

La Metafisica Creazionistica nel "Tomismo Essenziale" di Cornelio Fabro

1. *La metafisica della partecipazione*

S. Tommaso, secondo Fabro, ha saputo conciliare platonismo, aristotelismo e creazionismo cristiano soprattutto grazie alla nozione metafisica di partecipazione, la cui tesi di fondo è che l'essere dell'ente finito è un "essere partecipato", ricevuto dalla pienezza dell'essere, che è Dio, Assoluto Essere Sussistente. La distinzione fondamentale messa in evidenza dal Fabro circa la nozione di partecipazione è tra *partecipazione predicamentale* e *partecipazione trascendentale*. La partecipazione predicamentale è quella in cui ambo i termini della relazione, partecipante e partecipato, restano nel campo dell'ente finito. Vi sono due modi di partecipazione predicamentale: uno formale-nozionale e uno formale-reale. Ognuno dei due modi suddetti può presentarsi sotto due forme: 1) la specie partecipa al genere e l'individuo alla specie; 2) la materia partecipa alla forma e il soggetto (la sostanza) all'accidente¹. La partecipazione predicamentale della specie al genere e dell'individuo alla specie si dà non solo per il fatto che c'è molteplicità di partecipanti (più specie di partecipanti allo stesso genere o più individui alla stessa specie), con conseguente uguale definizione, ma soprattutto perché ciascuna specie realizza *una* delle molte virtualità formali del genere (e così gli individui per la specie). In tal modo si ha il vero partecipare nel senso di un *partialiter habere*. La molteplicità di specie e individui non è dunque casuale, ma è frutto di una *epifania ontologica* della ragione generica nella

¹ Cfr. *La Nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso*, Torino 1939, p. 14 (sigla NMP).

specie e della specie negli individui². L'“epifania ontologica” di cui il Fabro parla a livello predicamentale si pone analogamente anche a livello trascendentale. La partecipazione trascendentale consente alla forma di essere l'atto primo della sostanza: la forma partecipa dell'atto d'essere o, detto in altro modo, l'atto d'essere comunica alla forma l'attualità che la rende *principium essendi et agendi* dell'ente concreto. Così l'*ens* finito si pone nel divenire in quanto fruisce di questa doppia partecipazione: partecipazione allo *ipsum esse*, in forza del quale *est simpliciter*, e partecipazione agli accidenti in cui si realizzano le diverse modalità della sua esistenza concreta. La seconda partecipazione dipende ontologicamente dalla prima, quella all'*Ipsum Esse*, che è assolutamente fondante. Se queste tesi erano fondamentalmente già tutte presenti nell'opera giovanile *La Nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso*, del 1939, sarà con l'opera *Partecipazione e causalità*, di circa vent'anni successiva, che Fabro elabora un'organica assimilazione della dottrina della partecipazione, di matrice platonica, alla dottrina aristotelica della causalità, e quindi dell'atto e della potenza: niente può essere causa se non in quanto è in atto; e in quanto è causa comunica una qualche perfezione, cioè una qualche attualità; l'atto, infatti, dice perfezione.

2. Causalità predicamentale e causalità trascendentale

Simmetricamente alla distinzione tra partecipazione predicamentale e partecipazione trascendentale, Fabro ha introdotto la distinzione tra *causalità predicamentale* e *causalità trascendentale*. La causalità dell'essere si dispiega nell'ambito predicamentale in base alla distinzione tra materia e forma (nei corpi) e tra sostanza e accidenti (negli enti finiti in quanto tali), cosicché la forma causa l'essere della materia e la sostanza causa l'essere degli accidenti. La causalità dell'essere si dispiega nell'ambito trascendentale in base alla distinzione tra *essentia* ed *esse* nell'ente finito: tale distinzione non è riconducibile solo alla distinzione, più generale, di potenza e atto, ma anche a quella fra partecipante e partecipato. Il fondamento

² Cfr. *NMP*, p. 184.

ultimo della distinzione, e dunque della stessa causalità dell'essere, è la Causa Prima. La presenza nella metafisica di S. Tommaso di ambedue questi tipi di causalità, fa sì che, secondo Fabro, l'Aquinate soddisfi sia l'istanza neoplatonica (unità trascendentale dei principi supremi) sia l'istanza aristotelica (affermazione dell'essere come sostanza e come forma in atto); cosicché si può definire la concezione tomistica della causalità una causalità «sintetica», cioè sintesi e superamento di neoplatonismo (causalità «verticale») ed aristotelismo (causalità «orizzontale»)³. Si tratta di un tema importante e centrale per capire l'ermeneutica fabriana dei testi tomistici, che occorre seguire con un certo ordine. Abbiamo visto che per causalità predicamentale Fabro intende il sorgere della forma da altra forma mediante il processo di «eduazione» delle forme dalla materia da parte della causa efficiente, tenendo fermo il principio metafisico più importante dell'aristotelismo, per cui la forma è il principio intrinseco di tutta l'attualità e di tutta l'attività dell'ente. In Aristotele la forma ha un duplice compito: attuare la materia del sinolo sostanziale (aspetto statico) e consentire il divenire stesso come condizione dell'eduazione delle forme dalla materia (aspetto dinamico). La forma aristotelica è l'agente predicamentale che opera, sia nell'ordine accidentale come in quello sostanziale, seconda la propria configurazione ontologica.

«Qui si fa valere in pieno – scrive il Fabro – l'esigenza aristotelica della positività ontologica della materia nella quale si succedono e si alternano le forme sostanziali: la materia non è lo spazio vuoto od il mero ricettacolo, ma è la potenza prima reale che, di specie in specie, vincola l'azione dell'agente, che può agire solo in un senso determinato dalla sua specie ed insieme la rende possibile in quanto nella propria materia (e non in altra) giace allo stato potenziale, per ogni agente, la forma che l'agente agendo porta all'atto. È in questo che consiste la differenza fra l'agente naturale finito, il cui agire è intrinsecamente specificato dai principi essenziali – p. es. il fuoco non può appiccare altro fuoco che nella “materia infiammabile”... – e l'agente infinito volontario il quale, grazie alla sua natura infinita, ha una disponibilità di agire illimitata»⁴.

³ Cfr. *Partecipazione e Causalità*, Torino 1961, p. 316 (sigla PC).

⁴ PC, p. 325. Il Fabro fa riferimento in particolare al testo di S. Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q.46, a.1, ad 6.

Nell'ordine trascendentale la forma (sostanziale) è potenza rispetto all'*actus essendi* dell'ente; nell'ordine predicamentale la forma è atto sia rispetto alla materia (dal punto di vista "statico") sia rispetto alle operazioni (dal punto di vista "dinamico"), in quanto atto primo e principio dell'azione (atto secondo) per mezzo delle facoltà, che sono potenze attive, realmente distinte dall'atto primo e il cui essere attivo proviene dall'atto primo. Gli elementi, dunque, che, per così dire, intessono la trama ontologica costitutiva dell'ente finito, sono i tre tipi di atti: l'essere, la forma sostanziale, la forma accidentale/le forme accidentali. «Ciascuno – scrive Fabro – è fondato *da* altro e ciascuno è per altro, proprio perché l'uno non può essere l'altro ma lo precede e lo fonda in un rapporto fondamentale: dalla forma proviene *l'esse*, dalla forma sostanziale in atto la forma accidentale»⁵.

In tale contesto speculativo la forma sostanziale dipende dallo *esse ut actus* e quindi *l'esse*, a sua volta, non è tutto risolto nella causalità formale.

3. *Importanza della distinzione reale tra «essentia» ed «esse» per una metafisica creazionistica*

Nell'interpretazione fabriana della causalità come partecipazione «dinamica» la creazione si può capire e spiegare, filosoficamente, alla luce della nozione metafisica di partecipazione (trascendentale), cui ora si è accennato. Ma occorre evitare che l'argomentazione cada in un circolo vizioso, cioè bisogna evitare che da una parte la partecipazione conduca alla verità della creazione e, d'altra parte, che, a sua volta, si possa parlare di partecipazione solo dopo aver ammesso la dottrina della creazione. Non sempre il Fabro è molto chiaro a tal proposito: comunque appare evidente che la creazione è un'importante conquista, anche filosofica, del pensiero cristiano, e che il punto di partenza per giungere a parlare di creazione è la constatazione dell'esistenza di enti finiti, che non sono tutto l'essere, ma possiedono, ovvero *partecipano*, l'atto di essere (o *sono* in atto d'essere).

⁵ PC, p. 376.

È così che Fabro ritiene di poter mostrare l'analiticità del principio di causalità ed è così che intende risalire alla verità della creazione, *attraverso* (ma non *a partire da*) la nozione di *contingentia*. L'itinerario tracciato dal Fabro è pertanto il seguente: gli enti finiti *partecipano* l'essere; tra gli enti finiti vi sono enti *contingenti*; ciò che è contingente *dipende* in qualche modo da altro; questo *altro* è *causa*, che non dipende da alcunché: cioè è *causa incausata e causante* tutto l'essere e tutti gli enti. Bisogna notare anzitutto che la contingenza degli enti è tematizzata a partire dalle nozioni di partecipazione e di composizione (reale) tra *essentia* ed *esse* quali principi che definiscono la finitudine dell'ente. Pertanto l'essenza della contingenza, nella interpretazione del P. Fabro, consiste non nella dipendenza causale (che ne è un corollario), ma nella distinzione reale fra *essentia* ed *actus essendi* (partecipato). La necessità di affermare la dipendenza causale degli enti finiti (partecipanti l'essere) dall'Essere sussistente è scoperta (nell'ordine inventivo) dopo aver in qualche modo tematizzato la contingenza a partire dalla composizione ilemorfica e soprattutto ontologica. Lo scopo di quanto detto sopra è di evitare che la contingenza fondi e, nello stesso tempo, sia fondata sulla dipendenza causale, che sarebbe una patente petizione di principio⁶. D'altronde è chiaro che in S. Tommaso la dipendenza causale è presente anche negli enti «necessari» (sostanze separate), che, in senso stretto, non sono contingenti. Per meglio spiegare tale affermazione, dobbiamo pensare alla esposizione della *tertia via* per dimostrare l'esistenza di Dio presentata nella *Summa Theologiae*, che parte dal contingente per giungere all'Essere assolutamente Necessario; la *via* è composta di due parti: nella prima si dimostra che devono esistere esseri *necessarii*, (cioè le sostanze spirituali immortali) e, successivamente, nella seconda parte della prova, dall'esistenza di esseri relativamente *necessarii* si giunge a dimostrare l'esistenza di un Ente Necessario, che causa l'essere sia degli enti *necessarii* sia degli enti contingenti. La "differenza ontologica" tra Creatore e creature non consiste, primariamente, nel fatto che Dio è spirito e le creature sono materiali, ma nel fatto che in Dio essenza ed essere coincidono, cosicché Egli non dipende da altri che da se stesso, è Assoluto, mentre tutte le creature sono composte di essenza ed essere, e per-

⁶ Cfr. C. FABRO, *Esegesi Tomistica*, Roma 1969, p. 68.

tanto, in varia misura, dipendono sempre da altro nella loro esistenza e nel loro agire.

Il nucleo metafisico della creazione è dunque identificato nella partecipazione ontologica resa realmente attuale dalla causalità dell'essere da parte di Dio. Scrive il Fabro: «Nel tomismo la creazione è posta sul piano trascendentale dell'*esse* come atto puro e attingente, quindi la costituzione originaria dell'*ens-creatura* nella sfera dell'intelligibilità pura dell'atto»⁷. Essendo la causalità dell'essere il costitutivo metafisico dell'atto creativo propriamente detto, solo alla luce del creazionismo emerge chiaramente *la differenza ontologica*, per usare la nota espressione heideggeriana, e si illuminano reciprocamente le nozioni di essere e nulla. Il creazionismo, infatti, con la nozione di *creatio ex nihilo sui et subiecti*, penetra il significato filosofico del nulla senza cadere nella coappartenenza dialettica essere-nulla propugnata dall'hegelismo.

Questo è un punto sul quale Cornelio Fabro ha dato un contributo illuminante: «Sul fondamento della creazione dal nulla S. Tommaso può effettivamente prospettare il nulla (reale) come differenza metafisica assoluta fra la creatura e il Creatore, fra l'essenza e *l'esse*; mentre per Hegel fra l'essere e il nulla c'è uno scambio di appartenenza essenziale»⁸. La conseguenza della posizione tomistica è che può essere fondata l'emergenza dell'*esse* come atto di ogni atto, mentre in Hegel l'essere è confinato nella sfera formale in quanto unità dei contrari e, quindi, costitutivamente immerso nella dialettica con il non-essere, nel divenire, nel tempo e nella storia; da qui lo "storicismo" che caratterizza tanto la "destra" quanto la "sinistra" hegeliana che tanto hanno influenzato la cultura filosofica europea e perfino una parte della teologia cristiana del XX secolo.

La perdita della trascendenza dell'essere anche al di sopra del nulla è dovuta ad una diversa concezione della causalità: per Hegel la causalità non è la partecipazione di essere che definisce il rapporto tra Infinito e Finito. Hegel si appoggia alla nozione di Assoluto *esclusivamente* come Presenza, concependo il rapporto Finito-Infinito secondo il modo dell'appartenenza e del porsi dell'uno nell'altro. L'atto creatore diventa un auto-

⁷ PC, p. 26

⁸ C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, Brescia 1957, p. 43.

porsi dell'Atto in modo tale che gli enti finiti e i loro rapporti siano sue *determinazioni* e non suoi *effetti* oggettivi-reali, distinti e diversi dall'Altro, com'è nella concezione tomista della causalità divina. La filosofia hegeliana fa della creazione e dell'Incarnazione del Verbo divino, intesa come finitizzazione dell'Infinito in vista di un riassorbimento dialettico del creato nell'infinita vita divina del Creatore, momenti *necessarii* della vita divina e della vita trinitaria⁹.

Nella prospettiva tomistica, invece, la creazione è atto completamente libero, in nessun modo necessario per Dio; il nulla dal quale Dio con il suo atto creativo fa emergere la creatura è *precisamente quel che la creatura* è, ossia *il quel che non è*, prima e fuori dell'atto creativo, quel che la creatura stessa sarebbe fuori e senza di quell'atto del Creatore che ne causa l'essere. Dunque, non il nulla definisce l'essenza della creazione, ma, viceversa, la verità della creazione, come partecipazione-causalità assoluta e trascendente dell'essere, consente di capire che cos'è il nulla. Secondo P. Fabro il punto di partenza «moderno» è spesso il negativo, comunque si presenti: il dubbio cartesiano, l'isolamento completo della monade, il processo critico intentato da Kant al sapere filosofico, l'inizio assoluto senza presupposti di Hegel, la completa coappartenenza/reciprocità fra il nulla e l'essente in Heidegger, ecc. La concezione classica della creazione è «positiva», ed è per questo che essa, per poter essere intelligibile, ha bisogno di esprimersi con l'analogia, a costo di rischiare un certo antropomorfismo. Mi riferisco, in particolare, all'analogia dell'artefatto, già ben nota al *Timeo* platonico, messa da parte dal pensiero dialettico, che tenta di dedurre la creazione dall'Identità stessa dell'Assoluto. Il significato di codesta analogia non va esagerato né forzato: aiuta a capire che solo nella nozione di Dio come Essere Personale, cioè come Spirito intelligente e amante, la verità della creazione trascende il suo stesso nucleo speculativo e si libera da ogni necessità dialettica o logico-formale.

La verità della creazione è dunque *indeducibile*: si giunge ad essa partendo dagli enti per partecipazione di cui si deve pur spiegare l'origine del loro essere e del loro agire. È qui che bisogna inserire la nozione di *creazione libera*, perché proprio grazie a tale nozione, connessa con la perso-

⁹ Sull'analisi del *Geist* hegeliano all'interno del dogma cristiano della SS.ma Trinità, cfr. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1969, vol. II, pp. 599-612. s

nalità di Dio e del suo atto creativo, S. Tommaso tronca la deduzione formale o la derivazione necessaria del neoplatonismo pagano: Dio può creare quello che vuole e come vuole, non secondo un volere arbitrario, ma secondo un disegno sempre e necessariamente sapiente. L'Angelico sottolinea che l'atto creativo è un atto di somma intelligenza, un atto «personale», per cui si spiegano le diverse forme di partecipazione al suo essere sussistente e, quindi, la stessa molteplicità degli enti; e in tal senso la creazione è libera, cioè esercita una «causalità personale», superando il formalismo delle metafisiche neoplatoniche, per esempio quello di Avicenna. Tommaso si porta aldilà della «necessità» dell'emanatismo neoplatonico mediante la comprensione dell'assoluta perfezione dell'agire divino dentro la sua attività di Essere Personale vivente e libero. Scrive il Dottore Angelico: «*Quod Deus creaturae esse communicat ex Dei voluntate dependet*»¹⁰. L'esse è nella posizione di «intermediario metafisico universale» fra Dio e le creature, anche se esiste solo in quanto atto della natura propria di ciascun ente creato. Identificare l'*Esse subsistens* con l'*esse commune rerum*, con l'orizzonte ontologico in cui emergono le singole entità finite, significa abbassare Dio ad una mera condizione di possibilità dell'esistenza, ad un *Logos* immanente nel Cosmo come sua ragion d'essere, perdendo di vista la libertà e la gratuità della creazione, che possono capirsi solo dopo aver affermata la trascendenza assoluta, oltre ogni dialettica e ogni temporalizzazione, della Causa Prima. Dio, infatti, non è mai causa formale intrinseca delle cose e mai s'identifica, nemmeno dialetticamente, con l'essere della creatura. Pertanto la scoperta di una infinita differenza fra Creatore e creatura porta ad affermare la trascendenza dell'essere del Creatore, meglio capita attraverso la *struttura personale* del suo atto creativo, intelligente, amorevole, provvidente e libero.

4. Metafisica creazionistica e linguaggio su Dio

In base alla corrispondenza tra il livello ontologico (metafisica della partecipazione) e il livello semantico (predicazione dell'essere) si ha, secondo Fabro, un:

¹⁰ *Summa Theologiae*, I, q. 104, a.3

«doppio momento dell'analogia; uno formale per imitazione della forma divina, ed un altro reale per derivazione della causalità divina. Mentre la partecipazione predicamentale univoca, come tale, non si fonda sulla dipendenza causale diretta, la partecipazione trascendentale comporta il salto infinito della dipendenza totale nella causalità e quindi anche nella predicazione dell'*esse*»¹¹.

Alla partecipazione/causalità predicamentale corrisponde, sul piano semantico, l'analogia di proporzionalità; alla partecipazione/causalità trascendentale corrisponde l'analogia di attribuzione intrinseca. Sono questi i termini generali della ermeneutica fabriana circa l'analogia nella metafisica di S. Tommaso. La posizione del Fabro, a questo proposito, vuol essere di equilibrio e di equidistanza tra i tomisti che hanno voluto privilegiare l'analogia di proporzionalità (soprattutto Gaetano e i gaetanisti) e coloro che hanno privilegiato l'analogia di attribuzione (soprattutto Suarez e i suareziani). Tali divergenze dipendono dalla maniera con cui le diverse Scuole interpretano la distinzione reale tra essenza ed essere, su cui in questa sede non mi soffermo.

«Non si tratta – scrive il Fabro – di “scegliere” fra il primato dell'analogia di attribuzione e di quella di proporzionalità e di optare per l'una subordinando a questa l'altra: le due analogie hanno pari dignità metafisica in quanto rappresentano, inscindibili, i due momenti della partecipazione, lo statico e il dinamico, i quali stanno fra loro come il concavo e il convesso, l'esterno e l'interno»¹².

Quando Fabro parla di «pari dignità metafisica» delle due analogie, intende dire che anche la analogia di proporzionalità esprime il rapporto metafisico tra Creatore e creature, Causa Prima e cause seconde, cioè l'infinita differenza qualitativa, che, pur essendo infinita, esiste secondo un certo rapporto dovuto alla *similitudo* tra Causa Prima e cause seconde, tra Creatore e creature. L'analogia di attribuzione, dal canto suo, salva l'assoluta trascendenza di Dio e, nel contempo, grazie alla sua «intrinsecità», esprime la profondissima immanenza di Dio stesso nei suoi propri effetti:

¹¹ PC, p. 597

¹² PC, p. 600

«A questo modo, se è vero che l'ammissione della composizione da parte della creatura di essenza ed *esse* distanzia all'infinito la creatura dal Creatore, ed in un modo più radicale nei negatori della distinzione reale; è altrettanto vero che l'immanenza dell'*esse*, quale atto partecipato nella creatura, comporta un'immanenza (*per potentiam, per essentiam, pe praesentiam*) di Dio nella creatura in un modo assai più radicale che per quei negatori dove la causalità divina rimane di carattere estrinseco ed il rapporto o riferimento di costituzione dell'essere riguarda la sola esemplarità dell'essenza infinita rispetto alle essenze finite»¹³.

L'analogia entis esprime, secondo Fabro, il nesso di causalità predicamentale mediante la proporzionalità, e il nesso di causalità trascendentale mediante la stessa proporzionalità e, nella fase della *reductio ad unum*, mediante l'attribuzione intrinseca. L'analogia, dunque, attua intensivamente una unificazione semantica partendo dalle molteplici predicazioni dell'essere nella dispersione degli enti finiti (caduta ontologica, proporzionalità), per arrivare all'unità-pienezza dell'Essere sussistente (attribuzione); questo processo rispecchia l'andamento discensivo della causalità dell'essere, sotto il profilo ontologico, e l'andamento ascendivo sotto il profilo gnoseologico. L'equilibrio della posizione del Fabro sull'analogia ha le sue radici teoretiche nella metafisica della causalità. Fabro, infatti, non riduce la causa esemplare ad un mero aspetto della causa formale e, d'altra parte, rifiuta di risolvere la contingenza nel solo rapporto di dipendenza dalla Causa efficiente: perciò non può ridurre l'analogia all'esemplarismo platonico né, d'altro canto, ad una dipendenza puramente e totalmente estrinseca, che quasi sopprime la *similitudo* ontologica delle creature rispetto al Creatore. Questa mia presentazione dell'itinerario metafisico fabriano si conclude quindi con il problema dell'analogia, seguendo proprio lo sviluppo della riflessione del Fabro, secondo il quale:

«il problema dell'analogia ovvero della "predicazione dell'essere" figura come il momento conclusivo della metafisica tomistica, dopo i due precedenti riguardanti la struttura dell'ente (composizione) e la fondazione dell'*esse* (causalità), i quali corrispondono ai due momenti fon-

¹³ PC, p. 502.

damentali, statico e dinamico, del reale: come i primi due, esso pure non poteva essere risolto che mediante la "riduzione" alla nozione fondamentale di partecipazione secondo l'emergenza assoluta che assume nel tomismo la nozione di *esse intensivo*»¹⁴.

Il merito dell'interpretazione fabriana della metafisica creazionistica di S. Tommaso è quello di aver restituito al tomismo l'originaria freschezza, l'originario intendimento di esprimere l'immanenza-trascendenza dell'essere e dell'azione divina nel tempo e oltre il tempo. Liberato dalle storiche incrostazioni del formalismo di alcune correnti spiritualistiche e idealistiche, il tomismo emerge non come un insieme di tesi aprioristicamente introdotte in funzione di una fede religiosa da difendere, ma piuttosto come una vitale e dinamica tensione della conoscenza umana, per difendere la trascendenza di Dio autenticando, nello stesso tempo, le aspirazioni di verità e di salvezza dell'essere umano. Questo spiega il tentativo di un «tomismo essenziale», ed esistenziale a un tempo, ed evita il pericolo di un imprigionamento del tomismo in una *Weltanschauung* chiusa e incapace di dialogare con il pensiero contemporaneo. Padre Fabro non è soltanto uno dei tanti pensatori del XX secolo: la sua filosofia brilla di una luce degna dei più grandi protagonisti della storia del pensiero filosofico occidentale; tutta la sua opera rivolge alla coscienza dell'uomo del nostro tempo l'appello di Heidegger, che era già stato di Hegel: «Riportarsi al Fondamento»¹⁵.

Nel "Tomismo essenziale" del Fabro tale ritorno al Fondamento si realizza effettivamente come orientamento della libertà verso l'Assoluto e consegna della stessa libertà a Colui dal quale riceviamo la vita, a Colui nel quale trova pace l'inquietudine del cuore ed emerge e si realizza la Verità dell'Uomo.

¹⁴ PC, p. 526.

¹⁵ Scrive Hegel: «Bisogna riconoscere che è questa una considerazione essenziale... la considerazione cioè che l'andare avanti è un tornare indietro al fondamento, all'originario ed al vero, dal quale quello, con cui si era cominciato, dipende, ed è, infatti, prodotto» (G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, Bari 1924-25, rist 1984, vol. I, p. 56).

