

ALL'INIZIO LA DIFFERENZA. TOMMASO D'AQUINO E I SIGNIFICATI DEL BENE

Franco RIVA

Riassunto

Il bene smuove una vivace dialettica tra molteplicità e unità, tra immanenza e trascendenza. Di fronte alla differenza il rischio metafisico è sempre duplice e rovesciato: dire bene per tutto nell'identico modo del principio, disperderne senza recupero i significati.

Parole chiave: bene; nomi; predicazione; differenza; trascendenza; comune; determinato.

In the Beginning the Difference. Thomas of Aquinas and the Meanings of Good

Abstract

The good arouses a lively dialectic between multiplicity and unity, between immanence and transcendence. Facing the difference, the metaphysical risk is always twofold and overturned: to call good everything in exactly the same way of the principle, to disperse its meanings without recovery.

Key words: Good; names; predication; difference; transcendence; common; determinate.

Questa divisione sembra essere propria del bene umano. Se consideriamo tuttavia la ragione del bene nel senso più alto e comune, si trova che tale divisione compete propriamente al bene in quanto tale.

TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 6, a. 5.

L'equivoco metafisico

Forse ancor più che per il nome dell'essere, quello del bene getta pericolosamente nella mischia dove si scontrano interpretazioni alternative che non sono così facili da identificare immediatamente, perché amano in qualche modo nascondersi, come il guerriero che indossa per inganno la divisa dell'avversario, l'una all'interno dell'altra. Anche il bene è in tensione tra l'univocità ottusa e l'equivocità irrecuperabile dei suoi significati: tensione quindi delicata, sofferente, perché si dice in relazione alla pienezza e in relazione alla finitezza, verso il vertice e verso la condivisione.

Il nome del bene mette di fronte a due affermazioni che sembrano entrambe vere, fatto salvo che nel momento stesso in cui si cerca di tenerle insieme iniziano viceversa le tentazioni, per difficoltà o per comodità che sia, di disfarsi dell'una o dell'altra. Vi sono orizzonti mentali in cui ci si arrocca nella certezza del bene per essenza, della pienezza inarrivabile da cui tutto prende significato (Dio), e altri orizzonti in cui si esalta per contraccolpo la convinzione che tutto ciò che è, il mondo, l'uomo, sia bene per se stesso, rivendicando così l'esigenza di una piena legittimità. Le due convinzioni, in realtà, marciano in parallelo: non si può difendere nessun primato nel bene senza custodire, con altrettanta cura, il valore del molteplice e della differenza; e non si può rivendicare la legittimità del molteplice senza interrogarsi su ciò che lo rende indicabile come tale, sulle trame segrete che lo attraversano.

Il bene si diffonde, ma prevede anche un'intensità di significati; è intrinseco, ma presenta sempre una sproporzione; non è estraneo, e allude tuttavia a una pienezza. Riuscire a dirlo nell'equilibrio delle due convinzioni, che tutto ciò che è in qualche modo sia bene senza escludere un vertice del significato, e che vi sia un bene perfetto senza negare la proprietà del bene alle realtà che lo condividono, è davvero difficile. Ancor più difficile è resistere alle tentazioni: di risolvere il problema dei significati diversi chiamando *bene* tutto ciò che è in modo derivato, e quindi estrinseco, a partire dal principio e nello stesso modo del principio – tentazione, in breve, di rendere inconsistente ogni altro bene –; o di reclamare in alternativa la titolarità del bene senza porsi nemmeno più il problema della sua intima differenza, del suo stesso trascendere.

Equivoco metafisico: di affermare la trascendenza negando la differenza, o di affermare la differenza al di là della trascendenza – e poco importa che questi orientamenti si manifestino per quello che sono veramente. Dove sorga poi l'equivoco non è facile a dirsi, anche se l'appiattimento della molteplicità sul vertice, la tentazione di dire il bene a partire dal principio e nello stesso modo del principio, sembra tenere strategicamente non poche responsabilità: perfino nei confronti dei suoi prevedibili, e spesso relativistici, ribaltamenti epocali.

Il bene si dice all'interno di un'intima sproporzione, in cui si nutre tanto la fiducia per la sua diffusione quanto la sensibilità per il suo trascendere. Il nodo sarà dunque la

comprensione della differenza: mentre impedisce di dire il bene in modo unilaterale, denuncia che il nemico, travestendosi, si è infiltrato fin dove sembrava di essersi messi – probabilmente anche troppo – definitivamente al sicuro.

Tolleranza dei significati e tensione all'universale

Oltre che nel rispettivo *Commento*, il dettato aristotelico dell'*Etica a Nicomaco*¹ si incontra pure nelle scansioni della *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino dove si tematizza il bene secondo tre direzioni distinte e, insieme, coordinate: in se stesso (I, q. 5), in relazione a Dio (I, q. 6), in riferimento all'uomo (I-II, q. 2). Pur collocati in Parti diverse della *Summa*, questi luoghi teorici sottendono una solidarietà che li innesta strutturalmente l'uno sull'altro e che dà vita a un duplice movimento.

Il duplice movimento che investe il discorso sul bene riguarda il nesso dell'universale e del particolare, di modo che quando si parla del bene per l'uomo ci si deve riferire al discorso sul fine in quanto tale (I-II, q. 1), e quando si focalizza il bene per Dio (I, q. 6) occorre disquisire non poco e prioritariamente sul bene in comune (I, q. 5). Il duplice movimento oscilla tra la determinatezza e la comprensività della nozione di bene, e conduce a un reciproco radicamento delle differenti visuali di osservazione, e questo sul versante sia ontologico sia più propriamente etico. Anche considerando lo scorrere della narrazione della *Summa*, difatti, si osserva come il discorso sul bene dell'uomo abbia alle sue spalle i quesiti sul bene in quanto tale e sul rapporto che intercorre tra il bene e Dio, così come questi suppongono a loro volta, quale sfondo di riferimento, proprio la tensione dell'uomo verso la propria meta.

Se si prende in esame il versante etico di questo *cloisonné* teorico, emerge un preciso segnale delle tensioni che lambiscono il bene: sia attraverso il moltiplicarsi progressivo dei significati che lo investono, sia tramite le distinzioni crescenti e ricorrenti che si intensificano con la q. 2 di *Summa theologiae* I-II, dedicata all'indagine intorno a ciò in cui consiste la beatitudine per l'uomo.

In lampante aderenza alle problematiche sottese al primo libro dell'*Etica* aristotelica, lo sviluppo della discussione si regge infatti su di una distinzione tra beni esterni e beni interni, formalizzata come tale nella seconda parte dell'a. 4, e il cui oltrepassamento conduce a distinzioni ulteriori, come quelle tra i beni del corpo e i beni dell'anima, o tra

¹ Questo saggio si inserisce – quasi come primo approdo – in una ricerca che ha prolungato la questione dell'analogia dei nomi (cfr. F. RIVA, *Analogia e univocità in Tommaso de Vio 'Gaetano'*, Vita e Pensiero, Milano 1995) nella direzione della parola del bene, riferendosi anche ai commentari aristotelici: cfr. F. RIVA, *Tra etica e filosofia prima. Motivi dell'analogia nel tomismo*, in *Vigilantia silentiosa et eloquens. Studi di filosofia in onore di L. Verga*, a cura di F. DE CAPITANI, F. Angeli, Milano 2000, pp. 323-335; F. RIVA, *Dire il bene: tomismo, ermeneutica e tradizioni narrative*, in *Tomismo ieri e oggi*, Gregoriana, Padova 2001, pp. 251-257; F. RIVA, «Bene e conflitti ermeneutici. Letture di *Etica N.*, I, 6», in *Rivista di Filosofia neoscolastica*, Supplemento al n. 4 (Ricordo di Sofia Vanni Rovighi nel centenario della nascita), Ottobre-Dicembre 2008, Anno C, pp. 371-383.

i beni per sé e i beni accidentali, per rimanere sempre con la q. 2,² a cui seguono però quelle tra un bene provvisorio e un bene definitivo, un bene secondario e uno principale, tra un bene imperfetto e un'altro perfetto; o, ancora, tra un bene personale e un altro che potremmo dire interpersonale, tra un bene inferiore e un bene sommo, e infine tra il bene considerato come desiderio e il bene presente nella sua realizzazione.³

Non importa qui tanto seguire la determinazione contenutistica di queste scansioni. Importa piuttosto porre in rilievo la condizione teorica della possibilità stessa di una moltiplicazione dei significati del bene.

Se si percorresse il tragitto della determinazione dei contenuti seguendo la domanda sulla beatitudine dell'uomo, intesa come fine ultimo, si incontrerebbe allora una serie classica di esclusioni, che inizia con i beni esterni come le ricchezze, gli onori, la gloria o il potere. Questi beni non possono costituire il fine ultimo: perché non sono autosufficienti, perché sono fortuiti – «bona fortunae dicuntur» –, e perché risulta impossibile identificarli con il bene, ritrovandoli chiaramente anche in situazioni di male.⁴ Seguendo il medesimo tragitto, si scoprirà che la felicità non si trova nemmeno nei beni del corpo, ordinati all'anima secondo una precisa visione antropologica,⁵ come d'altronde non si rinviene neppure nel piacere, nell'anima stessa, o in un qualsiasi bene creato.⁶ Sempre percorrendo la stessa via avanza però una dialettica trasversale a tutto questo, che si infittisce in relazione alle ultime esclusioni menzionate, e che impone di affrontare una duplice polarità teorica circa il bene: il particolare e l'universale.

Nell'esclusione che il fine ultimo possa consistere nel piacere, nell'anima, o in qualcosa di creato si ritrova, accanto ad argomenti più specifici, anche una ragione costante, che investe frontalmente il problema del rapporto dell'universale e del particolare circa il bene. Da una parte, infatti, si incontrano le varie specificazioni possibili del bene, e da un'altra parte si registra una tensione dell'uomo all'«universale» che vieta di acquietarsi in una qualsiasi di queste determinazioni. La propensione all'universale appare

² Cfr. TOMMASO D'A., *Summa theologiae*, I-II, q. 2, aa. 4, 5 (cfr. I-II, q. 4, a. 7).

³ Cfr., nell'ordine, TOMMASO D'A., *Summa theologiae*, I-II, q. 2, a. 8; q. 4, a. 2; q. 5, a. 1; q. 4, a. 8; q. 5, a. 2; q. 5, a. 3.

⁴ TOMMASO D'A., *Summa theologiae*, q. 2, a. 4; cfr. aa. 1-4. Cfr. *Contra Gentiles*, III, 28-31; *In Ethic.*, I, lec. 5.

⁵ *Ibid.*, I-II, q. 2, a. 5. Cfr. *Sent.*, 4, dist. 49, q. 1, a. 1, q.a 1; *Contra Gentiles*, III, 32; *In Ethic.*, I, lec. 10; *Comp. theol.*, p. 2, 9.

⁶ Sull'etica di Tommaso d'Aquino cfr., tra gli altri, A.D. SERTILLANGES, *La philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin*, Aubier, Paris 1942; J. DE FINANCE, *Essai sur l'agir humain*, PUG, Roma 1962; W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, M. Grünewald, Mainz 1964; E. GILSON, *Saint Thomas moraliste*, Vrin, Paris 1974 (un ordinamento ragionato di testi); R. McINERNEY, *Ethica thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, Cath. Un. Press, Washington 1982. Sul rapporto con l'etica aristotelica, cfr. R.A. GAUTHIER, *Saint Thomas et l'Ethique à Nicomaque*, in Tommaso d'A., *Opera omnia*, t. XLVIII, ed. leonina, Romae 1971; L. MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Città Nuova, Roma 1987.

dunque, a ben vedere, il motivo più solido per escludere che il raggiungimento della felicità possa esaurirsi in corrispondenza di un bene determinato.

La connessione tra il bene e l'universale viene motivata secondo un'indicazione antropologica che prevede una stretta sinergia tra la volontà e l'intelletto di modo che, così come l'intelletto intenziona per sé qualcosa che va oltre il determinato (l'*idea* di albero) pur partendo dal determinato stesso (*questo* albero), succede allo stesso modo per la volontà che mira all'universale: la volizione non può esaurirsi nel determinato in quanto tale. Si dà, in altri termini, un'esigenza di universalità del bene che risorge inesorabilmente e strutturalmente, e che impedisce per questo di riposare nelle sue varie determinazioni.⁷ A questo titolo, e sul versante della seconda polarità, la beatitudine non risiede nel piacere, che rimane immerso nella determinazione della materia per il suo rapporto con il corpo; e non consiste neppure nell'anima o in un qualche bene creato, per la loro evidente particolarità.⁸

La sottolineatura della duplice polarità del bene, oscillante tra la sua determinazione e l'aspirazione all'universale, viene finalizzata nel testo di Tommaso d'Aquino verso una soluzione, che indica in Dio, inteso come bene universale e perfetto, la beatitudine dell'uomo. Anche nella ricerca del bene, però, si giunge a Dio attraverso una dialettica del particolare e dell'universale, della determinatezza e dell'incombente trasgressione, che costituisce come tale l'umano. E Dio stesso appare, in questa prospettiva, come il termine di un bisogno di pienezza sempre risorgente all'interno delle determinazioni stesse del bene.

La polarità del particolare e dell'universale pone dinnanzi al problema della indicabilità del bene come parola e come concetto, che per un verso sembra declinarsi nella sua legittima diffusione – in fondo, e a certo titolo, perfino il corpo è un bene –, e che per un altro verso domanda invece un principio o un criterio di riconoscimento unitario, il quale coincide tuttavia con la stessa tensione, dinamica e irrequieta, che attraversa i beni – il corpo, l'anima, il mondo, la scienza⁹ – e che richiede un'ulteriorità ancor più radicale.

Questa ulteriorità si presenta in prima battuta come un differimento nel tempo, secondo lo schema dialettico agostiniano del pellegrinaggio verso una definitività che si attiva ma che ancora non si dà, se non al modo del desiderio e dell'anticipazione.¹⁰ A

⁷ «intellectus vero, qui est vis a materia absoluta, cognoscit universale, quod est abstractum a materia, et continet sub se infinita singularia» (*Summa theologiae*, I-II, q. 2, a. 6 r.); «Bonum enim quod est ultimus finis, est bonum perfectum complens appetitum. Appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni universalis» (I-II, q. 2, a. 7 r.); «Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum; sicut obiectum intellectus est universale verum» (I-II, q. 2, a. 8 r.).

⁸ Cfr. TOMMASO D'A., *Summa theologiae*, I-II, q. 2, aa. 6, 7, 8 r. Sul tema del piacere, cfr. *Sent.*, IV, d. 44, q. 1, a. 3, q. a. 4, ad 3.4; *Contra Gentiles*, III, 27.33; *In Ethic.*, I, lec. 5; sul bene creato, cfr. *Summa theologiae*, I, q. 12, a. 1; *Contra Gentiles*, IV, 54; *Comp. theol.*, c. 108.

⁹ *Ibid.*, I-II, q. 3, a. 5; q. 4, a. 3.

¹⁰ La presenza di Agostino intesse il *sed contra* dell'a. 7 (*De doctrina christiana*, 1, 22) e dell'a. 8 (*De civitate Dei*, 19, 26) di *Summa theologiae*, I-II, q. 2.

ben vedere però, il differimento si offre anche nello spazio e nel tempo presenti, almeno tenendo conto degli accenni all'interpersonalità¹¹ che alludono pure, secondo un'ottica aristotelica, alla dimensione politica.¹² Lo stesso differimento nel tempo della pienezza si offre, in definitiva, di fronte alla molteplicità dei beni.

La domanda sulla riconoscibilità del bene sorge di fronte alla dichiarata e legittima molteplicità dei significati che lo investono; e al di fuori della compagnia ravvicinata con questa pluralità essa risulta incomprensibile e presto fraintesa.

Il problema dell'infinita del bene

Intorno al bene si attiva dunque una tensione che spinge ora sul lato della molteplicità dei suoi significati, ora su quello della richiesta di un recupero e di una ricostituzione in unità di questi significati medesimi, detta dalla tensione all'universale.

Per ragioni che derivano in parte da Aristotele, in parte dalla metafisica creazionistica, la diffusione dei significati del bene, la loro moltiplicazione, la loro stessa differenza, non può più cadere vittima di una condanna preventiva e massimalista. Anzi, il problema del raccordo tra la molteplicità e l'unità del bene si pone strutturalmente sul lato della molteplicità. Nel momento stesso in cui la molteplicità dei significati non viene stigmatizzata pregiudizialmente, sarà proprio sulla accettata diffusione del bene nei suoi significati, sulla sua intima pluralità, che si innerva il problema del tipo di unità da assegnare alla sua parola e al suo concetto.

Il problema della tensione tra la determinatezza e la comprensività del bene fa sorgere naturalmente una serie di interrogativi etico-antropologici, logici, e ontologici. Rimanendo ancora in maggiore aderenza con il suo versante etico, il problema appare nel suo spessore all'interno della q. 1 di *Summa theologiae*, I-II. Qui Tommaso d'Aquino ragiona intorno al fine ultimo dell'uomo, e dopo avere chiarito come all'uomo compete di agire secondo un fine, in quanto signore («dominus») delle proprie azioni, ossia come essere dotato di ragione e di volontà (a. 1) – e l'agire in vista di un fine è tipico di una natura razionale (a. 2) –, si affronta il problema dell'eventuale molteplicità irrisolta, ossia di un'infinita quantitativa del bene, attraverso una triplice interrogazione che, ruotando intorno alla questione etica, si distende nelle sue radici teoretiche e nei suoi prolungamenti interpersonali.

¹¹ Cfr. TOMMASO D'A., *Summa theologiae*, I-II, q. 4 («De his quae ad beatitudinem exiguntur»), a. 8, dove Tommaso chiede «Utrum ad beatitudinem requiratur societas amicorum», riferendosi ad Aristotele, *Etica N.*, IX: la risposta distingue tra una felicità della vita presente, per la quale l'uomo ha bisogno, in senso non utilitaristico, degli amici per bene operare; e una felicità perfetta e definitiva: qui non si richiede necessariamente l'amicizia, per quanto l'identificazione della beatitudine in Dio mantiene anche per la felicità un carattere amicale.

¹² —, *De regimine principum*, I, 8 (sul potere e sul bene creato).

La triplice interrogazione riguarda dunque le domande incalzanti sull'infinita possibilità del bene (a. 4), sulla molteplicità irrelata degli atti volontari (a. 5), e sulla divaricazione radicale delle volontà individuali (a. 7). Una domanda triplicemente scandita, che sorge tuttavia dal preliminare riporto del fine all'interno di ogni agente razionale. Tutte e tre le domande suppongono infatti la diffusa capacità di orientarsi al fine, e in questo senso rimbalzano gli interrogativi pronunciati, ricomprensibili nella alternativa tra una positiva diffusione del fine o la sua radicale dispersione.

La stessa alternativa, d'altra parte, si trova direttamente connessa con la duplice polarità del determinato e dell'universale circa il bene, osservata in riferimento alla q. 2, soprattutto, di *Summa theologiae*, I-II. Difatti, se proprio in virtù della struttura intenzionale dell'agente razionale il bene domanda un'ulteriorità che richiede di essere adeguata nella sua risorgente insoddisfazione, si pone di conseguenza il problema dell'infinità possibile dei suoi significati: la constatazione di un'infinità quantitativa del bene, di una sua moltiplicazione per i diversi individui, ossia di una sua molteplicità irrelata, condurrebbe a smentire l'oscillazione feconda tra la determinatezza e la trasgressività delle volizioni, e in definitiva il desiderio stesso di un più radicale appagamento rispetto a momenti contingenti di felicità, desiderio risorgente che tuttavia, nel suo permanere, si offre alla riflessione.

Non si dubita infatti che debba esserci un fine per un agente razionale, ma che si dia un fine «ultimo», recante cioè con sé l'esigenza di un appagamento non effimero e passeggero.

A questo proposito Tommaso d'Aquino, come peraltro Aristotele, *Metafisica*, II, 994 b 12 – testo che struttura da solo il *sed contra* agli argomenti contrari –,¹³ utilizza il principio dell'improcedibilità all'infinito nell'ordine dei fini, sotto pena di contraddizione; e ricorrendo ancora a *Fisica*, VIII, 256 a 17 nega la possibilità di un procedere all'infinito nell'ordine delle cause, perché se si toglie il termine di riferimento nelle relazioni in cui vige un ordine reciproco tra due termini rimane ingiustificato anche l'altro termine che vi si riferisce.

A queste motivazioni, che ricalcano evidentemente una visione ontologica e cosmologica, si affiancano considerazioni più tipicamente etiche per negare l'infinita possibilità del fine. Tommaso considera in questo senso come vi siano due ordini da distinguere quando si tratta dei fini, un *ordo intentionis* e un *ordo executionis*, allo scopo di ribadire con forza come non sia possibile procedere all'infinito in nessuna delle due prospettive secondo le quali si può considerare la questione. L'ordine dell'intenzione è ciò che smuove il desiderio («appetito») e tolto il principio, ossia un fine ultimo, rimane ingiustificato il sorgere del desiderio stesso. Il principio dell'esecuzione corrisponde invece all'inizio dell'azione, in quanto ordina al fine ciò che gli compete.¹⁴ Anche in questo

¹³ Cfr. TOMMASO D'A., *In Metaph.*, II, lec. 4; *In Ethic.*, I, lec. 2.

¹⁴ —, *Summa theologiae*, I-II, q. 1, a. 4 r.

caso, se non si dà un fine ultimo nessuna azione potrà mai venire intrapresa nella sua specificità. In ogni caso, sia sul versante dell'intenzione, sia su quello dell'esecuzione, l'indeterminazione di un fine ultimo comporta una serie di assurdità etiche: vanno dall'assenza della determinazione del desiderio, e del suo soddisfacimento, fino all'impossibilità di organizzare un'azione in senso razionale.

In merito risulta interessante la considerazione della diatriba tra argomenti contrari e a favore, e particolarmente la polemica intorno al primo argomento, dove, con un ragionamento teologico ispirato alla filosofia neoplatonica, si evoca la tesi di Dionigi Pseudoareopagita:¹⁵ il nerbo dell'argomento riguarda la convinzione che dal bene (Dio), non possa procedere se non il bene, ragion per cui il bene, e con esso il fine, possiedono una diffusività infinita in virtù dello stesso principio da cui scendono.

La significatività, e il pericolo, di questa tesi a favore dell'infinitezza del bene si constata dall'ampia risposta che le viene offerta,¹⁶ e della quale si possono ritenere i seguenti rilievi critici: di autocontraddizione, e di confusione. L'autosmentita: la tesi di Dionigi nega l'esserci di un fine ultimo nello stesso tempo in cui afferma l'esistenza di un principio buono perché, data la corrispondenza tra bene e finalità, ammettere un primo bene equivale di per sé a concedere l'esistenza di un ultimo fine. La confusione: si ingenera perché si scambia l'infinità in potenza del primo bene con l'infinità del bene in quanto tale, come se il bene fuoriuscisse automaticamente, senza intelligenza e quindi senza ordine, dal primo bene.

La disputa degli argomenti fa riapparire la preoccupazione per la posizione neoplatonica nel discorso sul bene, e trasporta il ragionamento su piani ontologici e teologici. Pur tuttavia, nel discutere l'infinitezza tendenziale del bene si profila ancora una volta l'esigenza di conciliare tra loro la diffusione con la solidarietà dei significati del bene, e quindi di attribuire ad essi una parola e un pensiero corretti. La stessa esigenza riaffiora infine nelle altre due domande che investono l'infinitezza del bene.

Diffusione o dispersione? La molteplicità irrelata degli atti e delle volontà

La seconda e la terza domanda pongono il problema della molteplicità irrelata delle volizioni, e questo sia da un punto di vista interno, chiedendosi se nello stesso uomo possano darsi più fini ultimi (*Summa theologiae*, I-II, q. 1, a. 5), sia da un punto di vista esterno, o meglio intersoggettivo, interrogandosi sul rapporto tra l'unicità del fine e la pluralità degli uomini (a. 7). Le due domande si possono allora considerare in

¹⁵ DIONIGI PSEUDO A., *De divinis nominibus*, 4, 1 (MG 3, 694); cfr. Tommaso d'A., *In de div. nom.*, lec. 1.

¹⁶ TOMMASO D'A., *Summa theologiae*, I-II, q. 1, a. 4, arg. 1, e replica. Gli altri due argomenti contrari riguardano il parallelo tra il fine e gli enti matematici che prevedono l'infinito in virtù della razionalità e il carattere infinitamente autoriflessivo della volontà. Cfr. *Summa theologiae*, I-II, q. 1, a. 4, argg. 2, 3 e repliche.

modo congiunto, anche per un'inclusione esplicita tra l'a. 7 e l'a. 5, in quanto pongono in fondo il problema di una visione etica radicalmente pluralistica, sia nei confronti del singolo, sia in relazione all'interpersonalità.

La possibilità che per lo stesso uomo si possano dare diversi fini ultimi sembrerebbe confortata da due ragioni, che prendono spunto autorevole da Agostino, *De Civitate Dei*, XIX, 1: la prima considera come ciò che non si oppone, non si esclude; e la seconda sottolinea la libertà della volontà, per la qual cosa nulla vieterebbe di eleggere nel tempo, in momenti distinti, diversi fini in quanto ultimi.¹⁷

Anche per negare che si dia un unico fine per tutti gli uomini si presentano delle motivazioni che pongono in rilievo soprattutto la diversità delle vite individuali, cosa che non si darebbe se vi fosse per tutti gli uomini un identico orientamento ad un unico fine sovraindividuale, nonché la possibilità di imputare le azioni a chi le compie in termini di responsabilità.¹⁸

Entrambe le serie di argomentazioni a favore della possibile pluralità dei fini ultimi, a livello sia individuale che intersoggettivo, sono estremamente rilevanti dal punto di vista della parola e del concetto del bene; e di una indubbia modernità. La possibilità di entrambe le negazioni del darsi di un fine ultimo si regge, a ben vedere, sulla constatata e accettata diffusività del bene, che innesta una dialettica della compresenza dinanzi alla sua evidente molteplicità. Rimanendo all'interno di queste argomentazioni, sembrerebbe di ricavare un quadro pluralistico per il bene, senza riferimenti unitari per il suo riconoscimento di appartenenza a uno stesso campo di significati, e questo sia da un punto di vista individuale, sia dal punto di vista della collettività umana. E di rilievo in questo senso si presenta senz'altro il tema della compossibilità dei beni in virtù della loro reciproca non oppositività. Si tratterebbe quindi di un modello etico pluralistico, che mantiene il riferimento al bene, ma disarticola le differenti opzioni in quanto compossibili tra loro, sebbene al modo della successione temporale per lo stesso individuo (in tempi diversi) e al modo della differenza inconciliabile per individui diversi.

Tommaso d'Aquino si trova di fronte a un attrito: i differenti beni non sono per sé incompatibili, e tuttavia si rischia il loro pluralismo irrelato. A partire dalla molteplicità di beni e di soggetti che li intenzionano, crea difficoltà l'assenza dell'indicazione di un termine di riferimento o, al contrario, di un criterio che permetta di riconoscere nella diversità quantomeno l'appartenenza di massima a un medesimo ambito di significati. Soprattutto nelle risposte dell'a. 5 si ragiona insistendo sull'oppositività: in un caso intensificando quella tra il bene perfetto e i beni non perfetti, così da riabilitare un meccanismo di esclusione che nella prospettiva contraria viene viceversa rela-

¹⁷ TOMMASO D'A., *Summa theologiae*, I-II, q. 1, a. 5, argg. 1-3.

¹⁸ *Ibid*, a. 7, argg. 2-3.

tivizzato; e in un altro caso obiettando che nell'ipotesi di una pluralità di fini ultimi, si deve assegnare alla volontà il potere di identificare gli opposti, cosa che certo non può competerle. Più in generale, Tommaso argomenta rivendicando un'istanza di unità che pure si solleva comunque a partire dalla legittimità del molteplice; e coniuga ragionamenti simili in modalità differenti ora per l'individuo, ora per la collettività umana.

Un primo ordine di ragionamenti riprende le caratteristiche del fine ultimo come bene perfetto, che appaga il desiderio; e a questo titolo non sembra possibile una pluralità di fini ultimi. Un secondo ordine di ragionamenti fa ricorso all'idea di *natura* e di *genere* per ricomprendere le singole volizioni determinate entro una classe di appartenenza. Il tema della natura viene utilizzato in virtù del suo tendere «ad unum»: sorgendo il desiderio di qualcosa a partire dalla natura stessa, anche la volontà tenderà di conseguenza a una qualche unità, che si presenta per l'appunto come un'unità tendenziale delle volizioni sia a livello individuale (a. 5), sia a livello interpersonale (a. 7). Si instaura a questo proposito una proporzione, calibrata sul versante del *genere*, tra il fine comune e il fine individuale, dal momento che come «se habet ultimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus, ita se habet ultimus finis huius hominis ad hunc hominem».¹⁹

La natura e il genere offrono quindi ulteriori motivi per negare una pluralità irrelata delle volizioni e degli atti. Questo non significa tuttavia, secondo una lettura davvero semplicistica, che la natura imponga, o che gli uomini vogliano tutti, la stessa cosa.

Il problema si pone piuttosto su di un livello più formale, e per così dire trascendentale: si tratta cioè di riconoscere, dinnanzi alla pluralità indiscussa dei beni e delle intenzioni, una comune sfera di appartenenza, detta nel primo caso dalla negazione che più fini ultimi possano coesistere per lo stesso individuo, e nel secondo caso dalla rilevazione di una comune tensione alla beatitudine che attraversa i diversi individui, lo stesso genere umano, come Tommaso rimarca con Agostino (*De civitate Dei*, XIII, 3).

A quest'ultimo proposito vale la pena di richiamare la distinzione di un duplice modo secondo cui si può parlare del fine ultimo, presentata nel corpo dell'a. 7:²⁰ o secondo la ragione del fine ultimo stesso, vale a dire seguendo il pensiero che ci debba essere un bene definitivo, oppure secondo ciò in cui si ritiene di individuarlo. Nel primo caso si considera la ragione del fine ultimo, e si deve riconoscere che tutti gli uomini convergono nel desiderare un bene definitivo; se viceversa, nel secondo caso, si prende in esame la determinazione contenutistica di questo bene, ciò di cui si tratta, ciò con cui viene identificato, allora si deve ammettere che non tutti gli uomini con-

¹⁹ TOMMASO D'A., *Summa theologiae*, I-II, q. 1, a. 5 r.; cfr. a. 7, ad 3.

²⁰ *Ibid.*, a. 7; cfr. *In Ethic.*, I, lec. 9.

cordano sullo stesso contenuto, riconoscendolo nelle ricchezze piuttosto che nel piacere, o in altro ancora: ma in ciascuna di queste determinazioni, il bene definitivo corrisponderà pur sempre al massimo grado rispetto all'ordine di determinazioni prescelto.

La divaricazione tra la ragione del fine in quanto ultimo, e il contenuto di questo fine, riporta di nuovo al quesito principale sulla possibilità di dire e di pensare unitariamente ciò che per altro verso si diffonde e si disperde ampiamente. Lo stesso riferirsi alla natura o al genere non può trarre in inganno, come se i fini e i beni si lasciassero ricomprendere entro una classe univoca di significati. Lo stesso genere umano, difatti, condivide la comune tensione a una definitività di appagamento del desiderio, che non impone per sé la sua configurazione contenutistica per quanto, ragionando in termini ultimativi, ci si dovrebbe orientare verso la ricerca di una maggiore solidità del bene.

Risputa allora di nuovo il problema della convivenza di significati e di pensieri che appaiono insieme affini e distinti, e che non si lascia formalizzare esclusivamente a livello etico, implicando costantemente precise questioni logiche e ontologiche. Anche per lo sviluppo circolare di *Summa theologiae*, d'altronde, il discorso sul bene dell'uomo si focalizza sulla scorta di una riflessione già avviata sul bene come tale, la quale a sua volta non è priva fin dall'inizio di riferimenti al tendere dell'uomo verso un fine, e a cui si tratta ora di riferirsi per esplicitare la questione della pensabilità e dell'indicabilità del bene.

Bene in comune, bene divino. Un doppio registro

Nella prima parte di *Summa theologiae* il duplice movimento dei significati del bene si ritrova istituito in modo più formale: per un verso si diffondono e si moltiplicano, e per un altro verso domandano un criterio per poterli riconoscere. Scorrendone le questioni si rimane a prima vista stupiti da un'interruzione dell'ordine formale nel procedere del discorso che, dopo la q. 1 dedicata allo statuto epistemico della teologia, e la q. 2 votata al problema dell'esistenza di Dio, si snoda intorno alle caratteristiche e agli attributi di Dio, in primo luogo la semplicità (q. 3) e la perfezione (q. 4). Si interviene quindi sulla bontà di Dio (q. 6), ma premettendovi una q. 5 che tratta del bene non in relazione a Dio, ma in quanto tale: «de bono in communi». La sorpresa viene ancor più rimarcata quando si consideri come gli articoli interni alle questioni richiamate rechino in genere Dio come soggetto di qualche interrogativo specifico, mentre nella q. 5 sul bene in comune il termine Dio addirittura non compare neppure in nessuno dei titoli dei sei articoli in cui viene puntualmente scandita.²¹

²¹ W. KLUXEN rimarca come il bene in generale sia trattato nella dottrina su Dio, e la distinzione tra bene e male nelle differenze della creazione (*Philosophische Ethik*, cit., p. 171). Cfr. J. GRETT, *Die aristotelisch-thomistische Philosophie, II. Metaphysik und Ethik*, Freiburg im Bressgau, 1935, pp. 19-24.

La *Summa theologiae* tiene una certa originalità rispetto agli altri scritti che insistono sul tema del bene,²² confermando però come Tommaso faccia comunque ruotare la riflessione intorno a due prospettive complementari: quella che insiste sul bene in comune, e quella che ragiona sul bene-Dio. Mentre nel *Contra Gentiles* si assume l'ottica del bene-Dio, e nel *De veritate* quella del bene in comune, nella *Summa theologiae* queste due prospettive ricevono un duplice riconoscimento: circa la loro legittimità non escludente, e circa l'opportunità di focalizzazioni diverse e successive. E dunque l'interruzione dell'ordine formale del discorso su Dio che si sta conducendo nella *Summa theologiae* risponde a una logica più profonda rispetto a un mero espediente discorsivo: proviene dalla complessità e dalla delicatezza del tema considerato. Ma cosa ci avvisa dell'orizzonte problematico supposto dal testo?

SDoppiando esplicitamente l'interrogativo sul bene, tra il bene in comune e il bene divino, Tommaso informa di un preciso contesto problematico che rimanda ai guadagni dell'*Etica N.* aristotelica e sottende i contrappunti cui è stata, direttamente o indirettamente, sottoposta. Non a caso dalla scorsa dei titoli degli articoli della q. 5 si ricava un quadro di problemi assai affine a quelli che si possono incontrare nella delimitazione di un tragitto ermeneutico intorno alla lettera di Aristotele.²³

Tommaso si chiede se l'ente e il bene siano la stessa cosa (a. 1), se logicamente preceda l'uno o l'altro (a. 2), se ogni ente sia buono (a. 3), quale tipo di causalità competa al bene (a. 4); e, ancora, se la *ratio* del bene consista nel modo, nella specie e nell'ordine (a. 5) e in che modo il bene si divida nell'onesto, nell'utile, nel dilettevole (a. 6). Questo quadro ripropone indubbiamente le domande sulla convergenza o meno dell'ente e del bene, e sulla priorità tra l'ente e il bene che, per quanto espressi in forma di problema ontologico – ci si chiede infatti se il bene e l'ente «siano» o no la stessa cosa, ecc. –, pongono contemporaneamente il quesito sulla sua parola e sulla sua predicazione, e mantengono inoltre precise aderenze etiche.

L'orizzonte problematico che richiede a Tommaso l'interruzione formale dell'ordine del discorso si impernia dunque ancora intorno a *Etica N.*, I, 6 e alle sue risultanze, corrette se non contestate dalla tradizione platonica che riporta il bene all'Uno e, a questo titolo, lo distingue dall'essere come suo principio o radice. Questa tradizione

²² Questo sempre al di fuori del *Commento* all'*Etica N.* aristotelica. Nel *Contra Gentiles* (I, 37-41) Tommaso assume un impianto decisamente metafisico, collocandosi nell'ottica della bontà di Dio. Egli si interroga, infatti, intorno al fatto se Dio sia buono, se sia la stessa bontà, se sia il bene di ogni bene, e ancora se sia il sommo bene (per la domanda sull'imitazione della bontà divina da parte delle realtà, cfr. III, 20). Nelle *Quaestiones disputatae de Veritate* (q. 21, aa. 1-5; cfr. anche q. 1, a. 1 e q. 22, a. 1), viceversa, si assume un'ottica ontologica e attenta alla predicazione del bene, che porta a tematizzare prima il bene in comune – con i quesiti circa la sporgenza del bene sull'ente, la loro convertibilità, la precedenza del bene sul vero –, per porre infine due interrogativi che evocano la prospettiva metafisica, sul lato però della diffusione del primo bene: se tutto sia bene a partire dalla bontà prima, e se il bene creato sia tale per essenza.

²³ Cfr. F. Riva, «Bene e conflitti ermeneutici. Letture di *Etica N.*, I, 6», cit. (nota 1).

interpretativa, peraltro, compare di nuovo esplicitamente tra gli argomenti contrari dell'a. 2 e dell'a. 4 della q. 5 sul bene in comune. Si tratta sempre di citazioni dal *De divinis nominibus* di Dionigi Pseudoareopagita, e di fondamentale rilievo risulta la prima. All'a. 2 infatti, interessato alla precedenza logica del bene rispetto all'ente, il primo e il secondo argomento registrano prontamente l'avviso favorevole di Dionigi, seppure con motivazioni modulate in modo diverso.

Il primo argomento contrario dell'a. 2²⁴ afferma la precedenza logica del bene sull'ente seguendo l'esposizione del *De divinis nominibus* dove, nell'elencare i nomi di Dio, il bene viene prima dell'essere: se ne deduce che se il bene precede l'essere per Dio, una tale precedenza non potrà di certo essere accidentale, ma rientrerà piuttosto nell'essenza stessa del bene in quanto tale. La precedenza del bene sull'essere tiene perciò una valenza generale.

Sostenendo la precedenza del bene sulla base di una negazione, il secondo argomento sfrutta ancora Dionigi²⁵ e si muove direttamente in senso più generale. Essendo precedente ciò che possiede un'estensione maggiore, allora il bene precede l'essere, dal momento che il suo ambito di applicazione supera l'ente: l'ente difatti, a differenza del bene, non si predica dell'inesistente.

I due passi di Dionigi riversano sul concetto di bene delle serie questioni teologiche e ontologiche. Coestensivamente a tali questioni, tuttavia, si ripropone il problema della concettualizzazione e della predicazione del bene, così come viene supposto ancora da altri interrogativi di Tommaso: sul fatto che ogni ente sia bene, e sul rapporto tra gli enti-bene e il Primo bene (a. 6). Il doppio registro introdotto da Tommaso avvisa inoltre di una prospettiva di mediazione possibile entro la quale può situarsi la riflessione sul bene, che se recepisce in un senso entrambe le istanze della diffusione e della trascendenza del bene, tenta in un altro senso un'integrazione non frustrante dell'uno e dell'altro versante.

In ogni caso, il raddoppiamento delle questioni circa il bene ispira un doppio movimento, complementare e insieme articolato, circa il bene comune da un lato e il bene divino dall'altro. Quale che sia la soluzione finale, tale raddoppio risulta in sintonia con l'esigenza originaria di Platone e di Aristotele: non si va alle specificazioni del bene senza porre, anche nel caso-limite di Dio, il problema del bene in quanto tale.

Perfezione desiderata, perfezione raggiunta

Il problema di come dire il bene suppone di aver chiarito il suo concetto, che per Tommaso d'Aquino si relaziona con quello dell'ente. Pur lambendo di continuo la

²⁴ DIONIGI PSA., *De divinis nominibus*, 3, 1 (MG 3, 680); cfr. TOMMASO D'A., *In de div. nom.*, lec. 1.

²⁵ *Ibid.*, 5, 1 (MG 3, 816); cfr. TOMMASO D'A., *In de div. nom.*, lec. 1.

sfera etica, il discorso sul bene prende così accenti ontologici e metafisici, di cui sarà sufficiente richiamare gli snodi fondamentali. Nel vivace rapporto tra una tensione e una realizzazione, tra una perfezione desiderata e una perfezione raggiunta, etica e ontologia del bene si rincorrono di continuo.

Circa il concetto di bene in rapporto all'ente vengono posti tre interrogativi principali: sulla distinzione, sulla priorità, e sulla coestensività. Le tre domande danno vita a un intreccio strutturale. Propongono inoltre due punti complementari di osservazione circa il concetto del bene. L'intreccio strutturale è dato dal corrispondersi delle domande: una risposta negativa alla domanda sulla distinzione del bene dall'ente rende inutile quella sulla loro coestensività. Il duplice osservatorio riguarda invece le dimensioni reale e logica del problema, di modo che la domanda sulla distinzione (secondo realtà) non smentisce la domanda sulla priorità (secondo ragione) del bene rispetto all'ente. La prima domanda, però, sulla distinzione tra il bene e l'ente, sembra tenere un carattere fondativo rispetto ai successivi quesiti.

Nonostante l'avviso contrario di Boezio e del libro *De Causis*,²⁶ il bene non si distingue realmente dall'ente dal momento che, seguendo l'impianto creazionistico messo a punto da Agostino, «in quantum sumus, boni sumus». Tommaso dimostra però questo assunto con un ragionamento di tipo aristotelico. Punto di partenza è la definizione del concetto di bene data da Aristotele in apertura dell'*Etica N.*, per cui il bene è ciò che è desiderabile («appetibile»);²⁷ Tendere verso qualcosa si rende possibile sullo sfondo di una qualche perfezione contenuta nell'oggetto desiderato che richiede a sua volta, come sua propria condizione di possibilità, un certo grado di attualità: se così non fosse, se, cioè, la perfezione desiderata fosse del tutto assente, il tendere verso qualcosa non potrebbe mai essere giustificato. La circolarità delle dimensioni chiamate in causa fonda la reciprocità reale tra il bene e l'ente: se la perfezione richiede l'essere in atto, allora il bene, sotteso alla perfezione, converge sull'atto, ossia sull'essere. E così il bene e l'ente si identificano realmente, per quanto si diversifichino dal punto di vista del concetto proprio di ciascuno. Il bene aggiunge, infatti, al concetto di ente la nozione stessa della tensione verso qualcosa, di una desiderabilità che, di per sé, «non si dice dell'ente».²⁸

La sinergia tra l'identità reale e la diversità concettuale del bene e dell'ente risponde all'obiezione di Boezio: il bene e l'ente convengono nell'idea di attualità – e quindi non si distinguono radicalmente –, ma l'ente si può considerare come la prima attualità, ossia ciò per cui le cose sono, mentre il bene come l'ultima attualità, appunto come ciò verso cui le cose tendono nel loro essere.

²⁶ Cfr. BOEZIO, *De hebdom.* (ML 64, 913) (cfr. TOMMASO D'A., *In de hebdom.*, lec. 3); *De Causis* 19-22.

²⁷ ARISTOTELE, *Etica N.*, I, 1, 1094 a 3; cfr. TOMMASO D'A., *In Ethic.*, I, lec. 1, n. 9-11.

²⁸ TOMMASO D'A., *Summa theologiae*, I, q. 5, a. 1 r. Cfr. *De veritate*, q. 21, a. 1; q. 1, a. 1; *I Sent.*, d. 1; *I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3 e d. 19, q. 5, a. 1 ad 3; *De pot.* q. 9, a. 7, ad 6.

È interessante notare come, nello sviluppare questa considerazione e nel rispondere a Boezio, Tommaso d'Aquino faccia intervenire la dimensione logica della denominazione, quando la convergenza tra l'ente e il bene sembrava assestarsi di più su di un piano ontologico.²⁹ Il bene e l'ente non si distinguono da un punto di vista ontologico, e pur tuttavia i loro nomi corrispondono a diverse e complementari considerazioni circa il reale, e danno vita a una precisa dialettica della denominazione, che si impernia sul corrispondersi nell'attualità dell'ente e del bene: se si considerano le cose dal punto di vista della prima attualità, allora di esse si predica l'ente in modo assoluto, in riferimento alla sostanza, e il bene in modo relativo; se nelle stesse cose si focalizza l'ultima attualità, ossia la perfezione raggiunta, allora di esse sarà il bene a predicarsi in modo assoluto, e l'ente, per converso, in modo relativo. Tommaso avverte però di muoversi nell'ottica delle diverse considerazioni dell'identico, ragion per cui come il primo atto è comunque bene anche se ha la ragione dell'essere, così l'ultimo atto sarà altrettanto essere pur avendo la ragione del bene.

La soluzione tomistica al problema della distinzione con l'ente suggerisce in definitiva qualcosa anche circa il concetto e la predicazione del bene. Il bene si concettualizza correlativamente all'essere, mantenendo un intervallo nel significato che in realtà equivale a un suo approfondimento rispetto a quello primariamente intenzionato nell'essere, inteso come realtà sostanziale in atto: l'attualità non viene esaurita per intero nell'essere in modo autonomo, perché rimanda pure al tendere verso la propria perfezione, che è l'atto ultimo.

Il bene si trova dunque sia all'inizio del tragitto, sia nella sua meta: all'inizio e implicitamente in quanto allusione all'incompiuto nell'ente, a ciò che in esso si deve ancora realizzare; nella meta ed esplicitamente in quanto perfezione raggiunta. Lo stesso vale, all'inverso, per l'ente.

Questa dialettica del primo e dell'ultimo si colloca sicuramente su di un piano ontologico: si tratta, in fondo, di atto, di perfezione, e di realizzazione. La stessa dialettica, tuttavia, attiva diverse tensioni: in primo luogo nella denominazione della realtà, che è ente e bene contemporaneamente ma con emergenze e sottolineature differenti, e in secondo luogo all'interno della stessa predicazione del bene che si dà, come l'ente, nei modi assoluto e relativo, ma in nessun caso in maniera esclusiva del significato adom-

²⁹ «Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid, idest in quantum est ens: secundum vero ultimum actum, dicitur aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter. Sic ergo quod dicit Boetius, quod *in rebus aliud est quod sunt bona, et aliud quod sunt*, referendum est ad esse bonum et ad esse *simpliciter*: quia secundum primum actum est aliquid ens simpliciter; et secundum ultimum, bonum simpliciter. Et tamen secundum primum actum est quodammodo bonum: et secundum ultimum actum est quodammodo ens» (*Summa theologiae*, I, q. 5, a. 1, ad 1). Una sottolineatura della dialettica della priorità e della posteriorità tra i trascendentali si trova in S.E. SMITH, *The Goodness of Being in thomistic Philosophy and its Contemporary Significance*, Washington 1947, pp. 35-53: il bene segue nell'ordine della conoscenza; il bene precede l'uno e il vero nell'ordine della perfezione.

brato, a seconda si faccia emergere appunto la sua convergenza piuttosto che il suo contrappunto rispetto all'ente.

Il fine e la forma

Atto primo – l'ente, la forma – e atto ultimo – il bene e il fine. La dialettica delle diverse attualità permette di superare agilmente anche i successivi interrogativi circa il rapporto dell'ente e del bene, che trovano in essa i principali motivi ispiratori.

L'interrogativo «se ogni ente sia bene» (a. 3) rimane in fondo già risolto riattivando il circolo delle nozioni di ente, di bene e di perfezione. Nonostante le indicazioni contrarie – perché il bene contrae l'essere delimitandolo, perché qualche ente è male, e perché altri enti (quelli matematici) sembrano esclusi dal poter essere bene –, si deve sostenere che ogni ente è bene: l'ente, difatti, rinvia all'attualità, e questa a una certa perfezione; la perfezione porta con sé il concetto di desiderabilità, tipico del bene; e dunque, per il medio della perfezione e dell'atto, l'ente e il bene coincidono.

La coincidenza tra ente e bene risolve facilmente le perplessità accennate. Il bene non contrae l'ente come le categorie, che ne restringono il significato in modo alternativo ed escludente: la quantità non è la qualità, per esempio. Il bene non delimita l'ente perché al suo concetto aggiunge solamente qualcosa che lo esplicita da un certo punto di vista, ossia la desiderabilità, rimanendo perciò sullo stesso livello della sua più ampia estensione. Nessun ente inoltre può predicarsi del male in quanto tale, ma soltanto in quanto carente, mancante: nell'ordine cioè di qualche privazione, e non di qualche posizione di essere. Anche la materia poi, e qui emerge ancora il forte contraddittorio che si impegna contro la divaricazione platonica tra l'ente e il bene, non è un male: trattandosi di un essere in potenza, sarà bene appunto (solo) in potenza di modo che, anziché opporvisi, contribuisce piuttosto anch'essa a confermare proprio la corrispondenza tra l'ente e il bene. Circa gli enti matematici, infine, va detto che questi mancano sì della ragione del bene, ma nella loro connotazione logica, e quindi non in relazione all'essere, perché non esistono numeri in sé: in fondo, si tratta di semplici enti di ragione.³⁰

L'altra questione della precedenza logica del bene sull'ente viene risolta allo stesso modo. Gli argomenti neoplatonici di Dionigi, che riprendono teisticamente quanto Platone, Plotino e Proclo avanzavano riportando il Bene all'Uno, sono già stati ricordati. Tommaso d'Aquino introduce la risposta alla questione con una certa ironia, dal momento che sfrutta a proprio favore nel *sed contra* una citazione del *De Causis*,³¹ da

³⁰ TOMMASO D'A., *Summa theologiae*, I, q. 5, a. 3 r e ad 1-4. I «platonici» sono citati nella replica al terzo argomento contrario (la materia); l'obiezione sugli enti matematici proviene da ARISTOTELE, *Metafisica*, III, II, 996 b 1 (cfr. TOMMASO D'A., *In Metaph.*, III, II, lec. 4, n. 375). Cfr. *De veritate*, q. 21, a. 2.

³¹ *De causis*, 4; cfr. TOMMASO D'A., *In de causis*, lec. 4.

contrapporsi proprio agli argomenti neoplatonici: «prima rerum creatarum est esse». Come a dire, sulla precedenza del bene sull'essere neppure l'esercito neoplatonico si trova d'accordo.

Come prima per l'a. 1 e per l'a. 3, dove si sfruttavano rispettivamente una citazione di Agostino e una biblica,³² anche in questo caso dell'a. 2 Tommaso utilizza un versante metafisico per introdurre la soluzione che, di nuovo, viene trovata argomentando a livello filosofico più generale, mantenendo cioè l'attenzione sul bene comune.

L'argomento per negare una precedenza del bene sull'ente, e per rovesciare la posizione neoplatonica, insiste infatti su di una considerazione, che potremmo chiamare fenomenologica, intorno a ciò che si propone immediatamente come oggetto della conoscenza umana, e la cui giustificazione porterebbe ben lontano rispetto all'uso argomentativo che se ne fa nel contesto così puntuale del discorso sul bene: l'ente precede il bene solo da un punto di vista logico, in quanto è l'ente a cadere immediatamente sotto l'intellezione. In altri termini, aiutandosi con Aristotele, *Metafisica*, VIII, IX, 1051 a 31, si può conoscere qualcosa in quanto questa è in atto, cioè essere in atto: ne deriva subito che l'ente è il primo conoscibile e che precede quindi il bene nell'ordine della conoscenza.

Sempre di particolare interesse risulta la confutazione della posizione neoplatonica di Dionigi, che assegna la priorità al bene anziché all'ente nel caso emblematico di Dio. Tommaso concede a qualche titolo una precedenza del bene sull'ente, quando si ragiona a partire da uno schema causale, ed è appunto quanto fa Dionigi. Argomentando a partire da Dio, causa creatrice di tutto, allora il bene precede l'ente tra i nomi divini, nel senso che nessuna causalità si esplica al di fuori della reciprocità con lo scopo dell'azione creatrice: il bene in quanto fine della creazione precede dunque l'ente, «sicut finis quam forma».³³

Nella replica a Dionigi emergono altri elementi significativi, comunque utili a focalizzare il concetto e la predicazione del bene. Come prima si instaurava una dialettica tra l'ente e il bene in termini di atto primo e atto ultimo, ora questa dialettica si rinnova nei termini della forma e del fine. Sembra anche che l'ente risponda alla forma, il bene alla causa finale. La precedenza neoplatonica del concetto di bene sull'ente si comprende all'interno della prospettiva di una causa finale. La prima dialettica individuata, quella tra le diverse attualità, discrimina anche tra l'ottica della forma e quella del fine: siamo in definitiva pur sempre nell'ambiente logico della considerazione assoluta e relativa sia per l'ente che per il bene. Se nell'ente si considera il fine, allora

³² Per l'a. 1 cfr. AGOSTINO, *De doctrina christiana*, I, c. 32 (ML 24, 32); per l'a. 3 I Tim. 4,4: «*omnis creatura Dei est bona*». Di AGOSTINO cfr. *Serm.*, 117, 5; *In Psalm.*, 85, 12; *De natura boni*, 19.

³³ TOMMASO D'A., *Summa theologiae*, I, q. 5, a. 2, ad 1. Nel seguito Tommaso risolve anche il problema della predicazione del bene rispetto alla materia, e quello dell'estensione. Cfr. *I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3; *De veritate*, q. 21, a. 3 (la precedenza tra il bene e il vero).

emerge il bene; ma quando nel bene si rileva la forma, allora risorge l'essere. La concessione a Dionigi supera in modo radicale non solo il problema della priorità, ma anche quelli interconnessi della distinzione reale tra il bene e l'ente, e della superiorità del primo rispetto al secondo, in virtù della maggiore estensione del suo concetto: del suo orizzonte di comprensione.

Il bene e il bello

Il problema del rapporto tra il bene e l'ente nei termini del fine e della forma torna ancora nell'a. 4, dove ci si chiede se il bene abbia «la ragione della causa finale». Dopo la semantizzazione del bene come ciò verso cui ogni cosa tende, e l'indicazione di una perfettibilità nell'essere come sua ultima attualità, la domanda trova una coerente risposta affermativa, problematizzata sempre da perplessità desunte da Dionigi e da Agostino, dubbi che riportano il bene verso altre forme di causalità rispetto a quella finale.

Da Dionigi, in particolare, si desumono degli argomenti che sembrano sottrarre il bene alla causa finale, per sospingerlo in alternativa o verso la causa formale o verso la causa efficiente. A Dionigi pare che il bene si debba lodare come il bello: ma la nozione di bello implica quella della forma, per cui sembra che anche per il bene risulti più adatta una causa formale anziché finale. Lo stesso Dionigi ricorda inoltre come «bonum est diffusivum sui esse»: richiamando l'identificazione del Bene con Dio, e la causalità efficiente che fa essere tutto ciò che è, al bene sembrerebbe di dover assegnare lo statuto di causa efficiente anziché di causa finale. E intorno a Dio come causa efficiente buona sembra ragionare anche Agostino.³⁴

Risulta evidente come il discorso tenda a spostarsi, in questo caso, più su di un verosane metafisico-teologico, che Tommaso non trascura di certo, ma che relativizza rispetto al problema generale di una trattazione del bene in comune. Fuori dubbio che se si ragiona dal punto di vista di Dio e della sua azione causale, il bene può precedere. Ma Tommaso ne approfitta per introdurre una distinzione tra due diversi ordini di considerazione che, anziché contraddirsi, rendono possibile lo stesso ragionare intorno a Dio come bene. Pur continuando a pensare in termini di causalità, difatti, una cosa è la considerazione della causa e altra cosa quella del causato. Dal punto di vista della causa, ma lo si è notato anche all'a. 2, emerge anzitutto il bene come fine dell'azione, quindi l'azione efficiente, e infine la forma prodotta da quest'ultima; ma dal punto di vista complementare dell'effetto causato, allora avanza per prima la forma, «per quam

³⁴ TOMMASO D'A., *Summa theologiae*, q. 5, a. 4, 1-3. Cfr. *De veritate*, q. 21, a. 1. Per DIONIGI, *De divinis nominibus*, 4, 7 (MG 3, 701) e 4, 4 (MG 3, 720) (cfr. TOMMASO D'A., *In de div. nom.*, 4, 7, lec. 5; 4, 4, lec. 3); AGOSTINO, *De doctrina christiana*, I, 32. Il *sed contra*, che ribadisce la finalità per il bene, viene significativamente introdotto da un altro testo aristotelico, che si suppone in appoggio ad *Etica N.*, I, 1: si tratta di *Fisica*, II, III, 195 a 3. SMITH (*The Goodness of Being*, cit., pp. 78-106) individua due «assiomi» del bene: i principi «bonum est diffusivum sui», e «bonum est communicativum sui».

est ens», poi la «virtus effectiva» di questo ente, e in ultimo luogo la ragione stessa del bene, che intenziona la perfezione connessa all'ente.³⁵

Si osserva facilmente come Tommaso ritenga fuorviante ragionare intorno al bene in modo unilaterale, dal punto di vista esclusivo della causalità efficiente. Lo stesso richiamo alla causalità efficiente costringe a considerare l'altro polo, quello dell'effetto prodotto, e questo porta da un lato a identificare tre ricorrenti dimensioni del bene – la causa efficiente, la causa finale, e la forma –, ma dall'altro lato a prestare attenzione ai diversi modi dell'intreccio, peraltro strutturale, di queste tre dimensioni. Se si danno tre dimensioni imprescindibili del bene, e modi diversi dell'intreccio, allora non pare di trovarsi soltanto dinnanzi a una definizione ontologica del bene, ma altresì logica: la considerazione del bene muta a seconda dei punti di vista, e lo si trova all'inizio nell'ordine della causalità efficiente, come ciò senza cui essa non sarebbe neppure pensabile, e alla fine nell'ordine dell'effetto, come ciò verso cui l'ente tende.

Il bene, però, non è mai assente, ritrovandosi ovunque come un elemento irrinunciabile dell'intreccio. Nell'intreccio, rovesciabile a seconda che si focalizzi la causa o il causato, il bene compare soprattutto o come causa efficiente o come causa finale, e infatti «ratio boni praesupponit rationem causae efficientis, et rationem causae finalis». Non solo, però, dal momento che la connessione delle cause non avviene senza il medio dell'ente, ossia della forma, né sul primo né sul secondo percorso.

Tommaso esplicita forse meglio il rapporto tra il bene e la forma nella replica all'impostazione di Dionigi circa la connessione del bene e del bello, da cui sembra escludere la causa finale perché nel bello prevale la forma. Tommaso reagisce in modo ambivalente. Per un verso concede l'identità del bene e del bello, fondati in definitiva sull'ente, e perciò sulla forma, ma per un altro verso introduce una divaricazione secondo ragione, in virtù di ciò che i corrispettivi concetti intenzionano in modo più diretto: il bene rinvia al desiderabile, e si iscrive quindi nell'orizzonte della causa finale, mentre il bello rimanda al piacevole, e si orienta verso la causa formale quale fondamento della sua forza conoscitiva. Disarticolati secondo ragione, il bene e il bello sono però identici nel soggetto, e sono ancora fondati sulla medesima forma.³⁶ L'ente è il referente ultimo della concettualizza-

³⁵ TOMMASO D'A., *Summa theologiae*, I, q. 5, a. 4 r. Delle considerazioni simili sull'inevitabilità di porre il problema per il bene in generale anche di fronte a casi che sembrano specifici si danno all'a. 6 r. della q. 5 «Utrum convenienter dividatur bonum per honestum, utile et delectabile»: «haec divisio videtur esse proprie boni humani. Si tamen altius et communius consideremus rationem boni, invenitur haec divisio proprie competere bono, secundum quod bonum est».

³⁶ Tommaso replica «dicendum quod pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam: et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum. Sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum [...]. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportione consistit: quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus [...]. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis (*Summa theologiae*, I, q. 5, a. 4, ad 1). Sul tema della forma, nella connessione con la perfezione, si insiste anche nell'a. 5 della q. 5: «Utrum ratio boni consistat in modo, specie et ordine».

zione del bene, perché nessun pensiero del fine è possibile senza il bene del soggetto che tende verso il proprio fine. Di nuovo, si para dinanzi la circolarità delle nozioni di ente, di bello e di bene, giustificata dall'identità reale con il primo di questi tre termini.

Il discorso sul bene in comune di Tommaso conduce verso una dimensione dinamica. Il concetto di bene e la sua predicazione, comunque legati alla ragione del fine e del tendere, non sono connessi a una visione bloccata della realtà, fosse pure seguendo con acribia lo schema della causalità efficiente: se così fosse, neppure per l'uomo vi sarebbe un problema di concetto e di predicazione del bene, dal momento che a ogni ente si troverebbe assegnato in modo univoco il rispettivo fine, fissato come un che di monoliticamente riconoscibile. La nozione di bene, al contrario, interagisce strutturalmente in una rete di rapporti reali e logico-reali, così da presentarsi dinamica nelle sue diverse considerazioni e relativamente mobile nelle sue varie dizioni: a questo proposito un ulteriore e ultimo contributo viene dal secondo registro utilizzato da Tommaso circa il bene, quello che esplicita infine la tensione tra il Bene supremo e i beni finiti, e che finora è rimasto in sospeso. Sarà questo il luogo teorico dove si impone la differenza ontologica.

Distensione e intensione del bene

Nella *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino l'incontro con il problema del bene in sé o per essenza, e del relativo confronto con la molteplicità dei beni possibili, si dà nella q. 6 intitolata «Sulla bontà di Dio». Per il problema del rapporto tra la molteplicità e l'unità dei significati del bene interessano in particolare gli argomenti contrari dell'a. 3, «se l'essere bene per essenza sia proprio di Dio», e l'ultimo articolo, il quarto, dove ci si chiede se «tutte le cose siano buone della bontà divina»: è in questo articolo, difatti, che per un verso si pone più acutamente il problema della denominazione delle cose buone, e che per un altro verso si regolano, per così dire e non senza qualche sorpresa, i conti con il platonismo.

In via preliminare, e a livello più panoramico, va detto che la questione della bontà di Dio ripropone per l'ennesima volta i due problemi che si stanno inseguendo: quello di come pensare insieme al bene in generale, nella sua diffusività, e al Bene per essenza; e quello di come predicare il bene dei molti e dell'uno. Pensiero e parola, concetto e nome, si nutrono nella differenza.

Tommaso arriva a porre l'interrogativo della denominazione del bene dopo tre articoli nei quali ci si chiede se a Dio convenga l'essere bene (a. 1), se Dio sia il sommo bene (a. 2), e se, infine, solo a Dio competa l'essere bene per essenza (a. 3).³⁷ La domanda sulla denominazione appare dunque importante e conclusiva, essendo posta al termine di un tragitto serrato che, dopo avere rivendicato la necessità di considerare il

³⁷TOMMASO D'A., *Summa theologiae*, I, q. 6, artt. 1-3; cfr. TOMMASO D'A., *Contra Gentiles*, I, 37-38, 41.

bene in comune, e quindi la coestentività del bene rispetto all'essere, la sua stessa diffusione, raggiunge ora, su questa base, un Primo nel bene: un approdo che impone perciò di essere confrontato con il precedente guadagno della sua diffusione per le molte realtà che ne partecipano. Oltre ad evidenziarne i significativi spunti teorici, per osservare come si pone il problema della denominazione basterà richiamare con sobrietà quanto viene intessuto adesso intorno al bene divino.

Che il bene competa propriamente a Dio viene sancito facendo intervenire il noto principio per il quale «omne agens agat sibi simile»: il bene è qualcosa di desiderabile, e si desidera la propria perfezione, che è una similitudine dell'agente, in quanto effetto di qualcosa che è stato posto in essere; l'agente, o causa efficiente, possiede la ragione del bene perché è a suo modo appetibile in quanto pone in essere l'ente che tende verso il proprio bene. Ma appunto Dio – e questa volta Tommaso fa leva in positivo su Dionigi – è la causa efficiente di tutto ciò che è, e dunque gli appartengono in proprio le motivazioni del bene. Non solo, perché ne deriva pure l'inevitabile conseguenza: tutto ciò che aspira alla propria perfezione si orienta già in qualche modo, nella sua stessa tensione, verso Dio.³⁸

Pur in questo richiamo sintetico, risulta evidente il mutamento di registro nel discorso sul bene. Nella questione sul bene in comune, si ragionava intorno alla struttura semantica e concettuale del bene in generale, che chiamava in causa le nozioni di fine e di forma, e i vari ordini di causalità. Si apprende ora come queste nozioni non abbiano soltanto un valore estensivo, caratterizzando comunque l'ente-buono; esse tengono pure un valore intensivo, dicendosi in questo caso, e la desiderabilità soprattutto, di Dio, per il medio della causalità efficiente.

La nozione di bene è capace di concentrazione e di dilatazione, e questo non solo rispetto agli ambiti di applicazione e di formalizzazione ma ancora, e soprattutto, nei livelli di intensità della nozione stessa che, come l'ente, è in grado sì di indicare un vertice assoluto, un Primo, un apice, per quanto possa farlo solo a partire da una constatata, e sottoscritta, condivisione del concetto comune per tutte le realtà che ne partecipano a qualche titolo.

Il tema della similitudine con l'agente aiuta a rispondere anche al secondo quesito, sull'essere sommo bene per Dio, che scaturisce naturalmente dal primo. Individuare un bene per eccellenza dopo avere discusso del bene in comune farà logicamente sorgere un dubbio circa il rapporto di appartenenza del bene a Dio: dubbio che si muove nervosamente tanto nel senso della comunanza, quanto nel senso contrario della sua eccellenza e della sua inarrivabile differenza.

³⁸ TOMMASO D'A., *Summa theologiae*, I, q. 6, a. 1. Per DIONIGI cfr. ancora *De divinis nominibus*, 4 (MG 3, 700). In *Contra Gentiles*, I, 37, Tommaso d'A. presenta un'argomentazione simile, imperniata però sul «primum movens immobile», che per essere tale deve essere desiderato, e più esplicita circa i riferimenti aristotelici a *Etica N.*, I, 1, *Fisica*, VII e *Met.*, IX.

Dicendo che Dio è il sommo bene bisogna quindi chiarire cosa si intende esattamente, ossia se Dio è il sommo bene semplicemente quale vertice di una serie, o come eccedenza rispetto alla serie. Il rischio, in altri termini, consiste nel fatto che il concetto di sommo bene possa comportarsi allo stesso modo dell'idea univoca, ad esempio di albero, rispetto al genere corrispondente: se così fosse, Dio risulterebbe sommo bene solo relativamente e per comparazione rispetto agli inferiori. L'idea univoca, infatti, si comporta in modo dualistico: riassume al suo interno e per la sua esemplare purezza tutti gli individui da cui viene estrapolata, e in questo senso ne rappresenta il riferimento imprescindibile; ma in definitiva non si applica a nessuno di essi in senso proprio, prevedendo nella sua solitaria purezza uno scarto ontologico mai colmabile.

La radice della difficoltà risiede nella concezione della causalità efficiente di Dio, che anziché venire considerata come causa univoca di un effetto univoco, deve invece essere interpretata come causa «equivoca», rispetto alla quale gli effetti non si rinvergono «uniformemente» ma «in modo eccellente». Il punto discriminante è dunque questo: sommo bene non si dice di Dio relativamente ai suoi effetti, a ciò che è causato, ma «semplicemente», per se stesso, e proprio in quanto «causa prima di tutto non univoca»: non è Dio, infatti, a relazionarsi ai beni nel suo essere bene, ma sono i beni a rapportarsi a Dio quale loro causa.³⁹

Il principio di differenza

Di un formidabile rilievo per il tema della predicazione del bene risultano gli argomenti contrari dell'a. 3, che chiede «se Dio sia bene per essenza». Gli argomenti contrari, difatti, negano che Dio sia bene per essenza con motivazioni che paiono essere – guarda caso – la trascrizione fedele, seppure nella forma rovesciata dell'opposizione, dei risultati principali della precedente q. 5 sul bene in comune. La comunanza del bene e la conversione con l'ente diventano adesso la principale obiezione all'esserci di *un* bene per essenza, Dio.

La resistenza delle opposizioni a identificare in Dio il bene per essenza insiste per l'appunto sul motivo della comunanza: come ogni realtà è «ente per la sua stessa essenza», allo stesso modo ogni cosa sarà «buona per la sua propria essenza».⁴⁰ La comunanza del bene escluderebbe perciò una sua designazione essenziale per un soggetto qualsiasi,

³⁹ TOMMASO D'A., *Summa theologiae*, I, q. 6, a. 2. Cfr. *Contra Gentiles* I, 38 – «per essentiam suam bonum. Hoc autem Deus est. Est igitur Deus sua bonitas» – e 41 – «est igitur ipse summum bonum» –. Cfr. *Contra Gentiles*, I, 40; *De veritate*, q. 21, a. 5.

⁴⁰ Il primo argomento contrario espone il tema della conversione tra l'ente e il bene – «sicut enim unum convertitur cum ente, ita et bonum» –, il terzo lo difende per assurdo, e il secondo pone in rilievo la corrispondenza tra l'essere e il tendere: «si bonum est quod omnia appetunt, cum ipsum esse sit desideratum ab omnibus, ipsum esse cuiuslibet rei est eius bonum. Sed quaelibet res est ens per suam essentiam. Ergo quaelibet res est bona per suam essentiam» (TOMMASO D'A., *Summa theologiae*, I, q. 6, a. 3, 1-3).

fosse pure quello che si trova al vertice della perfezione. In breve, Dio non potrà essere bene per essenza perché ogni ente, in quanto si converte con il bene, risulta tale.

Per inevitabile spinta dialettica risulta importante osservare la versione logicamente capovolta dello stesso problema in *De veritate*, q. 21, a. 5, dove ci si chiede «Utrum bonum creatum sit bonum per suam essentiam», e dove gli argomenti contrari confermerebbero, sul lato questa volta del creato, l'impossibilità che solo Dio possa essere bene per essenza. Sembra infatti che ogni realtà sia in quanto tale, cioè in quanto ente, bene per essenza, in virtù di una nutrita serie di argomenti che si lasciano raccogliere secondo tre motivi di fondo, e che corrispondono ancora una volta ai pensieri già sgranati nella trattazione del bene in comune. Ogni ente dunque, e non solo Dio, è tale per essenza: o perché proviene dal Dio-bene; o perché il bene e l'ente si convertono tra loro; o infine perché il bene risponde a una forma inerente al molteplice che la condivide.⁴¹

Insomma, i tre argomenti contrari dell'a. 3 di *Summa theologiae*, I, q. 6 e gli otto di *De veritate*, q. 22, a. 5, e sia pure diversamente modulati sul lato dell'ente o del desiderare, sembrano far sorgere una contraddizione insanabile non appena si parli da un lato di bene in comune come realmente identico con l'ente, e si voglia poi individuare dall'altro lato uno tra gli enti come ente per essenza: la contraddizione si dà tra l'onni-comprendività della prima affermazione – l'ente e il bene convengono; e quindi tutti gli enti sono bene per essenza – e l'esclusività della seconda affermazione – è proprio solo di questo ente l'essere tale per essenza –, che nega quanto posto in precedenza a livello generale – se solo Dio è bene per essenza (o altro ancora), evidentemente non possono più esserlo i rimanenti, per lo meno allo stesso titolo e senza indebolire e relativizzare la precedente comunanza.

Per quanto concerne il problema del concetto e della predicazione del bene sembra di raggiungere in questo modo un vero e proprio acme teoretico. Ad essere messa in gioco non è solo la strategia generale finora seguita, che articola il discorso sul bene secondo un doppio registro, quello del bene in comune e del bene divino, ma ancora la congruenza delle diverse affermazioni sul bene, che alla sua concettualizzazione nel senso della conversione con l'ente contrappongono la proprietà dell'essenza-bene esclusivamente per Dio.

La risposta di Tommaso disarticola la conversione tra l'ente e il bene rispetto al problema del rapporto tra il bene in comune e il bene per essenza. Non vi è dubbio che il bene si converte con l'ente, ma questo non significa che ogni ente sia tale per essenza. Questa conclusione si trova argomentata secondo due temi circolari, l'uno che parte dal bene, l'altro dall'ente, e la cui valenza teoretica è identica, trattandosi in definitiva del rilievo di una insormontabile differenza ontologica.

⁴¹ TOMMASO D'A., *De veritate*, q. 21, a. 5, 1-8.

La via che segue il bene considera com'esso implichi la perfezione, che solo Dio possiede per essenza in tutti i suoi possibili significati: la perfezione nel proprio essere; la perfezione degli attributi che si trovano sopraggiunti al proprio essere; la perfezione di attingere qualcosa come fine. Secondo Tommaso «a nessun essere creato compete questa triplice perfezione secondo la sua essenza»; e la ragione si affida d'altra parte alla seconda via individuata, quella che parte dell'ente: solo in Dio infatti si identificano «l'essenza e il suo essere». Tommaso allude così sia alla perfezione nell'essere di Dio, sia alla distinzione reale di essenza ed esistenza per le creature.⁴²

Quel che conta, però, riguarda quanto se ne può ricavare per il problema della parola del bene. Attraverso la disarticolazione del problema del rapporto tra l'ente e il bene rispetto a quello del bene per essenza, Tommaso conferma difatti il doppio movimento di distensione e di intensione della nozione: pur dicendosi con proprietà di ogni ente, il bene si dice in modo perfetto di uno solo, Dio. Risputa in questo modo il problema del bene per essenza, ma su basi ben diverse rispetto all'impianto neoplatonico, dal momento che il bene non è in ogni caso radicalmente altro rispetto al molteplice. Ma, proprio per questo, occorre giungere al termine del tragitto, e verificare se e come il bene si dica, all'interno di un'indiscutibile condivisione, degli estremi considerati.

Bene e denominazione

Dopo avere distinto tra il bene e il bene per essenza, il discorso sul bene viene chiuso con un interrogativo logicamente conseguente, chiedendosi «se ogni cosa sia buona della bontà di Dio» (a. 4).⁴³ Ad assumersi l'onere del contraddittorio sono due testi di Agostino e di Boezio, che si orientano positivamente: onde far risaltare il bene in sé, Dio stesso, in virtù del quale ogni cosa si dice buona, con Agostino il bene sembra mettersi a distanza dal molteplice; e con Boezio la realtà si ritiene buona solo in quanto ordinata a Dio, Bene supremo.⁴⁴

Risulta evidente che una risposta affermativa al quesito «se ogni cosa sia buona della bontà di Dio» – proposta in questi termini – smentisce sia il discorso sul bene comune, sia i gradi di intensione possibile del concetto di bene. Non a caso il *sed contra* di Tommaso non contrappone citazione a citazione ma, unico caso in entrambe le questioni sul bene di *Summa theologiae* I, q. 5 e I, q. 6, argomenta smontando le premesse della tesi avversa, e richiamando proprio ciò che, indipendentemente dall'approdo a Dio,

⁴²TOMMASO D'A., *Summa theologiae*, I, q. 6, a. 3 r.

⁴³Una domanda simile in TOMMASO D'A., *De veritate*, q. 21, a. 4; cfr. *Il Sent.*, d. 1, q. 2, a. 2; *Contra Gentiles*, I, 40.

⁴⁴TOMMASO D'A., *Summa theologiae*, I, q. 6, a. 4, argg. 1-2. Cfr. AGOSTINO, *De Trinitate*, VIII, 3; BOEZIO, *De hebdom.* (ML 64, 1312); cfr. TOMMASO D'A., *In de hebdom.*, lec. 3, 4.

pare ormai assodato circa la conversione del bene e dell'ente. Introduce però un duplice modo di considerare la faccenda, ontologico e logico. Per un verso, infatti, «omnia sunt bona in quantum sunt» e per un altro e coerente verso «non dicuntur omnia entia per esse divinum, sed per esse proprium».⁴⁵

Le cose non sono né ente né bene a partire dall'essere e dal bene di Dio, in quanto sufficientemente costituite nella loro autonomia. La predicazione dell'idea di bene si distribuisce non a partire da ciò che si coglie di Dio come bene, bensì dall'inerenza del predicato per le singole realtà buone.

Si ha la netta impressione di trovarsi dinnanzi a ordini di affermazioni che da un lato procedono per approfondimento, e dall'altro lato si contestualizzano reciprocamente, sanando le unilateralità possibili all'interno di ciascuna di esse. Nel caso in questione pare che la domanda sulla bontà delle creature a partire dall'essere buono di Dio corrisponda per rovesciamento alla precedente domanda sull'essere bene per essenza di Dio dinnanzi alla dichiarata bontà degli enti in quanto tali. E come prima l'obiezione sulla corrispondenza dell'ente e del bene non impediva di porre un bene per essenza, Dio stesso, così ora l'obiezione contraria e simmetrica, ossia che tutto debba dirsi bene proprio a partire da Dio, Bene supremo, non smentisce la consistenza degli enti nel loro essere e nel loro bene.

La conversione tra l'ente e il bene rende intrinseci la forma e il fine per ogni realtà, senza escludere per questo l'esserci di un essere e di un bene che siano tali per essenza. Aristotele entra due volte in questa partita: dapprima, contro Platone, per negare la separazione della forma rispetto a ogni ente; la seconda, a fianco di Platone, per rivendicare un primato essenziale nell'essere e nel bene.

Le riflessioni sulla denominazione delle cose buone continua però nel *respondeo* dell'a. 4, che chiude intenzionalmente la trattazione sul bene: esplicitando infine il referente polemico; e prendendo posizione definitiva circa la questione del concetto e del nome del bene.

Dopo una rapida premessa dove Tommaso salva la possibilità di denominare qualcosa come bene in modo estrinseco, a partire da qualcos'altro che si identifica come tale – premessa però gravida di conseguenze teoretiche, dal momento che si è voluto imperniare su di essa una doppia distinzione nella denominazione del bene, in senso estrinseco, o causalmente, e in senso intrinseco, o formalmente –,⁴⁶ si confronta direttamente con la sorgente delle obiezioni, soprattutto di quelle inerenti la conversione dell'ente e

⁴⁵ TOMMASO D'A., *Summa theologiae*, I, q. 6, a. 4, sed contra.

⁴⁶ Così ad es. il GAETANO (*De nominum analogia*, II-III, e *In Summa theologiae*, I, q. 6, a. 4) istituisce intorno alla distinzione tra estrinseco e intrinseco ogni possibilità, rispettivamente negativa e positiva, di instaurare una predicazione del bene. Il bene, difatti, si predicerebbe in senso proprio secondo i criteri della formalità e dell'inerenza rispetto a tutti i soggetti di cui si dice. L'estrinseco e l'intrinseco diventano, in questa prospettiva, dei criteri assoluti per giudicare della predicazione del nome «bene».

del bene: «Plato enim posuit omnium rerum species separatas, et quod ab eis individua denominantur, quasi species separatas participando [...] ita ponebat ideam entis et ideam unius [= idea mentis et ideam unius separatam] separatam, quam dicebat *per se ens* et *per se unum* [...]. Et quamvis haec opinio irrationabilis videatur quantum ad hoc, quod ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes, ut Aristoteles multipliciter probat; tamen hoc absolute verum est, quod aliquid est primum, quod per suam essentiam est ens et bonum, quod dicimus Deum, ut ex superioribus (q. 2, a. 3) patet. Huic etiam sententiae concordat Aristoteles».⁴⁷

Del *respondeo* di Tommaso d'Aquino all'a. 4 della q. 6 si può registrare una duplice matrice, l'una che prende come indice l'essere, l'altra il dire. Dal punto di vista ontologico Tommaso espone la teoria platonica delle idee, colte nella loro separata autosufficienza e autoidentità; teoria che, con Aristotele, viene giudicata irrazionale nel momento in cui estirpa le specie delle cose naturali collocandole appunto in un empireo delle idee, per quanto sia ritenuta plausibile da un punto di vista assoluto, quel punto di vista cioè, e ormai senza timore di compromissioni teoriche per quanto si è venuto costruendo fin qui circa il bene, che considera la necessità di un Primo, ora identificato con Dio, la cui caratteristica consiste nell'essere ente e bene per essenza, e senza il quale neppure il molteplice che vi si riferisce, per quanto dotato di una sua autonomia, sarebbe intelligibile. Con questo concorda anche Aristotele, quello, almeno, che Tommaso sfrutta nel suo *Commento all'Etica N.*, e che pone un significato prioritario tra i diversi sensi dell'ente (*Metafisica*, IV e VII), nonché una sostanza prima come causa finale di tutto (*Metafisica*, XII).⁴⁸ Ma interessante sarà osservare anche la seconda matrice utilizzata, che porta al centro il dire, per quanto connesso con l'essere.

La separatezza del bene pone in atto una duplice denominazione, per i molti e per l'uno, che oscilla visibilmente tra l'unità assoluta del significato e la sua dispersione nel molteplice: sbanda di continuo tra l'estremo dell'univocità e quello della pura equivocità. Separata, l'idea del bene guida la sua predicazione in relazione al molteplice garantendo rigorosa unità di significato. Nello stesso tempo, provoca l'effetto di ritorno di una pluralità irrelata, perché si riferisce al molteplice in modo indistinto: nella predicazione univoca del bene si sbanda di continuo tra l'unità e la dispersione del significato, che vengono così a coincidere.

Tommaso individua nel platonismo l'aporia dell'impredicabilità del bene, proprio perché il suo concetto viene garantito solo per uno degli estremi coinvolti nella relazione. Nello stesso tempo, Tommaso raccoglie l'esigenza platonica e neoplatonica di un

⁴⁷ TOMMASO D'A., *Summa theologiae*, I, q. 6, a. 4. Per ARISTOTELE il riferimento va a *Metafisica*, I, 9, 990 a 33; III, 6, 1002 a 12; VII, 14-15, 1039 a 24. Cfr. TOMMASO D'A., *In Metaph.*, I, lec. 15; III, lec. 14; VII, lec. 14-15.

⁴⁸ Cfr. TOMMASO D'A., *In Ethic.*, I, VII.

primato nel significato, impostato però sulla doppia caratteristica del bene, dove diffusione e intensificazione si fanno compagnia.

Anche se il termine «analogia» non viene impiegato nelle due questioni analizzate di *Summa theologiae*, I, qq. 5 e 6 – ci si ricordi però della q. 13: «De nominibus Dei» – si evince in ogni caso una figura predicativa del bene di tipo analogico,⁴⁹ che cerca di superare l'ostacolo dell'alternativa senza mediazioni tra il significato primario del termine e la sua moltiplicazione per tutti i soggetti che ne partecipano: una sorta di chiasma tra la molteplicità e l'unità del significato, reso possibile sia dalla conversione del bene con l'ente, sia dalla considerazione di diverse intensità nell'ente-bene.

Il disprezzo della differenza

Il confronto di Tommaso d'Aquino con il platonismo a discorso ormai progredito è caratteristico anche del *De veritate* dove però, probabilmente per l'insistita, maggiore problematicità del dettato, si può anche evincere un doppio, simmetrico pericolo cui conduce la predicazione del bene quando viene condotta, in maniera del tutto alternativa, o nell'ottica della sua pura diffusività al limite dell'irricognoscibile, o in quella della mera riunificazione del significato. Non sono però gli aspetti contenutistici, già osservati in relazione a *Summa theologiae*, I, q. 6, a. 4, che interessano nel riferirsi a *De veritate*, q. 21, a. 4. Preme piuttosto porre in rilievo il movimento complessivo di pensiero; e rilevarne l'importanza in ordine al discorso su come dire il bene.

L'a. 4 della q. 21 del *De veritate* chiede «Utrum omnia sint bona bonitate divina». Se si legge con attenzione sia la schiera degli argomenti contrari, sia i numerosi *sed contra* – ben sei – si rimane sorpresi dal fatto che all'origine del contenzioso stia un dato fenomenologico condiviso dalle contrapposte interpretazioni: si tratta della constatazione della differenza, che viene letta però in un senso diametralmente opposto. Alla base infatti, quale elemento quasi esperienziale su cui si innervano le argomentazioni contrapposte, si trova la constatazione della finitudine di ciò che è molteplice. Di qui procede una prima lettura, quella degli argomenti contrari, affidati a Boezio, ad Anselmo, ad Agostino, e a Ilario, che va direttamente nel senso dell'inconsistenza nel bene, e nell'essere, di ciò che non lo è per essenza, onde riportare ciò che risulta molteplice e finito alla radice stessa della sua bontà, alla bontà prima, a Dio.

Per quanto l'ordine di pensieri sia circolare, il sesto argomento contrario appare emblematico. Esordisce con questa formula: «quod non potest in minus, non potest in maius, sed minus est esse quam esse bonum: creatura autem non potest in esse, cum omne esse sit a Deo. Ergo nec potest in bonum commune: ergo bonitas qua aliquid dicitur bonum

⁴⁹ Il problema del bene si intreccia chiaramente con quello dei nomi divini; cfr. TOMMASO D'A., *Summa theologiae*, I, q. 13.

non est bonitas creata». ⁵⁰ Nell'argomento si condensano temi quali la maggiore estensione del bene rispetto all'essere, e la dipendenza causale da un primo come unica prospettiva in grado di garantire la riconoscibilità del bene molteplice. Da sottolineare è l'indubbio accento sulla predicazione del bene posto nella conclusione: se la creatura non dà a se stessa né l'essere né il bene, ne deriva che la denominazione di qualcosa di creato in quanto buono è resa possibile soltanto in virtù del riferimento al primo bene, l'unico che possa qualcosa in merito, e che comunica al finito sia il bene sia l'essere.

L'argomento, come quelli che lo accompagnano, implica una lettura in senso negativo della differenza tra il bene creato e il bene per sé, per la quale la creatura non potrà mai essere spiegata nel suo essere e nel suo bene, fin tanto che non si riferisce a un Bene primo e per sé: ogni altro riferimento esplicativo, difatti, che sia diverso dalla relazione a un Primo assoluto, abbisogna a sua volta di una dilucidazione nell'affermare il bene. In questa prospettiva, il bene derivato, creato, finito, si spiega attraverso il bene fontale e, soprattutto, si *dice* tale necessariamente – «erit devenire ad aliquam bonitatem denominantem creaturam» – a partire dalla bontà prima, da Dio. ⁵¹

Questa lettura della differenza sembra muoversi entro una sorta di paradosso. Se il punto d'avvio della denominazione di ogni bene a partire dal Primo equivale all'affermazione di una legittima differenza tra il bene creato e il bene increato, l'effetto finale invece la smentisce perché appiattisce su Dio il molteplice, visto che per se stesso non si può nominare. Nello stesso tempo, e all'altro estremo, essa genera una duplice, gravissima contaminazione: del significato del bene detto in relazione alle creature con quello predicato per Dio; e quindi del significato riferito a Dio con quello adombrato in relazione alle creature.

L'urgenza (e la pretesa) di nominare ogni realtà buona a partire da Dio, bene per essenza, nega la trascendenza e smarrisce il dato di partenza: si perde tanto la differenza in quanto differenza, quanto il differire tra loro dei rapportati in termini di bene. Ne consegue una denominazione univoca del bene, che si dice con proprietà solo con riferimento al Primo, e quindi in modo inconsistente per i rimanenti: in fondo, senza la benché minima variazione che non sia l'avvertenza, tanto generica quanto compiaciuta, della loro stessa finitezza.

Una lettura antitetica

La seconda lettura della differenza emerge con i *sed contra*, e orienta il dato fenomenologico di partenza in senso ben diverso. Il dato dice al tempo stesso sia di una comunanza nel bene per i diversi termini, creato e divino, sia di una sporgenza significativa

⁵⁰ TOMMASO D'A., *De veritate*, a. 4, 6; cfr. 1-9 e le repliche. Cfr. *Contra Gentiles*, I, 40.

⁵¹ *Ibid.*, q. 21, a. 4, 4.

del bene divino, compromesso dall'appiattimento su di esso del bene creato. I *sed contra* fanno emergere in maniera interlocutoria i due tipi di esigenza: nel primo *sed contra* si sottolinea come dalla convertibilità dell'ente e del bene ne discende che, al pari dell'ente, anche il bene si dice «formalmente» di tutti i soggetti che lo partecipano, il che significa concedere al molteplice una qualche proprietà e una qualche intrinsecità del concetto;⁵² negli altri *sed contra* si ripropone invece con insistenza il ritornello della sproporzione tra i termini finito e divino del bene, e questo da diversi e fluidificanti punti di vista.

Il terzo *sed contra* è senz'altro di particolare rilievo. Vi compare l'elemento logico dell'incommensurabilità tra il finito e l'infinito, seppure coniugato sul suo versante negativo: «omnis forma est proportionata suo perfectibili, sed bonitas prima, cum sit infinita, non est proportionata creaturae, cum sit finita. Ergo creatura non dicitur bona formaliter bonitate prima».⁵³ Tra il finito e l'infinito non si dà dunque *proporzione* diretta,⁵⁴ bensì sproporzione. È in virtù di questa sproporzione, che il bene divino e quello creato non si condeterminano direttamente nel significato. È sempre in virtù di questa sproporzione che a ciascuno dei termini della predicazione compete una certa proprietà del significato del bene, e proprio in quanto beni: per quanto siano beni distinti e diversi.

La seconda lettura della differenza sembra, a prima vista, più sporgente sul suo stesso incrudimento, tant'è che dice di una sproporzione tra il finito e l'infinito. A discapito delle apparenze, tuttavia, la sottolineatura della differenza va tutta a vantaggio, anche in questo contesto, della proprietà del bene per le cose buone, che non vengono appiattite, o annullate, sulla Causa della loro bontà. Come a dire che non si difende la trascendenza nell'abbaglio di qualche esaltazione, e di qualche semplificazione: come avviene viceversa nella prima lettura della differenza, incapace di dire il bene senza intromettervi di continuo lo stesso significato che tiene in riferimento a Dio, bene per essenza.

Solo da questo punto di vista si comprende tutto il valore dell'insistenza sui nomi della sproporzione, che si pone, come appena visto, nei termini dell'infinito e del finito, ma anche dell'invariabile e del variabile, dell'essenzialità e della partecipazione, del vestigio e del modello, del semplice e del composto.⁵⁵ I nomi della sproporzione – in

⁵² TOMMASO D'A., *De veritate*, q. 21, a. 4, sed c. 1.

⁵³ *Ibid*, sed c. 3.

⁵⁴ Il termine *proportio* è tecnico (cfr. TOMMASO D'A., *Summa theologiae*, q. 13, in particolare l'a. 6, dove si accenna di nuovo al bene e alla causa). In *De veritate*, q. 21 designa, ancora sul prolungamento di Aristotele, *Etica N.*, I, 6, l'analogia di proporzionalità non quale proporzione diretta tra due termini (attribuzione), bensì quale proporzione di proporzioni, ossia somiglianza di rapporti, tra due termini che tengono ciascuno il proprio rapporto con una rispettiva qualità.

⁵⁵ TOMMASO D'A., *De veritate*, q. 21, a. 4, sed c. 2, 4-6.

definitiva, della differenza stessa – confluiscono tutti verso un duplice effetto circolare, sia nell'essere-bene che nel dire il bene: il primo effetto consiste nella riappropriazione di inerenza rispetto al predicato comune, mentre il secondo effetto corrisponde al rispetto della debita distanza – benché finalmente non più sospettosa – del bene finito e infinito.

Seguendo quest'ottica più strutturale di considerazioni sembra acquistare maggior vigore anche la polemica di Tommaso contro la prima lettura della differenza, che pare condurre a esiti diversi mentre sono simmetrici.

Oltre l'Idea e la Materia

Ritorniamo per un momento alla prima lettura della differenza per evidenziare le sue implicazioni formali e predicative. Se ci si pone dunque nell'ottica dell'appiattimento in Dio, o nel Primo, delle differenze inerenti il bene, sembra derivarne teoricamente una duplice conclusione per sé valida, quali che siano poi i concreti riferimenti storici e culturali del dibattito.

Se tutto viene detto bene a partire da Dio, allora Dio risulta essere o la materia comune,⁵⁶ oppure la forma comune nella predicazione del bene. Alternative non possono darsi: dire che qualcosa è bene della bontà di Dio, equivale a porre Dio stesso come predicato comune della realtà, sia esso materiale o formale. E si profila in questo modo una comunanza singolare tra le cose buone, dal momento che smarrisce al proprio interno le differenze che solo la possono giustificare.

Non sembra che il platonismo sfugga a questo atteggiamento. Platone si colloca naturalmente nella seconda prospettiva, quella che fa del divino una forma comune, rispetto alla quale «platonici dixerunt quod omnia sunt bona formaliter bonitate prima non sicut forma coniuncta, sed sicut forma separata». Il platonismo pone dunque il divino come forma separata, ma questa separatezza dell'idea non impedisce che del bene se ne faccia una forma «commune omnibus bonis», in quanto «ipse per se bonum esset universale omnium rerum principium, quod deus est». Anzi, è proprio a partire da una simile convinzione che si spiega la posizione di chi ritiene che tutto «denominentur bona ipsa bonitate prima, quae deus est».⁵⁷

La critica del platonismo non potrebbe essere più radicale. La sua tipica sottolineatura dell'unità e della trascendenza del bene rispetto ai beni molteplici è sottoscritta. Il platonismo stesso appare invece inaccettabile perché conduce all'esito opposto rispetto ai motivi per i quali introduce le forme separate. Le forme sono difatti correlative a ciò a cui danno forma. Ma se la forma è più bene di ciò che informa, allora ri-

⁵⁶ Tommaso assegna questo atteggiamento a Davide di Dinant. Cfr. TOMMASO D'A., *De veritate*, q. 21, a. 4, co.

⁵⁷ TOMMASO D'A., *De veritate*, q. 21, a. 4, co. In merito Tommaso menziona anche la posizione di Gilberto de la Porrée.

sulta inutile rispetto ai motivi per cui viene introdotta: primo fra tutti, quello di risolvere le contraddizioni rinvenibili nei beni finiti e molteplici in termini di precarietà, debolezza, fragilità, identificabilità. L'unica predicazione possibile del bene risulterà rigorosamente univoca senza la minima sfumatura di significato: dicendosi a partire dal Primo e secondo il suo stesso modo di essere rispetto ai molti che ne partecipano, il bene si dirà in modo in-differente. Annotare scrupolosamente la debolezza ontologica non è sufficiente a evitare la deriva panteistica del significato del bene, rispetto alla quale il suo ribaltamento relativistico non è se non l'altra e inevitabile faccia della medaglia.

Non importa più tanto, a questo punto, osservare ancora in dettaglio i motivi di scardinamento di questa posizione – la negazione della separatezza della forma e dell'univocità del bene, con Aristotele *Metafisica*, VII ed *Etica N.*, I –, quanto che cosa ne deriva per le esigenze della predicazione del bene. Il bene si predica in modo strutturalmente bipolare: ogni cosa si può dire bene per la sua forma inerente, che rende insopprimibile il dato della condivisione del bene stesso a partire dalla differenza; e, insieme, ogni cosa di si può dire «ulterius», in sopraggiunta, «per bonitatem primam, sicut exemplar et effectivum omnis bonitatis creaturae». Solo restringendo lo sguardo a questa seconda prospettiva si può «opinio Platonis sustinere»: una prospettiva che non rinnega la formalità del bene per tutti gli esseri, e che d'altra parte non sopprime la differenza di intensione tra il bene finito e quello infinito.

In sintesi, con Platone si condivide solo la denominazione delle realtà buone tenendo conto dell'origine, non di certo la predicazione del bene a partire dall'essenza-bene che è Dio. Non dell'origine in quanto tale, però, il che riporterebbe alla tesi del Primo bene come forma o materia di tutto, bensì dell'origine in relazione al bene finito, ossia nella memoria della sua stessa insufficienza, che non è rimovibile senza contraddizioni – ma potremmo dire anche al contrario, e con un'altra intonazione: nella memoria del suo stesso trascendere rispetto a sé. Lo stesso si può dire dal punto di vista dell'essere-bene: tutto è bene sia in virtù della «forma inhaerente» del bene, sia in virtù «bonitate vero increata sicut forma exemplari».⁵⁸

Tommaso raggiunge dunque una bipolarità costitutiva nella predicazione del bene, che coniuga la diffusione con il vertice, e senza che si smarrisca la differenza su entrambi i poli della relazione: né su quello che pone la formalità del predicato per ogni rapporto, e quindi l'inerenza del bene per ogni soggetto di cui si predica, né su quello che coglie, a seconda della tonalità prevalente che si vuole dare, l'insufficienza, il rinvio, o l'allusione a una pienezza del significato.

Il motivo di partenza, e cioè la differenza, non autorizza né l'indistinto a cui conduce la posizione di chi pretende di schiacciare sull'infinito, su Dio, ogni significato del

⁵⁸ TOMMASO D'A., *De veritate*, q. 21, a. 4, co.

bene, forse per uno zelo eccessivo nell'affermarlo, né tanto meno di correre, per una prevedibile reazione, nella direzione contraria di una dispersione irrecuperabile dei suoi significati lasciati a se stessi: per quanto contrari, sono entrambi modi con cui si nega la trascendenza, e con cui si rifiuta la differenza.

Di questo alla fine si tratta, della differenza e della trascendenza che nonostante le buone intenzioni non sono rispettate né nell'accecamento del significato del bene su Dio, né nella rivendicazione alternativa, non di rado piena di rancore, della legittimità dei suoi molteplici significati abbandonati però alla loro stessa dispersione.

Il risultato della dialettica dei significati del bene, contesi tra finito e infinito, comune e particolare, umano e divino, è davvero paradossale: l'insistenza unilaterale e alternativa vuoi sulla trascendenza vuoi sull'immanenza, vuoi sul vertice vuoi sulla partecipazione, nega sul proprio versante, e in modo rispettivamente capovolto, tanto la convergenza quanto la differenza.

L'affermazione della trascendenza coincide con quella della differenza nel suo stesso differire. Non si riconosce la differenza né nell'ossessione di chi denomina tutto bene, ed essere, *a partire* dal Principio e nello *stesso modo* del Principio, né nel fare di ogni ente (finito), per la sua indubbia legittimità, principio a se stesso nella propria differenza.

Franco Riva

Università Cattolica del Sacro Cuore (Milano)

franco.riva@unicatt.it

[rebut el 23 de març de 2011; acceptat per a la seva publicació el 30 de gener de 2012]