiche di Avicenna.

⁹⁵ Ivi, p. 261.

Ma torniamo all'ottavo trattato. Lì Avicenna va definendo positivamente l'atto di causazione proprio del Primo. Dopo aver dimostrato la finitezza delle cause finali e formali, il filosofo, riproponendo la distinzione possibile-necessario, deduce le caratteristiche del possibile. Questo passo, però, ha un'importanza che si estende ben al di là di ciò: in esso sono riassunti tre capisaldi dell'intero sistema metafisico.

- a) La fondamentale e problematica identificazione di possibilità e inesistenza: «la sua [del possibile] essenza ha un'inesistenza che le spetta di diritto, assoluta [...] l'inesistenza le spetta [...] per la sua totalità»⁹⁶;
- b) la necessaria composizione di ciò che è effetto per cui «essa acquisisce l'esistenza da qualcosa di diverso da sé: è in virtù di ciò [che è diverso da sé e in sé non è]»⁹⁷;
- c) posto che la Causa prima è una, tutto è instaurato da essa; la donazione di essere che fa esistere il possibile è un'instaurazione assoluta.

Proprio facendo leva sull'identificazione tra possibile e inesistente, Avicenna può superare i limiti della concezione della creazione dei teologi. È proprio tale identificazione che permette di affermare il senso proprio della *creatio ex nihilo*: l'anteriorità dell'inesistenza va intesa in senso essenziale e non temporale. Poiché il tutto è essenzialmente inesistente, Dio instaura assolutamente cioè fa essere l'inesistente in assoluto, senza mediazioni. In questo senso si capisce perché il concetto di instaurazione sia la più radicale espressione della *creatio ex nihilo*: per Avicenna l'instaurazione assoluta e immediata deve sostituire il concetto di creazione inficiato dal peso di secoli di teorie teologiche.

Anche il finale del trattato offre degli spunti interessanti. Dopo aver dimostrato l'inconsistenza della posizione dei teologi che pensano alla creazione come un «certo far essere», Avicenna si interroga sul ruolo da attribuire alla produzione nel tempo che egli definisce “advenzione”.

Così, se il nome di “fatto venire ad essere” si applica a qualunque cosa a cui “essere” [appartiene] dopo “non-essere”, anche se non si ha una posteriorità temporale, ogni causato è “fatto venire ad essere”. Se, invece, [tale nome] non si applica [a ogni cosa], ma la condizione per quel che è fatto venire ad essere è che esista un tempo e che prima di esso si sia avuto un momento, che sia poi svanito con il successivo sopravvenire del [causato], allora la posteriorità [del causato] è una posteriorità che non è esistente insieme

⁹⁶ IBN SĪNĀ, *Ilāh*, VIII, 3, M. Y. Mousa / S. Dunya / S. Zayed, p. 342.

⁹⁷ *Ibidem*.

all'anteriorità ed è, anzi, distinta da essa nell'esistenza, perché è [una posteriorità] temporale. E allora non ogni causato sarà "fatto venire ad essere", ma [lo sarà solo] quel causato la cui esistenza è preceduta da un tempo e quindi – come hai appreso – senz'altro da un movimento o da un mutamento. Ma noi non discutiamo dei nomi. [...] Noi non [ci metteremo] affatto a discutere questi nomi dopo che si siano distinti i loro significati. Troviamo, infatti, che alcune cose hanno esistenza a partire da una causa continuativamente senza materia, alcune con una materia, alcune con una mediazione e alcune senza una mediazione; e qualunque cosa non esista a partire da una materia precedente è meglio che si chiami "instaurato", piuttosto che "generato", [così come è meglio che] noi consideriamo il più degno di esser chiamato "instaurato" quel che non proviene dalla propria Causa prima in virtù di una mediazione, sia essa la [mediazione di una causa] materiale o agente o altro⁹⁸.

Per Avicenna tutto il mondo sovralunare è instaurato assolutamente (e quindi è eterno poiché creato dalla Causa prima necessaria), mentre gli enti fisici – composti di materia e forma – sono fatti *advenire* cioè creati nel tempo. Ciò, però, necessita di alcune precisazioni. Il Primo è, come si è visto, causa del tutto ma, in ossequio all'adagio arabo, poi tradotto e recepito dai latini come *ex uno non fit nisi unum*, esso causa direttamente solo un effetto ossia la prima intelligenza causata. Il molteplice, quindi, non è instaurato direttamente da Dio. È proprio quella mediazione che va, con ogni mezzo concettuale, esclusa dall'"agire" divino che spiega come dall'unità divina si giunga alla molteplicità del mondo. La dottrina avicenniana è, allo stesso tempo, una dottrina dell'instaurazione assoluta e una dottrina emanatista dove il ruolo del medio è fondamentale. Come si è in parte già visto, il medio ha la caratteristica di essere, da un lato, instaurato assolutamente, dall'altro, causa dell'effetto ultimo. Il medio, in quanto instaurato, è co-eterno e immateriale ed è distinto da Dio solamente per l'essenza (quella di Dio è necessaria, quella del medio è possibile). L'effetto che non è medio, a sua volta, di nulla è differente da Dio non solo in virtù della propria essenza, ma anche per ciò che la mediazione comporta ossia la presenza del tempo e della materia. È un ente fisico composto di materia e forma. Va così, finalmente, delineandosi il progetto cosmologico avicenniano: al vertice c'è il Necessariamente Esistente il quale instaura assolutamente, attraverso un atto autointellettivo, le intelligenze (propriamente solo la prima intelligenza causata⁹⁹). Queste

⁹⁸ IBN SĪNĀ, *Ilāh*, VI 2, ed. M. Y. Mousa / S. Dunya / S. Zayed, p. 266.

⁹⁹ Rigorosamente parlando, come è stato mostrato da A.-M. Goichon, solamente la prima intelligenza è instaurata assolutamente e quindi è l'unica che non risente della mediazione del tempo. Le altre intelligenze, non essendo instaurate direttamente, sono diverse da Dio non solo per l'essenza, ma anche per la mediazione temporale. In ogni caso, è possibile sostenere, in senso più ampio e generale, che tutta la zona dell'essere sovralunare si ponga fuori dal tempo e che quindi sia eterna.

attraverso un raffinato meccanismo triadico¹⁰⁰, fondato sempre sull'intellezione, generano le anime e i corpi dei cieli. Discendendo nel processo emanativo, si giunge fino al mondo dei soli effetti dove troviamo gli enti fisici sublunari che subiscono la mediazione del tempo e della materia.

3.2.2 Libertà o necessità dell'instaurazione: la dimensione etica del flusso

Pensare l'atto instauratore del Necessariamente esistente come causa continuativa per l'esistente, ci obbliga a tenere assolutamente distinta la creazione assoluta dall'agire così come comunemente lo si concepisce. L'azione normalmente è un che di mediato (per esempio da uno strumento o da un'intenzione) e risponde a una finalità che è esterna ad essa. Instaurazione assoluta, invece, è immediata e la finalità che Dio può "perseguire" è, al massimo un auto-finalità: Dio, essendo il Bene, non può avere un fine esterno a se stesso. L'"azione" divina è semplice esistere da cui scaturisce il flusso dell'esistenza. Questa riforma del senso del "agire" divino porta inevitabilmente a pensare la processione dal Primo come un atto necessario privo di qualunque sfumatura etica collegata, invece, alla libertà e alla volontà. Le cose, però, non sono affatto così pacifiche:

Non è che [la forma delle cose] segua come la luce segue ciò che è luminoso e il riscaldamento ciò che è caldo. Invece [il Primo] sa come sia l'ordinamento del bene nell'esistenza! Sa che esso proviene da Sé e che da tale [Suo] stato di scienza fluisce l'esistenza, secondo l'ordinamento di cui ha intellesione come bene e ordine¹⁰¹.

Consapevoli che il Necessariamente Esistente non può decidere che cosa debba uscire da sé, è evidente che queste indicazioni di Avicenna (che, per altro, rifiutano esplicitamente l'immagine della luce-calore che tradizionalmente è metafora dell'emanazione¹⁰²) allontanano da Dio una forma di necessitarismo naturale e alludono a una coloritura etica dell'instaurazione. Insomma, sarebbe oltremodo riduttivo concepire l'impianto

¹⁰⁰ Non descriveremo nel dettaglio il raffinato meccanismo dell'emanazione perché qui siamo interessati a cogliere i tratti generali dell'atto creativo più che andare a vedere nel dettaglio la strutturazione del cosmo.

¹⁰¹ IBN SĪNĀ, *Ilāh*, VIII, 7, M. Y. Mousa / S. Dunya / S. Zayed, p. 363.

¹⁰² È bene far notare che nel contesto culturale in cui vive Avicenna l'immagine della luce per rappresentare metaforicamente la derivazione delle cose dal Primo era veramente diffusissima. Il suo utilizzo si può far risalire addirittura a Plotino, ma essa venne costantemente ripresa da larga parte della tradizione neoplatonica e da molti pensatori arabi. Alla luce di ciò, il fatto che Avicenna la rifiuti perché induce a pensare a una forma di necessitarismo naturale è molto significativo.

emanazionista avicenniano alla stregua di un enorme meccanismo necessario privo di qualunque senso etico profondo.

Il più importante tentativo di svincolare il Primo dal peso della necessità è compiuto da Avicenna nei trattati VIII e IX, nell'ambito della discussione, in parte già considerata, sugli attributi del Principio. Come è facilmente intuibile, il nucleo del discorso è condensato intorno all'attributo della volontà presentata in relazione all'intellezione e alla "soddisfazione" divina.

[Il Primo] è amante della propria essenza la quale, in quanto è la sua essenza, è principio di ogni ordinamento e bene, cosicché l'ordinamento del bene viene ad essere [per il Primo] un amato per accidente, anche se [Il Primo] non vi è mosso da un desiderio: Esso, infatti, non ne subisce affatto [l'azione] e non desidera nessuna cosa, né la ricerca¹⁰³.

Il Primo non può che amare se stesso: esso essendo il Bene per essenza non può che rivolgere il proprio atto volitivo verso di sé. Per accidente, poi, amando se stesso, ama indirettamente ciò che è diverso da sé, ossia tutto ciò che da lui fluisce. È, ovviamente, un amore accidentale che non può suscitare alcun desiderio: il Primo non tende verso il causato. È chiaro, però, come si riveli già una qualche forma di intenzionalità di Dio verso il flusso: «attraverso l'amore che Dio ha di se stesso – ossia attraverso un amore totalmente "chiuso" – ci è possibile affermare che Dio ama e [...] vuole o desidera il bene del mondo»¹⁰⁴. Così Avicenna pone le basi di una qualche forma di volizione di Dio verso il mondo.

«Questa sua volontà è nel modo che abbiamo individuato: è indipendente da uno scopo che riguardi il flusso dell'esistenza, non è diversa dallo stesso flusso»¹⁰⁵. L'identità tra volontà e flusso va compresa nel contesto più ampio della consapevolezza del Primo e della sua "soddisfazione". Il Principio è sciente del flusso e questo provoca in lui una "soddisfazione" per ciò che fluisce. Poiché al flusso non si oppone nessun ostacolo, cioè esso realizza compiutamente la realtà di ogni cosa, «il Primo è soddisfatto del fluire del tutto da Sé»¹⁰⁶. Tramite il conetto di "soddisfazione", Avicenna pretende di attribuire al Primo la volontà. Il Principio vuole il flusso poiché non c'è nulla in esso che rappresenti un ostacolo al fluire. In esso non c'è nulla che non voglia il flusso, quindi il Primo vuole

¹⁰³ IBN SĪNĀ, *Ilāh*, VIII, 7, M. Y. Mousa / S. Dunya / S. Zayed, p. 363.

¹⁰⁴ LIZZINI, *Fluxus*, p. 281.

¹⁰⁵ IBN SĪNĀ, *Ilāh*, VIII, 7, M. Y. Mousa / S. Dunya / S. Zayed, p. 367.

¹⁰⁶ Ivi, IX, 4, ed. M. Y. Mousa / S. Dunya / S. Zayed, p. 403.

il flusso stesso. È evidente come questa attribuzione della volontà al Primo non sia così salda. Definire Dio volente poiché in lui non c'è nulla a cui ripugni l'effetto (che dovrebbe essere intenzionalmente voluto) è un ragionamento abbastanza debole e, inoltre, «l'interna soddisfazione del Primo si rivela come una nota dipendente da quel flusso che essa dovrebbe legittimare»¹⁰⁷. Questo scacco, come mostra Lizzini, esprime la necessità di una radicale riforma della nozione di volontà. Questa operazione si fonda sull'importante nozione di “potere” studiata dal filosofo nel trattato IV. Qui Avicenna conduce una polemica contro il tradizionale modo di concepire il potere come un che di fondamentalmente connesso a un agente consapevole che decide volontariamente se agire o non agire. Stando così le cose, chi, come Dio, non può non agire (poiché è causa necessaria) sarebbe da qualificarsi come impotente. Avicenna, riprendendo quanto già fatto nel caso della riforma dell'agire, mette in discussione questa tesi mostrando come la potenza non debba essere legata alla temporalità (e cioè a un tempo in cui l'azione non era), ma solamente alla possibilità di non volere.

Invece, fra tutte [queste affermazioni] può forse fare difficoltà la questione della potenza che è nel senso del potere. Si ritiene, infatti, che essa non sia esistente se non in ciò cui appartiene di per sé di agire e di non agire e così, se si tratta di ciò cui appartiene di per sé soltanto di agire, [alcuni] non ritengono che a [questo riguardo si possa parlare di] potere. Ma questo non è vero. Infatti, se questa [certa] cosa che agisce soltanto agisce senza volere e senza avere volontà, allora essa non ha né potere né potenza in questo senso; ma se, invece, essa agisce in virtù di una volontà e di una scelta, solo che e dalla volontà continuativa e la sua volontà non muta in modo casuale o il suo mutamento è impossibile per un'impossibilità essenziale – essa agisce in virtù di un potere. E questo perché la definizione del potere, quella con la quale costoro preferiscono definire [il potere], si ritrova in questo caso: di una tale [cosa], infatti, è legittimo [affermare] che agisce se vuole e che non agisce se non vuole. Sono entrambe [proposizioni] condizionali – cioè: “se essa vuole, agisce” e “se non vuole, non agisce” – ed entrambe entrano a definire il potere solo nel senso che sono due [proposizioni] condizionali. [Ora], perché [la proposizione] condizionale corrisponda a verità, non deve necessariamente esservi – da nessun punto di vista – aggiunta e veridicità di una [proposizione] predicativa. Se il nostro dire “se non avesse voluto, non avrebbe agito” corrisponde a verità, non consegue che corrisponda a verità [affermare] “ma in un certo momento non ha voluto”; né se “non ha affatto voluto” e falsa ciò rende necessariamente falso che si affermi: “se non avesse voluto, non avrebbe agito”. Ciò comporta, infatti, che se non avesse voluto, non avrebbe agito, come [d'altra parte], se vuole, agisce. E se è legittimo [affermare] che “se vuole, agisce”, è legittimo [affermare] che “se agisce, ha voluto” e cioè che se agisce, agisce in quanto è potente”. È dunque legittimo [affermare] che “se non avesse voluto, non avrebbe agito” e “se non ha agito, non ha voluto” e in ciò non è contenuto necessariamente che in un dato momento non abbia voluto. E questo è evidente a chi conosca la logica¹⁰⁸.

¹⁰⁷ LIZZINI, *Fluxus*, p. 284.

¹⁰⁸ IBN SĪNĀ, *Ilāh*, IV, 2, ed. Qanawātī [Anawati] / Zāyid [Zayed] / Madkūr, pp. 172-173.

È chiaro allora come Avicenna svincoli il concetto di volontà alla dimensione temporale e come, tramite questa operazione, riesca a saldare la dimensione della volizione con quella dell'instaurazione assoluta.

È come se qui nuovamente Avicenna tentasse di tutelare l'assolutezza dell'instaurazione del Primo. È chiaro che se per l'emanazione valesse l'immagine della luce-calore, l'atto del Primo sarebbe non più assoluto ma vincolato alla legge necessaria dell'emanazione. Attribuire la dimensione volitiva al Primo ne salvaguarda l'assolutezza.

Altre indicazioni importanti che spingono verso una concezione del flusso come un prodotto della volontà arrivano dal trattato IX, in cui Avicenna affronta la spinosa questione del male. Dopo aver ridotto al minimo la consistenza ontologica del male, Avicenna si trova a dover dare ragione della sua esistenza. Tale problema sembrerebbe intrappolare il filosofo in un bivio fatto di vie impercorribili: o il male è nel flusso ma allora il flusso non può essere definito come interamente buono (il che è impossibile perché deriva dal Bene in sé) o il male è qualcosa di altro rispetto al flusso nel senso che proviene dall'esterno (il che è impossibile poiché tutto fluisce da Dio). Avicenna riesce a liberarsi dall'impaccio aprendo una terza via: «il “flusso di bene” contiene una qualche oscurità e un qualche male, in quanto non è il Tutto, e non è cioè quel Bene puro che è Dio»¹⁰⁹. Lizzini fa notare come questa distinzione che Avicenna pone tra Dio e il flusso sia fondamentale in un'ottica di fondazione dell'eticità del Primo.

Qui emerge [...] la vera ragione del rifiuto [...] dell'immagine della luce [...] Tale rifiuto in tanto serve a garantire uno spazio per attribuire la libertà al Primo, il quale “vuole”, è consapevole e sceglie di agire [...] in quanto permette di assicurare al Primo la dimensione della bontà: il male e l'oscurità si devono al fatto che il flusso è distinto dal Primo. L'oscurità è, in altre parole, negazione e alterità: il flusso è manifestazione del Primo ma, in quanto ne è distinto, non coincide con Esso, e non essendo perfetto come il Primo, può contenere del male¹¹⁰.

Ecco allora che si comprende il senso della distinzione avicenniana tra bene assoluto e bene “predominante”. Il primo è definito come bene perfetto scevro da qualunque male, il secondo è il bene come si dà nel mondo, ossia contaminato da qualche male. Il Primo sceglie nell'ambito di un'alternativa già data. Esso predilige il male minore

¹⁰⁹ LIZZINI, *Fluxus*, p. 303.

¹¹⁰ Ivi, p. 304.

tra due alternative che conseguono necessariamente all'instaurazione: il male minore si dà se il Principio sceglie di instaurare, il male maggiore si darebbe come risultato di una non-instaurazione. Così Lizzini riassume i risultati del ragionamento avicenniano:

l'inesistenza del bene relativo e quella del bene assoluto costituiscono un male peggiore della sola inesistenza di quello assoluto. Per questo, il procedere del flusso è giustificato ed è "bene" anche nel male che la sua ultima espressione comporta; per questo, esso è "voluto" e in questo senso è scelto e messo in atto dal Necessariamente Esistente¹¹¹.

C'è almeno ancora un rilievo da fare. Avicenna tratta, esplicitamente e implicitamente, del flusso in modo univoco come se esso costituisse un tutt'uno compatto. In realtà, a bene vedere, si profila una sorta di differenza all'interno che riguarda proprio il piano "etico". Il Primo, essendo il Bene in sé, non può che considerare se stesso auto-intellettivamente e da questa "azione" instaurare il primo causato in un modo che, almeno in parte come si è visto, è lontano dalla dimensione etica e si avvicina a quella logica della conseguenza necessaria. L'atto proprio delle intelligenze causate, invece, è differente: esso nasce da un movimento intenzionale etero-rivolto. Le intelligenze, in prima battuta, non guardano se stesse ma si rivolgono al Principio provando per esso un desiderio di assimilazione poiché Dio rappresenta il loro fine e la loro perfezione. Questa dinamica intellettuale eterodiretta delle intelligenze scatena quella dinamica triadica che caratterizza il flusso e che dà, concretamente, origine al mondo. In questo punto l'emanazionismo avicenniano si distacca da quello di al-Kindī o di al-Farābī: le cause intermedie non hanno un ruolo "meccanico" di trasmissione della causalità per sovrabbondanza del Principio; esse generano una dimensione dell'intenzionalità e della volontà connessa al desiderio che, almeno in parte, era sconosciuta al Primo in sé considerato. Insomma se l'azione del Primo assume i connotati della gratuità (in ultima analisi il creato non serve affatto alla perfezione del Primo), l'azione che si innesca dal primo causato non è gratuita ma assume un preciso orientamento, scelto e voluto, che tende all'assimilazione dei causati al Primo.

¹¹¹ Ivi, p. 306.

4. La provvidenza divina

Per concludere questo capitolo si deve ancora trattare la questione della provvidenza. Nell'ambito dell'approfondita trattazione del tema del male (che in parte ha già sfiorato la nostra analisi), Avicenna ha modo di trattare del tema capitale della provvidenza divina. La premessa del discorso è un particolare aspetto della dottrina della causalità: «non può essere che le cause superiori operino come operano per noi o che, insomma, si interessino di una qualche cosa o che un motivo le inviti [ad agire] o che accada loro di preferire qualcosa»¹¹². Questo passo può essere chiarito alla luce di quanto dice Avicenna nella sezione quinta del trattato VI¹¹³; qui risulta chiaro come una causa superiore non agisca mai in vista di una inferiore. Già questo ci fornisce delle indicazioni interessanti: è evidente che nel sistema cosmologico avicenniano non c'è posto per una provvidenza declinata come cura del particolare. Le cause superiori sono mosse da un desiderio di assimilazione verso l'alto e quindi non si preoccupano di ciò che è causato. Questo discorso vale massimamente per il Primo il quale è "impegnato" in un'opera di autocontemplazione totalmente ricurva verso di sé. Nonostante questo non è possibile «negare i segni meravigliosi che sono nella generazione del mondo, nelle parti dei cieli, nelle parti degli animali e delle piante»¹¹⁴. Tutto ciò che è emanato non può essere, in alcun modo, frutto del caso e, perciò, necessita di un «certo governo»¹¹⁵. Le perfezioni del creato, quindi, testimoniano la presenza di una certa provvidenza. Esclusa la provvidenza come cura, come declinarla?

La provvidenza consiste in ciò: che il Primo conosce per sé come sia l'esistenza nell'ordine del bene, che Esso è causa da sé del bene della perfezione, nei limiti del possibile, e che, nel modo che abbiamo menzionato, ne è soddisfatto, in modo tale da avere intenzione dell'ordine del bene il più intensamente possibile. Così da Esso fluisce ciò di cui ha intenzione come un ordine e come un bene nel massimo modo di cui ha intelligenza, come un flusso, nel modo più completo per condurre all'ordine, nei limiti del possibile¹¹⁶.

Le basi della provvidenza divina sono quindi rintracciate nella perfetta conoscenza che Dio ha di se stesso e della conoscenza del mondo che indirettamente scaturisce dall'atto

¹¹² IBN SĪNĀ, *Ilāh*, IX, 6, ed. M. Y. Mousa / S. Dunya / S. Zayed, pp. 414-415.

¹¹³ Cfr. *ivi*, VI, 5, ed. M. Y. Mousa / S. Dunya / S. Zayed, pp. 297-298.

¹¹⁴ *Ivi*, IX, 6, ed. M. Y. Mousa / S. Dunya / S. Zayed, p. 415.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ibidem*.

autointellettivo. Il Principio si conosce quindi come causa efficiente e ordinante del mondo e in questo modo “trasmette”, per quanto possibile, l’ordine e il bene ad esso. La provvidenza divina, quindi, più che un atto di volontà si configura come un atto di pensiero: è la pura conoscenza del creato come flusso di bene, che non può non essere buono in quanto deriva dal Bene in sé.

CAPITOLO QUINTO

LA METAFISICA DI AVICENNA COME FONTE DEL *DE POTENTIA*

I. Avicenna latinus

È un fatto ormai accertato e accettato dalla comunità scientifica che la cultura occidentale per come si è andata formando in epoca medievale sia fortemente debitrice nei confronti di testi di origine greca, araba ed ebraica. Come è noto, però, nell'Occidente medievale latino quasi nessuno conosceva lingue "straniere" cioè lingue che non fossero il latino: va da sé, quindi, che «la traduzione rappresentò [...] il mezzo fondamentale attraverso cui il mondo latino stabilì un contatto con le altre culture»¹.

Se durante i secoli dell'Alto Medioevo l'opera di traduzione riguardò soprattutto scritti di carattere religioso, dottrinale e liturgico, nel Basso Medioevo si intraprese la traduzione di opere di carattere specificatamente scientifico. I campi dello scibile interessati furono la filosofia, la teologia, la fisica, la matematica, l'astronomia, l'astrologia e la medicina. Il tutto incominciò nella penisola italiana verso la metà dell'XI secolo, e proseguì in Spagna, in Sicilia e a Costantinopoli durante il XII e il XIII secolo². Lo sviluppo di questo filone scientifico di traduzione (insieme alla nascita dell'università) diede nuova linfa all'ambiente intellettuale latino producendo un'enorme vivacità culturale che da alcuni studiosi è paragonata a quella del Rinascimento. Tralasciando il XI e il XIII secolo, ci concentreremo ora sul XII, il secolo aureo per le traduzioni.

L'attività di traduzione specialistica aumentò notevolmente nel corso del XII secolo, scindendosi secondo una duplice tipologia linguistica: traduzioni dall'arabo e dal greco. Le prime ebbero come teatro principale la Spagna, terra in cui si portò a termine uno tra i più

¹ R. PERGOLA, *Ex arabico in latinum: traduzioni scientifiche e traduttori nell'Occidente medievale*, «Studi di Glottodidattica», 3 (2009), p. 75.

² Rispetto a questa schematizzazione bisogna sottolineare alcune rilevanti eccezioni. Intellettuali quali Calcidio, Cassiodoro e Boezio avevano già tradotto alcuni testi di carattere scientifico ben prima dell'XI secolo. Queste traduzioni, soprattutto quelle di Boezio, ebbero un ruolo decisivo per lo sviluppo della filosofia medievale in quanto rappresentarono, per molti anni, l'unica via d'accesso alla filosofia greca. È bene sottolineare però come esse furono in numero ampiamente inferiore rispetto all'incredibile mole di opere che vennero tradotte dalla seconda metà dell'XI secolo.

imponenti lavori di traduzione della storia. Qui operarono Giovanni di Siviglia, Ermanno di Carinzia (il Dalmata), Roberto di Ketton (Chester), Avendauth, Domenico Gundisalvo, Gerardo di Cremona, Marco di Toledo e tanti altri che, assetati dei saperi di cui era ricca la Spagna musulmana, dedicarono la propria vita a un'intensa attività di traduzione. Le traduzioni dal greco, invece, sono circoscrivibili alla Sicilia e a Costantinopoli. In Sicilia, dove lavorarono Enrico Aristippo, Eugenio l'Emiro e l'anonimo traduttore dell'*Almagesto*, l'attività di traduzione fu modesta ma rilevante, mentre a Costantinopoli fu molto vivace, sebbene gli interessi teologici prevalessero su quelli scientifici; gran parte dei traduttori attivi a Costantinopoli proveniva dall'Italia, tra cui spiccano per importanza Giacomo di Venezia, Mosè di Bergamo, Burgundio di Pisa, Ugo Eteriano, Leone Tusco, Stefano Pisano (di Antiochia) e altri ancora³.

In questo capitolo siamo interessati alla traduzione delle opere dall'arabo avvenute in Spagna poiché sono quelle che permisero a Tommaso di conoscere la filosofia in lingua araba e in particolare la *Metafisica* di Avicenna. L'interesse degli studiosi nei confronti del fenomeno traduttivo spagnolo tra il XII e il XIII secolo iniziò nei primi decenni dell'Ottocento grazie al lavoro di uno storico francese di nome Amable Jourdain. In una serie di studi pubblicati postumi⁴, egli inizia a sostenere l'esistenza di una scuola di traduttori che operavano nella zona di Toledo. Questa teoria venne ripresa e travisata dal classicista di origine tedesca Valentin Rose⁵ in quale, nella seconda metà dell'Ottocento, iniziò ad affermare che con "scuola di traduttori" non si dovesse semplicemente intendere un gruppo eterogeneo di traduttori che operavano presso Toledo ma, bensì un'istituzione didattica, retta da Gerardo da Cremona, con sede all'interno della cattedrale di Toledo. Queste tesi, di fatto, vennero retroproiettate sul lavoro di Jourdain che venne a lungo considerato lo scopritore della "Scuola di Toledo". Questi studi ottocenteschi vennero messi sotto scacco nel 1924, quando il medievista statunitense Charles Homer Haskins nel suo *Studies in the History of Mediaeval Science*⁶ dimostrò che le tesi di Rose erano totalmente inconsistenti dal punto di vista storico, non essendoci di fatto alcuna evidenza documentale che le sostenesse. La rottura con la lunga tradizione degli studi ottocenteschi su questo argomento ha permesso lo sviluppo di una ricerca più approfondita e scientificamente più accurata del grande movimento di traduzione in Spagna. Gli studi

³ PERGOLA, *Ex arabico in latinum*, p. 75.

⁴ Cfr. A. JOURDAIN, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employées par les docteurs scolastiques*, Joubert Libraire-Éditeur, Parigi 1843.

⁵ Cfr. V. ROSE, *Ptolemaeus und die Schule von Toledo*, «Hermes: Zeitschrift für Klassische Philologie», 8 (1874), pp. 327-349.

⁶ Cfr. C. H. HASKINS, *Studies in the History of Mediaeval Science*, Harvard University Press, Cambridge 1924.

più recenti, confermando l'impossibilità di parlare di una Scuola di Toledo, ribadiscono la centralità di questa città come vero e proprio punto di incontro tra il mondo arabo, quello latino e quello ebraico, ma sottolineano anche come il multiforme movimento di rinascita culturale del XII secolo non sia circoscrivibile alla sola città castigliana.

Uno dei traduttori più noti e importanti in quel contesto fu certamente Domenico Gundisalvi. Della biografia di questo traduttore e filosofo spagnolo del XII secolo sappiamo pochissimo: la data e il luogo di nascita ci sono sconosciuti, mentre sappiamo con ragionevole certezza che fu arcidiacono di Cuéllar⁷ tra il 1161 e il 1181. Grazie a qualche informazione che è possibile ricavare da alcune sue prefazioni, sappiamo che trascorse gran parte della sua vita a Toledo. Anche la data di morte è sconosciuta: essa, con ogni probabilità, avvenne dopo il 1181, che è l'ultima data in cui le fonti in nostro possesso lo attestano vivente. Insieme a Giovanni Hispano e ad Avendauth, egli tradusse circa venti opere dall'arabo al latino. Tra di esse c'è la *Metafisica* del *Libro della guarigione* di Avicenna tradotta con il titolo *Liber Avicenne de philosophia prima sive de scientia divina*⁸. Riportiamo ora una tabella⁹, redatta da A. Bertolacci, che riassume efficacemente il processo di traduzione di tutto il *Libro della guarigione*. In essa sono riportati per ogni parte tradotta dell'opera il luogo e la data della traduzione, il traduttore (o i traduttori) che completò il lavoro oltre che, nell'ultima colonna, delle informazioni sulla diffusione dei manoscritti tradotti. Inoltre, nella seconda colonna, è indicato a quale opera di Aristotele corrisponde la parte tradotta del *Libro della guarigione*: Bertolacci inserisce anche questa informazione poiché intende mostrare come, per i primi traduttori, l'opera di Avicenna fosse una sorta di derivato o di commento esplicativo ad Aristotele¹⁰.

⁷ Piccola località oggi situata nella comunità autonoma di Castiglia e León a circa 150 km da Madrid.

⁸ L'edizione critica moderna di questo testo, editata tra il 1977 e il 1983, si deve S. van Riet e G. Verbeke che la curarono per Peeters.

⁹ Cfr. A. BERTOLACCI, *A Community of Translators. The Latin Medieval Versions of Avicenna's Book of the Cure* in C. J. MEWS- J. N. CROSSLEY (ed.), *Communities of Learning. Networks and the Shaping of Intellectual Identity in Europe 1100-1500*, Brepols, Turnhout 2011, pp. 48-50.

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 51.

Part of the <i>Šifā'</i>	Corresponds to	Place and date of translation	Translator(s)	Manuscripts
Preface				
Al-Ġūzġānī's Introduction and Avicenna's Prologue (=Madhal I, 1)		Toledo, 1152-66	Avendeuth (foreword)	3
Logic				
(1) <i>Madhal</i>	Porphyry's <i>Isagoge</i>			13
I, 2-11, 13-14; II, 1-4 (<i>Logica</i>)		Toledo, c. 1150-1200		3
I, 12 (<i>De universalibus</i>)		Toledo, c. 1150-75	Avendeuth (mss)	5 (1 is a summary)
Entire work				5 (1 summarizes I, 2-11; II, 1-4)
(5) <i>Burhān</i>	<i>Posterior Analytics</i>			
II, 7 (<i>De convenientia et differentia scientiarum</i>)		Toledo, c. 1150-75	Gundissalinus (the translation is extant in <i>De divisione philosophie</i>)	5 (= mss of Gundissalinus's <i>De divisione philosophie</i>)
(8) <i>Hūtāba</i> fragments	<i>Rhetoric</i>	Burgos, between 1240-46 and 1256	Hermann de German (fragments extant in his translation of the <i>Rhetoric</i>)	2
Natural Philosophy				
(1) <i>Samā' (Liber primus naturalium)</i>	Physics			
I-III, 1		Toledo, c. 1150-75		22 (two recensions: 12 and 10 mss)
III, 1-10		Burgos, 1274-80	Johannes Gonsalvi and Salomon (mss)	1
(2) <i>Sumā' wa-'Ālam (De Caelo)</i>	<i>De Caelo</i>	Burgos, 1274-80	Johannes Gonsalvi (mss) and Salomon	1
(3) <i>Kawn wa-Fasād (De generatione et corruptione)</i>	<i>De generatione et corruptione</i>	Burgos [?], 1274-80 [?]	Johannes Gonsalvi and Salomon [?]	1
(4) <i>Af āl wa-Infī' ālāt (De actionibus et passionibus qualitatū primarum)</i>	<i>Meteorologica</i> Δ; A, 3; B, 1-3	Burgos [?], 1274-80 [?]	Johannes Gonsalvi and Salomon [?]	1
(5) <i>Ma' ādin wa-Ātār 'ulwiyya</i>	<i>Meteorologica</i> A- Γ			

Part of the <i>Šifā'</i>	Corresponds to	Place and date of translation	Translator (s)	Manuscripts
I, 1; I, 5 (<i>De mineralibus</i>): I, 1 (<i>De congelatione et conglutinatione lapidum / Liber de congelatis, De causa montium</i>); I, 5 (<i>De quatuor speciebus corporum mineralium</i>)		Toledo [?], end of twelfth-beginning of thirteenth century	Alfred of Sareshel (mss)	36 (+ 112 mss: all mss of the <i>translatio vetus</i> and some mss of Moerbeke's translation of Aristotele's <i>Meteorologica</i>)
II, 6 (<i>De diluviis in Thimaeum Platonis</i>)		Before 1250-54		11
Overall translation (<i>Libri meteororum</i>)		Burgos [?], 1274-80 [?]	Johannes Gonsalvi and Salomon [?]	1
(6) <i>Nafs (De anima)</i>	<i>De anima</i>	Toledo, 1152-66	Avendauth and Gundissalinus (foreword)	50 (two recensions: 31 and 19 mss)
(7) <i>Nabāt</i>	Pseudo-Aristotele, <i>De plantis</i>	Burgos [?], 1274-80 [?]	Johannes Gonsalvi and Salomon [?]	-
(8) <i>Hayawān (De animalibus)</i>		Southern Italy; finished between 1227 and 1234-36	Michael Scot (foreword)	33
<i>Metaphysics</i>				
<i>Ilāhiyyāt</i>	<i>Metaphysics</i>	Toledo	Gundissalinus (mss)	25 (two recensions: 15 and 10 mss) + fragments

Come si evince dalla tabella, il nome di Gundisalvi¹¹ è affiancato da quello di molti altri intellettuali che lavorarono alla traduzione del *Libro della guarigione* in una fase anche successiva. Una menzione particolare va fatta certamente per Avendauth. Tradizionalmente, fin dall'epoca medievale, la sua importanza venne trascurata proprio a causa dell'ingombrante figura di Gundisalvi. Egli, al massimo, veniva indicato come semplice collaboratore: la critica più recente invece ha rivalutato il suo ruolo dimostrando come egli vada considerato il principale responsabile organizzativo dell'opera di traduzione¹².

¹¹ Tradizionalmente Domenico Gundisalvi viene indentificato con Gundissalino e, oltre ad essere un traduttore, a lui sono attribuite una serie di opere filosofiche originali. Uno studio di qualche anno fa – sulla base di una minuziosa ricostruzione storica e onomastica – ha messo in discussione questa tradizionale identificazione: a Domenico Gundisalvi sarebbe da attribuirsi il lavoro di traduzione mentre Gundisalvus, detto Gundissalino, sarebbe l'autore delle opere filosofiche originali. Cfr. A. RUCQUOI, *Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi?*, «Bulletin de Philosophie Médiévale», 41 (1999), pp. 85-106.

¹² Cfr. BERTOLACCI, *A Community of Translators*, p. 52. In questo Bertolacci segue M. ALONSO ALONSO, *Traducciones del árabe al latín por Juan Hispano (Ibn Dawud)*, «Al-Andalus revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada», 17 (1952), pp. 129-152. e A. FIDORA, *Zum Verhältnis*

Grazie al lavoro di questi traduttori, il pensiero filosofico in lingua araba – ossia quella particolare fusione di neoplatonismo, aristotelismo e istanze teologiche di cui si è parlato nel terzo e quarto capitolo – si innestò nell'Occidente latino diventando un punto di riferimento irrinunciabile per i filosofi e i teologi (e non solo) che nel XIII secolo insegnavano nelle università europee.

2. Avicenna fonte di Tommaso

Valutare in modo oggettivo il peso di una fonte per un determinato pensatore non è certo cosa semplice. Il rischio concreto è quello di scadere in una serie di valutazioni personali basate su generiche sensazioni che poco hanno a che fare con uno studio rigoroso. Proprio per evitare questo genere di rischi, inizieremo provando ad analizzare il numero delle ricorrenze del termine *Avicenna*¹³ nelle opere di Tommaso e poi, più specificamente, nel *De potentia*.

Nelle opere che gli studiosi considerano essere sicuramente autentiche, la parola *Avicenna* compare 428 volte. Tommaso, insomma, per 428 volte chiama in causa Avicenna esplicitamente facendo riferimento direttamente al suo nome. Come valutare questo dato? Un'operazione sicuramente sensata da fare per rendersi conto del peso che si deve attribuire a questo dato è paragonarlo con il numero delle occorrenze di altri pensatori sicure fonti di Tommaso. Sempre considerando tutte le opere sicuramente autentiche di Tommaso, il termine *Augustinus* è presente 9729 volte, *Boetius* 637, *Aristoteles* 1337 a cui vanno aggiunte le circa 4000 in cui è chiamato direttamente in causa con in temine *Philosophus*, *Plato* 991, *Dionysius* 2059, *Avverroes* 105 a cui vanno aggiunte le 351 in cui è chiamato direttamente in causa con l'appellativo di *Commentator*, *Avicebron* 22. Cosa ci dice questo lungo elenco? A un primo sguardo sembra di poter affermare che, almeno dal punto di vista del numero delle occorrenze, Avicenna non sia una delle fonti più rilevanti per Tommaso. Questa conclusione è però, quantomeno, affrettata: essa va mitigata poiché è eccessivamente radicale. Per una valutazione

von *Metaphysik und Teologie bei Domenicus Gundisallinus* in M. LUTZ-BACHMANN / A. FIDORA / A. MIEDERBERGER (cur.), *Metaphysics in the Twelfth Century: On the Realtionship among Philosophy, Science and Theology*, Brepols, Turnhout 2004, pp. 67-84.

¹³ Ovviamente tutti i dati sul numero delle occorrenze che si analizzeranno comprendono il termine declinato in tutti i casi, non solamente al nominativo.

equilibrata di questi dati, infatti, bisogna tenere conto di una serie di fattori. In primo luogo, bisogna sottolineare che paragoni come quello con Aristotele o Agostino non sono poi così significativi: da un lato, Aristotele – all’epoca di Tommaso – non era considerato un semplice pensatore alla stregua di altri ma era stimato essere, di per se stesso, la massima (e insuperabile) espressione della razionalità umana (senza l’aiuto della fede), dall’altro Agostino era considerato da Tommaso una delle massime autorità in ambito teologico-religioso cristiano, per cui il suo nome compare spessissimo anche in tutte le opere di matrice più propriamente religiosa (come i vari commenti ai vangeli e alle epistole); a ciò si deve aggiungere il fatto che i testi di Agostino erano accessibili da Tommaso senza la necessità di consultare una traduzione. Per questi motivi il dato della netta prevalenza di questi due pensatori non deve sorprendere più di tanto e non può essere usato per sminuire il peso di Avicenna. Un confronto più probante può essere quello ingaggiabile con Averroè: sono entrambi pensatori non cristiani ma mussulmani ed entrambi scrivono in arabo. Riscontriamo come i numeri risultino essere pressoché identici: 456 per Averroè a 428 per Avicenna. La sostanziale parità tra i dati può essere ulteriormente rafforzata considerando il fatto che Tommaso dovette occuparsi di Averroè “costretto” da condizione esterne: è noto come presso la facoltà delle arti dell’università di Parigi all’epoca di Tommaso si fosse formato un gruppo di pensatori¹⁴, a noi noti come averroisti latini, che, sulla scorta del pensiero di Averroè, sostenevano tesi che Tommaso riteneva essere filosoficamente inconsistenti, ma soprattutto teologicamente eretiche. L’Aquinata si vedette costretto a polemizzare con loro e arrivò addirittura a comporre un opuscolo polemico contro di essi intitolato *De unitate intellectus contra Averroistas*. È evidente che un’opera esplicitamente dedicata alla polemica contro pensatori che pretendevano di rifarsi ad Averroè faccia crescere il numero di occorrenze del termine *Averroes*¹⁵.

¹⁴ Quello dell’averroismo latino, nell’ambito della filosofia medievale, è probabilmente uno dei problemi storiografici più dibattuti nel secolo scorso. A E. Renan spetta il merito di aver battezzato come “averroisti latini” questo “gruppo” di pensatori che pretendevano di rifarsi ad Aristotele passando per i commenti di Averroè. Tra di essi i più noti sono sicuramente Sigieri di Bramante e Boezio di Dacia che insegnarono alla facoltà delle arti a Parigi negli anni in cui Tommaso fu maestro di teologia presso la stessa università.

¹⁵ È interessante notare come questo confronto “numerico” tra Averroè e Avicenna nelle opere di Tommaso vada nella direzione di smentire l’antico pregiudizio, di cui si è parlato nel terzo capitolo, secondo cui l’Occidente latino sarebbe stato influenzato solo da Averroè. Come tendono a sostenere oggi gli studiosi, l’influenza di Avicenna fu almeno pari a quella di Averroè.

Un discorso analogo può essere fatto per Boezio. Sono noti i commenti di Tommaso al *De trinitate* e al *De ebdomadibus*: nonostante la presenza di opere esplicitamente dedicate a tale pensatore le occorrenze del termine *Boetius* non sono di molto maggiori rispetto a quelle del termine *Avicenna*.

Questa serie di considerazioni, prese complessivamente, forniscono delle indicazioni interessanti circa l'importanza di Avicenna per Tommaso: nonostante nelle opere Tommaso ci siano dei pensatori chiamati in causa molte più volte di Avicenna, non è possibile disconoscere, nemmeno numericamente, l'influenza del filosofo arabo che, sulla totalità della produzione di Tommaso, ha un peso certamente consistente.

Questo dal punto di vista generale, ma in questo lavoro di deve occupare dell'influenza di Avicenna su un'opera in particolare: il *De potentia*. Si incomincerà sempre dai numeri. Delle ormai note 428 volte che compare il termine *Avicenna*, 34 sono nel *De potentia*: circa 8%. *Augustinus* compare 254 volte (circa il 2,5% sul totale delle occorrenze in tutte le opere); *Aristoteles* e *Philosophus* compaiono rispettivamente 20 e circa 90 volte (lo 0,1% e circa il 2,5% sul totale delle occorrenze); *Avverroes* non compare mai, mentre *Commentator* appare 23 volte (il 5% delle 456 volte che in tutte le sue opere Tommaso usa i termini *Avverros* e *Commentator*); *Boetius* compare 59 volte (il 9% sul numero totale delle occorrenze in tutte le opere); *Plato* compare 39 volte (il 4% sul totale delle occorrenze in tutte le opere); *Dionysius* compare 63 volte (il 3% sul numero totale di occorrenze presenti in tutte le opere). Osservando e analizzando questi dati si possono ricavare delle informazioni rilevanti. Salta subito all'occhio come il peso specifico di Avicenna sul *De potentia* sia veramente molto elevato: dal punto di vista percentuale ben l'8% delle occorrenze della parola *Avicenna* si trova in quest'opera. Solamente lo *Scriptum super Sententiis* e le *Questiones disputatae de veritate* possono vantare percentuali maggiori. Paragonando questo dato percentuale con le percentuali appena elencate delle altre fonti di Tommaso vediamo come, nonostante in termini assoluti il termine *Avicenna* non sia il più presente, quasi nessun altro pensatore sia presente percentualmente in modo così massiccio nel *De potentia*.

La concentrazione numerica che si è riscontrata del termine *Avicenna* nel *De potentia*, opera in cui sono affrontate con il massimo grado di approfondimento tematiche di teologia della creazione, testimonia come il filosofo arabo, per queste problematiche, diventi un punto di riferimento centrale per Tommaso. Quindi, se già considerando nel

complesso l'intera produzione di Tommaso si poteva scorgere una certa rilevanza di Avicenna, focalizzando lo sguardo sulle *Questioni sulla potenza* dobbiamo riconoscere che quell'importanza che si notava debba essere ulteriormente amplificata.

Studiando articolo per articolo il *De potentia*, l'influenza di Avicenna risulta ancora più evidente di quella ravvisabile dall'analisi appena compiuta. Abbiamo visto che Avicenna è nominato esplicitamente 34 volte¹⁶: in alcuni di questi passi Tommaso riporta in modo esteso le tesi emanatiste di Avicenna per poi confrontarsi con esse (alle volte questo accade senza riferirsi esplicitamente ad Avicenna). Inoltre è innegabile che alcuni articoli siano costruiti anche con lo scopo di discutere problemi che molto hanno a che fare con il pensiero di Avicenna. Ciò si capisce semplicemente considerando il modo in cui Tommaso formula il problema: *Se Dio possa fare quello che non fa e tralasciare quello che fa*¹⁷, *Se sia comunicabile a una creatura la potenza di creare o anche l'atto creativo*¹⁸, *Se le cose siano procedute da Dio per necessità o per libera scelta*¹⁹, *Se da uno possa procedere la moltitudine*²⁰, *Se il mondo sia sempre esistito*²¹.

Numeri, percentuali ed elenchi possono risultare utili per ottenere delle indicazioni che supportino la tesi dell'importante influenza di Avicenna sul *De potentia*, ma non possono fare più di questo. Per verificare, non solo quantitativamente, ma anche qualitativamente, l'influenza avicenniana sulle specifiche questioni della creazione e del governo del creato, sarà necessario dedicarsi a una serrata analisi del contenuto dei vari articoli, al fine di mostrare il rapporto che intercorre tra essi e i trattati della *Metafisica* del *Libro della guarigione*. A ciò sarà dedicato il resto del presente capitolo.

¹⁶ **1)** q. 2 art. 1 arg. 11; **2)** q. 2 art. 1 ad 11; **3)** q. 2 art. 3 resp.; **4)** q. 3 art. 1 arg. 5; **5)** q. 3 art. 1 s.c. 2; **6)** q. 3 art. 1 ad 7; **7)** q. 3 art. 3 ad 2; **8)** q. 3 art. 3 ad 5; **9)** q. 3 art. 4 resp.; **10)** q. 3 art. 5 resp.; **11)** q. 3 art. 8 resp.; **12)** q. 3 art. 10 resp.; **13)** q. 3 art. 11 arg. 8; **14)** q. 3 art. 11 ad 8; **15)** q. 3 art. 14 ad s.c. 7; **16)** q. 3 art. 16 risp.; **17)** q. 3 art. 17 arg. 4; **18)** q. 5 art. 1 arg. 5; **19)** q. 5 art. 1 arg. 9; **20)** q. 5 art. 1 ad 5; **21)** q. 5 art. 1 ad 9; **22)** q. 5 art. 3 resp.; **23)** q. 5 art. 4 arg. 3; **24)** q. 5 art. 5 resp.; **25)** q. 5 art. 7 resp.; **26)** q. 5 art. 7 resp.; **27)** q. 6 art. 3 resp.; **28)** q. 7 art. 3 ad 4; **29)** q. 7 art. 4 resp.; **30)** q. 7 art. 9 arg. 1; **31)** q. 7 art. 9 arg. 8; **32)** q. 7 art. 10 resp.; **33)** q. 9 art. 1 resp.; **34)** q. 9 art. 7 resp.

¹⁷ THOM. AQU., *De pot.*, q. 1, art. 5, Esd, p. 78: «Articulus 5-Utrum Deus possit facere quae non facit et dimittere quae facit» (trad. Mondin).

¹⁸ Ivi, q. 3, art. 4, Esd, p. 212: «Articulus 4-Utrum potentia creandi sit alicui creaturae communicabilis, vel etiam actus creationis» (trad. Mondin).

¹⁹ Ivi, q. 3, art. 15, Esd, p. 400: «Articulus 15-Utrum res processerint a Deo per necessitatem naturae vel per arbitrium voluntatis» (trad. Mondin).

²⁰ Ivi, q. 3, art. 16, Esd, p. 418: «Articulus 16-Utrum ab uno primo possit procedere multitudo» (trad. Mondin).

²¹ Ivi, q. 3, art. 17, Esd, p. 444: «Articulus 17-Utrum mundus semper fuerit» (trad. Mondin).

3. Creazione: punti di contatto e di polemica con Avicenna

3.1 Considerazioni generali

Come si è visto, Tommaso nel *De potentia* nomina Avicenna ben 34 volte. In molti di questi 34 passi, Tommaso è intenzionato ad esprimere un accordo tra le sue dottrine e quelle di Avicenna. Il filosofo arabo viene citato proprio con l'intento di confermare *ex auctoritate* il ragionamento che Tommaso sta conducendo. Accade molte volte che Avicenna venga citato nelle risposte alle obiezioni, se non addirittura nel *respondeo* dell'articolo con l'espressione *ut Avicenna dicit* e, in questi casi, quello che dice Avicenna, diventa un sostegno alle tesi tommasiane. Un esempio di questo schema argomentativo lo troviamo nella risposta alla settima obiezione nel primo articolo della terza questione (luogo che per altro abbiamo già analizzato nel secondo capitolo). In questo caso l'autorità di Avicenna è utilizzata per sostenere l'impossibilità del darsi di un ordine nel senso di «determinata proporzione» o di «relazione reale» tra essere e non essere. Ciò permette di smontare la premessa argomentativa dell'obiezione e di risolvere così la difficoltà.

Ciò che viene detto da Boezio, e cioè che non vi è nessun ordine tra il non essere e l'essere, si riferisce all'ordine di una determinata proporzione o di una relazione reale, che tra l'essere e il non essere non può esistere, come dice Avicenna²².

In questo caso Tommaso si sta riferendo al terzo trattato della *Metafisica* di Avicenna, in cui il filosofo arabo sostiene una tesi di questo tipo. Ma questo è solo un esempio: tale modo di procedere è riscontrabile più volte all'interno del *De potentia*²³.

Altre volte le posizioni di Tommaso e Avicenna collimano ma, affinché questo diventi chiaro anche ai destinatari dell'opera, Tommaso si dedica a una meticolosa opera di interpretazione del pensiero avicenniano per mostrare, appunto, la vicinanza con le sue posizioni. In questi casi, Tommaso chiarifica il pensiero di Avicenna che, in questo modo, diventa un mattone decisivo per l'argomentazione.

²² Ivi, q. 3, art. 1, ad 7, Esd, p. 192: «Quod autem Boetius dicit, quod non entis ad ens non est ordo, intelligendum est de ordine determinatae proportionis, vel de ordine qui sit realis relatio, quae inter ens et non ens esse non potest, ut Avicenna dicit» (trad. Modin).

²³ I passi in questione escludendo quello già citato sono: q. 3 art. 3 ad 2; q. 3 art. 3 ad 5; q. 3 art. 11 ad 8; q. 7 art. 3 ad 4; q. 7 art. 4 resp.; q. 7 art. 10 resp.

Avicenna dice che un agente che agisce accidentalmente, esige una materia su cui agire. Però Dio non agisce accidentalmente, ma la sua azione si identifica con la sua sostanza. Perciò non esige una materia su cui agire, e perciò si può produrre qualche cosa dal nulla²⁴.

In questo secondo *sed contra* del primo articolo della terza questione, Tommaso probabilmente si sta riferendo alle tesi esposte da Avicenna nella sezione seconda del settimo trattato della *Metafisica*. Questa tesi attribuita da Tommaso ad Avicenna però non emerge in modo così netto nell'opera del filosofo arabo; è, quindi, l'Aquinate a estrapolarla dalle righe di Avicenna, a darle una forma chiara e completa affinché non venga fraintesa e a riutilizzarla come premessa della propria argomentazione²⁵.

Capita anche di incontrare dei passi in cui Tommaso sembra utilizzare Avicenna in modo anti-avicenniano.

Il terzo argomento è che tutto ciò che è a causa di altri, è ridotto a ciò che è per sé. Perciò se esistesse un calore esistente di per sé, esso sarebbe la causa di tutte le cose calde, le quali hanno il calore per partecipazione. È quindi necessario un qualche ente che sia il suo stesso essere; e in questo modo si prova la necessità di porre un primo ente che sia atto puro, in cui non ci sia composizione alcuna. Pertanto occorre ammettere che da quell'unico ente procedono tutti gli enti che non sono il loro essere ma hanno l'essere per partecipazione. E questo è l'argomento di Avicenna²⁶.

Qui Tommaso riprende argomenti avicenniani dei trattati VIII e IX. L'operazione però decontestualizza a tal punto il ragionamento avicenniano arrivando a produrre conclusioni che, se non altro, strumentalizzano Avicenna facendolo convergere, ovviamente, verso ciò che Tommaso vuole sostenere.

Queste prime osservazioni svolte sul rapporto che sembra instaurarsi nel *De potentia* tra Tommaso e Avicenna fanno capire come Tommaso, coerentemente al suo consueto modo di procedere, tenti di armonizzare in efficaci sintesi il suo pensiero con

²⁴ Ivi, q. 3, art. 1, s.c. 2, Esd, p. 186: «Praeterea, Avicenna dicit quod agens cui accidit agere, requirit materiam in quam agat. Sed Deo non accidit agere, immo sua actio est sua substantia. Ergo non requirit materiam in quam agat, et ita potest ex nihilo aliquid facere» (trad. Mondin).

²⁵ Altri esempi di questo modo di trattare il testo di Avicenna può essere per esempio q. 3 art. 14 ad *sed contra*.

²⁶ Ivi, q. 3, art. 5, resp., Esd, p. 238: «Tertia ratio est, quia illud quod est per alterum, reducitur sicut in causam ad illud quod est per se. Unde si esset unus calor per se existens, oporteret ipsum esse causam omnium calidorum, quae per modum participationis calorem habent. Est autem ponere aliquod ens quod est ipsum suum esse: quod ex hoc probatur, quia oportet esse aliquod primum ens quod sit actus purus, in quo nulla sit compositio. Unde oportet quod ab uno illo ente omnia alia sint, quaecumque non sunt suum esse, sed habent esse per modum participationis. Haec est ratio Avicennae» (trad. Mondin).

quello delle sue fonti. L'Aquinate, come si è visto, tenta più volte, con un atteggiamento che a noi oggi può apparire strano, di interpretare molti argomenti avicenniani con lo scopo di renderli compatibili con le sue posizioni senza essere quindi costretto a ingaggiare uno scontro diretto. Questo costante atteggiamento di Tommaso rende i passi polemici contro Avicenna molto più significativi. Se Tommaso fa di tutto per non polemizzare con la sua fonte, quando si troverà una netta contrapposizione significherà che l'Aquinate ritiene quelle posizioni totalmente inconciliabili con la verità²⁷.

3.2 *La creazione: il rapporto tra Tommaso e Avicenna nella terza questione del De potentia*

3.2.1 Il confronto polemico

Altri – come Avicenna e i suoi seguaci – ammettevano la pluralità delle cose e i loro modi diversi di esistere dalla necessità della causa efficiente. Avicenna sostenne infatti che il primo Ente in quanto intende se stesso produce un solo causato che è l'intelligenza prima, la quale doveva necessariamente essere inferiore rispetto alla semplicità del primo Ente, in quanto la potenzialità cominciò a essere mescolata all'atto, perché l'essere ricevuto da un altro non è più il proprio essere ma è potenza verso di essa. E così in quanto intende il primo Ente procede da essa un'altra intelligenza inferiore ad essa, mentre in quanto intende la propria potenza, procede ad esse in corpo del cielo cui essa dà il movimento; in quanto invece pensa il proprio atto, deriva da essa l'anima del primo cielo e così di seguito le diverse cose si moltiplicano attraverso molti intermediari²⁸.

Questa è una delle più complete ed esaustive descrizioni della teoria del mediatismo avicenniano presenti nel *De potentia*. Si trova nella risposta del sedicesimo articolo della terza questione. Nel riportare la teoria avicenniana, Tommaso non solo è molto

²⁷ In B. H. ZEDLER, *Saint Thomas and Avicenna in the "De Potentia Dei"*, «Traditio», 6 (1948), pp. 105-159, l'autrice propone questa chiave di lettura per interpretare i rapporti Tommaso-Avicenna. Si avrà modo di mettere in luce i punti di disaccordo tra questo articolo e il nostro lavoro, ma questa osservazione è certamente condivisibile.

²⁸ THOM. AQU., *De pot.*, q. 3, art. 16, resp., Esd, p. 430: «Alii pluralitatem rerum et modos diversos earum ex necessitate causae efficientis ponebant, sicut Avicenna, et eius sequaces. Posuit enim, quod primum ens, in quantum intelligit se ipsum, producit unum tantum causatum, quod est intelligentia prima, quam necesseerat a simplicitate primi entis deficere, utpote in quantum potentialitas incepit admisceri actui, in quantum esse recipiens ab alio non est suum esse, sedquodammodo potentia ad illud. Et sic in quantum intelligit primum ens, procedit ab ea alia intelligentia ea inferior, in quantumvero intelligit potentiam suam procedit ab ea corpus caeli, quod movet; in quantum vero intelligit actum suum, procedit ab ea anima caeli primi; et sicconsequenter multiplicantur per multa media res diversae» (trad. Mondin).

scrupoloso, ma le riserva un posto all'interno del *respondeo* come se un confronto con Avicenna fosse indispensabile per stabilire la verità sul problema in esame.

Tommaso non solo conosce la teoria della creazione per mediazione che Avicenna espone nella *Metafisica*, ma anche si dimostra estremamente consapevole dei presupposti filosofico-teologici su cui essa poggia. Il presupposto fondamentale è una concezione che pensi il creato come eterno e necessario. Come si è già accennato nel secondo capitolo, Tommaso si dimostra filosoficamente possibilista circa la compatibilità di un mondo eterno e, al contempo, creato. Su ciò Tommaso è piuttosto esplicito nel articolo 14 della terza questione intitolato *Se ciò che è distinto da Dio possa essere sempre stato*²⁹. Nella risposta all'ottava difficoltà Tommaso scrive: «l'essere fatto e l'essere eterno, in sé considerati, non sono contraddittori»³⁰. O ancora nella risposta al settimo *sed contra*:

le prime creature non sono state prodotte a partire da qualche cosa ma dal nulla. Non è tuttavia per la nozione stessa di produzione, ma per la verità che la fede stabilisce che è necessario che esse prima non esistessero e poi siano apparse nell'essere. Un senso della espressione ricordata può essere, secondo Anselmo, quello per cui si dice che la creatura è stata fatta a partire dal nulla, perché non è stata fatta a partire da qualche cosa. In questo modo la negazione include la proposizione e non è inclusa da essa, sicché la negazione nega quel rapporto con qualcosa che la preposizione comporta, mentre la preposizione non comporta che ci sia un rapporto della creatura con il nulla. Se invece il rapporto della creatura con il nulla resta affermato, perché la preposizione include la negazione, neppure in questo caso è necessario che la creatura in un qualche momento sia stata nulla. Si può infatti affermare con Avicenna che il non essere precede l'essere della cosa non per la durata ma per la natura. Infatti se fosse lasciata a se stessa la creatura sarebbe nulla: infatti riceve l'essere da altri. Mentre ciò che uno ha da se stesso ce l'ha per natura, prima di ciò che ha soltanto perché lo riceve da un altro³¹.

²⁹ Ivi, q. 3, art. 14, Esd, p. 384: «Articulus 14 – Utrum id quod est a Deo diversum in essentia, possit semper fuisse» (trad. Mondin).

³⁰ Ivi, q. 3, art. 14, ad 8, Esd, p. 394: «esse factum, et esse semper, non habeant ad invicem repugnantiam secundum se considerata» (trad. Mondin).

³¹ Ivi, q. 3, art. 13, ad s.c. 7, Esd, pp. 396-398: «primae creaturae non sunt productae ex aliquo, sed ex nihilo. Non tamen oportet ex ipsa ratione productionis, sed ex veritate quam fides supponit, quod prius non fuerint, et postea in esse prodierint. Non tamen oportet ex ipsa ratione productionis, sed ex veritate quam fides supponit, quod prius non fuerint, et postea in esse prodierint. Unus enim sensus praedictae locutionis esse potest, secundum Anselmum, ut dicatur creatura facta ex nihilo, quia non est facta ex aliquo, ut negatio includat praepositionem et non includatur ab ea, ut sic negatio ordinem ad aliquid, quem praepositio importat, neget; non autem praepositio importat ordinem ad nihil. Si vero ordo ad nihil remaneat affirmatus, praepositione negationem includente, nec adhuc oportet quod creatura aliquando fuerit nihil. Potest enim dici, sicut et Avicenna dicit, quod non esse praecedat esse rei, non duratione, sed natura; quia videlicet, si ipsa sibi relinqueretur, nihil esset: esse vero solum ab alio habet. Quod enim est natum alicui inesse ex se ipso, naturaliter prius competit ei, eo quod non est ei natum inesse nisi ab alio» (trad. Mondin).

Questo passo è ricco di elementi interessanti. Innanzi tutto conferma quanto si diceva, ossia che per Tommaso, dal punto di vista filosofico, non esiste alcun argomento che impedisca di pensare una produzione dell'essere delle cose dall'eternità. Tommaso, quindi, concorda con Avicenna sul fatto che l'*ex nihilo* non vada inteso in termini temporali (cioè una produzione dell'essere che avviene dopo un tempo in cui questo essere non c'era) ma in termini di precedenza di natura. L'atto creativo divino dà assolutamente l'essere alle cose nel senso che senza quell'atto sarebbero, appunto, nulla. Le prospettive di Tommaso e Avicenna in questo punto però divergono: se per il filosofo cristiano la possibilità che il mondo sia eterno non è nulla di più che una possibilità che la razionalità umana non può escludere (ma che è conveniente escludere una volta che si sia preso in considerazione il messaggio rivelato), per quello arabo è una verità assolutamente dimostrata che diventa uno dei portati caratteristici del suo "sistema" cosmologico. Ma come fa Avicenna a dimostrare l'eternità del mondo? Per Tommaso, è uno l'argomento fondamentale:

Come dimostra Avicenna, ogni effetto, in rapporto alla sua causa, è necessario. Se una volta posta la causa non ne segue necessariamente l'effetto, infatti, una volta posta la causa sarà ancora possibile che l'effetto sia o non sia. Ciò che è in potenza viene poi portato all'atto soltanto grazie a ciò che è in atto. Quindi sarà necessario che oltre alla causa già detta ci sia un'altra causa che faccia uscire l'effetto dalla potenza in atto, dalla potenza per cui era possibile, una volta posta la causa, che esso fosse o non fosse. Dal che si può capire che, posta la causa adeguata di un effetto, è necessario porre anche l'effetto. Ma Dio è la causa adeguata del mondo. Dato che Dio ci fu sempre, anche il mondo è sempre esistito³².

È quarto *videtur* del articolo 17 della terza questione: riassumendo la teoria della causalità avicenniana (per come essa emerge soprattutto nel nono trattato della *Metafisica*), Tommaso riporta la nota teoria secondo cui data una causa sufficiente da essa fluisce, necessariamente, l'effetto. Essendo Dio tale tipo di causa per il mondo, ne consegue che anche il mondo (come Dio che ne è causa) è sempre esistito. La risposta a questa argomentazione è molto rilevante perché marca un vero e proprio punto di rottura tra Tommaso e Avicenna.

³² Ivi, q. 3, art. 17, arg. 4, Esd, p. 446: «sicut Avicenna probat in sua Metaphysic. quilibet effectus, in comparatione ad suam causam est necessarius; quia si posita causa non necessario sequitur effectus, adhuc posita causa possibile erit effectum esse vel non esse; quod autem est in potentia, non reducitur in actum nisi per id quod est actu; unde oportebit quod praeter causam praedictam sit aliqua alia causa quae faciat effectum prodire in actum ex potentia qua possibile erat ipsum esse vel non esse posita causa. Ex quo potest accipi, quod posita causa sufficienti necesse est ipsum poni. Sed Deus est causa sufficiens mundi. Cum ergo Deus fuerit semper, et mundus fuit semper» (trad. Mondin).

Al quarto argomento si risponde che ogni effetto ha una relazione necessaria con la sua causa efficiente, sia che si tratti di una causa naturale oppure volontaria. Però noi non poniamo che Dio è causa del mondo per necessità della sua natura ma per volontà [...] sicché non è necessario che l'effetto di Dio ne sia seguito non appena vi sia stata la natura di Dio, ma quando è stato disposto dalla volontà divina che esso fosse e secondo il modo in cui volle che fosse³³.

La differenza è segnata in modo inequivocabile: per Avicenna Dio agisce *ex necessitate naturae suae*, per Tommaso, invece, Dio agisce *ex voluntate*. Stabilito questo, il ragionamento deduttivo è quasi automatico: se Dio causa volontariamente non è possibile parlare di un effetto necessario (e perciò contemporaneo) a Dio. Conseguentemente «si deve tenere per certo che il mondo non è sempre esistito, come insegna la fede cattolica»³⁴.

Dopo aver visto un aspetto molto importante ma comunque accessorio legato alla concezione emanatista di Avicenna, ci si concentrerà ora sul cuore di tale concezione per mostrare come, dal punto di vista di Tommaso, il problema di fondo della creazione per mediazione sia lo stesso di quello che è già in parte emerso per l'eternità del mondo, ossia il tema del volontarismo vs. necessitarismo dell'atto creatore. Per Tommaso, la dottrina della creazione mediata discende principalmente dalle istanze che pone il principio "dall'uno, può procedere solo l'uno". Tommaso costruisce l'intero *respondeo* del quarto articolo della terza questione come una polemica nei confronti di tale principio.

Alcuni filosofi hanno pensato che Dio creò le creature inferiori mediante quelle superiori, come risulta dal libro *Le cause* e nel nono libro della *Metafisica* di Avicenna e da Algazali, i quali erano spinti a pensare in questo modo perché ritenevano che dal semplice uno non fosse possibile ricavare immediatamente che una sola cosa, attraverso la quale procedeva poi la moltitudine. E affermavano ciò come se Dio agisse per necessità naturale, in cui da una sola cosa non deriva che un unico effetto³⁵.

³³ Ivi, q. 3, art. 17, ad 4, Esd, p. 462: «Ad quartum dicendum, quod omnis effectus habet necessariam habitudinem ad suam causam efficientem, sive sit causa naturalis, sive voluntaria. Sed non ponimus Deum causam mundi ex necessitate naturae suae, sed ex voluntate, ut supra dictum est, unde necessarium est effectum divinum sequi non quodcumque natura divina fuit, sed quando dispositum est voluntate divina ut esset, et secundum modum eundem quo voluit ut esset» (trad. Mondin).

³⁴ Ivi, q. 3, art. 17, resp., Esd, p. 456: «Dicendum quod firmiter tenendum est mundum non semper fuisse, sicut fides Catholica docet» (trad. Mondin).

³⁵ Ivi, q. 3, art. 4, resp., Esd, p. 220: «Dicendum, quod quorundam philosophorum fuit positio, quod Deus creavit creaturas inferiores mediantibus superioribus, ut patet in Lib. de causis; et in Metaphys. Avicennae, et Algazelis, et movebantur ad hoc opinandum propter quod credebant quod ab uno simplici non posset immediate nisi unum provenire, et illo mediante ex uno primo multitudo procedebat. Hoc autem dicebant, ac si Deus ageret per necessitatem naturae, per quem modum ex uno simplici non fit nisi unum» (trad. Mondin).

Il punto centrale, come si può già notare dal brano riportato, per tutta quella serie di pensatori è quello di riuscire a tutelare l'assoluta semplicità che tutti accordano al divino. Questa preoccupazione, nel *De potentia*, è sollevata costantemente da Tommaso: il fatto che essa compaia in vari *videtur*, ci testimonia come Tommaso la considerasse come uno degli argomenti più importanti dei suoi bersagli polemici.

Inoltre, da ciò che è semplice e unico non può procedere che un'unica azione. Ma da un'unica azione non si può ricavare che un solo effetto. Dunque da ciò che è semplice e unico può derivare un solo effetto³⁶.

Ma mi potrai dire che l'insieme delle creature è in un certo senso una sola cosa, considerandone l'ordine. – Ma al contrario, è necessario che l'effetto rassomigli alla sua causa. Ma l'unità di Dio non è una unità di ordine, perché in Dio non c'è né priorità né posteriorità, né superiore né inferiore. Dunque l'unità di ordine non è sufficiente perché dall'unico Dio possano essere ricavate molte creature³⁷.

Inoltre, in Dio la potenza di generare, spirare e creare si identificano. Ma la potenza di generare, e così la potenza di spirare, hanno soltanto un effetto, poiché nella Trinità ci può essere soltanto un solo Figlio e un solo Spirito Santo. Dunque anche la potenza di creare dà un unico effetto³⁸.

Inoltre, da una causa semplice non procede che un semplice effetto. Ma Dio è semplicissimo. Perciò composti di questo genere non procedono da lui, ma da qualche altro autore³⁹.

Come Dio è bene in sé e di conseguenza sommo bene; così è anche sommamente uno. Ora da lui in quanto bene non può procedere che il bene; pertanto da lui non può procedere che l'uno⁴⁰.

³⁶ Ivi, q. 3, art. 16, arg. 11, Esd, p. 420: «Praeterea, unius simplicis non est nisi una actio. Sed ab una actione non est nisi unus effectus. Ergo ab uno simplici non potest procedere nisi unus effectus» (trad. Mondin).

³⁷ *Ibidem*: «Sed dices, quod universitas creaturarum est quodammodo unum secundum ordinem. Sed contra, effectum oportet assimilari causae. Sed contra, effectum oportet assimilari causae. Sed unitas Dei non est unitas ordinis, quia in Deo non est prius nec posterius, nec superius et inferius. Ergo non sufficit unitas ordinis ad hoc quod ab uno Deo plura possint educi» (trad. Mondin).

³⁸ *Ibidem*: «Praeterea, in Deo est eadem potentia generandi, spirandi et creandi. Sed potentia generandi non est nisi ad unum, similiter nec potentia spirandi: quia in Trinitate non potest esse nisi unus Filius et unus Spiritus Sanctus. Ergo et potentia creandi terminatur tantum ad unum» (trad. Mondin).

³⁹ Ivi, q. 3, art. 6, arg. 22, Esd, p. 246: «Praeterea, ab uno simplici non procedit nisi simplex. Sed Deus est omnino simplex. Ergo huiusmodi composita non sunt ab ipso, sed ab alio auctore» (trad. Mondin).

⁴⁰ Ivi, q. 3, art. 16, arg. 1, Esd, p. 418: «Sicuti enim Deus est per se bonum, et per consequens summum bonum; ita est per se et summe unum. Sed ab eo in quantum est bonum, non potest procedere nisi bonum. Ergo nec ab eo procedere potest nisi unum» (trad. Mondin).

Questi sono solamente alcuni esempi di obiezioni fondate sulla questione dell'unicità / unità di Dio tratti dalla terza questione, ma all'interno del *De potentia* se ne possono trovare molti altri. Inoltre Tommaso raccoglie anche un'altra preoccupazione di matrice implicitamente avicenniana: dalla semplicità di Dio, non solo non può derivare la molteplicità, ma non può nemmeno derivare la diversità che produce la distinzione nella molteplicità. «Nelle cose c'è diversità in quanto una cosa è più perfetta dell'altra. Ora la causa di tale diversità non è Dio, che non è uno e semplice. Quindi è necessario assegnare la causa di questa diversità alla materia»⁴¹. Per riassumere potremmo dire che per Avicenna e altri pensatori l'unico modo per salvare il principio dell'assoluta unicità e la perfetta unità di Dio (principio, per altro, assolutamente condiviso anche dall'Aquinate) è sostenere che da una sola e assolutamente semplice causa prima possa discendere un effetto e uno soltanto.

Come si può vedere nel passo che si è sopra riportato dal quarto articolo, Tommaso identifica subito ciò che spinge Avicenna ad affidarsi all'adagio *ex uno simpliciter non fit nisi unum*; l'errore è sostanzialmente lo stesso che aveva spinto Avicenna a ritenere assolutamente dimostrato che il mondo fosse eterno, ossia sostenere che il creatore agisca *per necessitatem naturae*. Non sarà qui necessario soffermarsi molto a lungo su cosa intenda Tommaso con atto necessitato naturalmente, poiché lo si è già visto nel secondo capitolo. Richiamiamo qui solo alcuni punti essenziali facendo riferimento a un passo che può essere considerato riassuntivo di molti altri nel *De potentia* dove Tommaso ribadisce sostanzialmente le stesse cose⁴².

la natura è determinata a un unico effetto, sia per quanto concerne lo stesso effetto che viene prodotto dalle forze della natura, sia per quanto concerne il fatto stesso di produrlo o non produrlo. [...] Il fuoco [...] non può non riscaldare, se è presente il substrato della sua azione e non può introdurre nella materia un effetto che non sia simile a sé⁴³.

⁴¹ Ivi, q. 3, art. 1, arg. 9, Esd, p. 182: «in rebus invenitur diversitas, prout una res est alia perfectior. Huius autem diversitatis causa non est ex parte Dei, qui est unus et simplex. Ergo oportet huius diversitatis causam assignare ex parte materiae» (trad. Mondin).

⁴² Cfr., ad es. tra i molti che si potrebbero citare: q. 3, art. 7; oppure q. 3 art. 15 ad. 6, ad. 7, ad. 16; o ancora q. 5, art. 5 resp.

⁴³ THOM. AQU., *De pot.*, q. 3, art. 13, resp., Esd, p. 380: «quod natura determinata est ad unum, quantum ad id quod virtute naturae producitur, et quantum ad hoc quod est producere vel non producere; [...] ignis [...] vero non potest nisi calefacere, si subiectum suae actionis adsit; nec potest aliud inducere in materiam quam effectum similem sibi» (trad. Mondin).

Tommaso sostiene (ed esemplifica con il caso del fuoco), quindi, che la natura sia doppiamente determinata *ad unum*: sia per quanto riguarda se produrre o meno, sia per quanto riguarda che cosa produrre. È chiaro allora come Tommaso legga l'agire del Dio avicenniano. Poiché Dio agisce per necessità naturale, esso non può produrre, senza mediazione, più di un effetto. Se lo facesse, si verrebbe a produrre un che di impossibile, ossia che ciò che è massimamente uno debba produrre i molti. Per rifarci all'esempio di Tommaso, sarebbe come sostenere che il fuoco bruciando raffreddi. Se Dio agisce *per necessitatem naturae*, crea solo un effetto.

Scorrendo per intero il quarto articolo della questione 3, è agevole accorgersi come Tommaso non attribuisca al solo Avicenna posizioni di questo tipo. Anzi, è come se Tommaso prendesse in considerazione tutte le declinazioni che queste idee hanno avuto nella storia del pensiero. Alcune di esse sono attribuite direttamente a un pensatore, altre sono delle argomentazioni che Tommaso produce basandosi su presupposti contenuti in determinate opere. Si trovano così chiamati in causa (altre ad Avicenna) Dionigi e la sua opera *Le gerarchie celesti*, Algazali, Aristotele (di cui vengono usate alcune argomentazioni), l'autore del *Liber de causis* ma anche autori cristiani quali Agostino o Pietro Lombardo, i quali sostengono che «è possibile che a qualche creatura sia stato comunicato di poter collaborare con Dio nella creazione di qualche cosa»⁴⁴. Si riportano qui due passi a titolo esemplificativo:

Le creature inferiori sono ordinate a Dio come fine mediante le creature superiori, perché come dice Dionigi nel libro *Le gerarchie celesti*, è legge della divinità di attirare a sé le cose ultime attraverso le prime. Perciò le creature inferiori escono dal primo principio attraverso la creazione mediante le creature superiori⁴⁵.

nel libro *Le cause* si dice che una intelligenza seconda non riceve dei beni maggiori che procedono dalla causa prima se non mediante una intelligenza superiore. Ma tra i beni maggiori figura anche lo stesso essere. Perciò l'intelligenza seconda riceve l'essere da Dio solo mediante l'intelligenza prima⁴⁶.

⁴⁴ Ivi, q. 3, art. 4, resp. Esd, p. 222: «communicari tamen potuit creaturae ut per eius ministerium Deus aliquid crearet» (trad. Mondin).

⁴⁵ Ivi, q. 3, art. 4, arg. 1, Esd, p. 212: «Sed inferiores creaturae ordinantur in Deum sicut in finem mediantibus superioribus creaturis; quia, sicut Dionysius dicit, lex divinitatis est, per prima, ultima ad se adducere. Ergo et creaturae inferiores exeunt a primo principio per creationem mediantibus superioribus creaturis» (trad. Mondin).

⁴⁶ Ivi, Esd, q. 3, art. 4, arg. 10, p. 216: «in Lib. de causis dicitur, quod illa quae est intelligentia secunda, non recipit ex bonitatibus primis, quae procedunt ex causa prima, nisi mediante intelligentia superiori. Sed de primis bonitatibus est ipsum esse. Ergo intelligentia secunda non recipit esse a Deo nisi mediante intelligentia prima» (trad. Mondin).

A questo punto bisogna capire come Tommaso si opponga polemicamente a questa autorevole e piuttosto affermata linea di pensiero. L'Aquinate sostiene fermamente che Dio non agisca per necessità naturale bensì per libero arbitrio della propria volontà. Ma cosa significa agire in questo modo? Anche qui non sarà necessario fermarsi lungamente su questo concetto, in quanto è già stato esaminato nel secondo capitolo. Come abbiamo fatto per la necessità naturale, riassumeremo qui i tratti fondamentali rifacendoci sempre all'articolo 13 della terza questione. Tommaso fa emergere per contrasto con quanto ha appena detto sull'azione naturale le caratteristiche dell'azione libera e volontaria. «La volontà non è determinata a nessuno dei due⁴⁷. Infatti uno può fare volontariamente questa o quell'altra cosa, come il falegname può fare una sedia o un armadio e inoltre può farlo o smettere di farlo»⁴⁸. Per Tommaso, Dio agisce in questo modo. Ciò è rimarcato una quantità davvero ragguardevole di volte nel *De potentia*. Interessante è notare che molti di queste volte sono proprio le risposte a quei *videtur* che si sono considerati in precedenza dove, in vari modi, si sosteneva la veridicità dell'*ex uno simpliciter non fit nisi unum*. Vediamone alcuni esempi:

benché l'azione di Dio sia una e semplice perché è la sua essenza, tuttavia non è necessario che ci sia un solo effetto ma molti, perché dall'azione divina procede l'effetto secondo l'ordine della sapienza e della decisione della volontà⁴⁹.

le cose procedono da Dio per scienza e intelletto, e in questo modo nulla vieta che da Dio uno e semplice provenga immediatamente la moltitudine, in quanto la sua sapienza contiene l'universo. E quindi secondo la fede cattolica affermiamo che Dio creò immediatamente le sostanze spirituali e la materia delle sostanze corporee, giudicando eretica l'affermazione che qualche cosa è stata creata mediante un angelo o un'altra creatura⁵⁰.

Ogni effetto ha una relazione necessaria con la sua causa efficiente, sia che si tratti di causa naturale oppure volontaria. Però noi non poniamo che Dio è causa del mondo per necessità

⁴⁷ Tommaso si riferisce alla doppia determinazione all'uno che patisce l'azione determinata naturalmente.

⁴⁸ THOM. AQU., *De pot.*, q. 3, art. 13, resp., Esd, p. 380: «voluntas vero quantum ad neutrum determinata invenitur. Potest tamen aliquis hoc vel illud per voluntatem facere, sicut artifex scamnum vel arcam, et iterum facere ea et a faciendo cessare» (trad. Mondin).

⁴⁹ Ivi, q. 3, art. 16, ad 10, Esd, p. 438: «dicendum, quod non oportet, sicut dictum est, huiusmodi unitatem esse in creatura et in Deo; licet creatura Deum in unitate imitetur» (trad. Mondin).

⁵⁰ Ivi, q. 3, art. 4, resp., Esd, p. 222: «quod a Deo procedunt res per modum scientiae et intellectus, secundum quem modum nihil prohibet ab uno primo et simplici Deo multitudinem immediate provenire, secundum quod sua sapientia continet universa. Et ideo secundum fidem Catholicam ponimus, quod omnes substantias spirituales et materiam corporalium Deus immediate creavit, haereticum reputantes si dicatur per Angelum vel aliquam creaturam aliquid esse creatum» (trad. Mondin).

dalla sua natura ma per volontà [...] sicché non è necessario che l'effetto di Dio ne sia seguito non appena vi sia stata la natura di Dio, ma quando è stato disposto dalla volontà divina che esso fosse e secondo il modo in cui volle che fosse⁵¹.

Ciò solo per fare qualche esempio, ma molti altri sarebbero i passi che si potrebbero citare⁵². Tommaso, però, dedica esplicitamente un intero articolo per dimostrare sillogisticamente che l'azione di Dio è libera e volontaria. Ci si riferisce al quindicesimo articolo della terza questione, intitolato appunto *Se le cose siano prodotte da Dio per necessità o per libera scelta*. In esso, con Avicenna sempre presente sullo sfondo, Tommaso costruisce la propria teoria che si opporrà criticamente alla concezione avicenniana della creazione. È evidente, «senza alcun dubbio, che Dio ha prodotto in essere le creature per una libera decisione della sua volontà senza nessuna necessità della sua natura⁵³». Come spesso accade quando la posta in gioco è particolarmente elevata, lo stile di Tommaso si fa particolarmente tagliente e preciso: quattro sono le ragioni per cui ciò è evidente.

- a) La prima argomentazione fa leva sulla nozione di fine. Dopo aver dimostrato con Aristotele che l'universo procede da Dio con un fine, Tommaso mostra la diversità nel rapportarsi al fine tra la volontà e la natura.

La natura non conoscendo né il fine né la ragione del fine né il rapporto dei mezzi al fine, non può proporsi un fine, né muoversi, disporsi o dirigersi in vista di esso; ciò compete invece all'agente volontario che può intendere il fine e i mezzi per conseguirlo⁵⁴.

⁵¹ Ivi, q. 3, art. 17, ad 4, Esd, p. 462: «quod omnis effectus habet necessariam habitudinem ad suam causam efficientem, sive sit causa naturalis, sive voluntaria. Sed non ponimus Deum causam mundi ex necessitate naturae suae, sed ex voluntate, ut supra dictum est, unde necessarium est effectum divinum sequi non quodcumque natura divina fuit, sed quando dispositum est voluntate divina ut esset, et secundum modum eundem quo voluit ut esset» (trad. Mondin).

⁵² In ZEDLER, *Saint Thomas and Avicenna*, p. 109, nota 29, l'autrice enumera l'elenco completo delle volte che è presente un esplicito e implicito contrasto tra il volontarismo tommasiano e il necessitarismo avicenniano. Ecco l'elenco da lei proposto: q. 1, art. 1, ad. 8; q. 1, art. 1, arg. 1, 2, 13; q. 1, art. 5, arg. 3, 9, 13, 14, 15 e resp.; q. 1, art. 6, ad. 7,9; q. 3, art. 1, arg. 9; q. 3, art. 3, arg. 4,5; q. 3, art. 6, ad. 16, 22, 4; q. 3, art. 7, arg. 8, arg. 9, ad. 12, ad.13; q. 3, art. 13, resp.; q. 3, art. 14, arg. 4, arg. 5, ad sed contra 5; q. 3, art. 15 tutto l'articolo (specialemtne arg. 4, arg. 6); q. 4, art. 1, arg 8; q. 5, art. 3, ad 4, ad. 5, arg. 12, s.c., resp.; q. 5, art. 4 resp.; q. 5, art. 5, ad. 3, arg. 5, ad. 7, arg. 8, 9, 16, ad. 21, resp.; q. 5, art. 6, ad. 10, resp.; q. 5, art. 8, arg. 1; q. 6, art. 1, arg. 6, ad. 12, ad. 14, resp.; q. 7, art. 1, ad. 1, ad. 7, ad. 8; q. 7, art. 9, ad. 6; q. 9, art. 9, ad. 1, s.c. 1 e 2; q. 10, art. 2, ad. 4, ad. 6, arg. 17, q. 10, art. 5, resp.

⁵³ Ivi, q. 3, art. 15, resp., Esd, p. 406: «absque omni dubio, tenendum est quod Deus ex libero arbitrio suae voluntatis creaturas in esse produxit nulla naturali necessitate» (trad. Mondin)

⁵⁴ Ivi, q. 3, art. 15, resp., Esd, p. 408: «Natura enim, cum non cognoscat nec finem nec rationem finis, nec habitudinem eius, quod est ad finem in finem, non potest sibi praestituere finem, nec se in finem movere

Questo significa che l'agente dotato di volontà potrà dirigersi autonomamente verso il fine, mentre l'agente che agisce per natura sarà sempre diretto al fine da altro. Ma tutto ciò che è per altro è sempre posteriore a ciò che è autonomo. Conseguentemente «è necessario che chi per primo ordina verso un fine lo faccia volontariamente»⁵⁵, altrimenti ci si troverebbe nella contraddittoria situazione per cui colui che per primo ordina è ordinato a sua volta da qualcuno che lo precede.

- b) La seconda prova è particolarmente significativa perché, come si avrà modo di vedere più avanti, colpisce l'adagio *ex uno non fit nisi unum* accolto anche da Avicenna. Una causa naturale, nel caso in cui non sia insufficiente la potenza attiva o quella recettiva, produce sempre un determinato effetto con caratteristiche simili a sé. Ora, poiché Dio ha una potenza attiva infinita e non può essere limitato da alcuna potenza passiva, produce naturalmente un che di identico a Lui, cioè il Figlio. È evidente però che le creature non sono identiche a Dio: esse hanno diversi gradi di dissomiglianza rispetto al creatore. Questo prova che il creato procede da Dio per libera decisione della volontà.
- c) L'effetto è sempre, in qualche modo, precontenuto nella causa. In Dio, il creato è presente sotto forma di modelli intelligibili e poiché «ciò che è nell'intelletto procede solo mediante la volontà»⁵⁶, è evidente che «le cose create devono essere derivate da Dio volontariamente»⁵⁷.
- d) Poiché l'azione di Dio coincide con la sua essenza, essa non può essere una di quelle azioni che passa a qualcosa di esterno (come lo scaldare). L'azione divina deve essere una di quelle azioni che rimane nell'agente ed «è perfezione ed atto dell'agente»⁵⁸: tra di esse ci sono le azioni di un essere intelligente, volente e senziente. Poiché nel caso di Dio bisogna escludere le azioni sensibili, «Dio fa tutto ciò che fa al di fuori di sé perché lo conosce con il suo intelletto e lo vuole»⁵⁹. Ciò prova che il creato è prodotto per libera scelta della volontà e non per necessità della natura.

aut ordinare vel dirigere; quod quidem competit agenti per voluntatem, cuius est intelligere et finem et omnia praedicta» (trad. Mondin).

⁵⁵ *Ibidem*: «oportet quod primum ordinans in finem, hoc faciat per voluntatem» (trad. Mondin).

⁵⁶ Ivi, q. 3, art. 15, resp., Esd, p. 410: «Quod autem est in intellectu, non producitur nisi mediante voluntate» (trad. Mondin).

⁵⁷ *Ibidem*: «oportet quod res creatae a Deo processerint per voluntatem» (trad. Mondin).

⁵⁸ *Ibidem*: «est perfectio et actus agentis» (trad. Mondin).

⁵⁹ *Ibidem*: «Per hoc igitur Deus agit quidquid extra se agit, quod intelligit et vult» (trad. Mondin).

Dopo aver dimostrato che Dio agisce volontariamente, Tommaso affronta di petto l'antico adagio *ex uno simpliciter non fit nisi unum*. Nell'articolo 16 Tommaso si chiede infatti *Se da uno possa procedere la moltitudine*⁶⁰. L'inizio del *respondeo* fornisce già delle indicazioni importanti:

La convinzione che molte cose non possano procedere da un principio immediatamente e propriamente proviene dalla constatazione che ogni causa ha un determinato effetto, per cui sembra che obbligatoriamente e necessariamente, se una causa ha certe caratteristiche, ne derivi un effetto che ha le stesse caratteristiche⁶¹.

Tommaso riassume il concetto che abbiamo già incontrato più volte: una causa che agisce per natura produce un singolo e determinato effetto. L'Aquinate potrebbe smarcarsi rapidamente dalla questione richiamando i risultati dell'articolo precedente: Dio agisce per libera volontà del suo arbitrio e perciò non è sottomesso a questa legge che vale per le cause naturali. L'Angelico, però, non sceglie questa via, e, accettando provvisoriamente la tesi avversaria, riesamina la questione da un nuovo punto di vista riuscendo a dimostrarne l'inconsistenza.

Passando in rassegna le quattro cause, Tommaso vuole dimostrare come nessuna, nel caso di Dio, possa determinare «la necessità per il causato di avere certe caratteristiche»⁶². La forma in quanto tale è da escludersi immediatamente: essa, come è noto, è un che di concomitante all'essere del causato e quindi non può in alcun modo predeterminarlo. Anche il fattore materiale è da escludersi: «non si può dire che l'effetto di Dio ha l'essere dovuto alla materia. Infatti, essendo l'autore di tutto l'essere, nulla che abbia l'essere è presupposto alla sua azione». Tommaso richiamandosi al senso autentico del concetto di *creatio ex nihilo* dimostra quindi che la materia, non precedendo l'atto creativo, non può predeterminare il causato. Anche la potenza della causa efficiente deve essere scartata. In questo caso si riporterà tutto il passo perché, più avanti, sarà utilizzato per confutare Avicenna.

⁶⁰ Ivi, q. 3, art. 16, Esd, p. 418: «Articulus 16-Utrum ab uno primo possit procedere multitudo» (trad. Mondin).

⁶¹ Ivi, q. 3, art. 16, resp., Esd, p. 426: «Dicendum, quod multa non posse procedere ab uno principio immediate et proprie, videtur esse ex determinatione causae ad effectum, ex qua videtur debitum et necessarium ut si est talis causa, talis effectus proveniat» (trad. Mondin).

⁶² Ivi, q. 3, art. 16, resp., Esd, p. 428: «Devitum ingitur essendi tale causatum» (trad. Mondin).

Questo⁶³ non può accadere neppure grazie alla potenza che lo fa. Infatti la sua potenza attiva è infinita e termina a usa cosa sola purché questa sia eguale a Dio, ma nessun effetto può essere tale. Perciò se è necessario produrre un effetto a sé inferiore, la sua potenza, per quanto è in sé, non è limitata a un certo grado di distanza in modo tale che sia obbligatorio che, in conseguenza della virtù attiva stessa, l'effetto sia prodotto con certe caratteristiche o certe altre⁶⁴.

La necessità per il causato non può venire nemmeno dal fine dell'intenzione⁶⁵: questo è evidente poiché tale fine è la bontà divina stessa la quale non guadagna nulla grazie alla creazione. La bontà divina, infatti, è già di per sé compiuta e perfetta quindi, da questo punto di vista, è indifferente all'effetto che viene prodotto. La prima parte dell'articolo si chiude esaminando il fine dell'operazione e fornendo la risposta al quesito posto:

Dunque la necessità di un dato essere nelle opere divine proviene solo dalla forma, che è il fine dell'operazione. Essa, infatti, non essendo infinita, ha dei principi determinati senza dei quali non può esistere; e ha un determinato modo di essere; così ammesso che Dio intenda fare l'uomo, è necessario e doveroso che gli conferisca l'anima razionale e un corpo organico, senza dei quali l'uomo non può esistere. Un discorso simile lo si può fare in generale. Che Dio infatti abbia voluto fare l'universo così come esso è, ciò non deriva la sua necessità né dal fine, né dalla potenza efficiente, né dalla materia [...] Ma supposto che abbia voluto produrre tale universo, fu necessario che producesse queste creature, dalle quali apparisse questa forma dell'universo. E poiché la stessa perfezione dell'universo richiede la molteplicità e la diversità delle cose, in quanto tale perfezione non si può trovare in una sola di esse, perché qualsiasi creatura è più o meno distante dalla compiutezza della divina bontà; fu quindi necessario per la presupposizione della forma intesa che Dio producesse molte e diverse creature, alcune semplici e altre composte, alcune corruttibili e altre incorruttibili⁶⁶.

⁶³ Tommaso si riferisce a determinare «la necessità per il causato di avere certe caratteristiche».

⁶⁴ THOM. AQU., *De pot.*, q. 3, art. 16, resp., Esd, p. 428: «Similiter nec ex potentia effectiva. Nam cum eius activa potentia sit infinita, non terminatur ad unum nisi ad id quod esset aequale sibi, quod nulli effectui competere potest. Unde, si inferiorem sibi effectum producere sit necesse, potentia sua, quantum in se est, non terminatur ad hunc vel illum distantiae gradum, ut sic debitum sit ex ipsa virtute activa talem vel talem effectum produci» (trad. Mondin).

⁶⁵ Tommaso in questo articolo, come in altri luoghi della sua opera, distingue tra fine dell'attività o dell'azione o dell'operazione e fine dell'intenzione. Il primo tipo di finalità, solitamente, coincide con la forma. Ciò è chiaro se si considera l'esempio dell'armadio. Il fine dell'attività del falegname è, evidentemente, la forma dell'armadio. Ma ciò non può esaurire l'intenzione del falegname, la quale è rivolta a un fine ancora ulteriore, cioè in riporre gli abiti nell'armadio. Quindi il fine dell'attività è la forma dell'armadio, mentre il fine dell'intenzione è riporre gli abiti.

⁶⁶ THOM. AQU., *De pot.*, q. 3, art. 16, resp., Esd, p. 428 e 430: «Relinquitur igitur quod debitum in operibus divinis esse non potest nisi ex forma, quae est finis operationis. Ipsa enim cum non sit infinita, habet determinata principia, sine quibus esse non potest; et determinatum modum essendi, ut si dicamus, quod supposito quod Deus intendat hominem facere, necessarium est et debitum quod animam rationalem ei conferat et corpus organicum, sine quibus homo esse non potest. Et similiter possumus dicere in universo. Quod enim Deus tale universum constituere voluerit, non est necessarium neque debitum, neque ex fine neque ex potentia efficientis, neque materiae [...] Sed supposito quod tale universum producere voluerit, necessarium fuit quod tales et tales creaturas produceret, ex quibus talis forma universi consurgeret. Et cum ipsa universi perfectio et multitudinem et diversitatem rerum requirat, quia in una earum inveniri non potest propter recessum a complemento bonitatis primae; necesse fuit ex suppositione formae intentae quod Deus

Vediamo quindi come la posizione di Tommaso vada particolarmente raffinandosi in questo articolo. Dio agisce per libero arbitrio della sua volontà, certo. Ma supposto che decida di creare qualcosa, egli è “necessitato” a produrre quella cosa secondo la forma che le è propria. L’esempio di Tommaso è chiarificatore: se Dio vuole creare un uomo, sarà necessitato a produrre un animale razionale quindi un essere con un corpo materiale e un’anima razionale. Da questo punto di vista, allora, si deve dire non solo che Dio vuole – quindi deliberando liberamente – l’universo fatto di una molteplicità di enti, ma anche che, se così lo vuole, Egli sarà necessitato a produrre «molte e diverse creature» alcune fatte di sola anima, altre di anima e corpo, alcune immortali, altre mortali. Detto in altre parole, si potrebbe arrivare ad affermare che la pluralità deve provenire direttamente da Dio. È evidente, come per altro si è già fatto notare nel secondo capitolo, che questo tipo di necessità è qualcosa di completamente diverso della necessità che Tommaso attribuisce ad Avicenna. È una forma di necessità molto attenuata che non si oppone minimamente al volontarismo che continua a caratterizzare l’azione divina. E, anzi, questa forma di necessità è utile a Tommaso per opporsi alla creazione per mediazione di Avicenna: come si è visto, è un modo molto efficace per mostrare che dall’uno assolutamente primo e semplice possa, anzi “debba”, procedere la moltitudine.

Nella seconda parte della soluzione di questo articolo, Tommaso passa in rassegna le varie declinazioni del principio generale secondo il quale dall’uno non può provenire il molteplice. Ovviamente a noi interessa il confronto con «Avicenna e i suoi seguaci». La prima parte del passo l’abbiamo già riportata all’inizio di questo paragrafo per mostrare il grado di consapevolezza che Tommaso aveva di questo aspetto del pensiero avicenniano. Riportiamo ora la seconda parte dove Tommaso confuta la dottrina del filosofo arabo:

Ma anche questo modo di pensare non può reggere. Primo, perché suppone che la potenza divina sia limitata a un unico effetto, che è la prima intelligenza. Secondo, perché presuppone altre sostanze oltre a Dio che siano creatrici di altre sostanze, cosa che abbiamo già dimostrato essere impossibile (art. 4). Inoltre deriva che la bellezza dell’universo ordinato è casuale in quanto non riferisce all’intenzione del fine la diversità delle cose, ma alla limitazione delle potenze attive rispetto ai loro effetti⁶⁷.

multas creaturas et diversas produceret; quasdam simplices, quasdam compositas; et quasdam corruptibiles, et quasdam incorruptibiles» (trad. Mondin).

⁶⁷ Ivi, q. 3, art. 16, resp., Esd, p. 432: «Sed haec etiam positio stare non potest. Primo, quia ponit potentiam divinam terminari ad unum effectum, qui est intelligentia prima. Secundo, quia ponit alias substantias praeter Deum esse aliarum creatrices, quod esse impossibile in alia quaestione, art. 4, ostensum

Tralasciamo per il momento la seconda delle tre motivazioni che dimostrano l'inconsistenza della tesi avicenniana. La prima e la terza argomentazione hanno qualcosa in comune perché entrambe fanno leva sulla potenza della causa efficiente. Nel primo caso si mostra che l'errore di Avicenna sia quello di considerare la potenza attiva di Dio come qualcosa di limitato a un solo effetto. Come si diceva prima, la potenza di Dio sarebbe limitata a un solo effetto qualora questo effetto fosse pari alla potenza infinita che l'ha prodotto. Ora, poiché è impossibile che si dia un effetto tale⁶⁸ è assolutamente impossibile che la potenza divina sia limitata alla sola prima intelligenza. Inoltre, spiega Tommaso nella terza argomentazione, se già la potenza di Dio è considerata limitata lo sarà a maggior ragione quella delle varie intelligenze creatrici e perciò il perfetto ordine dell'universo si determinerebbe casualmente e cioè sarebbe il frutto, non di un'intenzione rivolta a un fine, ma della progressiva e causale diminuzione della potenza attiva delle intelligenze rispetto ai loro effetti. Ma ciò è impossibile: l'universo deve essere ordinato a un fine come Tommaso sostiene e dimostra più volte.

La seconda argomentazione è secca: Avicenna e seguaci hanno torto poiché, nel loro ragionamento, presuppongono una cosa impossibile e cioè che delle creature (in primo luogo la prima intelligenza) abbiano la capacità di creare altre sostanze. Tommaso non dilunga oltre poiché rimanda il lettore all'articolo quarto (sempre della terza questione). Anche qui non sarà necessario soffermarsi lungamente poiché questa serie di argomentazioni le abbiamo già analizzate nel secondo capitolo. Si richiamerà solo la principale tra esse. Definendo, sulla base degli articoli precedenti, la creazione come l'atto della potenza attiva con cui le cose sono portate all'essere, Tommaso sostiene che nessuna creatura potrà mai avere quell'infinita potenza attiva necessaria per produrre un effetto assoluto cioè un effetto che non presuppone alcun sostrato. Un che di creato potrà tutt'al più attualizzare qualche potenzialità ma certo non potrà mai far scaturire *ex nihilo* l'esse dell'ente in quanto tale.

est. Sequitur etiam ad hanc positionem, sicut et ad primas, quod decor ordinis universi sit casualis, ex quo rerum diversitatem non adscribit intentioni finis, sed terminationi potentiarum activarum ad suos effectus» (trad. Modin rivista). La traduzione di Mondin è stata rivista in due punti. All'inizio del passo «Sed haec etiam positio stare non potest» era reso con «Ma anche questo modo di pensare non può reggere per due ragioni»: tale soluzione non pare efficace poiché non solo perché «per due ragioni» non è presente nel testo latino ma anche perché, proseguendo con la lettura, si nota che le ragioni sono tre. L'altro cambiamento riguarda il termine «casualis» che Mondin rende con «causale»; a mio avviso si tratta di un errore che fa anche perdere il senso autentico del periodo: per questa ragione l'ho sostituito con «casuale».

⁶⁸ Cfr., *ivi*, q. 1, art. 6, resp., Esd, p. 98. Tommaso alla fine del *respondeo* del sesto articolo della prima questione dimostra l'impossibilità per Dio di creare un altro Dio uguale a sé.

Il rifiuto verso il mediatismo avicenniano pare dunque piuttosto netto. Questa radicalità è inoltre rafforzata da tutta una serie di passi dove Tommaso mette in chiaro il proprio rifiuto anche verso altre varianti della dottrina mediatista e necessitarista. Sono passi di un certo valore poiché l'Aquinate si trova a dover polemizzare con fonti, anche cristiane, molto autorevoli. Da un lato si è già avuto modo di considerare come nell'articolo quarto Tommaso si confronti anche con Algazali, l'autore del *Liber de causis*, e per certi versi anche con Pietro Lombardo e sant'Agostino; dall'altro, nell'articolo 16, si procede alla confutazione di coloro che tenendo saldo l'adagio *ex uno simpliciter non fit nisi unum* formularono le più varie declinazioni del pensiero mediatista⁶⁹. Tutto questo testimonia il fatto che, con il mediatismo avicenniano, vada scartata qualunque variante di questa dottrina.

3.2.2 *Creatio ex nihilo*: un possibile punto di incontro tra Tommaso e Avicenna

Considerato quanto si è visto fino ad ora, il titolo di questo paragrafo può apparire quanto meno strano. Tutta la terza questione è innervata attorno alla polemica che si è appena analizzata: volendo anticipare delle considerazioni che si svolgeranno in sede di conclusione, si può affermare che il confronto polemico con la fonte Avicenna costituisca uno dei *Leitmotive* dell'intera questione. La particolare insistenza con cui Tommaso si confronta con Avicenna ha portato, però, alcuni interpreti a estremizzare la contrapposizione tra questi due pensatori. Un caso rappresentativo di questo atteggiamento è quello di B. H. Zedler, la quale nell'articolo che citavamo sopra – dopo aver considerato la dottrina di Tommaso circa la creazione – scrive:

possiamo dire che il Dio avicenniano è un Dio-Creatore? La risposta è no. [...] Un Dio che agisce *per necessitatem naturae*, che produce direttamente un solo effetto, e che è realmente legato alle creature in un modo per cui non sarebbe senza di esse, non è una fonte dell'essere. Inoltre il fatto che la sua attività "creativa" richieda "creatori" intermedi e l'ordine antecedente dei possibili suggerisce che forse la creazione avicenniana potrebbe, più propriamente, essere chiamata cambiamento. Tutti i requisiti del cambiamento sono presenti: un soggetto (i possibili); un passaggio dalla potenzialità all'atto (dallo status di essere possibile all'essere attuale); e la produzione non dell'essere semplicemente ma di un tipo di essere (l'attualizzazione di una quiddità). [...] Il Dio di Avicenna, visto attraverso gli occhi di San Tommaso, non è propriamente chiamato "Creatore"; ma, nel solco della

⁶⁹ Qui i bersagli polemici sono i filosofi materialisti, Platone e i suoi seguaci e i Manichei.

tradizione greca, egli è solo un “motore” ed egli è solo un “motore” a causa di un involontario e necessario risultato del suo atto di auto-riflessione⁷⁰.

Per la studiosa, quindi, la contrapposizione è così netta che, considerando la rigorosa concezione tomistica della creazione (che si è analizzata nel secondo capitolo), saremmo autorizzati a pensare che – per Tommaso – l’atto proprio del Dio di Avicenna non sarebbe neppure un atto di creazione ma un semplice cambiamento/movimento. Questa tesi così estrema, a giudizio di chi scrive, non trova fondamento in nessun passo del *De potentia*. Anzi la posizione di Tommaso sembra andare nella direzione diametralmente opposta.

Poiché viene tirata in ballo la dottrina del mutamento, viene del tutto naturale considerare il secondo articolo della terza questione, in cui Tommaso si occupa esplicitamente di ciò. Qui, infatti, l’Aquinata prende in considerazione la problematica se la creazione sia o meno un mutamento. Come abbiamo già visto nel secondo capitolo, la risposta è assolutamente negativa: almeno che non si stia argomentando per metafore, la creazione non è mutamento. In questo articolo sono presenti cinque *videtur*, quindi cinque argomentazioni che sostengono la posizione opposta a quella che Tommaso dimostrerà essere vera⁷¹. Come è agevole riscontrare dal passo indicato in nota, Avicenna non è mai

⁷⁰ ZEDLER, *Saint Thomas and Avicenna*, p. 145: «can we say the Avicennian God is a a Creator-God? The answer is No. A God who acts *per necessitatem naturae*, who produces directly only one effect, and who is really related to creatures in such away as to be unable to be without them, is not a source of being. And the fact that His “creative” activity requires intermediate “creators” and an antecedent order of possibles suggests further that perhaps avicennian creation might more properly be called change. All of the requirements of change are present: a subject (the possibles); a transition from potentiality to act (from the status of possible being to actual being); and the production not of being simply but of a kind of being (the actualization of a quiddity). The God of Avicenna, therefore, as seen through the eyes of St. Thomas, is not properly called a “Creator”; but in the line of the Greek tradition, He is rather only a “mover”, and He is a “mover” only because of an unintentional and necessitated result of His act of self-reflection» (trad mia).

⁷¹ Si riporta qui il testo dei cinque *videtur*. THOM. AQU., *De pot.*, q. 3, art. 2, arg. 1-5, Esd, pp. 196-198: «Et videtur quod sic.

Mutatio enim secundum nomen suum designat hoc esse post hoc, ut patet V Phys. Sed hoc habet creatio: nam fit esse post non esse. Ergo creatio est mutatio.

Praeterea, omne quod fit, fit aliquo modo ex non ente; quia quod est, non fit. Sicut ergo se habet generatio, secundum quam fit res secundum partem substantiae suae, ad privationem formae, quae est non esse secundum quid; ita se habet creatio, per quam fit secundum totam substantiam suam, ad non esse simpliciter. Sed privatio proprie loquendo, est terminus generationis. Ergo et non esse simpliciter, proprie loquendo, est terminus creationis; et sic creatio, proprie loquendo, est mutatio.

Praeterea, quanto est maior distantia inter terminos, tanto maior est mutatio. Maior enim est mutatio de albo in nigrum quam de albo in pallidum. Sed plus distat non ens simpliciter ab ente quam contrarium a contrario, vel non ens secundum quid ab ente. Ergo cum transitus de contrario in contrarium, vel de non ente secundum quid in ens, fit mutatio, multo magis transitus de non ente simpliciter in ens, quod est creatio, erit mutatio.

nominato da Tommaso. Si è potuto riscontrare (soprattutto in questa *quaestio 3*) come l'Aquinate non esiti a nominare esplicitamente i propri riferimenti polemici; appare quindi strano che, proprio in questo articolo, un Tommaso che ritenga Avicenna sostenitore di una dottrina secondo cui la creazione sia un mutamento⁷² usi la cortesia al filosofo arabo di non far notare il suo errore. Solitamente, tanto è più autorevole la fonte di un determinato errore, tanto più Tommaso si confronta direttamente con essa (a volte polemizzando, altre volte spiegando il corretto modo di intendere la posizione della fonte). Nemmeno nel *respondeo*, dove alcune volte Tommaso fa emergere la soluzione grazie a un confronto con altre posizioni autorevoli, c'è traccia di Avicenna⁷³. È evidente quindi che Tommaso non pensa che Avicenna intenda l'atto più proprio di Dio – la creazione – come un semplice mutamento. Certamente, Tommaso e Avicenna condividono, sulla scorta delle indicazioni aristoteliche, l'idea che Dio sia anche un

Praeterea, quod non similiter habet se nunc et prius, mutatur vel movetur. Sed quod creatur non similiter se habet nunc et prius: quia prius erat simpliciter non ens, et postea fit ens. Ergo quod creatur, movetur vel mutatur.

Praeterea, illud quod exit de potentia in actum, mutatur. Sed quod creatur, exit de potentia in actum; quia ante creationem erat tantum in potentia facientis, postea autem est in actu. Ergo quod creatur, movetur vel mutatur: ergo creatio est mutatio».

⁷² È chiaro che se Tommaso attribuisse ad Avicenna l'idea che l'atto creativo di Dio sia un mutamento automaticamente saremo autorizzati a pensare che Tommaso ritenga il Dio avicenniano non propriamente capace di creare.

⁷³ Ivi, q. 3, art. 2, resp., Esd, pp. 198-200: «Respondeo. Dicendum, quod in mutatione qualibet requiritur quod sit aliquid idem commune utrique mutationis termino. Si enim termini mutationis oppositi in nullo eodem convenirent, non posset vocari transitus ex uno in alterum. In nomine enim mutationis et transitus designatur aliquid idem, aliter se habere nunc et prius; et etiam ipsi mutationis termini non sunt incontinentes, quod requiritur ad hoc ut sint mutationis termini, nisi in quantum referuntur ad idem. Nam duo contraria si ad diversa subiecta referantur, contingit simul esse. Quandoque ergo contingit quod utrique mutationis termino est unum commune subiectum actu existens; et tunc proprie est motus; sicut accidit in alteratione et augmento et diminutione et loci mutatione. Nam in omnibus his motibus subiectum unum et idem actu existens, de opposito in oppositum mutatur. Quandoque vero est idem commune subiectum utrique termino, non quidem ens actu, sed ens in potentia tantum, sicut accidit in generatione et corruptione simpliciter. Formae enim substantialis et privationis subiectum est materia prima, quae non est ens actu: unde nec generatio nec corruptio proprie dicuntur motus, sed mutationes quaedam. Quandoque vero non est aliquod subiectum commune neque actu neque potentia existens; sed est idem tempus continuum, in cuius prima parte est unum oppositum et in secunda aliud, ut cum dicimus hoc fieri ex hoc, id est post hoc, sicut ex mane fit meridies. Sed haec non proprie vocatur mutatio, sed per similitudinem, prout ipsum tempus imaginatur quasi subiectum eorum quae in tempore aguntur. In creatione autem non est aliquid commune aliquo praedictorum modorum. Neque enim est aliquod commune subiectum actu existens, neque potentia. Tempus etiam non est idem, si loquamur de creatione universi; nam ante mundum tempus non erat. Invenitur tamen aliquod commune subiectum esse secundum imaginationem tantum, prout scilicet imaginatur unum tempus commune dum mundus non erat, et postquam mundus in esse productus est. Sicut enim extra universum non est aliqua realis magnitudo, possumus tamen eam imaginari; ita et ante principium mundi non fuit aliquod tempus, quamvis sit possibile ipsum imaginari: et quantum ad hoc creatio secundum veritatem, proprie loquendo, non habet rationem mutationis, sed solum secundum imaginationem quamdam; non proprie, sed similitudinariae».

motore (immobile) ma questo non implica automaticamente che la creazione sia un mutamento. Entrambi i pensatori, infatti, ritengono che Dio crei *ex nihilo*: questo è confermato da quanto l'Aquinate attribuisce ad Avicenna nell'articolo immediatamente precedente. Nel primo articolo della questione, Tommaso si chiede se Dio possa creare qualche cosa dal nulla. Anche qui vale il discorso fatto in precedenza: se Tommaso ritenesse che Avicenna concepisce la creazione come un cambiamento e Dio come un semplice motore, il filosofo arabo sarebbe annoverato tra coloro che pensano che Dio non possa creare dal nulla. Ma, anche in questo caso, di Avicenna, tra i *videtur*⁷⁴, non v'è

⁷⁴ Ecco i *videtur* di questo articolo ad eccezione del quinto che sarà preso in considerazione separatamente poco sotto. Ivi, q. 3, art. 1, arg. 1-4 e arg. 6-17, Esd, p. 178-186: «Et videtur quod non.

Deus enim non potest facere contra communem animi conceptionem, sicut quod totum non sit maius sua parte. Sed, sicut dicit philosophus, communis conceptio ex sententia philosophorum fuit, quod ex nihilo nihil fiat. Ergo Deus non potest de nihilo aliquid facere.

Praeterea, omne quod fit, antequam esset, possibile erat esse: si enim erat impossibile esse, non erat possibile fieri: nihil enim mutatur ad id quod est impossibile. Sed potentia qua aliquid potest esse, non potest esse nisi in aliquo subiecto; nisi forte ipsamet sit subiectum; nam accidens absque subiecto esse non potest. Ergo omne quod fit, fit ex materia vel subiecto. Impossibile est ergo ex nihilo aliquid fieri.

Praeterea, infinitam distantiam non contingit pertransire. Sed non entis simpliciter ad ens est infinita distantia; quod ex hoc patet, quia quanto potentia est minus ad actum disposita, tanto magis ab actu distat; unde si omnino potentia subtrahatur, erit infinita distantia. Ergo impossibile est quod aliquid transeat simpliciter de non ente ad ens.

Praeterea, philosophus dicit, quod omnifariam dissimile, non agit in omnifariam dissimile; oportet enim quod agens et patiens conveniant in genere et in materia. Sed non ens simpliciter et Deus in nullo conveniunt. Ergo Deus non potest agere in non ens simpliciter, et ita non potest facere aliquid de nihilo.

[...]

Praeterea, ex nihilo nihil concluditur: quod est quoddam fieri rationis. Sed esse rationis consequitur esse naturae. Ergo etiam in natura ex nihilo nihil fieri potest.

Praeterea, si ex nihilo aliquid fiat, haec praepositio ex aut notat causam, aut ordinem. Causam autem non videtur notare nisi efficientem, vel materialem. Nihil autem neque efficiens causa entis esse potest, neque materia; et sic in proposito non denotat causam; similiter nec ordinem, quia, ut dicit Boetius, entis ad non ens non est aliquis ordo. Ergo nullo modo ex nihilo potest aliquid fieri.

Praeterea, potentia activa secundum philosophum, est principium transmutationis in aliud, secundum quod est aliud. Potentia autem Dei non est nisi potentia activa. Ergo requirit aliquod subiectum transmutationis; et sic non potest ex nihilo aliquid facere.

Praeterea, in rebus invenitur diversitas, prout una res est alia perfectior. Huius autem diversitatis causa non est ex parte Dei, qui est unus et simplex. Ergo oportet huius diversitatis causam assignare ex parte materiae. Oportet ergo ponere res factas esse ex materia et non ex nihilo.

Praeterea, quod ex nihilo factum est, habet esse post non esse. Est ergo considerare aliquod instans in quo ultimo non est, ex quo non esse desinit, et aliquod in quo primo est, ex quo esse incipit. Aut ergo est unum et idem instans, aut diversa. Si idem, sequitur duo contradictoria esse in eodem instanti; si diversa, cum

traccia: anzi compare una volta, nel quinto *videtur*, ma semplicemente come sostenitore di una tesi che viene riutilizzata in un'argomentazione (quindi non come qualcuno che sostenga che Dio non crea dal nulla). Ecco il passo:

Ma si dirà che questo argomento procede da un agente la cui azione differisce dalla sua sostanza, per la quale si richiede di trovarsi in un soggetto. – Ma al contrario Avicenna dice che se il calore fosse separato dalla materia, agirebbe da se stesso senza la materia, e tuttavia

inter duo instantia sit tempus medium, sequitur aliquid esse medium inter affirmationem et negationem: nam non potest dici non esse post ultimum instans in quo non fuit, nec esse ante primum instans in quo fuit. Utrumque autem est impossibile, scilicet contradictionem esse simul, et eam habere medium. Ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo.

Praeterea, quod factum est, necesse est aliquando fieri; et quod creatum est, aliquando creari. Aut ergo simul fit et factum est, quod creatur, aut non simul. Sed non potest dici quod non simul, quia creatura non est antequam facta sit. Si ergo fieri eius sit antequam facta sit, oportebit esse aliquod factionis subiectum, quod est contra creationis rationem. Si autem simul fit et factum est, sequitur quod simul fit et non fit, quia quod factum est in permanentibus, est; quod tamen fit, non est. Hoc autem est impossibile. Ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo, vel creari.

Praeterea, omne agens agit simile sibi. Omne autem agens agit secundum quod est in actu. Ergo nihil fit nisi quod est in actu. Sed materia prima non est in actu. Ergo fieri non potest, praecipue a Deo, qui est purus actus; et sic quaecumque fiunt, fiunt ex praesupposita materia, et non ex nihilo.

Praeterea, quidquid facit Deus, per ideam operatur, sicut artifex agit artificiatam per formas artis. Sed materia prima non habet ideam in Deo: quia idea forma est, et similitudo ideati. Materia autem prima cum intelligatur secundum suam essentiam absque omni forma, non potest forma eius esse similitudo. Ergo materia prima a Deo fieri non potest; et sic idem quod prius.

Praeterea, non potest esse idem perfectionis et imperfectionis principium. In rebus autem imperfectio invenitur, cum rerum quaedam aliis potiores sint; quod contingere non potest nisi per inferiorum imperfectionem. Cum ergo perfectionis principium sit Deus, oportebit imperfectionem in aliud principium reducere. Sed non nisi in materiam. Ergo oportebit res ex aliqua materia esse factas, et non ex nihilo.

Praeterea, si aliquid fit ex nihilo aut fit ex eo sicut ex subiecto, sicut statua ex aere; aut sicut ex opposito, sicut figuratum ex infigurato; aut ex composito, sicut statua ex aere infigurato. Sed aliquid non potest fieri ex nihilo sicut ex subiecto, quia non ens non potest esse entis materia; neque sicut ex composito, quia sic non ens converteretur in ens, sicut aes infiguratum convertitur in aes figuratum; et ita oporteret aliquid esse commune enti et non enti, quod est impossibile; neque etiam sicut ex opposito, cum plus differant non esse simpliciter et ens quam duo entia diversorum generum, ex quorum uno non fit aliud, sicut figura non fit color, nisi forte per accidens. Ergo nullo modo aliquid potest fieri ex nihilo.

Praeterea, omne quod est per accidens, reducitur ad per se. Sed ex opposito fit aliquid per accidens, ex subiecto autem per se; sicut statua ex infigurato fit per accidens, ex aere autem per se, quia aeri accidit esse infiguratum. Si ergo aliquid fiat ex non ente, hoc erit per accidens. Ergo oportet quod fiat per se ex aliquo subiecto; et ita non fit ex nihilo.

Praeterea, ei quod fit faciens dat esse. Si ergo Deus facit aliquid ex nihilo, Deus alicui dat esse. Aut ergo est aliquid recipiens esse, aut nihil. Si nihil: ergo nihil constituitur in esse per illam actionem; et sic non fit aliquid. Si autem est aliquid recipiens esse, hoc erit aliud ab eo quod est Deus; quia non est idem recipiens et receptum. Ergo Deus facit ex aliquo praesistente, et ita non ex nihilo.

la sua azione non si identificherebbe con la sua sostanza. Perciò il fatto che l'azione di Dio è la sua sostanza non è una buona ragione per cui non abbia bisogno della materia⁷⁵.

Ma c'è di più: non solo Avicenna non è citato tra coloro che ritengono che Dio non crei *ex nihilo*, ma è esplicitamente nominato nei *sed contra*, cioè in quel luogo dell'articolo che ha la funzione di portare argomenti (di solito *ex auctoritate*) che si contrappongono ai *videtur* e che quindi sono in linea con la posizione che Tommaso dimostrerà essere vera nella risposta. Ecco il secondo dei tre *sed contra*:

Avicenna dice che un agente che agisce accidentalmente, esige una materia su cui agire. Però Dio non agisce accidentalmente, ma la sua azione si identifica con la sua sostanza. Perciò non esige una materia su cui agire, e perciò si può produrre qualche cosa dal nulla⁷⁶.

Questo passo, da solo, confuta le tre motivazioni per cui, a giudizio della Zedler, Tommaso avrebbe ritenuto che Avicenna pensasse la creazione come un cambiamento. L'Angelico, proprio in uno dei *sed contra* dove la soluzione al quesito è preannunciata, chiama in causa Avicenna come fondamento per sostenere che Dio crea dal nulla (senza soggetto, senza una transizione dalla potenza all'atto) e quindi crea l'essere *tout court* e non un certo tipo di essere.

Estremizzare, quindi, la contrapposizione tra Tommaso e la sua fonte fino a questo punto non ci fa cogliere che Avicenna non è solo un bersaglio polemico ma anche un punto di riferimento positivo per il problema della creazione. Si può pensare che Tommaso avesse colto il senso profondo della polemica che Avicenna conduce nella *Metafisica* (e non solo) contro i teologi⁷⁷.

il Necessariamente Esistente è numericamente uno e che tutto ciò che è al di fuori di Esso, se è considerata la sua essenza, è possibile perciò che riguarda l'esistenza – ed è un causato; ed è chiaro inoltre che, nel [rapporto che consiste] nell'esser causato, [il possibile] ha senz'altro termine nel [Necessariamente esistente]. Ad esclusione di quell'uno che per sé è uno e di quell'esistente che per sé è esistente, ogni cosa acquisisce quindi l'esistenza da qualcosa di diverso da sé: è in virtù di ciò [che è diverso da sé] e in sé non è. Questo è il significato del fatto che una cosa è instaurata e ciò che ottiene l'esistenza da altro da sé: la

⁷⁵ Ivi, q. 3, art. 1, arg. 5, Esd, p. 180: «Sed dicebat, quod ratio ista procedit de agente cuius actio differt a sua substantia, quam oportet in aliquo subiecto recipi. – Sed contra Avicenna dicit, quod si calor esset a materia expoliatus, per se ipsum ageret absque materia; et tamen eius actio non esset sua substantia. Ergo hoc quod actio Dei est sua essentia, non est ratio quod materia non indigeat» (trad. Mondin).

⁷⁶ Ivi, q. 3, art. 1, s.c. 2, Esd, p. 187: «Praeterea, Avicenna dicit quod agens cui accidit agere, requirit materiam in quam agat. Sed Deo non accidit agere, immo sua actio est sua substantia. Ergo non requirit materiam in quam agat, et ita potest ex nihilo aliquid facere» (trad. Mondin).

⁷⁷ Cfr. capitolo quarto.

sua essenza ha un'inesistenza che le spetta di diritto, assoluta, e questa non le spetta di diritto solo per la sua forma ma non per la sua materia, oppure per la sua materia ma non per la sua forma: l'inesistenza le spetta piuttosto, per la sua totalità. Quindi se la sua totalità non è accompagnata dalla necessità di ciò che la fa esistere – e che si stima che ne sia separata – la sua inesistenza è necessaria nella sua totalità. Il fatto che [la cosa] sia fatta esistere, quindi, è a partire da ciò che la fa esistere nella sua totalità: in rapporto a quest'idea, non c'è una parte di essa che preceda la sua esistenza, né la sua materia, né la sua forma, se [la cosa] è dotata di materia e di forma⁷⁸.

Avicenna, partendo dalla finitezza dei vari ordini causali, arriva ad ascrivere la causalità al Primo Necessariamente Esistente. La causalità del Primo è però caratterizzata in modo completamente diverso dalle altre forme di causalità: essa deve spiegare l'essere in assoluto, non un certo tipo di essere. Nell'ottavo trattato Avicenna «pone l'idea che la causalità del Primo creatore o “instauratore” del mondo, consista nel dare l'esistenza⁷⁹»; il Primo quindi crea *ex nihilo* precedendo non temporalmente (come sostenevano i teologi), ma essenzialmente il creato. Da questo punto di vista la posizione di Avicenna e quella di Tommaso sono veramente vicine e l'Aquinate sembra proprio aver colto questa vicinanza. I requisiti di absolutezza che richiede Tommaso per un'autentica *creatio ex nihilo* sono del tutto simili a quello posti duecento anni prima da Avicenna. Le differenze stanno nelle modalità filosofiche che i due hanno escogitato per elaborare una metafisica realmente all'altezza di quelle istanze: per Avicenna l'emanazionismo è l'unico modo per pensare razionalmente la creazione; per Tommaso, invece, è proprio un modo per tradirla.

4. Provvidenza: il rapporto tra Tommaso e Avicenna nella quinta questione del *De Potentia*

Dopo aver analizzato i rapporti tra Tommaso e Avicenna nel *De potentia* per quanto concerne la creazione, si vedrà ora come essi si declinino riguardo la questione della conservazione del creato.

Si è già considerato nel quarto capitolo la particolare concezione avicenniana nella provvidenza. Si era infatti visto, facendo riferimento soprattutto al VI e al XI trattato della *Metafisica*, come per il filosofo arabo la provvidenza non potesse essere intesa come atto

⁷⁸ IBN SĪNA, *Ilāh.*, VIII, 3, ed. M. Y. Mousa / S. Dunya / S. Zayed, p. 342.

⁷⁹ O. LIZZINI, *Nihil ed ex nihilo: note sul senso dell'agire divino nella metafisica di Avicenna*, «Divus Thomas», 2 (2015), p. 239.

volontario di cura nei confronti del creato ma piuttosto come trasmissione necessaria di bene e ordine, frutto dell'atto autoriflessivo che caratterizza il Primo. Il Necessariamente Esistente, pensando se stesso, è come se indirettamente conoscesse il creato come quel flusso ordinato di bene che discende dal Bene in sé.

Nel *De potentia* non sono presenti particolari riferimenti diretti a questa dottrina. Come è noto, infatti, in quest'opera non ci si occupa del problema della provvidenza in generale ma se ne considera solo un effetto particolare: la conservazione delle cose nell'essere. Avicenna, qui, è una fonte sicuramente presente, una fonte spesso portatrice di istanze avverse alle risposte di Tommaso; esse però sono tutte posizioni che derivano, in seconda battuta, dall'opinione che Tommaso aveva intorno alla dottrina avicenniana sulla provvidenza con la quale, come si accennava, l'Aquinate non ingaggia un confronto così esplicito come abbiamo riscontrato per la creazione.

Tommaso, però, aveva certamente presente la posizione di Avicenna su questa problematica già al tempo della stesura del *De potentia*. Questo è chiaro poiché Tommaso polemizza su questo argomento con Avicenna in modo esplicito in un'opera che risale al periodo della prima reggenza a Parigi (1256-1259), quindi un'opera la cui composizione è cronologicamente anteriore al *De potentia: le Quaestiones disputatae de veritate*⁸⁰. Nella seconda delle 29 questioni, Tommaso si occupa della *scientia* propria di Dio e questo lo porta a confrontarsi con Avicenna (e Averroè) sulla conoscenza che Dio ha dei singoli, la quale è evidentemente una tematica strettamente connessa alla provvidenza. Ora, non è questo il luogo corretto per occuparci nel dettaglio di questa questione, ma sarà comunque necessario un breve affondo in essa poiché ci permetterà di verificare fino a che punto Tommaso fosse consapevole della dottrina della provvidenza in Avicenna e quindi di comprendere meglio il modo in cui, successivamente, nel *De potentia* Tommaso “utilizzi” il filosofo arabo.

Dopo aver definito la scienza, in senso tecnico, come un tipo di conoscenza salda e assolutamente certa ottenuta «in virtù di un'argomentazione dimostrativa [...], cioè attraverso un ragionamento»⁸¹, e, in senso più generale, come qualunque tipo di

⁸⁰ Le *Questioni disputate sulla verità* sono una delle opere più rilevanti dell'intera produzione di Tommaso. Anche esse devono la propria origine alla pratica accademica della disputa. Si compongono di un insieme di ben 29 questioni che raggruppano 253 articoli. Gli studiosi affermano, con un ragionevole grado di certezza, che esse furono discusse a Parigi tra il 1256 e il 1259, durante il primo incarico come *magister* di teologia.

⁸¹ PORRO, *Tommaso d'Aquino*, pp. 91-92.

conoscenza sicuro ed evidente, Tommaso arriva a chiedersi se sia possibile sostenere che vi sia scienza in Dio. Dopo tutta una serie di ragionamenti che qui si tralasceranno, Tommaso stabilisce che Dio, poiché «è sommamente immune dalla materia e da ogni forma di potenzialità, è al tempo stesso ciò che è massimamente dotato di conoscenza, e ciò che è in sé massimamente conoscibile»⁸². Questa posizione è perfettamente in linea con il solco della tradizione che da Aristotele, passando per il mondo della filosofia araba, giunge in Occidente. Le somiglianze tra la posizione tommasiana e quella della filosofia araba (in particolare quella di Avicenna) però si fermano qui. Nel proseguire l'opera di determinazione della conoscenza propria di Dio infatti, Tommaso sostiene che non è possibile che l'intelletto di Dio, causa dell'ordine del mondo, non possieda la perfetta conoscenza di tutti i suoi effetti singolari. Non solo Dio conosce a livello specifico i suoi effetti, ma li conosce anche a livello individuale e cioè conosce, nella sua singolarità, ogni ente. È proprio su questo punto che si consuma la rottura con le sue fonti arabe: Averroè e Avicenna. Il primo «avrebbe negato del tutto la conoscenza dei singolari da parte della causa prima»⁸³, il secondo «avrebbe concesso a Dio una conoscenza solo indiretta dei singolari, attraverso la conoscenza di tutte le cause universali dalle quali i singolari stessi verrebbero a essere prodotti»⁸⁴. Tralasciando qui il confronto con Averroè, Tommaso confuta Avicenna sostenendo che «non si vede come la congregazione di più cause universali potrebbe mai portare a produrre un effetto singolare»⁸⁵. La conclusione del ragionamento è quindi questa: «Perciò si deve ammettere assolutamente che Dio conosce tutti i singolari, non solo nelle cause universali, ma anche ciascuno di essi nella propria e singolare natura»⁸⁶.

Questo problema della conoscenza dei particolari da parte di Dio è strettamente connesso con la provvidenza. Un Dio come quello avicenniano (nella visione di Tommaso), che non può conoscere direttamente i singolari, non potrà dedicarsi a tutti e a ciascuno. Inoltre non dobbiamo dimenticare come Tommaso pensi che il Dio di Avicenna agisca per necessità della sua natura: l'attività autocontemplativa del Primo ha certo un

⁸² Ivi, p. 94.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Ivi, pp. 94-95.

⁸⁶ ID., *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2, art. 5, resp., ed. Leonina, p. 62, 246-250: «Et ideo simpliciter concedendum est quod Deus omnia singularia cognoscit non solum in universalibus causis, sed etiam unumquodque secundum propriam et singularem suam naturam» (trad. mia).

qualche effetto in termini di governo delle creature, ma nulla ha a che vedere con un disegno organico e volontario di governo come lo concepisce Tommaso. È chiaro quindi che la posizione di Avicenna sulla questione della conoscenza in Dio allontani, e di molto, la dottrina della provvidenza di Avicenna da quella di Tommaso.

il governo delle cose compete a Dio per la stessa ragione per cui gli compete la loro produzione, poiché tocca al medesimo agente produrre un essere e conferirgli la debita perfezione: compito, quest'ultimo, proprio di chi governa. Ora, Dio non è la causa particolare di un determinato genere di cose, ma è la causa universale di tutti gli enti, come fu già dimostrato. Come quindi non può esservi cosa che non sia stata creata da Dio, così non può esservi cosa che non sia sottoposta al suo governo. E la stessa conclusione si impone considerando il fine. Infatti il governo di qualcuno si estende quanto può estendersi il fine del suo governo. Ma come sopra abbiamo detto, il fine del governo di Dio è la sua stessa bontà. Quindi, poiché nulla può esistere che non sia ordinato alla divina bontà come al suo fine, secondo quanto abbiamo dimostrato, è impossibile che qualcosa sfugga al governo divino. Stolta è pertanto l'opinione di coloro che negarono il governo divino degli esseri corruttibili, o anche dei singolari, oppure delle cose umane. Ad essi vengono attribuite le parole di Ezechiele: Dio ha abbandonato il paese⁸⁷.

È evidente che l'Avicenna descritto da Tommaso nel *De veritate* non sottoscriverebbe mai una visione della provvidenza come quella che si è appena descritta citando un passo tratto dalla *Summa di teologia*. Nonostante manchi una conferma diretta, nel senso che nella questione 103 della *Summa* Avicenna non è mai nominato esplicitamente, ci sembra di poter dire che, riguardo alla questione del governo delle cose in generale, Tommaso si ponga in maniera critica nei confronti di Avicenna.

Considerato questo quadro d'insieme – sottaciuto ma presupposto nel *De potentia* – possiamo ora concentrarci più specificatamente sulla quinta questione. Come si è già visto nel secondo capitolo, in quest'opera Tommaso non tratta della tematica della provvidenza in generale ma si concentra su quello che nella *Summa* è definito un effetto del governo divino in particolare: la conservazione delle cose nell'essere. Si procederà

⁸⁷ ID., *Summ. theol.*, I, q. 103, art. 5, resp., ed. Leonina, p. 457: «Respondeo dicendum quod secundum eandem rationem competit Deo esse gubernatorem rerum, et causam earum, quia eiusdem est rem producere, et ei perfectionem dare, quod ad gubernantem pertinet. Deus autem est causa non quidem particularis unius generis rerum, sed universalis totius entis, ut supra ostensum est. Unde sicut nihil potest esse quod non sit a Deo creatum, ita nihil potest esse quod eius gubernationi non subdatur. Patet etiam hoc idem ex ratione finis. Intantum enim alicuius gubernatio se extendit, inquantum se extendere potest finis gubernationis. Finis autem divinae gubernationis est ipsa sua bonitas, ut supra ostensum est. Unde cum nihil esse possit quod non ordinetur in divinam bonitatem sicut in finem, ut ex supra dictis patet; impossibile est quod aliquod entium subtrahatur gubernationi divinae. Stulta igitur fuit opinio dicentium quod haec inferiora corruptibilia, vel etiam singularia, aut etiam res humanae non gubernantur a Deo. Ex quorum persona dicitur Ezech. IX, *dereliquit dominus terram*» (trad. Edizioni studio domenicano).

ora con l'analisi dei passi più rilevanti tra quelli in cui compaiono riferimenti ad Avicenna.

Il filosofo arabo è nominato esplicitamente per la prima volta tra i *videtur* del primo articolo intitolato *Se le cose siano conservate nell'essere da Dio e se, indipendentemente dalla sua azione, esse permangono nell'essere per se stesse*. Più in particolare Avicenna compare nel quinto e nel nono *videtur*; ecco qui di seguito i testi delle due obiezioni in questione:

Ma qualcuno obietterà che gli agenti inferiori sono cause del divenire e non dell'essere; quindi tolta l'azione delle cause del divenire, permane l'essere degli effetti. Dio invece è causa non solo del divenire ma dell'essere. Pertanto, cessando l'azione divina, le cose non possono permanere nell'essere. – Ma al contrario, qualsiasi cosa generata ha l'essere mediante la sua forma. Quindi, se le cause inferiori generanti non sono cause dell'essere, non lo sono neppure le cause delle forme, e di conseguenza le forme che sono nella materia non dipendono dalle forme che sono nella materia, secondo il parere del Filosofo, il quale afferma che la forma che è nelle carni e nelle ossa viene dalla forma che è in queste carni e in queste ossa; invece secondo Platone, le forme presenti nella materia provengono da forme senza materia, oppure secondo Avicenna derivano dal datore delle forme⁸⁸.

Inoltre, la forma incomincia ad esistere nella materia nell'istante ultimo della creazione, in cui la cosa non è più in divenire, ma esiste di fatto. Ma secondo Avicenna le forme delle cose generate sono infuse nella materia dall'intelligenza agente, che è il datore delle forme. Perciò quella intelligenza è la causa dell'essere e non solo del divenire. Di conseguenza con la sua azione le cose possono essere conservate, anche senza tener conto dell'opera divina della conservazione⁸⁹.

I passi sono stati riportati in sequenza poiché il fondamento dell'argomentazione è condiviso da entrambi i *videtur*. Ridotti all'osso, i passi che si stanno considerando sostengono che – poiché le forme, nella teoria di Avicenna, derivano dal *dator formarum* – esso non può essere semplicemente inteso come causa di un mutamento ma deve

⁸⁸ ID., *De pot.*, q. 5, art. 1, arg.5, Esd, p. 636: «Sed dicebat, quod agentia inferiora sunt causa fiendi et non essendi; unde esse effectuum remanet remota actione causarum fieri. Deus autem est causa rebus non solum fiendi, sed essendi. Unde esse rerum remanere non potest, divina actione cessante. – Sed contra, omnis res generata habet esse per suam formam. Si ergo causae inferiores generantes non sunt causae essendi, non erunt causae formarum; et ita formae quae sunt in materia, non sunt a formis quae sunt in materia secundum sententiam philosophi, qui dicit, forma quae est in his carnibus et ossibus, est a forma quae est in his carnibus et ossibus: sed sequitur quod formae in materia sint a formis sine materia, secundum sententiam Platonis, vel a datore formarum, secundum sententiam Avicennae» (trad. Mondin).

⁸⁹ Ivi, q. 5, art. 1, arg. 9, Esd, p. 638: «Praeterea, forma incipit esse in materia in instanti quod est ultimum factionis, in quo res non est in fieri, sed in facto esse. Sed secundum Avicennae sententiam, formae rerum generatorum infunduntur in materia ab intelligentia agente, quae est datrix formarum. Ergo illa intelligentia est causa essendi, non tantum fiendi; et ita per actionem eius res possunt conservari in esse, etiam circumscripta Dei conservatione» (trad. Mondin).

piuttosto essere pensato come causa dell'essere delle sostanze. Accettato questo, si può affermare senza difficoltà che le cose permangano nell'essere indipendentemente dall'azione di Dio. Questa posizione che Tommaso attribuisce ad Avicenna non fa altro che confermare quanto si diceva quando consideravamo la provvidenza in generale: dal punto di vista di Tommaso, Avicenna tenderebbe a non avere un'adeguata considerazione della provvidenza. Qui in particolare Avicenna è annoverato tra chi non considera adeguatamente il ruolo di Dio nella conservazione nell'*esse* delle cose. Le risposte di Tommaso a questi due obiezioni sono piuttosto nette, poiché (come si è già visto nel capitolo secondo) se cessasse l'attività divina tutte le cose precipiterebbero, all'istante, nel nulla.

Al quinto argomento si risponde che, poiché gli agenti corporei agiscono solo provocando un cambiamento, – e nulla viene cambiato se non a causa della materia – la casualità degli agenti corporei si può estendere solo a quelle cose che in qualche modo si trovano nella materia. E poiché i Platonici e Avicenna non ammettevano che le forme siano edotte dalla potenza della materia, essi erano costretti ad affermare che gli agenti naturali si limitavano a disporre la materia, mentre l'introduzione della forma proveniva da un agente separato. Se invece supponiamo, con Aristotele, che le forme sostanziali sono edotte dalla materia, allora gli agenti naturali non sono sole cause della disposizione della materia ma delle stesse forme sostanziali, almeno per quanto concerne il loro essere condotte dalla potenza all'atto, [...] e, di conseguenza, essi sono principi dell'incominciare essere e non quanto all'essere in assoluto⁹⁰.

La risposta di Tommaso è chiara: facendo leva su argomenti già posti negli articoli 9 e 11 della terza questione, egli mostra che le forme sono edotte dalla potenza della materia (e non da enti separati) da agenti naturali che possono determinare la nascita di un essere sostanziale. Per spiegare ciò è necessario ricordare che per Tommaso ogni forma pretende un sostrato a cui inerire. Nel caso, per esempio, della forma dell'essere sostanziale dell'uomo la materia da cui trae origine l'uomo è lo sperma e il sangue mestruale. Il processo di acquisizione della forma è proprio la generazione in cui, appunto, una cosa

⁹⁰ Ivi, q. 5, art. 1, ad 5, Esd, p. 648: «Ad quintum dicendum, quod cum agentia corporalia non agant nisi transmutando, – nihil autem transmutetur nisi ratione materiae – causalitas agentium corporalium non potest se extendere nisi ad ea quae aliquo modo sunt in materia. Et quia Platonici et Avicenna non ponebant formas de potentia materiae educi, ideo cogebantur dicere quod agentia naturalia disponebant tantum materiam; inductio autem formae erat a principio separato. Si autem ponamus formas substantiales educi de potentia materiae, secundum sententiam Aristotelis, agentia naturalia non solum erunt causae dispositionum materiae, sed etiam formarum substantialium; quantum ad hoc dumtaxat quod de potentia educuntur in actum, ut dictum est, et per consequens sunt essendi principia quantum ad inchoationem ad esse, et non quantum ad ipsum esse absolute» (trad. Mondin).

acquisisce la sua forma sostanziale. È un passaggio dal non essere all'essere, ma qui per non essere non si deve intendere il non essere assoluto ma sempre una certa forma di essere in potenza: perciò gli agenti naturali possono determinare solo l'incominciare ad essere ma mai creare l'essere *ex nihilo*. Ciò significa che, come le creature non possono creare, allo stesso modo esse non possono conservarsi nell'essere a prescindere da Dio.

La risposta al nono argomento è meno articolata ma ugualmente netta: «Al nono argomento si risponde che lo stesso datore delle forme, qualora lo si concepisse come altro da Dio, come insegna Avicenna, viene meno qualora cessi l'azione di Dio che è la sua causa»⁹¹. Ammesso e non concesso che il *dator formarum* sia qualcosa di diverso da Dio, esso dipende, in quanto creatura, dalla causalità divina. Anche se dipendesse da lui la conservazione nell'essere delle creature, in ultima analisi, tale conservazione dipenderebbe da Dio.

Un'altra ricorrenza rilevante di Avicenna è nel *respondeo* del terzo articolo dove Tommaso si chiede se Dio possa annichilire le sue creature. Esaminando la questione dal punto di vista delle creature e cioè trattando della possibilità di non essere da parte di un ente creato, Tommaso riporta un'opinione del filosofo arabo:

Avicenna sostiene che ogni cosa, indipendentemente da Dio, ha in se stessa la possibilità ad essere e a non essere. E poiché l'essere prescinde dall'essenza di qualsiasi cosa creata, la stessa natura della cosa creata, considerata in se stessa, è in condizione di possibilità rispetto all'essere; infatti riceve la necessità di essere solo da altri che è per natura il suo essere e di conseguenza è necessario per se stesso, e tale è Dio⁹².

Per Avicenna quindi, escluso Dio, ogni altra cosa ha in se stessa la possibilità di non essere anche se poi, come si è visto, ogni ente è reso necessario *ab alio* dalla propria causa. È proprio questo che contesta Tommaso: sulla scorta Averroè, bisogna sostenere che alcuni enti non hanno alcun tipo di potenzialità verso il non essere. Insomma, per Tommaso, esistono delle sostanze create che una volta create sono sottratte al naturale processo di corruzione. Infatti «che non ci sia la possibilità di non essere può accadere

⁹¹ Ivi, q. 5, art. 1, ad 9, Esd, p. 652: «Ad nonum dicendum, quod ipse dator formarum si ponatur aliquid aliud praeter Deum, secundum sententiam Avicennae, oportet quod et ipsum deficeret cessante actione Dei, quae est sua causa» (trad. Mondin).

⁹² Ivi, q. 5, art. 3, resp., Esd, p. 666: «Avicenna namque posuit, quod quaelibet res praeter Deum habebat in se possibilitatem ad esse et non esse. Cum enim esse sit praeter essentiam cuiuslibet rei creatae, ipsa natura rei creatae per se considerata, possibilis est ad esse; necessitatem vero essendi non habet nisi ab alio, cuius natura est suum esse, et per consequens est per se necesse esse, et hoc Deus est» (trad. Mondin).

alla natura di qualcosa in due modi»⁹³. Il primo è che si dia un ente il cui il suo essere coincida totalmente con la sua forma, il secondo è che si dia un ente in cui tutta la potenzialità della materia sia compiutamente realizzata da una sola forma. In entrambi questi casi che si danno realmente (il primo è la descrizione delle sostanze incorporee, il secondo dei corpi celesti), la potenzialità collegata al fattore materiale è esclusa e quindi per queste tipologie di enti si può escludere una tendenza al non essere. Così per Tommaso vi sono creature formalmente necessarie «essendo stata rimossa dalla loro natura la possibilità di non essere»⁹⁴. Naturalmente, precisa subito l'Aquinate, ciò non deve indurre a pensare che tali creature siano increate: semplicemente esse sono create nella loro natura necessaria. Come per Avicenna, quindi, anche per Tommaso solo Dio è necessario in se stesso: lo scarto tra i due si produce nella considerazione del necessario *ab alio*. Per il filosofo arabo tutte le creature si caratterizzano in questo modo, per Tommaso solo alcune. Inoltre con essere necessario *ab alio* i due non intendono esattamente la stessa cosa: se per Avicenna “prima” (metafisicamente) le creature sono possibili e “poi” (metafisicamente) sono necessarie per altro, per Tommaso gli enti necessari sono “sempre” enti necessari e non sono “mai” caratterizzati dall'intrinseca possibilità che caratterizza, invece, quelli di Avicenna.

Nel quarto articolo, *Se qualche creatura sia riducibile al nulla, oppure se di fatto sia ridotta al nulla*⁹⁵, Avicenna è chiamato in causa nel terzo *videtur* come sostenitore di una tesi che si oppone fortemente alla risposta magistrale di Tommaso. L'Aquinate dimostra che «La totalità delle creature non sarà mai ridotta al nulla»⁹⁶ mentre fa sostenere ciò ad Avicenna:

Inoltre, nulla di ciò che esiste accidentalmente è infinito. Ma, come dice Avicenna l'essere appartiene alla creatura accidentalmente: per questo motivo anche Ilario, distinguendo Dio dalle creature, dice «In Dio l'essere non è accidentale». Perciò nessuna creatura durerà all'infinito e perciò tutte le creature a un certo punto verranno meno⁹⁷.

⁹³ *Ibidem*: «Dupliciter ergo potest contingere quod in natura alicuius rei non sit possibilitas ad non esse» (trad. Mondin).

⁹⁴ Ivi, q. 5, art. 3, resp., Esd, p. 668: «possibilitate non essendi ab earum natura sublata» (trad. Modin).

⁹⁵ Ivi, q. 5, art. 4, Esd, p. 676: «Artuculus 4-Utrum aliqua creature in nihilum sit redigenda, vel etiam in nihilum redigatur» (trad. Mondin).

⁹⁶ Ivi, q. 5, art. 4, resp., Esd, p. 680: «universitas creaturarum numquam in nihilum redigetur» (trad. mia).

⁹⁷ Ivi, q. 5, art. 4, arg. 3, Esd, p. 678: «Praeterea, nihil quod est per accidens, est infinitum. Sed esse est cuilibet creaturae per accidens, ut Avicenna dicit: unde et Hilarius Deum a creatura distinguens, dicit: *esse non est accidens Deo*. Ergo nulla creatura in infinitum durabit; et sic omnes creaturae quandoque deficient» (trad. Mondin).

La risposta di Tommaso a questa difficoltà è piuttosto tecnica. Innanzitutto precisa subito che, poiché ci si sta riferendo all'essere sostanziale, è possibile sostenere che l'essere appartenga al genere dell'accidente solamente per una somiglianza («poiché, come l'accidente, non costituisce una parte dell'essenza»⁹⁸). È certamente vero che gli accidenti che inseriscono accidentalmente a una sostanza non possono durare per sempre, ma l'essere non può essere propriamente uno di questi, poiché è atto dell'essenza di una sostanza. Ancora una volta, allargando un po' lo sguardo, il problema di Avicenna per quanto riguarda la questione esaminata in questo articolo è quello di non avere un'adeguata concezione dell'atto volontario della divinità. Per dimostrare che l'universo non sarà mai ridotto al nulla, bisogna necessariamente considerare che l'essere delle cose, in ultima analisi, dipende dalla volontà divina. Essa, certamente, «può volere qualche cosa e il suo opposto, come volere salvare e non salvare Pietro, tuttavia non può non volere salvarlo, quando lo vuole salvare»⁹⁹. Ma poiché la fede ci dice che la volontà di Dio è immutabile, è ragionevole sostenere che quando Dio vuole una cosa la voglia per sempre. «Pertanto per il fatto che Dio ha creato le cose, è evidente che egli volle che durassero sempre e data la sua immutabilità non si avvererà mai il contrario»¹⁰⁰.

Con questo l'analisi delle occorrenze può considerarsi conclusa: Avicenna compare in questa questione un altro paio di volte ma in articoli di carattere marcatamente cosmologico che riguardano il moto dei cieli. Come avevamo annunciato, in questo lavoro ci siamo concentrati solo sugli aspetti più specificatamente metafisico-teologici e perciò queste occorrenze rimanenti saranno tralasciate.

Tirando le somme di ciò che si è avuto modo di analizzare in questo paragrafo, si può sostenere che quanto si ipotizzava all'inizio riguardo a una certa incompatibilità tra la dottrina tommasiana della provvidenza e quella avicenniana trova, tra le righe di questa questione, una certa conferma. Infatti, tutte le volte che qui Tommaso si misura con Avicenna, il confronto è un confronto polemico nel quale Tommaso procede a confutare le posizioni del filosofo arabo. In questo riscontriamo una certa differenza rispetto a quanto si è visto per la questione della creazione. Avicenna, nonostante rimanga una fonte rilevante (anche se non importante quanto lo era stato nella *quaestio tertia*), non è mai

⁹⁸ Ivi, q. 5, art. 4, ad 3, Esd, p. 684: «quia non est pars essentiae, sicut nec accidens» (trad. Mondin).

⁹⁹ Ivi, q. 5, art. 4, resp., Esd, p. 682: «potest velle aliquid et eius oppositum, ut Petrum salvare, vel non, non potest velle Petrum non salvare, dum vult Petrum salvare» (trad. Mondin).

¹⁰⁰ *Ibidem*: «Unde ex hoc ipso quod Deus creaturas instituit, patet quod voluit eas semper durare; cuius oppositum propter eius immobilitatem nunquam continget» (trad. Mondin).

inteso come riferimento positivo a cui Tommaso attribuisce posizioni condivisibili. Ciò non deve sorprendere più di tanto e può essere spiegato richiamando la contrapposizione generale che si è riscontrata all'inizio di questo paragrafo: è evidente che, trattando espressamente di un effetto particolare della provvidenza divina (la conservazione nell'essere delle creature), Tommaso non faccia altro che declinare più nello specifico quell'opposizione che si era potuta riscontrare più in generale.

CONCLUSIONE

Il fatto che Avicenna sia un punto di riferimento fondamentale per il *De potentia* è stato notato già molto tempo fa. Negli anni Trenta il reverendo M. Bouyges¹, intervenendo nel dibattito (all'epoca vivace e ricco di posizioni contrastanti) riguardo al problema dell'unità del *De potentia*², sostenne che l'opera dovesse essere considerata come un che di unitario e compatto. Ma che cosa, per Bouyges, unisce coerentemente la "prima parte" del *De potentia* con la "seconda"? La risposta è molto affascinante: Avicenna. Attraverso un'analisi della forma del *De potentia*, Bouyges arrivava ad affermare che Avicenna non fosse semplicemente una fonte importante per Tommaso ma che la stessa struttura del *De potentia* dipendesse dal confronto con il filosofo arabo. La tesi sostenuta in sostanza è questa: Tommaso scelse consapevolmente di discutere il problema della creazione (e problemi, a vario titolo, collegati) nelle prime sei questioni per poi trattare, nelle ultime quattro, di problemi di teologia trinitaria proprio per fornire una risposta completa e coerente alla metafisica avicenniana. Insomma, da un certo punto vista, per Bouyges, il *De potentia* deve essere considerato un'opera strutturata polemicamente contro l'emanazionismo avicenniano e quindi con dei tratti simili al *De unitate intellectus contra Averroistas* e al *De aeternitate mundi contra murmurantes* cioè a opere esplicitamente costruite in forma di polemica. Il lavoro di Bouyges si concentra molto sulla forma e sulla struttura dell'opera, non andando troppo in profondo su questioni di contenuto. Per rimediare a questa mancanza, Zedler, nell'articolo che abbiamo preso in considerazione nel quinto capitolo, procedeva ad un'analisi contenutistica del *De potentia* trovando in sostanza conferma alle tesi di Bouyges:

Dal nostro studio del contenuto filosofico del *De potentia* sembrerebbe pertanto che giungiamo alla stessa conclusione che Padre Bouyges ha raggiunto grazie allo studio della

¹ Cfr. M. BOUYGES, *L'idée génératrice du De potentia de Saint Thomas*, «Revue de Philosophie», 2 (1932), pp. 247-268.

² Si è già accennato nel secondo capitolo a questa problematica: la difficoltà per gli studiosi sta nello spiegare se, e sì in che modo, le prime sei questioni del *De potentia* possano essere considerate un'opera unica con le ultime quattro.

sua forma: cioè che il *De potentia Dei* di S. Tommaso d'Aquino è giustamente interpretato come una critica dell'emanazionismo di Avicenna³.

Non è questo il luogo per discutere queste posizioni. Ciò sostanzialmente per due ragioni: da un lato il presente lavoro non ha come scopo quello di occuparsi della questione dell'unità del *De potentia*, dall'altro le posizioni di Bougyes e Zedler pretendono di prendere in considerazione tutte le questioni del *De potentia* mentre in questo lavoro ci si è occupati solamente della terza questione (con riferimenti alla prima) e della quinta. Nonostante ciò, è chiaro come, per certi versi, queste tesi incrocino parzialmente le tematiche qui trattate; perciò sarà necessario svolgere alcune considerazioni che ci daranno la possibilità anche di delineare i risultati di questa ricerca.

Se proviamo ad applicare le posizioni di Bougyes e Zedler alle questioni tre e cinque, appare come esse siano eccessivamente radicali. Partiamo della questione terza, quella dedicata alla creazione. Qui si è visto come l'influenza di Avicenna sia veramente rilevante. Si potrebbe affermare, considerata l'analisi svolta nel quinto capitolo, che il confronto con Avicenna sia la vera e propria linfa che vivifica l'intera questione. Considerando le occorrenze, ci si è resi conto di come Avicenna compaia costantemente in molti degli articoli della questione e, dove non compare esplicitamente, spesso sia tenuto presente sullo sfondo. Si è inoltre visto come alcuni articoli, di fatto, nascano proprio dall'esigenza di confrontarsi polemicamente con le posizioni emanazioniste del filosofo arabo. Sembra che, se applicate alla terza questione, le tesi di Zedler trovino anche un certo fondamento. Eppure devono essere quantomeno mitigate nella loro radicalità. È sì vero che la polemica, anche dura, con Avicenna innerva la terza questione, ma si è anche dimostrato nel quinto capitolo come Avicenna non sia solo un riferimento polemico. Il filosofo arabo si fa portatore di istanze che Tommaso non solo accetta, ma anche fa proprie: i due, poi, si dividono nel tentativo di elaborare una metafisica realmente all'altezza di tali premesse. Inoltre viene abbastanza automatica un'altra riflessione. Anche mettendo in conto i riferimenti positivi ad Avicenna, pare veramente poco convincente leggere la *quaestio tertia* semplicemente come un confronto / scontro tra Tommaso e Avicenna. Senza voler sottovalutare minimamente l'assoluta centralità di

³ ZEDLER, *Saint Thomas and Avicenna*, p. 159: «From our study of the philosophical content of the *De potentia* it would therefore seem that we must come to the same conclusion that Father Bougyes has reached from a study of his form: namely, that the *De potentia Dei* of St. Thomas Aquinas is rightly interpreted as a critique of the emanationism of Avicenna» (trad. mia).

Avicenna come fonte (ci sembra di averla sottolineata a sufficienza), non è possibile chiudere gli occhi di fronte alla sconfinata quantità di richiami e riferimenti che Tommaso mette in atto nei confronti di altri pensatori. L'Aquinate prende costantemente in considerazione la filosofica antica greca, il neoplatonismo e una quantità considerevole di posizioni riconducibili a pensatori cristiani. Leggere, quindi, i 19 articoli considerando Avicenna l'unico punto di riferimento è quantomeno riduttivo rispetto all'incredibile ricchezza di fonti che Tommaso ha presente in un'opera che, appunto, si propone di analizzare i problemi nel modo più approfondito possibile. Riguardo alla terza questione, quindi, ci sentiamo di poter affermare che l'influenza in positivo e in negativo di Avicenna sia assolutamente centrale e al di sopra di qualunque altra fonte, ma che non si debba cadere nell'errore di estremizzare a tal punto questa constatazione fino a leggere l'intera questione come se fosse una sorta di opuscolo polemico nei confronti del filosofo arabo.

Per quanto riguarda la quinta questione, – *De conservatione rerum* – le cose stanno in maniera parzialmente differente. Si è potuto verificare come, dal punto di vista generale, ci sia una certa incompatibilità tra la dottrina della provvidenza per come la concepisce, cristianamente, Tommaso e la concezione avicenniana legata all'atto naturalmente auto-riflessivo del Primo. Questa differenza generale – dovuta, forse, anche a una certa incompatibilità tra la fede cristiana e quella mussulmana (che qui probabilmente pesa di più che nel problema della creazione) – va specificandosi, nella *quaestio* 5, dove ci si confronta con la tematica del permanere nell'essere delle cose. Dalla nostra analisi delle occorrenze, si può ricavare il fatto che Avicenna permane tra i punti di riferimento di Tommaso. Si è visto, infatti, come un numero rilevante di volte Avicenna sia chiamato in causa tra i *videtur* e questo ci ha già permesso di notare come quella contrapposizione che si era rintracciata sulla dottrina della provvidenza in generale permanga anche in questa questione più specifica. Rispetto a quanto si è visto per le problematiche di metafisica della creazione, qui, però, non ci si sente di eleggere il pensatore arabo a fonte di riferimento dominante della *quaestio*. L'importanza di Avicenna non sembra essere maggiore rispetto a quella di altri pensatori che compongono l'usuale costellazione di riferimento per Tommaso. Questo non smentisce le considerazioni che si svolgevano nel paragrafo dedicato all'analisi statistica dei dati: il peso di Avicenna numericamente è effettivamente rilevante, ma andando ad analizzare il

contenuto dei singoli passi si vede che Avicenna non può essere considerato il cardine della quinta questione.

In ultima, vorrei svolgere – a titolo di possibili sviluppi ulteriori di questo lavoro – ancora una considerazione. Questo lavoro ha mostrato in quale modo Tommaso abbia recepito alcune importanti dottrine di Avicenna. Sarebbe veramente interessante andare a verificare quanto Tommaso abbia riportato fedelmente le dottrine avicenniane o quanto le abbia distorte. E, qualora si riscontrassero delle distorsioni, verificare se esse dipendano da una precisa volontà di Tommaso o se siano semplicemente delle incomprensioni dettate, magari, dalle traduzioni che Tommaso aveva a disposizione. Confrontando quanto si è detto nel capitolo quarto con ciò che è emerso nel capitolo cinque, per esempio, sembrerebbe che Tommaso calchi molto la mano sulla tematica del necessitarismo divino, tralasciando invece alcuni luoghi dell'opera avicenniana che invece sembrerebbero spingere, se non verso un'attività volontaria di Dio, almeno verso un'azione divina eticamente connotata. Insomma, da certi punti di vista, sembrerebbe che la critica contemporanea tenda a riscontrare più elementi di continuità tra il pensiero di Tommaso e Avicenna di quanti lo stesso Tommaso riconoscesse o fosse disposto a riconoscere⁴.

⁴ Ad. es., cfr. ACAR, *Talking about God*, pp. 131-230.

BIBLIOGRAFIA

1. Fonti

- AEGIDIUS ROMANUS, *Reportatio Lecturae super libros I-IV Sententiarum. Reportatio Monacensis. Excerpta Godefridi de Fontibus*, a cura di C. LUNA, SISMEL-Edizioni del Galluzzo (Corpus Philosophorum Medi Aevi. Testi e studi, vol. 17), Firenze 2003,
- BERNARDO GUIDONIS, *Vita S. Thomae Aquinatis*, in *Fontes vitae S. Tomae Aquinatis*, curis et labore D. PRÜMMER, Ed. Privat. Bibliopolam, Tolosa 1929, pp. 161-263.
- GUILLELMO DE TOCCO, *Vita S. Thomae Aquinatis* in *Fontes vitae S. Tomae Aquinatis*, curis et labore D. PRÜMMER, Ed. Privat. Bibliopolam, Tolosa 1929, pp. 57-160.
- IBN SĪNĀ, K. *Al-Ilāhiyyāt (La Métaphysique)*, t. I, Traités I-V, éd. par G. C. ANAWATI / S. ZAYED, revision et introduction par I. MADKOUR, Ministère de la Culture et de l'Orientation, Le Caire 1960; trad. it. AVICENNA, *Metafisica: la scienza delle cose divine dal "Libro della guarigione"*, traduzione dall'arabo, introduzioni, note e apparati di O. LIZZINI; prefazione e cura editoriale di P. PORRO, Bompiani (Il Pensiero Occidentale), Milano 2002.
- ID, *Al-Ilāhiyyāt (La Métaphysique)*, t. II, Traités VI-X, texte établi et édité par M. Y. MOUSA / S. DUNYA / S. ZAYED, revu et précédé d'une introduction par le dr. I. MADKOUR, Ministère de la Culture et de l'Orientation, Le Caire 1960; trad. it. AVICENNA, *Metafisica: la scienza delle cose divine dal "Libro della guarigione"*, traduzione dall'arabo, introduzioni, note e apparati di O. LIZZINI; prefazione e cura editoriale di P. PORRO, Bompiani (Il Pensiero Occidentale), Milano 2002.
- IOANNES DE SALISBURY, *Metalogicon*, Edited by J. B. HALL / K. S. B. KEATS-ROHAN, Typographi Brepols Editores Pontificii (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, XCVIII), Turnholti 1991.
- THOMAS DE AQUINO, *De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum*, in SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, tomus XLIII, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Editori di San Tommaso, Roma 1976, pp. 37-47.

- ID, *La potenza divina (De potentia)*, a cura di B. MONDIN, Edizioni Studio Domenicano (Le questioni disputate, vol. VIII), Bologna 2003.
- ID, *Pars prima Summa theologiae cum commentariis Thomae de Vio ordinis Praedicatorum*, in SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, tomus IV, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae 1918; trad. it. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica prima parte*, traduzione italiana a cura dei Frati Domenicani; introduzioni di G. BARZAGHI, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014.
- ID, *Quaestiones de quolibet*, in SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, tomus XXV (volumen 2; Quodlibet I, II, III, VI, IV, V, XII), cura et studio Fratrum Praedicatorum, Commissio Leonina / Les Editions du Cerf, Roma-Paris 1996; trad. it. TOMMASO D'AQUINO, *Questioni disputate su argomenti vari, Quodl. I-VI e XII*, a cura di R. Coggi, Edizioni Studio Domenicano (Le questioni disputate, vol. XI), Bologna 2003.
- ID, *Quaestiones disputatae de malo*, in SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, tomus XXIII, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Commissio Leonina / Librairie Philosophique J. Vrin, Roma-Paris 1982.
- ID, *Quaestiones disputatae de veritate*, in SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, tomus XXII (volumen I. fasc. 2; QQ. 1-7), cura et studio Fratrum Praedicatorum, Editori San Tommaso, Roma 1970; trad. it. TOMMASO D'AQUINO, *La Verità*, qq. I-IX, a cura di R. COGGI, introduzione di A. LOBATO, Edizioni Studio Domenicano (Le questioni disputate, vol. I), 1992.
- ID, *Summa contra Gentiles cum commentariis Ferrariensis*, in SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia iussu edita Leonis XIII P.M.*, tomus XIII, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Typi Riccardi Garroni, Romae 1918; trad. it. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma contro i Gentili*, a cura di T.S. CENTI, UTET, Torino 1975.

2. Studi

- ACAR Rhaim, *Talking about God and Talking about Creation. Avicenna's and Thomas Aquinas' positions*, Brill (Islamic Philosophy, Theology and Science, 58), Leiden-Boston 2005.
- ALONSO Manuel A., *Traducciones del árabe al latín por Juan Hispano (Ibn Dawud)*, «Al-Andalus revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada», 17 (1952), pp. 129-152.
- BARZAGHI Giuseppe, *La nozione di creazione in S. Tommaso d'Aquino*, «Divus Thomas», 3 (1992), pp. 62-81.
- BAZÁN Bernardo C., *Les questions disputées, principalement dans les facultés de théologie*, in *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans la faculté de théologie, de droit et de médecine* par Bernardo C. BAZÁN, Gérard FRANSEN, John. W. WIPPEL, Danielle JACQUART, Brepols (Typologie sources Moyen Âge Occidental, 44/5), Turnhout 1985, pp. 13-149.
- BERTOLACCI Amos, *A Community of Translators. The Latin Medieval Versions of Avicenna's Book of the Cure in Communities of Learning. Networks and the Shaping of Intellectual Identity in Europe 1100-1500*, Edited by Constant. J. MEWS-John. N. CROSSLEY, Brepols (Europa sacra, 9), Turnhout 2011, pp. 37-54.
- ID, *Il pensiero filosofico di Avicenna*, in *Storia della filosofia nell'Islam medievale* (vol. II), a cura di Cristina D'ANCONA, Einaudi (Piccola Biblioteca Einaudi. Nuova serie Filosofia, 285), Torino 2005, pp. 522-670.
- ID, *The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and Its Context*, in *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion. Studies in Honor of Dimitri Gutas*, Edited by Felicitas OPWIS and David RESIMAN, Brill (Islamic philosophy, theology and science, 83), Leiden-Boston 2012.
- ID, *The doctrine of material and formal causality in the «Ilāhiyyāt» of Avicenna's «Kitāb al-Šifā»*, «Quaestio», 2 (2002), pp. 125-154.
- ID, *The Reception of Aristotele's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Sifā'. A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Brill (Islamic Philosophy, Theology and Science, 63), Leiden-Boston 2006.

- ID, *The reception of Avicenna in Latin medieval culture*, in *Interpreting Avicenna. Critical Essay*, Edited by Peter ADAMSON, Cambridge University press, Cambridge 2013.
- ID, *The Structure of Metaphysical Science in Ilāhiyyāt (Divine Science) of Avicenna's Kitāb al-Šifā' (Book of the Cure)*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 13 (2002), pp. 1-69.
- BOUYGES, M. *L'idée génératrice du De potentia de Saint Thomas*, «Revue de Philosophie», 2 (1932), pp. 247-268.
- BRUGIATELLI Vereno, *Il concetto di creazione in Tommaso d'Aquino*, «Filosofia oggi», 28 (2005), pp.109-116.
- CAPPODONICO Angelo, *Integritas. Metafisica ed etica in San Tommaso*, Nardini editore (Biblioteca medievale, 19), Fiesole 1996.
- COLISH Marcia L., *Avicenna's Theory of Efficient Causation and its Influence on St. Thomas Aquinas in Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario* a cura di Maria DELLO PREITE, Napoli, 1974.
- CORBIN Henry, *Storia della filosofia islamica: dalle origini ai nostri giorni*, Adelphi (Gli Adelphi, 30), Milano 1991 (ed. or. franc. *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris 1986).
- COURTENAY William J., *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Lubrina (Quodlibet: ricerche e strumenti di filosofia medievale, 8), Bergamo 1990.
- D'ANCONA Cristina, *La casa della sapienza. La trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia araba*, Edizioni Angelo Guerini e Associati S.p.A. (Socrates,18), Milano 1996.
- EAD., *Le traduzioni di opere greche e la formazione del corpus filosofico arabo*, in *Storia della filosofia nell'Islam medievale* (vol. I), a cura di Cristina D'ANCONA, Einaudi (Piccola Biblioteca Einaudi. Nuova serie Filosofia, 285), Torino 2005, pp. 180-258.
- DE FIANCE Joseph, *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, Libr. editrice de l'Universite Gregorienne, Rome 1960 (ed. or. *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, Beauchesne et ses fils, Paris 1945).
- FABRO Cornelio, *Partecipazione e causalità secondo s. Tommaso d'Aquino*, Società editrice internazionale (Studi superiori), Torino 1960.

- FIDORA Alexander, *Zum Verhältnis von Metaphysik und Theologie bei Domenicus Gundisallinus in Metaphysics in the Twelfth Century: On the Realtionship among Philosophy, Science and Theology*, Edited by Matthias LUTZ-BACHMANN / Alexander FIDORA / Andreas MIEDERBERGER, Brepols (Textes et études du Moyen âge, 19), Turnhout 2004, pp. 67-84.
- FLYNN James, *St. Thomas and Avicenna on the Nature of God*, «Abr-Nahrain», 14 (1973-1974), pp. 53-65.
- GILSON Étienne, *Il tomismo. Introduzione alla filosofia di san Tommaso d'Aquino*, Jaca Book (Biblioteca di Cultura Medievale), Milano 2011 (ed. or. franc. *Le Tomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Librairie Philologique J. Vrin, Paris, 1919).
- ID., *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, La Nuova Italia (Strumenti. Ristampe anastatiche, 70), Firenze 1973 (ed. or. franc. *La philosophie au moyen âge*, Payot, Paris 1952).
- ID., *Notes pour l'histoire de la cause efficiente*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», (37)1962, pp. 7-31
- GUTAS Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Brill (Islamic philosophy, theology and science, 4), Leiden-New York-København-Köln 1988.
- ID., *Pensiero greco e cultura araba*, Einaudi editore (Piccola biblioteca Einaudi. Nuova serie, 145) Torino 2002 (ed. or *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translaton Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2nd-4th/5th-10th c.)*, Routledge, London-New York 1998).
- HASKINS Charles H., *Studies in the History of Mediaeval Science*, Harvard University Press, Cambridge 1924.
- JANSSENS Juels, *Creation and Emanation in Ibn Sīnā*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 8 (1997), pp. 455-477.
- JOURDAIN Amable, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employées par les docteurs scolastiques*, Joubert Libraire-Éditeur, Parigi 1843.
- LE GOFF Jacques, *Gli intellettuali nel medioevo*, Mondadori (Oscar saggi, 29), Milano 1979 (ed. or. franc. *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Seuil, Paris 1957).

- LIZZINI Olga, *Avicenna*, Carocci editore (Pensatori, 28), Roma 2012.
- EAD., *Fluxus (fayḍ). Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica in Avicenna*, Pagina (Biblioteca filosofica di Quaestio, 14), Bari 2011.
- EAD., *Introduzione* (al II Trattato), in AVICENNA, *Metafisica: la scienza delle cose divine dal "Libro della guarigione"*, traduzione dall'arabo, introduzioni, note e apparati di Olga LIZZINI / prefazione e cura editoriale di Pasquale PORRO, Bompiani (Il pensiero occidentale), Milano 2002, pp. 123-134.
- EAD., *Introduzione* (al VI trattato), in AVICENNA, *Metafisica: la scienza delle cose divine dal "Libro della guarigione"*, traduzione dall'arabo, introduzioni, note e apparati di Olga LIZZINI / prefazione e cura editoriale di Pasquale PORRO, Bompiani (Il pensiero occidentale), Milano 2002, pp. 561-571.
- EAD., *Introduzione*, in AVICENNA, *Metafisica: la scienza delle cose divine dal "Libro della guarigione"*, traduzione dall'arabo, introduzioni, note e apparati di Olga LIZZINI / prefazione e cura editoriale di Pasquale PORRO, Bompiani (Il pensiero occidentale), Milano 2002, pp. XXXVII-LXII.
- EAD., *Nihil ed ex nihilo: note sul senso dell'agire divino nella metafisica di Avicenna*, «Divus Thomas», 2 (2015), pp. 223-245.
- EAD., *The relation Between Form and Matter: Some Brief Observations on the 'Homology Argument' (Ilāhiyyāt, II.4) and the deduction of Fluxus*, in *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam. Proceedings of the Second Conference of the Avicenna Study Group*, Edited by Jon MCGINNIS (with the assistance of David. C. REISMAN), Brill (Islamic Philosophy, Theology and Science, 56), Leiden-Boston 2004.
- LOBATO Abelardo O.P., *Introduzione* in TOMMASO D'AQUINO, *La Verità*, qq. I-IX, a cura di Roberto COGGI, introduzione di Abelardo LOBATO, Edizioni Studio Domenicano (Le questioni disputate, vol. I), 1992.
- MANDONNET Pierre, *Chronologie des questions disputées de S. Thomas d'Aquin*, «Revue Thomiste», 23 (1918), pp. 266-287 e 340-371.
- ID., *Introduction*, in THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae*, vol. I, Ed. Pierre MANDONNET, Lethielleux, Paris 1925, pp. 12-17.
- MARENGO Gilfredo, *Trinità e creazione. Indagine sulla Teologia di Tommaso d'Aquino*, Città Nuova Editrice, Roma 1990.

- MARMURA Michael E., *Avicenna's Proof from Contingency for God's Existence in the Metaphysics of the Shifā'*, in *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophies of Ibn Sīnā, al-Ghazālī and Other Major Muslim Thinkers* by Michael E. MARMURA Global Academic publishing Binghamton University, Binghamton-New York 2005, pp. 131-148.
- ID., *The Metaphysics of Efficient Causality in Avicenna. Studies in honor of George F. Hourani*, in *Islamic Theology and Philosophy*, Edited by Michael E. MARMURA, State University of New York Press, Albany 1984, pp. 172-188.
- MCGINNIS Jon, *Logic and Science: The Role of Genus and Difference in Avicenna's Logic, Science and Natural Philosophy*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 18 (2007), pp. 165-186.
- MOLINARO Aniceto, *Creazione ed eternità del mondo*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 82 (1990), pp. 607-622.
- ID., *La nozione di creazione (I e II)*, «Studia patavina», 2 / 3 (1965), pp. 175-206 e pp. 401-444.
- MONDIN Battista, *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano (In unum), Bologna 1991.
- ID., *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, Edizioni Studio Domenicano (Attendite ad petram, 24), Bologna, 2002.
- ID., *Storia della metafisica* (vol. II), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998.
- PERGOLA Ruggiero, *Ex arabico in latinum: traduzioni scientifiche e traduttori nell'Occidente medievale*, «Studi di Glottodidattica», 3 (2009), pp. 74-105.
- PESSION Paolo M., *Introductio specialis*, in THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de potentia*, vol. II, ed. Paolo. M PESSION, Marietti (S. THOMAE AQUINATIS Quaestiones disputatae), Taurini-Romae 1965, p. 1-276.
- PORRO Pasquale, «*Possibile ex se, necessarium ab alio*»: *Tommaso d'Aquino e Enrico di Gand*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale» 18 (1992), pp. 231-273.
- ID., *Tommaso D'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci editore (Frecce, 136) Roma 2012.
- ROSE Valentin, *Ptolemaeus und die Schule von Toledo*, «Hermes: Zeitschrift für Klassische Philologie», 8 (1874), pp. 327-349.

- RUCQUOI Adeline, *Gundisalvus ou Dominicus Gundisalvi?*, «Bulletin de Philosophie Médiévale», 41 (1999), pp. 85-106.
- RUDOLPH Ulrich, *La filosofia islamica*, Il mulino (Universale paperbacks Il mulino, 504), Bologna 2006 (ed. or. ted. *Islamische Philosophie: von den Anfängen bis zur Gegenwart*, C.H. Beck, München 2004).
- TORRE Giuseppe, *Il concetto di creazione nella "Questio tertia De Potentia Dei" di san Tommaso* (I e II), «Aquinas», 42 (1999), pp. 69-111 e pp. 241-286.
- TORRELL Jean-Pierre, *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano (Domenicani, 26), Bologna 2006 (ed. or. franc. *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et oeuvre*, Éditions Universitaires-Cerf, Fribourg-Paris 1993).
- ID, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Piemme (Piemme theologica), Casale Monferrato 1994 (ed. or. franc. *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et oeuvre*, Éditions Universitaires-Cerf, Fribourg-Paris 1993).
- TYN Tomas M., *L'interpretazione del rapporto tra Dio e il mondo secondo san Tommaso d'Aquino*, «Per la filosofia-filosofia e insegnamento», 11 (1987), pp. 51-73.
- VILLAGRASA Jesús, *L'originale metafisica creazionista di Tommaso d'Aquino*, Alpha Omega 10 (2007), pp. 209-223.
- WEISHEILP James Anthanasius, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaka Book (Biblioteca di Cultura Medievale), Milano 1988 (ed. or. ing. *Friar Thomas d'Aquino: His Life, Thought, and Work*, Doubleday & Co., Garden City 1974).
- WIPPEL John, *The Latin Avicenna as a Source for Thomas Aquinas's Metaphysics*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie Und Theologie», 37 (1990), pp. 51-90.
- WISNOVSKY Robert, *Final and efficient causality in Avicenna's cosmology and theology*, «Quaestio», 2 (2002), pp.97-123.
- ZANATTA Federico, *Creazione `ex tempore´ e creazione `ab aeterno´ nel XIII secolo*, in *Il tempo in questione: Paradigmi della temporalità nel pensiero occidentale*, a cura di Luigi RUGGIU Guerini e Associati, Milano 1997, pp. 182–195.
- ZEDLER Beatrice H., *Saint Thomas and Avicenna in the "De Potentia Dei"*, «Traditio», 6 (1948), pp. 105-159.