

Capitolo primo

SINTESI DELLA METAFISICA

1. Introduzione alla metafisica
2. *Subiectum metaphysicae*: l'ente in quanto ente
3. L'analisi metafisica dell'ente in quanto ente
4. Le proprietà trascendentali dell'ente
5. La causalità
6. I compiti della teologia filosofica

1. INTRODUZIONE ALLA METAFISICA

Si considera in questa prima sezione il rapporto fra l'uomo e la metafisica (1.1), la natura della metafisica (1.2), il metodo della metafisica (1.3) e la struttura generale della metafisica (1.4).

Nel primo punto, tratteremo di evidenziare il rapporto fra la conoscenza umana, la metafisica come scienza, la sapienza e la verità. Nel secondo punto, si cerca di precisare l'ambito proprio della metafisica e il suo obiettivo. Stabilito, quindi, il punto di partenza e il punto di arrivo della metafisica, si offre, nel terzo punto, una descrizione iniziale del metodo proprio della metafisica (cioè il cammino per arrivare all'obiettivo) e, nel quarto punto, una descrizione delle tappe principali della metafisica.

1.1 L'uomo e la metafisica

La tendenza naturale dell'uomo alla conoscenza. La *Metafisica* di Aristotele comincia con una verità ricavata dall'esperienza: "Tutti gli uomini per natura tendono al sapere"¹. San Tommaso presenta tre ragioni per questa verità:

1. *La tendenza umana verso la conoscenza è una tendenza naturale verso l'atto e la perfezione.* Ogni cosa cerca la sua perfezione propria. La perfezione propria dell'uomo si trova nella sua natura razionale-intellettuale e nel passaggio dall'imperfezione (ignoranza) alla perfezione (scienza), dalla potenza di conoscere all'atto di conoscere².
2. *La tendenza umana verso la conoscenza è una tendenza specifica dell'uomo.* Ogni cosa ha un'inclinazione naturale a compiere la sua operazione propria. L'operazione propria dell'uomo è l'intendere (*intelligere*). In quanto intende in maniera razionale, l'uomo è diverso da tutte le altre cose. Quindi, il desiderio dell'uomo è inclinato per natura verso l'intendere (*intelligere*), e, per conseguenza, verso la scienza (*scire*)³.
3. *La tendenza umana verso la conoscenza è una tendenza naturale verso il principio dell'uomo.* È desiderabile che ogni cosa sia unita al suo principio, perché è nel principio che si trova la perfezione

¹ ARISTOTELE, *Metafisica*, A, 980a 20.

² *In I Metaph.*, lect. 1, n. 2: "Primo quidem, quia unaquaeque res naturaliter appetit perfectionem sui. Unde et materia dicitur appetere formam, sicut imperfectum appetit suam perfectionem. Cum igitur intellectus, a quo homo est id quod est, in se consideratus sit in potentia omnia, nec in actum eorum reducat nisi per scientiam, quia nihil est eorum quae sunt, ante intelligere, ut dicitur in tertio de anima: sic naturaliter unusquisque desiderat scientiam sicut materia formam".

³ *In I Metaph.*, lect. 1, n. 3: "Secundo, quia quaelibet res naturalem inclinationem habet ad suam propriam operationem: sicut calidum ad calefaciendum, et grave ut deorsum moveatur. Propria autem operatio hominis in quantum homo, est intelligere. Per hoc enim ab omnibus aliis differt. Unde naturaliter desiderium hominis inclinatur ad intelligendum, et per consequens ad sciendum".

di ogni cosa. Ora l'uomo è unito alle sostanze separate, che sono il principio dell'intelletto umano, per la sua intelligenza. Ed è per questo che la felicità ultima dell'uomo consiste in questa unione. Dunque, per natura, l'uomo desidera la scienza⁴.

Così, nel suo commento alla prima riga della *Metafisica*, san Tommaso mostra che l'uomo cerca la sua perfezione, compie la sua operazione propria e trova la sua felicità ultima nella conoscenza delle sostanze separate (l'espressione aristotelica, "sostanze separate", si può ricondurre, nell'ultima istanza, a Dio).

La dinamica della conoscenza umana: dall'ignoranza alla scienza. Il testo di Aristotele suggerisce una dinamica in quanto il desiderio è una tendenza verso un bene che non si possiede ancora, cioè è una tendenza verso un bene o un fine per cui qualcuno è reso perfetto ma che, allo stesso tempo, rimanga fuori di sé. Scrive J. Aertsen:

Il desiderio è un movimento verso qualcos'altro. Inoltre, questa tendenza è orientata. Il fine e l'obiettivo nel quale si compie il desiderio e si trova riposo è 'il conoscere' (*scire*), cioè l'apprensione della struttura intelligibile della realtà. 'Scienza' nella tradizione antica e medievale è definita come conoscenza delle cause di qualcosa. Secondo Aristotele, 'Pensiamo di conoscere perfettamente quando conosciamo la causa di qualcosa'. Conoscere perfettamente attraverso la conoscenza delle cause e dei principi della cosa è conoscere allo stesso tempo i principi della sua verità; poiché 'i principi dell'essere della cosa e i principi della sua verità' (*principia esse rei et veritatis ipsius*) sono identici. Finalmente, la scienza è conoscenza certa; riguarda il necessario (*scientia est de necessariis*), ciò che non è contingente, ciò che non può non essere in altro modo di com'è⁵.

Il *desiderio* del bene della conoscenza e la *tendenza* verso questo bene non-posseduto implicano una non-conoscenza iniziale, cioè un'ignoranza. Questa ignoranza non è una pura negazione, bensì una privazione⁶. Negativamente, si rende conto della propria mancanza di conoscenza; positivamente, questa riconoscenza trova espressione nel desiderio di conoscere e nella spinta verso la conoscenza. Entrambi, la mancanza negativa e il desiderio positivo, sono connessi inseparabilmente nell'ammirazione (*admiratio*). Nell'ammirare, l'uomo fa un oggetto di indagine del "ciò che è". Benché l'esistenza di cose sensibile (acqua, terra, legno...) sia evidente, le cause ultime di ciò che si vede sono nascoste.

Colui che ammira si trova sulla via verso la vera conoscenza; nell'ammirare, infatti, si trova l'origine della filosofia: "*ex admiratione moti sunt ad philosophandum*". Il termine di questo movimento si trova nell'opposizione di ciò dalla quale è originato: cioè, nella scienza.

Il desiderio naturale di conoscere le cause. Quindi, non solo è naturale il desiderio di conoscere, ma anche il desiderio di conoscere le cause. Infatti, gli uomini cominciarono a filosofare perché investigarono le cause delle cose. L'obiettivo primario della filosofia è conoscere le cause. L'ignoranza della causa di ciò che l'uomo vede è la 'causa' dell'ammirazione: "Nell'uomo vi è infatti un desiderio naturale, quando vede un effetto, di conoscerne la causa: da cui il sorgere dell'ammirazione negli uomini"⁷. L'uomo è spinto a sfuggire questa ignoranza per raggiungere la scienza. La filosofia comincia dall'ammirazione per finire nel contrario: nella scienza⁸. In sintesi, abbiamo un movimento della ragione umana dall'ammirazione alla conoscenza:

⁴ *In I Metaph.*, lect. 1, n. 4: "Tertio, quia unicuique rei desiderabile est, ut suo principio coniungatur; in hoc enim uniuscuiusque perfectio consistit. Unde et motus circularis est perfectissimus, ut probatur octavo physicorum, quia finem coniungit principio. Substantiis autem separatis, quae sunt principia intellectus humani, et ad quae intellectus humanus se habet ut imperfectum ad perfectum, non coniungitur homo nisi per intellectum: unde et in hoc ultima hominis felicitas consistit. Et ideo naturaliter homo desiderat scientiam".

⁵ J. AERTSEN, *Nature and Creature*, 8.

⁶ *De malo*, q. 3, a. 7.

⁷ I, q. 12, a. 1: "Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit".

⁸ *In I Metaph.*, lect. 3, n. 16: "Cum ergo philosophiae inquisitio ab admiratione incipiat, oportet ad contrarium finire vel proficere; et ad id proficere quod est dignius, ut proverbium vulgare concordat, quo dicitur, quod semper

Ab admiratio effectus ad cognitionem causae.

San Tommaso riassume: “Il desiderio di conoscere non quietata, se non conoscendo gli effetti della sostanza, anche conoscono le cause della sostanza”⁹.

Descrizione di “causa”. Una “causa” è, in primo luogo, un principio: cioè, ciò da cui qualcosa procede in qualche modo. La nozione di “causa” aggiunge alla nozione di “principio” quella di “influsso sull’essere” e di “dipendenza”. La causa è un principio che influisce sull’essere del causato (dell’effetto). L’effetto, quindi, dipende in qualche modo sulla sua causa; ha un *rapporto* di dipendenza sulla sua causa.

Le cause aristoteliche. Si può dividere la causalità in diversi modi e secondo diversi specie. La divisione più conosciuta è la quadripartizione aristotelica della causalità fisica: causa materiale, causa formale, causa efficiente, causa finale¹⁰. Le cause materiale e formale sono le “cause *intrinseche*”, mentre la causa efficiente e la causa finale sono le “cause *estrinseche*”. Aggiungiamo all’elenco la causa esemplare, che è una causa formale *estrinseca*.

San Tommaso spiega la divisione quadripartita secondo le nozioni di atto e di potenza: la causa formale (*intrinseca*) è l’atto, la causa materiale è ciò che riceve l’atto, la causa efficiente è ciò che dà l’atto (ciò che produce la forma nella materia), e la causa finale è ciò che attrae l’efficiente all’azione.

Per esempio, nell’atto di scolpire la Pietà, possiamo distinguere:

- 1) la causa “materiale”: il marmo (ciò che riceve l’atto e sostiene l’atto);
- 2) la causa formale (ciò che determina la cosa in qualche modo):
 - *intrinseca*: la figura della statua (l’atto accidentale che il marmo riceve);
 - *estrinseca* (cause esemplari):
 - l’idea intellettuale che Michelangelo ha nella sua testa e che l’opera realizzata (prodotta) imita in qualche modo.
 - i modelli naturali che le figure della statua imitano (una donna bella; un uomo, il velo...)
- 3) le cause efficienti (ciò che dà la figura, l’atto accidentale, alla Pietà):
 - Lo scultore (causa efficiente principale *per se et perficiens* della forma accidentale della statua);
 - in quanto è “Michelangelo” (causa efficiente *per accidens* della Pietà);
 - L’uomo e animale (cioè, la specie e il genere: causa efficiente *per accidens*);
 - L’arte dello scultore (causa efficiente)
 - Lo scalpello dello scultore (causa efficiente strumentale);
 - Il benefattore o colui che ordina di fare la statua (causa efficiente)
- 4) le cause finali (*causa causarum*):
 - “Fare una statua” (*finis operationis*: fine dell’operazione, l’oggetto dell’attività);
 - “Guadagnare i soldi” (*finis operis*: fine dell’opera, è fatto per...);
 - “La gioia di farlo” (*finis operantis*: fine dell’agente, intenzione soggettiva).

Le scienze. Le scienze cercano le cause intrinseche ed estrinseche di un *subiectum* (di un oggetto). Per esempio, l’antropologia cerca le cause dell’uomo; la fisica cerca le cause dell’ente mobile; e così via.

proficere est in melius. Quid enim sit illud contrarium et dignius, patet in praedictis mirabilibus; quia quando iam homines discutunt causas praedictorum, non mirantur. [...] Erit ergo finis huius scientiae in quem proficere debemus, ut causas cognoscentes, non admiremur de earum effectibus”.

⁹ *Summa contra Gentiles*, III, cap. 50: “Non quiescit igitur sciendi desiderium [...] nisi, cognitis substantiis effectuum, etiam substantiam causae cognoscant”.

¹⁰ Aristotele, *Fisica*, II, 3, 194b 15; 7, 198a 14; *Metafisica*, I, 3, 983a 24.

C'è una scienza che considera l'ente in quanto ente. Fra le scienze, c'è una scienza che non considera l'ente particolare o l'ente in modo particolare, ma l'ente nella sua universalità e comunanza. Questa scienza "universale" è la metafisica.

Scienza e sapienza. Per il fatto che la metafisica cerca le cause *ultime* dell'ente in quanto ente, si può determinare con più precisione la metafisica come "sapienza".

In sintesi. Come sintesi di ciò che abbiamo detto finora, leggiamo il n. 4 dell'enciclica *Fides et Ratio*. L'approccio al problema, si deve notare, è più antropologico:

Spinto dal desiderio di scoprire la verità ultima dell'esistenza, l'uomo cerca di acquistare quelle conoscenze universali che gli consentono di comprendersi meglio e di progredire nella realizzazione di sé. Le conoscenze fondamentali scaturiscono dalla meraviglia suscitata in lui dalla contemplazione del creato: l'essere umano è colto dallo stupore nello scoprirsi inserito nel mondo, in relazione con altri suoi simili dei quali condivide il destino. Parte di qui il cammino che lo porterà poi alla scoperta di orizzonti di conoscenza sempre nuovi. Senza meraviglia l'uomo cadrebbe nella ripetitività e, poco alla volta, diventerebbe incapace di un'esistenza veramente personale¹¹.

1.2 La natura della metafisica

La metafisica è una scienza. La definizione aristotelica della "filosofia prima", "scienza divina" o "metafisica" è "la scienza dell'ente in quanto ente". Come è saputo, una scienza deve avere un *subiectum* del quale si cerca di determinare le sue *proprietà* e le sue *cause*:

C'è una scienza che considera l'ente in quanto ente e le proprietà che gli competono in quanto tale. [...] Dunque, anche noi dobbiamo ricercare le cause prime dell'essere in quanto ente¹².

Una definizione più completa della metafisica, che contiene questi aspetti in modo esplicito, è la seguente: *la metafisica è la scienza dell'ente in quanto ente e delle sue proprietà, per le sue cause ultime.*

Il subiectum della metafisica¹³. Mentre le scienze particolari studiano alcuni tipi particolari di ente, la metafisica studia tutta la realtà.

L'*oggetto materiale* della metafisica è la materia che tratta; è un oggetto di massima estensione: tratta di tutto ciò che è "in alcun modo" e "in qualche modo". La metafisica tratta di "tutti gli enti", non della semplice somma degli oggetti delle scienze particolari. "Ente" significa "ciò che è". Il termine "ente" proviene dal latino *ens, entis* e dal greco *on, ontos*. "Ente" è il participio presente del verbo "essere" (*esse, einai*). Così come "cantante" è colui che canta o sta cantando, così "ente" è "ciò che è", "ciò che possiede essere". Ente significa "qualcosa di concreto che è", mentre il verbo essere (*esse*), essendo un infinito, significa *essere* "in astratto"¹⁴.

Nell'espressione "ente in quanto ente", con "in quanto ente" (*in quantum ens*) si intende l'*oggetto formale* di questa scienza. Infatti, la metafisica non studia l'ente per alcune particolarità, ma per quell'aspetto *comune* che compete a tutti gli enti, per il fatto, cioè, di essere enti. Da qui che l'oggetto della metafisica venga chiamato *ens comune (ens universale)*.

¹¹ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et Ratio*, n. 4.

¹² ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 1 1003a 20-24.

¹³ Cf. J. VILLAGRASA, *Metafisica I. L'uomo e la metafisica*, 65.

¹⁴ *In Boethii De Hebdomadibus*, lect. 2: "Aliud autem significamus per hoc quod dicimus esse, et aliud: per hoc quod dicimus id quod est; sicut et aliud significamus cum dicimus currere, et aliud per hoc quod dicitur currens. Nam currere et esse significantur in abstracto, sicut et albedo; sed quod est, idest ens et currens, significantur sicut in concreto, velut album".

Quest'oggetto (materiale e formale) della metafisica è il suo *genus subiectum*. Nel linguaggio filosofico dell'epoca di san Tommaso, il soggetto (*subiectum*) di una scienza è l'oggetto che essa studia.

Le proprietà. La scienza aspira ad una conoscenza universale e necessaria del suo *subiectum*; perciò, non si interessa di quelle cose che possono esserle attribuite in modo meramente accidentale (*per accidens*); la scienza ricerca le *proprietà* o gli accidenti che competono necessariamente e universalmente, *per sé* al *subiectum* studiato. La metafisica cerca le proprietà dell'ente, i *per se accidentia entis*¹⁵. Saranno *per se accidentia entis* quelle nozioni comunissime che si possono predicare di ogni ente perché seguono all'ente in quanto ente. I principali accidenti *per se* dell'ente in quanto ente sono i trascendentali: *res, unum, aliquid, verum et bonum*.

Le cause dell'ente in quanto ente. Lo studio delle cause è essenziale per la scienza, perché la scienza è una conoscenza certa e necessaria, e la *certezza* si acquista, appunto, per la conoscenza delle cause¹⁶. La causa spiega perché qualcosa è *necessariamente* in un modo e non in un altro. Le cause che interessano al metafisico sono le cause dell'ente in quanto ente, che sono le cause universali e prime di tutto. La metafisica deve cercare sia le cause ultime *intrinseche* sia le cause ultime *extrinseche* e deve cercare di spiegare anche il loro rapporto. Nella mia opinione, le cause ultime dell'ente creato sono:

[1] Causa "materiale" (ciò che riceve / ha l'atto): la sostanza / l'essenza

[2] Causa "formale" intrinseca (l'atto stesso): l'atto di essere

[3] Causa efficiente (ciò che produce l'ente): Dio in quanto produce l'essere e la sostanza essenziale.

[4] Causa esemplare (il modello che l'ente imita per l'intenzione della causa efficiente): l'idea divina e la natura divina

[5] Causa finale (il "motivo" della causa efficiente): la manifestazione della gloria di Dio e la comunicazione della sua bontà

La domanda radicale. La domanda filosofica più radicale ha di vedere principalmente con la causa finale: Perché Dio ha creato il mondo? Perché c'è qualcosa invece di niente?

La metafisica e la teologia filosofica. La metafisica non è una scienza diversa dalla teologia filosofica, anche se per ragioni pedagogiche costituiscono due discipline distinte. La metafisica non cerca di provare l'esistenza di Dio con fini apologetici; il suo proposito è di spiegare radicalmente la realtà attraverso le sue cause ultime. In questo sforzo supremo della ragione di spiegare l'ente in quanto ente, lo spirito arriva a conoscere la necessità di affermare l'esistenza di Dio come causa degli enti, e quindi, a conoscere alcuni attributi che si possono affermare di Dio a partire dalle creature.

1.3 Il metodo della metafisica

Metodo e metafisica. Il *subiectum* della metafisica è accessibile se esiste un metodo adeguato e congruo ad esso, cioè, se c'è un buon cammino che permetta di raggiungere la comprensione e spiegazione del *subiectum* per le sue cause. La metafisica, come le altre scienze, prima di occuparsi della conoscenza del suo *subiectum* deve studiare il suo metodo. "Metodo" significa, secondo l'etimologia, il cammino che deve essere percorso per arrivare ad un obiettivo o risultato; o, anche il modo di fare una cosa. Per "metodo filosofico" s'intende il modo razionale di procedere proprio della filosofia per raggiungere il suo fine.

¹⁵ Cf. *In IV Metaph.*, lect. 1.

¹⁶ *In Metaph.*, Prooemium: "Dato che la certezza della scienza l'intelletto l'acquiesce dalle cause, la conoscenza delle cause si presenta come quella che è intellettuale in massimo grado. Quindi, anche la scienza che studia le prime cause pare che sia al massimo grado quella che dirige le altre".

Metafisica tomista e il metodo di risoluzione. Il momento essenziale della metafisica sembra essere la *spiegazione conclusiva* dei fenomeni, poiché è proprio della metafisica il passaggio dal fenomeno al fondamento. Non si accede alla dimensione metafisica della realtà senza “realizzare il passaggio [...] dal fenomeno al fondamento” (FR 84). Orbene, ci sono alcuni metodi che esplicitamente si propongono di realizzare questo passaggio? Secondo San Tommaso sarebbe l’analisi metafisica o *resolutio*; lo dice nei due testi dove tratta espressamente del metodo della metafisica: nel paragrafo conclusivo del *Proemio* al commento della *Metafisica* di Aristotele (*in via resolutionis*) e nella lunga questione dedicata nel *In Boethii de Trinitate* al metodo delle scienze, in particolare, al metodo della metafisica.

Il metodo di san Tommaso è principalmente risolutivo: il processo razionale d’analisi, iniziato nelle scienze particolari, termina nell’analisi metafisica che raggiunge le prime nozioni e i primi principi conoscitivi, le prime cause intrinseche o costitutive, e la causa prima (estrinseca). La metafisica offre a tutte le altre scienze i principi primi – per questo si chiama *filosofia prima* –, ma si apprende dopo (*meta*) la fisica e le altre scienze perché viene raggiunta solo alla fine dell’analisi, o risoluzione (*risolvendo*), che va alla ricerca delle cause prime: da qui il nome di *meta-fisica*.

La metafisica è una *consideratio entis* che finisce nella conoscenza delle cause ultime dell’ente e le sue “proprietà”. Il metodo proprio dev’essere capace di arrivare alle cause (intrinseche ed estrinseche) e anche adeguato al soggetto umano che fa la metafisica. San Tommaso, dunque, propone la *resolutio* degli effetti nelle cause. La *resolutio secundum rationem* corrisponde ai principi intrinseci e le proprietà. La *quasi resolutio secundum rem* corrisponde alle cause estrinseche.

<i>Resolutio</i>	{	<i>Secundum rationem</i>	{	<i>Considerazione dell’ente</i>	[1]
				<i>Considerazione delle sue proprietà</i>	[2]
	<i>Secundum rem</i>		<i>Causa suprema dell’ente e le sue proprietà</i>	[3]	

Risoluzione *secundum rationem et rem*. J. Villagrasa interpreta la risoluzione propria allo studio delle proprietà dell’ente in quanto ente e la connessione fra la risoluzione *secundum rationem et rem* così: “La ragione procede, evidentemente, *secundum rationem* anche quando fa l’analisi dei concetti: chiamo *resolutio logica* il tipo di risoluzione *secundum rationem* che non procede per cause intrinseche.

- [1] La *resolutio secundum rationem* (per cause intrinseche) arriva alla ‘forma’ ultima per cui qualcosa è ente (*esse*), a ciò per cui ‘ente’ è predicato propriamente di tutti gli enti.
- [2] La *resolutio logica* arriva fino alla prima nozione concepita dall’intelletto e nella quale tutte le altre nozioni si risolvono: ente.
- [3] La risoluzione *secundum rem* termina nella causa comune di tutto, Dio.

I termini delle due risoluzioni reali (*secundum rem et secundum rationem*) sono intrinsecamente e ‘logicamente’ connessi, poiché uno è il principio radicale intrinseco-immanente dell’ente in quanto ente (*l’esse*), mentre l’altro è la causa estrinseca-trascedente dell’ente in quanto ente (Dio). Dio non è *l’esse commune*, ma la sua causa. I termini della risoluzione logica e delle risoluzioni reali stanno tra di loro come *l’universalità per predicazione sta all’universalità per causalità*¹⁷.

Perché si chiama *secundum rationem*? “La *resolutio secundum rationem* dell’ente in quanto ente rivela *l’esse* come realmente distinto delle determinazioni che lo limitano: *l’esse ut actus*, atto di tutti gli atti e perfezione di tutte le perfezioni, è separato solo mentalmente (*secundum rationem*) dall’essenza; questa è la distinzione reale tomista, una distinzione reale *in re*, ma non di *res a res* (che sarebbe separazione). Per

¹⁷ J. VILLAGRASA, *Metafisica I*, 135-136

questa via, l'oggetto della metafisica è spiegato *in se*, e l'esse appare come fondamento intrinseco dell'ente e della sua intelligibilità"¹⁸.

La *resolutio* e la *partecipazione*. Il compito della metafisica è la risoluzione dell'*ens*, cioè la spiegazione dell'ente in quanto ente per le sue cause intrinseche ed estrinseche, e, in particolare, per l'esse e l'*Ipsum Esse Subsistens*. Si può, dunque, stabilire i rapporti fra i diversi tipi di partecipazione e le diverse risoluzioni¹⁹:

1. *Risoluzione logica*: la partecipazione predicamentale logica (aristotelica) dell'individuo alla specie, e della specie al genere, trova un'ulteriore fondazione trascendentale nella risoluzione delle conclusioni scientifiche nel principio di non contraddizione e delle concezioni in ente. Il *primum* è la nozione di ente. Il principio di non contraddizione è fondata nelle prime nozioni: *ens* e *non ens*.
2. *Resolutio secundum rationem*: le partecipazioni reali, siano queste categoriali (materia-forma, sostanza-accidente) o trascendentale (essenza-esse), sono spiegabili per cause intrinseche, per composizione, con lo schema aristotelico dell'atto e della potenza.
3. Una spiegazione di 'perché l'ente e non piuttosto il nulla' non è possibile per risoluzione *secundum rationem* (secondo la causalità immanente): il risultato sarebbe un panteismo che riduce il finito ad un momento dell'infinito. La *resolutio secundum rem* fonda le perfezioni partecipate nella perfezione separata, causa reale estrinseca dei partecipanti.

Nella sintesi tomista confluiscono vari elementi importanti:

- [1] la nozione metafisica di partecipazione (strutturale e causale);
- [2] la nozione di *esse ut actus*;
- [3] la composizione dell'ente finito secondo le nozioni di atto e potenza;
- [4] la predicazione analogia;
- [5] la causalità analogica.

Le due forme di risoluzione corrispondono alle due forme di comunanza che Tommaso si distingue nella questione 5, articolo 4 del suo commento: comunanza per predicazione e comunanza per causalità. Alla prima vista, questa corrispondenza può causare qualche confusione, perché le due risoluzioni procedono per un'analisi di cause. Tuttavia è buono collegare risoluzione *secundum rem* alla comunanza causale e risoluzione *secundum rationem* alla comunanza per predicazione. La prima risoluzione è un'analisi delle cause estrinseche e una riduzione alla causa più universale²⁰.

1.4 Una strutturazione della metafisica

La divisione della metafisica. La divisione è la distribuzione di un tutto nelle sue parti. Ecco, quindi, le parti principali della metafisica:

- Parte 1: Natura e metodo della metafisica
- Parte 2: *Il subiectum* della metafisica – studio della natura e divisioni di questo *subiectum*. È necessario fare considerazioni logiche e gnoseologiche sulla natura trascendentale e analogica del concetto "ente" e sul modo di conoscerlo.
- Parte 3: Le cause intrinseche o principi costitutivi dell'ente.
- Parte 4: Le proprietà dell'ente in quanto ente – le nozioni trascendentali
- Parte 5: La causa estrinseca dell'ente in quanto ente, che è Dio, l'ente incausato. La teologia filosofica, dunque, è quest'ultima parte della metafisica.

¹⁸ J. VILLAGRASA, *Metafisica I*, 137.

¹⁹ J. VILLAGRASA, *Metafisica I*, 138-139.

²⁰ J. Aertsen, *Medieval Philosophy & the Transcendentals*, 134.

2. *SUBIECTUM METAPHYSICAE*: L'ENTE IN QUANTO ENTE

- 2.1 Storia della nozione di "ente" e di "essere"
- 2.2 La "scoperta" del *subiectum* della metafisica
- 2.3 Linguaggio sull'ente e sull'essere
- 2.4 La nozione di ente
- 2.5 Le categorie
- 2.6 La comunanza analogica e l'analogia dell'ente
- 2.7 La nozione di non-ente
- 2.8 Il principio di non-contraddizione

Il primo paragrafo (2.1) studia il contesto storico del tema e cerca di evidenziare lo sviluppo del pensiero sull'ente e l'essere e sul rapporto fra l'ente e Dio. In un secondo momento, vedremo il contesto epistemologico del tema dell'oggetto della metafisica, cioè la divisione delle scienze speculative e il modo di accedere all'oggetto della metafisica (2.2). Segue uno studio del *nomen entis* (2.3), del *ratio entis* (2.4), e delle categorie dell'ente (2.5). In fine, vedremo l'analogia dell'ente (2.6), la nozione di non-ente (2.7) e il principio di non-contraddizione, composto delle nozioni di "ente" e di "non-ente" (2.8).

2.1 Storia della nozione di "ente" e di "essere"²¹

Primo obiettivo della nostra ricerca sull'oggetto (*subiectum*) della metafisica non è altro che *comprendere* che cos'è l'ente e che cos'è l'essere dell'ente. Il percorso *storico* (2.1) delle risposte antiche alla domanda per l'ente (2.1.1) e la ricezione medievale della metafisica greca (2.1.2) è un primo approccio per comprendere il significato che ha per Aristotele l'affermazione secondo la quale l'oggetto della metafisica è l'ente in quanto ente.

2.1.1 La filosofia greca e la nozione di "ente"

La filosofia greca è stata la prima forma di cultura che ha esplicitamente tematizzato l'essere. Lo studio dello sviluppo della riflessione greca sull'ente e sull'essere ci permette di scoprire la novità aristotelica nei confronti degli altri greci e di preparare una valutazione dell'originalità della sintesi tomista fra aristotelismo e neoplatonismo.

Parmenide e Gorgia. Per Parmenide, il pensare e il dire sono necessariamente pensare e dire l'essere. L'essere è un essere eterno; è l'unica realtà esistente; è omogenea, indivisa e tutta uguale in ogni sua parte. Gorgia, invece, ha negato che il pensiero e il discorso abbiano per oggetto l'essere, ed ha fatto del *logos* una realtà assoluta, capace di produrre un'apparenza di essere, e quindi di prenderne il posto.

Platone. Con Platone, ci sono due importanti novità rispetto a Parmenide:

- 1) l'essere in senso proprio, pur essendo immutabile, non è uno, ma molteplice, cioè è costituito da una molteplicità di enti, diversi l'uno dall'altro;
- 2) inoltre, ciò che non è in senso proprio, vale a dire ciò che muta e diviene, non è puro nulla, o semplice apparenza, bensì è anche esso essere, sia pure in un grado inferiore.

²¹ J. VILLAGRASA, *Metafisica II. La comunanza dell'essere*, 35-97.

Nei dialoghi della maturità, dove espone la dottrina delle Idee, Platone divide l'essere in due regioni: quella dell'essere immutabile, che è per se stesso, e quella dell'essere mutevole, che "è" solo grazie al suo rapporto con il primo. Il rapporto tra questi due generi è espresso da Platone mediante il concetto di "partecipazione", "presenza", "comunanza" e "imitazione".

Nella *Repubblica* Platone non si limita a distinguere due generi di essere (essere immutabile ed essere mutabile): infatti, allude anche a qualcosa che è "al di sopra dell'essere", cioè all'Idea del Bene. L'Idea del Bene non è solo un'Idea, ma è anche principio di tutte le Idee, cioè causa del loro essere (*einai*); perciò, se le Idee sono l'essere, l'Idea del Bene è al di sopra dell'essere, nel senso che è più dell'essere. L'Idea del Bene è principio del tutto (delle Idee e delle cose sensibili). Nel *Timeo*, Platone allude anche ad un "terzo genere" di essere", oltre al mondo delle Idee e al mondo delle cose: si tratta del "ricettacolo" (*hypodoxe*) di tutto ciò che si genera, ossia dello "spazio" in cui si collocano le realtà sensibili.

L'essere platonico è costituito da cinque sommi generi, cioè 1) l'essere stesso, che comprende tutti gli altri, 2) l'identico, 3) il diverso, 4) la quiete e 5) il movimento. L'ammissione del *diverso* come genere dell'essere appare a Platone come un modo per ammettere che anche il non-essere è. Quando parliamo di "ciò che non è", è evidente che noi non parliamo di un opposto di "ciò che è", ma solo di una cosa diversa. Le differenze interne all'essere sono dovute al fatto che le cose partecipano tanto al genere dell'essere, grazie a cui sono, quanto al genere del diverso, grazie a cui sono diverse le une dalle altre. Il genere del diverso comporta la molteplicità e la differenziazione, ma esso, in quanto genere distinto dall'essere, è non essere. L'essere è differenziato non per se stesso, ma in quanto partecipa del non-essere. Così Platone sembra mantenere la concezione dell'essere propria di Parmenide, secondo la quale l'essere, di per se stesso, è uno e indifferenziato. Per poterlo differenziare, Platone è costretto a ricorrere al non-essere.

Aristotele: l'essere si dice in molti modi. La prima affermazione della molteplicità dei *significati* dell'essere, in aperta polemica con la tesi eleatica della sua unicità (o univocità di significato), si è avuta con Aristotele. L'errore di Parmenide sta anzitutto nelle premesse del suo discorso, poiché egli "assume che l'essere si dica semplicemente, mentre esso si dice in molti sensi" (*Fisica*, I, 3, 186 a 24-25).

1. *Multivocità aristotelica dell'essere e dell'ente per sé.* La multivocità dell'essere a cui Aristotele qui allude non è semplicemente il fatto che il verbo "essere" è usato nei quattro modi enumerati nel libro V della *Metafisica*, cioè: 1) l'essere per accidente, vale a dire il verbo "essere" usato come sinonimo di "accadere"; 2) l'essere per sé, vale a dire il verbo "essere" usato per dire proprio ciò che una cosa è; 3) l'essere come vero, cioè il verbo "essere" usato per indicare che un enunciato è vero, e il non-essere usato per indicare che è falso; 4) l'essere da un lato in potenza e dall'altro in atto. La multivocità cui Aristotele allude nella sua critica a Parmenide è quella che riguarda l'essere per sé: "Sono dette essere per sé tutte quelle cose che le figure della predicazione significano, poiché in quanti modi l'essere si dice, in altrettanti esso significa" (*Metafisica*, V, 7, 1017 a 22-24).

2. *L'uso del verbo "essere" nella predicazione.* Qui evidentemente Aristotele si riferisce all'uso del verbo "essere" come predicato, ovvero come copula seguita da un predicato nominale, mirante a dire ciò che una cosa è ed indicare il modo d'essere che le appartiene. Così, il verbo "essere", a seconda del predicato con cui viene unito, può avere lo stesso significato di qualsiasi altro verbo. Per questo motivo, esso ricopre necessariamente una molteplicità di significati, almeno tanti quanti sono i generi di predicati a cui esso si unisce. Questa funzione del verbo "essere" non conduce all'affermazione della sua unità, come in Parmenide, bensì proprio a quella della sua molteplicità. Per giustificare la multivocità dell'essere, Aristotele critica la tesi platonica secondo la quale l'essere è l'uno sarebbero dei generi, precisamente i generi primi, o sommi, cioè più universali.

3. *L'ente non è un genere.* Concepire l'essere come un genere, secondo Aristotele, equivale a concepirlo come un predicato dotato di un unico significato. Aristotele concorda con Platone sul fatto che l'essere e l'uno si predicano di tutte le cose, ma proprio per questo egli esclude che possano essere dei generi, perché l'essere e l'uno, predicandosi di tutto, si predicano anche delle proprie differenze, mentre

ciò non è consentito ai generi. L'essere e l'uno non sono sostrato di differenze che si aggiungano ad essi, ma sono di per se stessi differenziati, cioè non esprimono solo ciò che accomuna tutte le cose, come fanno i generi, ma anche ciò che le distingue, come fanno le differenze.

4. *Le categorie.* I molti significati dell'essere, secondo Aristotele, corrispondono alle categorie, cioè alle "figure della predicazione", ai generi dei predicati. Queste dunque sono le "regioni" dell'essere distinte da Aristotele, diverse tra loro e irriducibili ad un genere unico, anche se non completamente prive di unità e quindi di ordine. Tali regioni dell'essere non sono gradi diversi di una stessa realtà, ma sono realtà tra loro qualitativamente diverse, di cui l'essere si predica sempre a pieno titolo.

5. *L'analogia dell'ente e la sostanza come punto di riferimento per le altre categorie.* L'unità esistente, secondo Aristotele, tra le diverse categorie, che impedisce al termine "essere" di essere puramente equivoco, e quindi impedisce agli enti di essere totalmente "omonimi" (avere in comune nient'altro che il nome), dipende dal fatto che tra le categorie ve n'è una, quella dell'essenza, o della sostanza (*ousia*), che funge da punto di riferimento per tutte le altre. Tutte le altre sono in relazione ad essa, ovviamente stando ciascuna in una relazione diversa. Subito dopo avere affermato l'esistenza di una scienza che studia l'ente in quanto ente e le proprietà che gli appartengono, Aristotele così enuncia la dottrina della "relazione ad uno":

L'essere si dice in molti sensi, ma sempre in riferimento ad una unità e ad una realtà determinata. L'essere, quindi, non si dice per mera omonimia, ma nello stesso modo in cui diciamo "sano" tutto ciò che si riferisce alla salute [...] o "medico" tutto ciò che si riferisce alla medicina [...]: alcune cose sono dette "essere" perché sono sostanza, altre perché affezioni della sostanza, altre perché vie che portano alla sostanza, oppure perché corruzioni, o privazioni, o qualità, o cause produttrici o generatrici, sia della sostanza sia di ciò che si riferisce alla sostanza (*Metafisica*, IV, 2, 1003 a 32 – b 9).

6. *Priorità ontologica e logica della sostanza.* La sostanza gode di un primato rispetto alle altre categorie, per cui può essere detta anche "ciò che è a maggior ragione", "ciò che è primariamente", o "ciò che è semplicemente. È il primo dei generi dell'essere. Il suo primato si configura come priorità ontologica o "naturale", nel senso che l'essere della sostanza è la condizione dell'essere di tutte le altre categorie; ma anche come priorità logica, nel senso che nella definizione di tutte le altre categorie è contenuto un riferimento alla sostanza. Se la priorità ontologica significa che nessuna delle altre categorie può esistere separatamente dalla sostanza, la priorità logica significa che nessuna delle altre categorie può essere pienamente compresa senza la sostanza. La sostanza dunque è condizione dell'essere e dell'intelligibilità delle altre categorie, è il primo ontologico e logico insieme.

7. *I tre generi di sostanza e il primo tra le sostanze.* Tuttavia anche le sostanze sono molte, non solo nel senso che ve ne sono molte specie, ma anche nel senso che ve ne sono molti generi, precisamente tre: le sostanze mobili corruttibili, cioè i corpi terrestri, le sostanze mobili e incorruttibili, cioè i corpi celesti, e le sostanze immobili e immateriali, cioè i motori dei cieli (*Metafisica*, XII, 1, 1069 a 30-34). Questi ultimi, in quanto cause di movimenti eterni, sono puro atto, perciò sono detti "sostanze prime". Il primo di essi, cioè il motore del primo cielo, in quanto è anche causa del movimento di tutti gli altri, i quali sono a loro volta causa della generazione e della corruzione delle sostanze corruttibili, è detto da Aristotele "il primo tra gli enti". È chiaro che si tratta di un primato ontologico, nel senso che il primo motore immobile, identificato da Aristotele con il dio supremo, è condizione dell'essere di tutti gli altri enti. Si tratta non di un essere assoluto, bensì di un essere sempre qualificato, cioè dell'essere eternamente mossi, nel caso dei corpi celesti, e dell'essere generati, nel caso dei corpi terrestri.

8. *La priorità ontologica dei motori immobili.* La priorità dei motori immobili rispetto alle altre sostanze è diversa dalla priorità delle sostanze rispetto alle altre categorie, cioè è essenzialmente una priorità ontologica, causale, nel senso della causalità efficiente, non nel senso della causalità formale.

Filone alessandrino e il medioplatonismo: l'essere e Dio. Nel II secolo a.C., il re Tolomeo II incaricò un gruppo d'intellettuali ebrei emigrati ad Alessandria d'Egitto in seguito alla diaspora, i cosiddetti Settanta, di tradurre dall'ebraico in greco la Bibbia. Tradussero l'autorivelazione del nome di Dio in *Esodo* 3,14, "Io sono colui che è" (*ego eimi tò on*). La traduzione dei Settanta introduce nel passo un riferimento al participio del verbo "essere", il quale nella cultura greca era carico di significato filosofico. Di conseguenza i primi filosofi di lingua greca, che vennero a conoscenza di questa espressione, non esitarono ad interpretarla come se Dio avesse rivelato a Mosè di essere l'Essere stesso.

Questa interpretazione fu inaugurata da Filone di Alessandria, filosofo di lingua e cultura greca, ma di fede ebraica, vissuto tra il I secolo a.C. e il I secolo d.C. Volendo conciliare la rivelazione biblica con la filosofia greca, egli ritenne che la filosofia platonica fosse quella che più si prestava a tale conciliazione. Platone era l'unico filosofo greco che ammetteva un'origine del mondo interpretabile come una specie di creazione. Alcuni filosofi di fede ebraica erano convinti che Platone aveva attinto la sua dottrina della creazione proprio dalla Bibbia, cioè da Mosè. Platone, come testimonia Aristotele, ammetteva un'Idea dell'Essere, "l'Essere stesso", consistente in una sostanza, cioè un ente, la cui essenza era lo stesso essere, cioè un essere per essenza. In base al concetto di creazione, introdotto dalla religione ebraica, poteva sembrare perfettamente legittimo concepire Dio, in quanto causa dell'essere, come l'Essere per essenza, e cioè l'Essere stesso, così come Platone aveva concepito l'Idea del Bello, in quanto causa del bello, come "il Bello stesso", o l'Idea del Bene, in quanto causa del bene, come "il Bene stesso".

Numenio. Anche Numenio riprende la tesi filoniana secondo cui i filosofi greci, in particolare Platone, avrebbero attinto la loro idea di Dio dalla Bibbia, e distingue tre divinità, o "principi", disposti gerarchicamente. La prima di queste divinità, cioè il primo Dio, è da lui concepito come "l'Ente stesso, ovvero come la vera realtà, intesa nel senso platonico; esso coincide – secondo Numenio – col Bene e con l'Intelletto, ma un intelletto in quiete, cioè identico all'intelligibile. Il secondo Dio invece è intelletto che pensa se stesso, cioè pensa il proprio pensare: evidente riferimento al primo motore immobile di Aristotele, da questi concepito come "pensiero di pensiero", che Numenio fa coincidere anche col Demiurgo del *Timeo* platonico. Infine la terza divinità è l'Anima del mondo, che Platone riteneva fabbricata dal Demiurgo.

È significativo che l'identificazione del Dio dell'*Esodo* con l'Essere stesso di Platone si ritrovi anche nei filosofi cristiani, probabilmente influenzati da Filone.

Plotino: l'Essere è inferiore all'Uno. La triplice divinità ammessa da Numenio prelude chiaramente alla dottrina delle tre ipostasi (realtà sussistenti in sé), che sarà il nucleo centrale della filosofia di Plotino (205-270 d.C.), col quale s'inaugura il neoplatonismo. Qualcuno infatti dovette accusare Plotino di essersi ispirato a Numenio, se è vero, come riferisce Porfirio, che Amelio, discepolo di Plotino, scrisse un trattato *Sulla differenza delle dottrine di Plotino e di Numenio* per difendere il maestro da tale accusa. Tra la dottrina di Numenio e quella di Plotino, ci sono tuttavia differenze importanti, la prima delle quali riguarda precisamente la prima divinità, cioè il Dio supremo. Plotino infatti si rifà a Platone, quando concepisce il primo principio come l'Uno, ovvero come il Bene; tuttavia, sulla base dell'affermazione platonica secondo la quale il Bene è "al di là dell'essere" (*Repubblica* VI, 509 b), egli ritiene che l'Uno sia superiore all'essere e allo stesso pensiero, cioè non sia l'intelligibile, ma sia al di là di ogni intelligibilità e dicibilità. L'Essere, inteso come intelligibile, e l'Intelletto, inteso come pensiero, sono invece per Plotino la seconda ipostasi, cioè il secondo principio sussistente in sé, generato dall'Uno, e coincidono perfettamente tra di loro, cioè sono un Intelletto che pensa se stesso come Essere; infine la terza ipostasi, anche per Plotino, è l'Anima del mondo.

Con questa dottrina Plotino rompe con la tradizione platonica che identificava Dio con l'Essere e preferisce chiaramente come "nome" di Dio – sebbene esso sia innominabile – l'Uno all'Essere. Egli tuttavia ha una concezione originale dell'Essere, che non è più quella di Platone ma gli deriva invece da Filone e dal medioplatonismo, quella per cui l'Essere è anche Intelletto, cioè pensiero che, pensando se stesso (aristotelismo), pensa tutte le Idee eterne e intelligibili che formano la vera realtà (*ousia*).

Porfirio: l'Essere è l'Uno. La concezione di Dio come Essere, propria di Filone e del medioplatonismo, ritorna in Porfirio di Tiro (233-305 d.C.), discepolo anch'egli di Plotino, ma orientato a conciliare la filosofia del maestro con quella dei più grandi filosofi greci del passato, Platone ed Aristotele, presumibilmente allo scopo di dar vita ad un sistema filosofico il più potente possibile, talmente potente da poter fronteggiare con successo il cristianesimo che stava ormai

Ebbene, Porfirio pare essere stato l'autore anche di un *Commentario al "Parmenide" di Platone*, in cui si pone come prima ipostasi, cioè come principio supremo, l'Uno, in accordo con Plotino, ma lo s'identifica con l'Essere, secondo la tradizione del medioplatonismo, e si pone come seconda ipostasi, generata dall'Uno-Essere, l'Ente, e lo s'identifica con l'Intelletto, come ugualmente voleva Plotino.

L'autore del *Commentario* interpreta l'"Uno che è uno" della prima ipotesi del *Parmenide* come l'Essere, e l'"Uno che è" della seconda ipotesi del *Parmenide* come l'Ente. Rispetto al medioplatonismo, dunque, egli introduce la distinzione tra "Essere" (*einai*) ed "Ente" (*on*), e concepisce il primo come puro atto, ma non di pensiero, quale è il primo motore immobile di Aristotele, bensì atto d'essere. Dobbiamo riconoscere che siamo in presenza della concezione platonica dell'Idea dell'Essere come essere per essenza, identificata con l'Idea del Bene e con l'Uno, cioè con Dio.

I Padri della Chiesa. Ebbene, questa stessa dottrina si ritrova nei filosofi cristiani del IV secolo, cioè sia nei Padri della Chiesa orientali, sia nei Padri occidentali. Gregorio di Nazianzo (330-390 d.C.), considera l'espressione mosaica: "Colui che è (*ho ón*)" come quella che meglio definisce l'essenza (*ousia*) di Dio. Gregorio di Nissa (335-394 d.C.) gli fa eco, sostenendo che nella frase "Io sono colui che è" Dio nomina se stesso mediante l'indicazione della sua essenza temporale o eterna, propria di Colui che è sempre allo stesso modo", cioè rimane sempre lo stesso. Dio è essere che è realmente, veramente e totalmente; "soltanto Dio è", perché Dio è "illimitato nell'essere". Questa dottrina probabilmente deriva ai Padri orientali più dal medioplatonismo, che aveva una sua diffusione nel mondo greco, che dal neoplatonismo, il quale, almeno ai suoi inizi, si diffuse soprattutto a Roma, cioè in Occidente. Nei Padri occidentali l'influenza di Plotino e di Porfirio, vissuti entrambi a Roma, è esplicita, a riprova che nell'antichità i filosofi cristiani attinsero a piene mani dal pensiero dei loro principali nemici, i neoplatonici, come Medioevo avrebbero attinto dal pensiero dei filosofi musulmani.

Agostino. Più libero dal linguaggio neoplatonico è Agostino, il quale si rifà direttamente all'*Esodo*, interpretandolo secondo la tradizione platonica. L'essere di Dio, sempre identico a se stesso, e quindi eterno, è chiamato da Agostino, con espressione platonica "l'essere stesso" (*ipsum esse*), o anche "l'essere che è sommamente o massimamente" (*summe o maxime esse*).

Boezio. Infine, l'influenza della distinzione porfirina tra "Essere" ed "Ente" è ravvisabile, secondo Hadot, persino in Severino Boezio (480-524 d.C.) – l'ultimo filosofo antico, destinato ad influenzare profondamente il Medioevo latino – precisamente nella distinzione che questi fa tra l'essere (*esse*) e "ciò che è" (*quod est*).

Pseudo-Dionigi. Un autore di grande rilievo per la trasmissione della sapienza antica al Medioevo ha scritto sotto lo pseudonimo di Dionigi Areopagita. Lo Pseudo-Dionigi assume i principi del Neoplatonismo per armonizzarli con la verità cristiana, criticando e polemizzando a fondo con quanto in questi è direttamente contrario ai principi del Cristianesimo. In particolare rileva che gli attributi di Dio non sono ipostasi distinte fra loro e da Dio ma che sono tutti uniti in Dio, e confuta che ci siano "intermediari" nella derivazione ontologica di tutte le cose da Dio. Tommaso d'Aquino commenta che Dionigi in qualcosa è d'accordo con i Platoniche e in qualcosa è in disaccordo: "È d'accordo con loro nell'affermare che c'è una vita separata che esiste in sé e similmente per la sapienza, per l'essere e altre cose simili; ma è in disaccordo con loro per il fatto che egli non dice che questi principi separati sono diversi tra loro, ma che c'è un solo principio che è Dio" (*In De Divinis Nominibus*, lect. 1, n. 634).

2.1.2 Il pensiero medievale sull'ente e la metafisica

Prima di arrivare in Occidente, la *Metafisica* di Aristotele migra attraverso i commentatori greci e poi quelli arabi; questa traslazione culturale non è un fatto secondario né per la trasmissione del testo né per la storia dei suoi influssi: le parafrasi di Avicenna ai testi di Aristotele giungono in Occidente prima del *corpus aristotelicum* e ne determinano profondamente la comprensione.

È soprattutto Avicenna a mettere a fuoco la questione fondamentale di quale sia il “soggetto” della filosofia prima, ovvero l'oggetto proprio e adeguato che serve a definirla e a distinguerla dalle altre scienze. Dopo aver scartato varie possibilità, egli opta per l'ente in quanto ente, escludendo formalmente Dio, che non può essere l'oggetto proprio e adeguato perché la metafisica ha il compito di dimostrarne l'esistenza.

Avicenna. Per capire il testo assai difficile della *Metafisica* di Aristotele, Avicenna (980-1037) leggeva un testo di al-Farabi (870-950) che offre un'interpretazione *ontologica* dell'opera Aristotelica, che ne chiarisce la collocazione rispetto alla teologia. È una questione che deriva dall'ambiguità delle formulazioni della *Metafisica*, per l'eccessiva dovizia di risposte che vi si trovano: ciò di cui si occupa la filosofia prima sono le cause e i principi, l'ente nei suoi molteplici significati (e in primo luogo inteso come sostanza) l'essere immobile e le cause eterne. Con il suo opuscolo, al-Farabi intende contestare l'interpretazione teologica di Aristotele, rideterminando la metafisica come la scienza universale, che si occupa di quanto è comune a tutti gli enti e non può essere perciò confusa con la teologia islamica.

Su questo fondo Avicenna elabora il suo progetto di filosofia prima, definendone l'unità e lo scopo sulla base di una questione che diventerà paradigmatica per tutto il medioevo: l'individuazione del suo “soggetto”. Tutte le questioni di cui una scienza si occupa devono riferirsi a questo “soggetto”, ma non vanno confuse con esso: per poter definire un'indagine disciplinare rispetto alle altre, il soggetto dev'essere presupposto, la sua conoscenza e la certezza della sua esistenza devono essere fornite a priori, o come dato di per sé evidente o in seguito a una dimostrazione offerta in un'altra scienza.

È per questo motivo che Avicenna rifiuta la tesi teologizzante secondo cui la filosofia prima sarebbe anzitutto scienza divina: poiché l'esistenza di Dio non è evidente, ma è dimostrata proprio dalla metafisica, Dio non può essere il soggetto proprio di questa scienza. Dio, l'ente sommo, rientra tra gli argomenti trattati dalla filosofia prima ma non è ciò che le conferisce unità formale e la definisce nella sua specificità. Avicenna conclude che solo l'ente in quanto ente – e non le cause e i principi primi – può rivestire la funzione di soggetto della metafisica.

Nell'ambiguità provocata dalla multivocità dell'essere nella *Metafisica* aristotelica, Avicenna privilegia l'essere in quanto tale, considerato nella massima generalità della sua accezione: Dio rientra nella metafisica come causa degli enti contingenti, che ricevono il loro essere da altro da sé, ma non può essere il soggetto della metafisica perché il fatto d'essere principio è meno generale del fatto di esistere. L'ente in quanto ente diventa dunque un concetto così generale e onnicomprensivo da non essere di per sé né causato né incausato, né particolare né universale, né creato, né increato, ma la condizione per poter pensare tutte le distinzioni successive.

Alla base di questa concezione c'è la distinzione tra l'essere necessario che esiste da sé (*esse a se*) e non può che essere unico, e gli enti contingenti (*esse ab alio*) che ricevono il loro essere da un altro, al di fuori di ogni necessità.

L'alternativa di Averroè. Con Averroè (1126-1198) viene inaugurato un nuovo modello di lettura dei testi aristotelici: il commento (infatti, Averroè diviene per i Latini “il Commentatore”). Per Averroè, Dio rientra a pieno titolo nel soggetto di tale scienza, perché la sua esistenza è presupposta e non è oggetto di dimostrazione in essa. Non è infatti la metafisica, ma la fisica a dimostrare la necessità di un primo motore che sia origine del movimento dell'universo.

L'ingresso della *Metafisica* in Occidente. Nell'Occidente latino si ripropone quasi la stessa alternativa esemplificata da Avicenna e Averroè, tra una concezione astratta e generale della nozione di ente e una che ne illustra le diverse gradazioni fino al significato più eminente. I due progetti più rilevanti sono quelli di Tommaso d'Aquino (1224-1274) e di Giovanni Duns Scoto (1265-1308), spesso interpretati alla luce della contrapposizione tra la dottrina dell'analogia dell'essere e quella dell'univocità. La questione ha tuttavia dei contorni più ampi e il ruolo di Dio rispetto al soggetto della metafisica diversifica il dibattito almeno su tre fronti.

[1] Da una parte c'è chi ritiene che il soggetto della metafisica sia molteplice così da potervi legittimamente includere non solo l'ente in quanto tale, ma anche la sostanza e Dio. È una posizione che si trova già nei primi commenti del XIII secolo, e tra i più importanti sostenitori trova Ruggero Bacon (1214-1292) ed Egidio Romano (1247-1316): la soluzione di fatto si limita a riproporre la pluralità aristotelica, senza forzare l'interpretazione in vista di una maggiore semplificazione e unità.

[2] Un secondo gruppo – fra cui vanno annoverati Alberto Magno (1204-1280) e Tommaso d'Aquino – si mostra più attento a salvaguardare l'unità della scienza che deriva dall'unità del soggetto, l'ente in quanto ente. Ma questi filosofi considerano Dio come causa o principio del soggetto della metafisica: l'ente ha infatti bisogno di una causa per esistere e tale principio non può essere che Dio. Oltre all'essere, la metafisica tratta a pieno titolo le sue proprietà e i suoi principi, intrinseci ed estrinseci. Senza frantumare l'unità della metafisica, né ripudiare la sua vocazione propriamente ontologica, Dio viene considerato in quanto principio e fondamento dell'essere.

[3] La terza posizione risolve infine l'ambiguità aristotelica intendendo Dio come *parte* del soggetto della metafisica, secondo un'elaborazione che accentua l'universalità dell'essere in senso avicenniano. Mentre la posizione precedente recupera Dio all'interno della metafisica come principio dell'essere causato, qui si pone a fondamento di questa scienza una nozione di essere così generale, da non avere né causa né principio in quanto non ancora determinato come essere finito o causato. Ma nulla può rimanere al di fuori di una nozione di essere così estesa (altrimenti non esisterebbe), così Dio ne diventa una parte, una volta che il concetto generale si è specificato nella distinzione tra ente finito e ed ente infinito. Nel XIII secolo i sostenitori di questa posizione sono soprattutto Robert Kilwardby (inizio XIII sec-1279), Sigieri di Brabante (1235-1282) ed Enrico di Gand (1217-1293), ma l'esponente più autorevole e significativo per gli sviluppi successivi è Giovanni Duns Scoto.

La metafisica e teologia in Tommaso d'Aquino. 1. *L'ente in quanto ente è il soggetto della metafisica.* Nel proemio al commento alla *Metafisica* di Aristotele, Tommaso offre una sua proposta sull'oggetto della metafisica, riaffermando la centralità dell'ente in quanto ente, inteso nella sua massima generalità come soggetto della metafisica, allontanandosi dalla formulazione avicenniana quando pone Dio strutturalmente all'interno di questa scienza come principio d'essere. La relazione tra Dio ed essere può essere interpretata alla luce di due preoccupazioni peculiari di Tommaso: una di ordine teologico che mira a non sovrapporre la teologia sacra e quella filosofica; l'altra propriamente ontologica che mostra la necessità di distinguere l'ente comune non solo dall'essere di Dio, ma anche dall'ente concretamente esistente.

2. *Dio non entra nella metafisica come il suo soggetto.* Per garantire una reciproca autonomia fra la *sacra doctrina* e la teologia filosofica, Tommaso respinge la possibilità che Dio entri nella metafisica come suo soggetto; soggetto della metafisica è l'ente in quanto ente e non Dio; Dio invece è soggetto della teologia sacra. Dio entra nella metafisica solo in riferimento all'essere, che definisce l'unità e la specificità della disciplina; Dio è l'unico essere che non deve ad altro la propria esistenza (*Ipsum Esse per se Subsistens*), è l'essere sommo, assolutamente perfetto e semplice, senza alcuna distinzione reale tra la sua essenza (*quid sit*) e il suo esistere (*an sit*). Dio partecipa l'essere a tutti gli enti, ma non si comporta come un genere sommo che contiene implicitamente tutta la realtà: l'essere divino non è la totalità degli enti, né l'ente comune.

3. *L'ente come primum cognitum, l'ente comune, e l'ente concreto.* Si giunge così al secondo punto: *l'ente comune*. *L'ens* è il "primo conosciuto" per l'intelletto umano. Significa che la nozione di ente è la condizione del pensare, che è una nozione che non si acquisisce discorsivamente a partire da altre, ma che s'imprime nell'anima. D'altro canto, la teoria dell'ente come *primum notum*, primo oggetto del conoscere, non esclude che l'inizio della conoscenza sia sensibile; *primum* non indica un primato temporale né empirico, ma un principio e possibilità della conoscenza. Il termine "ente" rinvia in primo luogo all'atto d'essere, prima che all'essenza, perché è l'esistenza attuale e non il suo concetto che è fondamento della conoscibilità di una cosa. Per questa ragione, l'ente comune, che si predica di tutti gli esistenti, non s'identifica con essi; inoltre, il primato dell'essere nell'ordine della conoscenza non coincide con ciò che è primo nell'ordine dell'esistenza; una cosa è l'ente, astrattamente inteso, come primo noto all'intelletto, e un'altra è l'ente concreto, attualmente esiste, e un'altra ancora è Dio, come principio di tutto ciò che esiste.

4. *Il ruolo causale della forma nell'ente.* Nell'analisi della sostanza, Aristotele trovò come ultimo principio costitutivo l'essenza o forma. Ogni ente ha nella propria forma la causa ultima del suo essere-sostanza. San Tommaso, su questo punto, non diverge da Aristotele. Ogni sostanza è ciò che è in virtù della sua forma. E la forma è atto, l'atto primo nell'ordine della sostanzialità. La forma è principio dell'essere nell'ordine della causalità formale. Solo in questo senso, la forma è veramente *causa essendi*, causa costitutiva della sostanza. Comunque, Tommaso afferma che la forma è *causa essendi* per la sostanza, come l'essere diafano è *causa lucendi* per l'aria.

5. *La metafisica partecipativa e comunicativa di san Tommaso.* L'ente creato, finito e limitato non ha in sé la causa del proprio esistere, ma lo riceve da Dio. Sulla base di ciò, Tommaso può sviluppare una *metafisica partecipativa*: l'ente comune è un concetto astratto, derivato, non coincide con l'ente creato (che esiste concretamente), e senza quest'ultimo non avrebbe senso. Così l'essere, ricondotto all'ente creato, trova in Dio il proprio principio, la propria ragion d'essere: Dio comunica alle creature l'atto d'essere in misura della diversa partecipazione alla sua perfezione. La metafisica *comunicativa* di Tommaso si snoda su livelli diversi: definendo i principi che sono comuni a ogni ente in quanto tale, egli distingue tra principi comuni *per praedicationem*, che si possono predicare analogicamente di ogni ente, e comuni *per causalitatem*, in quanto tutti gli enti si riconducono a principi singolarmente comuni, con una *resolutio* che risale dagli accidenti alla sostanza, e dalle sostanze materiali a quelle immateriali. Nel primo caso si perviene alla struttura dell'ente in quanto ente (e si parla di principi come potenza e atto), ovvero si chiarisce il senso dell'ente comune; nel secondo il punto finale è il principio causale di tutto l'essere: l'ente sommo che è atto puro privo di potenza e di materia, cioè Dio.

6. *Dio come causa ultima estrinseca dell'ente in quanto ente.* Tale raddoppiamento dell'indagine sui principi è un'ulteriore riprova della duplicità della prospettiva metafisica di Tommaso, che da un lato è scienza dell'ente in quanto ente, dall'altro risale a Dio come principio dell'essere, senza sovrapporre né separare i due piani: se l'ente è il soggetto della metafisica, Dio è in qualche modo il fine, cui il sapere umano tende per la sua perfezione. Ma in entrambe queste diramazioni, sia che si prediliga l'aspetto più propriamente ontologico, sia che si rivolga l'attenzione soprattutto a quello teologico, i principi hanno modalità e gradi di realizzazione diversi in ciò che esiste. Ciò implica che l'essere non possa dirsi univocamente dei singoli enti, ma sempre e solo in maniera analoga: la *dottrina dell'analogia*, quale risolto necessario della metafisica tomista, assume così il carattere di segno distintivo per contrapposizione alla teoria dell'univocità dell'essere difesa da Scoto.

Duns Scoto. Rispetto alla questione del soggetto della metafisica, Duns Scoto (1265-1308) ripropone l'alternativa rappresentata dalle posizioni di Avicenna e di Averroè, e prende posizione per il primo: la metafisica ha per soggetto l'ente in quanto ente e non Dio, ente supremo, né le sostanze o intelligenze separate.

L'ente in quanto ente non rappresenta la totalità degli esistenti, ma definisce il concetto astratto d'essere, che si ricava risalendo al di là di ogni distinzione fino al concetto più generale e comprensivo. Essendo un concetto non determinato, comprende in sé l'essere finito e quello infinito, il possibile e il

necessario, ma è ad essi anteriore e in sé non è né finito, né infinito, né causato, né incausato: il debito verso Avicenna non potrebbe essere più chiaro.

La prima conseguenza è la sostituzione di una metafisica partecipativa, ordinata all'atto d'essere e sorretta dall'analogia, con una concezione "trascendentale" e rappresentativa dell'essere, che – avendo come punto di riferimento non l'esistenza attuale, ma il contenuto intellettuale – mira a una sua comprensione univoca.

L'ente in quanto ente, nella sua astrazione che prescinde da ogni determinazione, rappresenta qualcosa che è contenuto univocamente sia nel concetto dell'ente creato sia nel concetto di Dio. Se quindi il soggetto della metafisica è l'ente nella sua universalità, Dio non può essere causa di questo stesso soggetto, ma è piuttosto incluso in esso.

In conclusione: oggetto della metafisica è per Scoto "l'ente in quanto ente", preso senza alcuna limitazione che lo contragga ad un determinato modo. Quindi l'ente che è oggetto della metafisica è una nozione completamente astratta ed indeterminata, che in forza di tale astrattezza può essere applicata univocamente a tutto. Al contrario di san Tommaso, per il quale l'essere è l'*actus essendi* di ogni cosa, Scoto intende l'essere come una *natura communis* che si predica univocamente di ogni cosa, sia della creatura che del Creatore. L'univocità dell'ente in Scoto è lo strumento che consente all'uomo di pensare la realtà nella sua intera portata, sia finita o infinita, contingente o necessaria, umana o divina. Finitezza o infinitezza sono semplici modi intrinseci dell'ente.

Francisco Suárez e la metafisica. Francisco Suárez (1548-1617) appartiene alla "scolastica barocca" dei gesuiti. Nella prima disputa della sua opera principale, le *Disputazioni metafisiche*, l'oggetto della metafisica viene dichiarato l'ente "in quanto ente reale". Per Suárez, la parola "ente" si prende in due accezioni: come participio e come sostantivo. L'ente-participio esprime la cosa reale esistente. L'ente-nome fa astrazione dell'esistenza attuale senza escluderla né negarla ed esprime l'essenza reale. Questi due sensi non sono suddivisioni di un concetto più universale, bensì la traduzione di una stessa nozione in differenti gradi di astrazione. Il metafisico circoscrive il suo compito alla considerazione dell'*ens un nomen* il cui contenuto coincide con quello dell'essenza *reale* che si chiama anche *natura* e *quiddità*. E l'essenza *reale* si concepisce come ciò che non è contraddittorio, né falso, né chimerico; *consiste unicamente nella sua attitudine ad esistere*.

Nella seconda "disputa", l'oggetto della metafisica può venire dunque definito come il "concetto obiettivo comune dell'ente in quanto nome", poiché un tale *concetto* di ente: 1) intende realmente un oggetto (è "obiettivo"); 2) trascende ogni classificazione degli enti per comprendere tutto ciò che è reale, andando da ciò che possiede una qualità per una relazione estrinseca (ad esempio: "essere conosciuto"), alle entità meramente possibili (*concetti* non contraddittori), alle sostanze e agli accidenti effettivamente creati, alla realtà sussistente di Dio; 3) prescinde dall'esistenza dell'oggetto inteso. Determinato così l'oggetto della metafisica, Suárez è in grado di fornire nelle rimanenti "dispute" una trattazione generale delle proprietà trascendentali di ogni ente in quanto tale, e poi di sollevare una serie di questioni metafisiche.

Per la rilevanza nella determinazione dell'oggetto della metafisica, ci soffermiamo alla distinzione fra essenza ed essere (*DM*, XXXI). Per Suárez, l'essere è "l'esistenza attuale delle cose". L'essenza non esprime qualcosa di reale che possieda l'essere attualmente "fuori dalle sue cause", né esprime l'essere attuale per il quale l'essenza è costituita attualmente fuori dalle cause. L'essere, quindi, prescinde dal carattere dell'essere attualmente fuori dalle cause "in virtù del quale una cosa creata è posta fuori dal nulla, e questo è ciò che si significa col nome di esistenza attuale.

Se l'essere è l'esistenza attuale, l'essenza è lo *stato di semplice possibilità*, che in quanto tale è un "nulla", ma un "nulla" atto tuttavia ad essere prodotto (creato). L'essenza prima di essere creata da Dio consiste in un "niente" ontologico che tuttavia *può* essere creato dalla potenza divina. Perciò "nelle cose

create l'ente in potenza e l'ente in atto si distinguono immediatamente e formalmente come ente e non-ente in modo assoluto". La distinzione allora fra l'essenza in potenza e l'essenza in atto – secondo Suárez – è in realtà una *distinzione di ragione* per il semplice fatto che "non si tratta di due realtà, ma di una sola, la quale è concepita e comparata dall'intelletto come se fossero due".

Infine, la distinzione fra essenza ed esistenza non può essere reale perché essenza ed esistenza sono la stessa *cosa*, ma concepita dalla mente come due *stati* (*possibilità* o *attualità*). Se la distinzione di essenza ed esistenza è di ragione lo sarà anche la loro composizione.

2.1.3 La filosofia moderna e l'ontologia

Cartesio.

Leibniz.

Wolff.

Kant.

2.1.4 La filosofia contemporanea

Carnap.

Heidegger e l'onto-teologia.

2.2 La "scoperta" del *subiectum* della metafisica²²

In questo paragrafo, si cerca una comprensione del *contesto epistemologico* e dei due problemi legati all'oggetto di una scienza: l'oggetto come criterio di divisione delle scienze e l'accesso intellettuale a questo oggetto.

Si distingue innanzitutto la metafisica dalle altre scienze per mezzo del suo oggetto specificativo: per la sua natura speculativa e la massima universalità del suo oggetto. Vengono considerati diversi problemi conseguenti a questa universalità massima o comunanza (per opposizione all'universalità generica o specifica), la quale, come nota specificante, non insiste tanto sull'immaterialità dell'oggetto quanto sulla trascendentalità della nozione e, quindi, sull'unità analogica che può garantire l'unità dell'oggetto della metafisica.

Se il criterio di divisione delle scienze viene preso dall'operazione intellettuale che permette l'accesso all'oggetto della metafisica, si dà maggiore rilievo al problema dell'immaterialità di questo oggetto: si occupano del problema diverse teorie favorevoli o contrarie ai tre gradi di astrazione, e alla distinzione tra separazione e astrazione; il problema può formularsi in questi termini: "Come si accede all'oggetto della metafisica?". Ci sono diverse teorie con riferimento alle varie operazioni della mente: come si giustificano queste opinioni? E, prima ancora, come si giustifica la stessa diversità delle opinioni? Questa è dovuta solo a motivi gnoseologici o riflette piuttosto anche la diversa comprensione di quale sia l'oggetto della metafisica.

La giustificazione della metafisica come scienza deve risolvere tre grandi problemi: 1) il problema della determinazione del suo oggetto, che è un problema correlativo a quello della divisione delle scienze speculative (2.2.1); il problema della conoscibilità dell'oggetto della metafisica: le vie di accesso all'oggetto;

²² Cf. J. VILLAGRASA, *Metafisica II. La comunanza dell'essere*, 99-163.

il punto di partenza della metafisica; come il metafisico “scopre” (*in via inventiva*) il concetto metafisico di “ente in quanto ente” (2.2.2); e il problema della collocazione della distinzione reale *essentia-esse* nell’insieme delle ricerche proprie della metafisica e come momento d’ingresso propriamente detto alla ricerca metafisica (2.2.3).

2.2.1 L’oggetto della metafisica e la divisione delle scienze

I libri IV e VI della *Metafisica* rispondono alle aporie che riguardano l’unità della “scienza ricercata”: se spetti ad una sola scienza la ricerca di tutti i generi di cause; se spetti alla stessa scienza studiare: i principi dell’essere ed anche i principi delle dimostrazioni; tutti i generi di sostanze; le sostanze e le loro proprietà.

L’oggetto nel libro IV della *Metafisica* di Aristotele. Il libro IV è articolato in due parti. Nella prima si tratta l’unità della scienza ricercata, e quindi del suo oggetto (IV 1-3); nella seconda stabilisce i principi gnoseologici di questa, vale a dire i principi di contraddizione e del terzo escluso (IV 4-8). Il libro IV esordisce con la celebre dichiarazione “esiste una scienza la quale indaga l’ente in quanto ente e le proprietà che gli appartengono per sé” (1, 1003 a 21-22). Aristotele stabilisce, quindi, che l’oggetto della scienza ricercata è “ente in quanto ente”. L’espressione sta ad indicare tutti gli enti, considerati però non in qualche loro determinazione particolare – quali per esempio la quantità, oggetto della matematica, o il movimento, oggetto della fisica – bensì nel loro essere. Le proprietà appartenenti all’ente per sé sono quelle che qualsiasi ente possiede per il solo fatto di essere, cioè l’essere uno e molteplice, identico e diverso, anteriore e posteriore, tutto e parte, e così via.

All’unità della scienza dell’ente sembrerebbe tuttavia opporsi un ostacolo: “l’essere si dice in molti sensi”; ossia, la nozione di ente indica realtà appartenenti ad una molteplicità di generi diversi, irriducibili ad un genere unico. Il superamento dell’ostacolo è costituito dalla scoperta che la molteplicità dei sensi di ente, cioè la sua “omonimia” – termine con cui Aristotele indica l’aver in comune, da parte di cose diverse, solo il nome (*ónoma*), e niente altro – non è assoluta, ma relativa, perché i molti sensi sono tutti in relazione ad uno (*pròs hén*). Ciò non significa che gli enti appartengono tutti allo stesso genere, bensì che i molti generi a cui appartengono sono detti tutti essere perché ciascun genere intrattiene una relazione.

Il primo senso di ente, col quale tutti gli altri stanno in relazione, è la sostanza o *ousia*, perché gli enti sono tali o in quanto sono sostanze, o affezioni della sostanza, o vie che portano alla sostanza, o corruzioni, o privazioni o qualità o fattori produttivi o generativi della sostanza, o anche negazioni della sostanza. Perciò la scienza dell’ente in quanto ente non solo è una scienza unitaria, ma è scienza, in primo luogo benché non solo, della sostanza. Il filosofo primo avrà come compito principale la ricerca delle cause prime della sostanza. La dottrina primarietà della sostanza fra i sensi dell’essere garantisce l’unità dell’oggetto della scienza “ricercata”: alla sostanza vengono riferiti tutti e quattro i tipi di cause dell’essere; la sostanza è ciò in relazione a cui stanno le proprietà per sé dell’ente, le quali, come questo, si dicono in molti sensi: ciò vale per l’uno, convertibile con l’ente; per il molteplice, perché questo è il contrario dell’uno e lo studio dei contrari spetta alla stessa scienza; per le specie dell’uno e del molteplice, cioè l’identico e il diverso, il simile e il dissimile, l’uguale e il disuguale, nonché per le altre proprietà, quali anteriore e posteriore, genere e specie, tutto e parte, e così via, perché tutte, in quanto costituite da coppie di opposti, sono in qualche modo riconducibili alla stessa coppia principale uno-molteplice. La scienza della sostanza, inoltre, studia i principi delle dimostrazioni, perché in quanto condizione di qualunque dimostrazione, sono coestensivi all’intero ente. Tutte le altre scienze, dunque, in quanto conducono delle dimostrazioni, si servono di tali principi comuni, ma solo la scienza dell’ente in quanto ente li sottopone a indagine, cioè discute se essi siano veri o falsi.

L’oggetto nel libro VI della *Metafisica* di Aristotele. Il libro VI prosegue la realizzazione del programma delineato nel libro IV, discutendo intorno a due dei quattro significati di ente, cioè l’ente per accidente e l’ente come vero. Prima, però, introduce una delle più note classificazioni delle scienze

teoretiche per l'oggetto rispettivo: la *fisica* ha per oggetto le sostanze mobili, cioè materiali; la *matematica* studia oggetti che, pur non essendo realmente immobili, cioè immateriali, vengono da essa considerate come se lo fossero. Aristotele aggiunge che, se esistono sostanze realmente immobili e immateriali, quali potrebbero essere "le cause delle realtà divine che si vedono" (le cause degli astri), il compito di conoscerle spetta ad una scienza teoretica diversa dalla fisica e dalla matematica e anteriore ad entrambe, la quale perciò è la "prima" e più nobile delle filosofie teoretiche e, in quanto tale, teologica.

Questa *prima filosofia* – dice Aristotele – è universale come la scienza dell'ente in quanto ente, perché la sostanza immobile di cui essa si occupa è la realtà prima: questa scienza dunque, sarà universale in questo senso, cioè perché prima. Questa conclusione non risulta evidente, Forse con ciò Aristotele potrebbe aver voluto sottolineare che la sostanza immobile, se esiste, può essere conosciuta solo in quanto è una delle cause prime dell'ente in quanto ente, e che perciò la scienza che ne tratta, ossia la filosofia prima, è proprio la scienza che ricerca le cause prime dell'ente in quanto ente, la scienza universale.

Nel resto del libro VI, Aristotele tratta di due significati dell'ente per escludere che possano essere oggetto della filosofia. L'ente per accidente, infatti, non è suscettibile di scienza, in quanto le connessioni espresse da esso, così come le sue cause, che pur possiede, non sussistono né sempre né per lo più, mentre è proprio in questi due soli casi che è possibile vi sia scienza. A loro volta, l'essere come vero e il non essere come falso riguardano la connessione e la separazione di nozioni e, perciò, esistendo solo nel pensiero e non nella realtà, non rientrano nel campo d'indagine della scienza dell'ente in quanto ente (VI, 4).

I due sensi di ente rimanenti come oggetto della metafisica sono studiati nei libri seguenti: la sostanza come prima delle categorie (VII-VIII) e l'essere come potenza ed atto (IX).

Divisione aristotelica delle scienze secondo l'oggetto. Secondo Aristotele, il problema della divisione delle scienze speculative (fisica, matematica e metafisica) e quello della determinazione del loro oggetto sono correlativi, perché l'oggetto di una scienza serve come criterio di divisione, in quanto ne determina la natura.

Scienza (*episteme*): disposizione alla dimostrazione;

Arte (*technè*): disposizione, ragionata secondo verità, alla produzione;

Prudenza (*phronesis*): disposizione ragionata all'azione nel campo dei beni umani;

Intelletto (*nous*): disposizione con cui la mente ha cognizione dei primi principi;

Sapienza (*sophia*): insieme *intelletto* (il sapiente conosce ciò che deriva dai principi e anche coglie il vero per quanto riguarda i principi stessi) e *scienza* (della realtà più sublimi).

Il primato della *sophia* rispetto a tutte le altre scienza, sia speculative che pratiche, viene riaffermato nel VI libro della *Metafisica*, dove Aristotele divide la filosofia teoretica in fisica, matematica e filosofia prima. Dei tre generi di filosofia teoretica, la metafisica è prima, anteriore, superiore, più eccellente delle altre due e divina; ha un oggetto proprio definito in due modi: "ciò che è separato e immobile"; e ciò che compete all'ente in quanto ente. Per gli interpreti sarà una croce determinare quale dei due oggetti indicati da Aristotele sia l'oggetto proprio della *prima filosofia*: la metafisica è ontologia o teologia?

Come ha bene interpretato Tommaso, secondo la concezione di Aristotele, la metafisica studia sia l'ente (e in primo luogo la sostanza) sia Dio, ma lo fa in modo e momenti diversi. L'ente in quanto ente è il *genus subiectum*, ciò da cui si ricercano le cause e proprietà; Dio, invece, è la causa ultima estrinseca dell'ente in quanto ente, il traguardo finale della ricerca e, come tale, è considerato dalla metafisica.

Testi tomistici sull'argomento. Su questo tema, Tommaso d'Aquino raccoglie da molti fonti; innanzitutto da Aristotele e dai principali interpreti: Boezio, Avicenna, Avverò e Alberto Magno.

Nella sintesi raggiunta da san Tommaso le fonti vengono integrate. Questa sintesi è sentita come una necessità intrinseca, a causa di una visione più completa della contingenza dell'universo finito e, quindi, di

una concezione differente dell'ente e di Dio. In molti casi, la metafisica ha la struttura onto-teologica aristotelica di un'ontologia incoronata da una teologia naturale. Questa struttura è ben riuscita almeno nel caso della metafisica di san Tommaso che comprende l'essere come atto, *esse ut actus*, quale principio e fondamento dell'essere in atto (*ens in actu*). L'*ens commune* in san Tommaso, quale *genus subiectum* della metafisica, non include Dio.

2.2.2 Il problema dell'accesso all'oggetto della metafisica

Accesso al *subiectum* della metafisica e operazioni intellettuali. Presentiamo in primo luogo sette diverse vie, poi ci soffermeremo sulla teoria di separazione e di analisi; infine, alcune posizioni di tomisti rilevanti, viste all'interno della problematica più particolare della collocazione della conoscenza della distinzione reale.

- [1] **Tre gradi di astrazione:** Alcuni commentatori di san Tommaso hanno parlato di *tre gradi di astrazione*. Secondo tale interpretazione, la metafisica sarebbe la scienza più *astratta*. Caietano ha dato formulazione a questa teoria e ha inventato le espressioni *abstractio totalis* e *abstractio formalis*. Secondo questi commentatori, all'origine delle scienze teoretiche c'è una progressiva astrazione: dall'individualità delle cose, dalle loro qualità sensibili e infine dalla materialità.
- [2] **Il giudizio di separabilità:** Secondo molti tomisti, all'*ens commune* si accede grazie ad un giudizio nel quale si nega che l'ente sia dipendente dalla materia.
- [3] **Intuizione metafisica:** il secondo Maritain pensa che l'ente abbia un carattere "esistenziale", che questo è colto grazie ad un'intuizione nella quale la mente supera, in qualche modo, la sua dimensione razionale per muoversi nel piano proprio dell'intelletto in quanto tale, al di là della distinzione delle operazioni. Questa intuizione non dovrebbe essere interpretata come l'intuizione intellettuale di Malebranche o degli ontologisti; si tratta di una "intellezione astrattiva" o di una "visualizzazione eidetica o intensiva".
- [4] **Giudizio di esistenza:** Secondo E. Gilson si accede all'oggetto della metafisica nel giudizio di esistenza che possiamo formulare a proposito di qualsiasi esistente. In questo modo appare più chiara l'impossibilità di concettualizzare l'essere.
- [5] **Analisi trascendentale** delle condizioni di possibilità del giudizio di esistenza: il "Tomismo trascendentale – con Joseph Maréchal, SJ (1878-1944) come principale rappresentante – propone una riflessione sull'intenzionalità della conoscenza con la pretesa di vincere l'idealismo a partire dalle sue promesse. In tale "tomismo" non rimane chiaro come si può passare dall'intenzionalità della coscienza – cioè da una soggettività tutta rivolta sull'ente come prima nozione, in tale modo che la metafisica sia la scienza dell'idea dell'ente – all'affermazione dell'esistente concreto.
- [6] **Analisi riflessiva:** Secondo J. De Finance (1904-1999), la riflessione metafisica sull'atto oltrepassa il fenomeno.
- [7] **Analisi – *resolutio*:** La *resolutio* quale forma di ragionamento che cerca di spiegare il composto per il semplice e gli effetti per le cause (Fabro, Aertsen). Secondo C. Fabro, la metafisica comincia quando l'ente è ricondotto all'*esse*, grazie ad una risoluzione che mette in luce la partecipazione trascendentale sulla quale si fonda ultimamente l'esistente. L'oggetto della metafisica non è una *ratio* e perciò, all'*esse ut actus*, non si arriva tramite astrazioni o intuizioni intellettuali o analisi del giudizio di esistenza, ma alla fine di un processo razionale di

fondazione-risoluzione dell'ente nell'esse. Questo approccio ha il vantaggio di poter integrare le diverse operazioni dell'intelletto e, quindi, le proposte precedenti.

La teoria del *separatio*. La teoria del *separatio* afferma che l'accesso al *subiectum* della metafisica si abbia per mezzo di un "giudizio negativo" sulla materialità o separabilità dell'ente. Il fatto che non tutti gli enti sono materiali necessita ed esige una scienza oltre la fisica, chiamata "*meta-fisica*". Sulle orme di L.-B. Geiger,²³ la teoria mette l'accento sulla divisione delle scienze speculative e l'immaterialità del *subiectum* e della causa del *subiectum* della metafisica. R. Pascual riassume il processo del *separatio* così:

"Ciò che propriamente costituisce l'oggetto della metafisica è il processo di *separatio*, come una conseguenza dell'amplificazione dell'orizzonte dell'ente all'ordine dell'immateriale, grazie alla scoperta di enti spirituali, in virtù della quale si viene a riconoscere che l'ente trascende l'ordine del sensibile, e che, dunque, la materia non è essenziale all'ente come tale. Così, si fa il giudizio che l'ente in quanto ente non richiede l'esistenza nella materia: non è propria dell'ente in sé di essere materiale. Quindi, la scienza della fisica è *relativizzata*: non studia l'ente in quanto ente, *ens simpliciter*, ma soltanto un genere di enti, cioè enti materiali, e per questo non considera il suo oggetto assolutamente, ma in modo particolare, in quanto è sensibile e mobile. Così, sorge la necessità di una nuova scienza, non ristretto ad un tipo o genere di realtà, ed è questo lo studio della metafisica. In questo modo, l'accesso alla metafisica non segue un processo di distacco successivo dalla materia, un'astrazione del grado più alto, ma piuttosto un processo di un altro tipo, di carattere non-astrattivo, di carattere giudicativo-discursivo: dalla dimostrazione (per mezzo della filosofia naturale) dell'esistenza di sostanze immateriali (ed in questo consiste la *separatio* tomistica) all'esigenza di una scienza che studia non soltanto questi (nella misura che è possibile all'uomo), ma anche *ens commune*, perché si scopre che non è proprio dell'essenza dell'ente come tale di esistere nella materia"²⁴.

La spiegazione di Aertsen potrebbe anche essere di utilità:

Un numero consistente di interpreti contemporanei è dell'opinione che per Tommaso l'immaterialità fornisca l'*entrée* all'oggetto della metafisica. Il prerequisito per la nostra scoperta dell'ente in quanto ente è la dimostrazione che in alcuni casi l'ente si realizza separatamente dalla materia, ossia che esistono enti immateriali. La "nascita della metafisica" sembra "essere sinonima alla scoperta del motore immateriale"²⁵. [...] Questa tesi fa proprio il concetto di metafisica di Averroè. Nel suo Grande Commentario sulla *Fisica*, il filosofo arabo sottolinea più volte che la chiusura dell'opera di Aristotele segna anche la fine del lavoro del fisico. Nel libro VIII, Aristotele dimostra, basandosi su un'analisi del moto, che ci deve essere un primo motore. Questo motore non è un corpo, non è una forma nella materia, in quanto esso muove eternamente ed ha un potere infinito. Ogni corpo però ha un potere finito²⁶. "E questo è il primo luogo dove il filosofo naturale osserva un tipo di ente diverso da quello che lui considera. Qui si ferma e lascia lo studio di quella tipologia per una scienza più nobile che indaga l'ente in quanto ente"²⁷. La fine della fisica è la transizione naturale all'inizio della metafisica. La prova fisica dell'esistenza di motori immateriali è la condizione necessaria alla scienza metafisica²⁸.

²³ L.-B. GEIGER, "Abstraction et séparation d'après S. Thomas in *De trinitate* q. 5, a. 3", *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 31 (1947) 3-40.

²⁴ R. PASCUAL, *Lo separado como objeto de la metafísica*, 1 (1998) *Alpha Omega*, 241-242.

²⁵ J. C. DOIG, *Aquinas on Metaphysics: A Historico-Doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, Nijhoff, The Hague 1972, 246.

²⁶ AVERROES, *In. VIII Phys.*, comm. 86 (in *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, vol. IV, ed. Venetiis 1562, fol. 433 v).

²⁷ *Id.*, *In I Phys.*, comm. 83 (ed. Venetiis, fol. 47 v): "Et iste est primus locus, in quo Naturalis inspicit alium modum essendi ab illo, de quo considerat. Et apud illud cessat et dimisit considerationem de eo usque ad scientiam nobiliorem, quae considerat de ente secundum quod est ens".

²⁸ J. AERTSEN, "La scoperta dell'ente in quanto ente", in S. BROCK (a cura di), *Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica*, Armando Editore 2004, 35.

La distinzione tra l'*abstractio* e la *separatio* nell'Aquinate si fonda sulla distinzione tra le due operazioni dell'intelletto, cioè l'*apprensione* intellettuale e la *composizione o divisione* dell'intelletto. La prima operazione si serve dell'astrazione e ha come termine la formazione delle nozioni delle cose; la seconda, invece, si serve della composizione e la separazione, e ha come termine l'enunciazione. Mentre la prima si rivolge all'essenza o natura della cosa, la seconda si rivolge, piuttosto, al suo essere. Su queste due operazioni si fonda a sua volta la distinzione tra due tipi di "astrazione": l'*astrazione* (propriamente detta) e la *separazione* (in senso stretto). L'*abstractio* è una distinzione soltanto *secundum rationem* o *secundum considerationem intellectus*, cioè, si tratta di una distinzione mentale: si realizza soltanto nella mente, quando si considera un aspetto della realtà senza considerare gli altri. Siccome non si afferma né si nega il rapporto con quello di cui si prescinde, non c'è falsità (*abstrahentium non est mendacium*). La *separatio*, invece, è una distinzione *secundum rem* o *secundum esse*; questa distinzione si fonda sulla realtà, e si trova sull'orizzonte della verità o falsità; per questo deve adeguarsi allo stato reale delle cose; altrimenti si cade nell'errore. Secondo questa prospettiva, l'astrazione si attribuisce soltanto alla fisica e alla matematica, ma non propriamente alla metafisica perché a questa corrisponde invece la *separatio*:

- 1) All'oggetto della fisica si accede tramite l'*abstractio totius* o *abstractio universalis a particulari*: il tutto si riferisce al tutto essenziale, cioè la *forma* e la *materia comune*, che si astrae dalle parti *accidentali*. L'astrazione comporta un passaggio dalla essenza realizzata in un individuo singolare alla essenza *commune*, nella quale non vengono incluse le note individuanti²⁹.
- 2) L'oggetto della matematica si raggiunge tramite l'*abstractio formae* (qui si tratta non della forma sostanziale, ma di quella accidentale, e concretamente di quella *quantitativa*).
- 3) L'oggetto della metafisica, invece, non si raggiunge tramite l'astrazione, ma piuttosto attraverso la *separatio*.

Secondo Aristotele, la *Fisica* studia le cause degli enti materiali e mobili ed arriva all'affermazione di un primo motore immateriale ed immobile, e l'*Antropologia (De Anima)* arriva ad affermare l'immaterialità dell'anima³⁰. Queste due affermazioni sostengono il giudizio di separabilità che potremmo formulare in questi termini: "la materialità non è una condizione necessaria dell'ente e la mente umana è aperta al di là delle cose materiali". Spiega L. Elders:

Per poter giungere allo studio dell'essere in quanto essere, dobbiamo prima provare che esistono esseri immateriali. Solo sapendo con certezza che può esistere una sostanza senza materia, e che essa non è solo un prodotto dell'immaginazione, possiamo prendere in considerazione la sostanza in quanto tale, astratta dalla materialità³¹.

Secondo Elders, acquistiamo, tramite la dimostrazione dell'esistenza degli enti immateriali, una comprensione nuova dell'essere, "più pura e più profonda". Secondo lui, prima di quella dimostrazione l'ente che l'intelletto prendeva in esame, ciò che era espresso dal termine *ens*, era l'ente materiale, la quiddità delle cose materiali. In metafisica, però, il concetto di ente cambia di significato: qui "significa ciò che è reale, indipendentemente dal fatto che sia materiale o no. Questo concetto metafisico dell'essere ne presuppone una conoscenza dettagliata, mentre il primo ed originario concetto che avevamo dell'essere è indistinto e precede ogni altro concetto"³². La differenza tra Aristotele e Tommaso, secondo Elders, non si troverebbe in questo giudizio di separazione bensì nell'inclusione degli enti materiali nell'oggetto della metafisica:

²⁹ Cf. I, q. 85, a. 1: "Et ideo proprium eius [= intellectus humani] est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus".

³⁰ Cf. *In II Phys.*, lc. 4, n. 175: "Et ideo terminus considerationis scientiae naturalis est circa formas quae quidem sunt aliquo modo separate, sed tamen esse habent in materia. Et huiusmodi sunt animae rationales". *In I Metaph.*, lc. 12, n. 181: "quia in rebus non solum sunt corporea sed etiam quaedam incorporea ut patet ex libro *De anima*".

³¹ L. J. ELDERS, *La metafisica dell'essere di san Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica*, 24-25.

³² L. J. ELDERS, *La metafisica dell'essere di san Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica*, 25.

Ciò che è totalmente nuovo nel modo in cui san Tommaso fonda scientificamente la metafisica è che da un lato egli considera la conoscenza dell'esistenza delle cose immateriali come la condizione per l'accesso all'esercizio della metafisica, ritenendo però fermamente d'altro canto che a costituire soggetto della metafisica non sono solo gli esseri immateriali ma anche quelli materiali, vale a dire l'intera realtà creata³³.

La teoria dell'analisi. Alcuni autori, come J. Aertsen, sostengono che l'opinione di san Tommaso rispetto al problema dell'accesso all'oggetto della metafisica, si può ricavare dai testi nei quali san Tommaso riflette sulle tappe "storiche" della riflessione filosofica. Comune a quasi tutti i testi è la divisione in tre tappe. Il passaggio alla metafisica viene effettuato fra la seconda e la terza tappa. Questo passaggio viene considerato, non come un *separatio*, ma come un'analisi (*resolutio*) continua sull'ente mobile che non cerca più di rispondere al problema di movimento e di indagare sulle cause particolari, ma di rispondere al problema dell'ente e di ricercare la causa ultima ed universale dell'ente in quanto ente. La fisica aristotelica risponde al problema del movimento, cioè del cambio accidentale e cambio sostanziale, e di articolare la sua soluzione individuando principi costitutivi dell'*ens mobile* (accidenti, sostanza, materia, forma...) secondo le nozioni di atto e di potenza. Arriva anche ad affermare la necessità dell'esistenza di un *primum movens*, quale Atto Primo, senza la quale il movimento che sperimentiamo non ha senso.

Secondo Aertsen, il filosofo accede alla metafisica non per un giudizio sull'immaterialità di alcuni enti, ma per l'analisi che riconduce tutte le cose al suo "essere". Questa prospettiva si apre alla domanda sulla creazione:

Nell'analisi metafisica ciascuna cosa viene ricondotta al suo "essere". L'origine dell'essere in quanto tale non può essere un divenire o una "generazione" in senso proprio, perché essa non presuppone più nulla in ciò che è causato. È *creatio (ex nihilo)*, poiché il produrre l'ente assolutamente appartiene all'essenza della creazione. Questi filosofi esaminavano una causalità di cose nella misura in cui esse sono enti (*entia*), e non solo nella misura in cui esse sono "questi" enti o "tali" enti. Questi pensatori erano pertanto gli unici ad aver postulato una causa universale dell'ente³⁴.

Nel suo articolo, Aertsen riassume le sue conclusioni in quattro punti³⁵:

- 1) **La creazione come punto di arrivo:** Il resoconto di Tommaso della storia della filosofia è caratterizzato – secondo l'ordine della ragione umana – dal procedere da un particolare ad un più universale esame dell'ente. Le tre fasi sono incentrate sull'origine di *tale ens*, *hoc ens* e *ens universaliter* rispettivamente. Questo sviluppo è allo stesso tempo un processo verso una comprensione metafisica dell'ente, in quanto la Prima Filosofia è una scienza universale ed il suo oggetto è l'*ens commune (In Metaph., prol.)*. "Qualcosa è detto creato in quanto è un ente (*ens*), e non in quanto è questo ente (*hoc ens*)."³⁶ Una caratteristica impressionante del resoconto di Tommaso è che l'idea di creazione appare come il punto d'arrivo del discorso storico della ragione umana, come il completarsi dello sviluppo interno del pensiero umano. "Creazione" viene interpretata metafisicamente come partecipazione all'essere (cf. I, q. 44, a. 1) o come causalità che si estende all'ente in quanto tale.

³³ L. J. ELDERS, *La metafisica dell'essere di san Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica*, 26.

³⁴ Cf. I, q. 44, a. 2: "Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens in quantum est ens: et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt *haec* vel *talia*, sed secundum quod sunt *entia*. Hoc igitur quod est causa rerum in quantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundum quod sunt *talia* per formas accidentales, nec secundum quod sunt *haec* per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo".

³⁵ J. AERTSEN, "La scoperta dell'ente in quanto ente", 45-48.

³⁶ *Ibid.* I, q. 45, a. 4, ad 1.

- 2) **Spiegazione della derivazione universale delle cose, incluso la materia:** Il momento cruciale nella storia della questione dell'ente è la transizione dalla seconda alla terza fase. Si tratta sostanzialmente della transizione dalla fisica alla metafisica. Tommaso afferma esplicitamente che quanto presupposto dal pensiero greco, *ex nihilo nihil fit*, non è falso; è vero all'interno del dominio della natura. "L'opinione comune dei filosofi, ossia che dal nulla non viene nulla, è vera in riferimento al divenire che essi consideravano."³⁷ Quando Aristotele, basandosi su questo presupposto, sostiene che la materia prima è non generata, sta parlando della particolare modalità di divenire presente in natura. Ma Tommaso, nella *Summa* (I, q. 44, a. 2, ad 1), insiste che "noi" parliamo della derivazione (*emanatio*) delle cose dal principio universale dell'ente. Nemmeno la materia stessa viene esclusa da questo derivare. "La considerazione dell'origine dell'intero ente (*totius entis*) non riguarda il filosofo naturale, ma il metafisico, che considera *l'ens commune* e ciò che è separato dal moto."³⁸ Tommaso giustifica la prospettiva metafisica nel nostro testo della *Summa* mostrando i limiti delle riflessioni filosofiche precedenti. È importante notare che questa giustificazione rientra in un'analisi delle cose materiali. L'oggetto della metafisica viene scoperto, non tramite dimostrazione dell'esistenza di enti immateriali, ma tramite l'analisi continua degli enti materiali. L'ilemorfismo – la composizione di forma e materia – può spiegare il *tipo di essere* che le cose materiali possiedono ma non spiega il loro *essere in quanto tale*. È dunque necessario un altro modo di considerare le cose materiali, e in questo processo si scopre l'oggetto della metafisica. La comprensione radicale della questione dell'origine è decisiva per la scoperta dell'ente in quanto ente. L'origine dell'ente in quanto tale supera il livello del divenire (cambiamento, moto) in natura.
- 3) **Considerazione dei trascendentali:** La transizione dalla seconda alla terza fase può ancora essere descritta in un modo diverso, ossia come la transizione dal livello categorico al livello trascendentale. La dottrina dei trascendentali si sviluppò nel tredicesimo secolo e ha un ruolo centrale nella metafisica di Tommaso. La dottrina si occupa dell'ente e delle proprietà che appartengono all'ente in quanto tale, che sono definite *transcendentia*, poiché trascendono le categorie (sostanza, accidenti) per il fatto che non sono limitate a nessuna di esse. Ora nella prima e seconda fase della storia della filosofia, l'origine delle cose era esaminata in riferimento alle forme accidentali o sostanziali. I filosofi successivi indagarono sull'origine dell'ente, considerato nella sua generalità (*ens communiter sumptum*) (*De subst. sep.*, c. 9). La caratteristica distintiva del pensiero della terza fase non è solo che sia metafisico, ma anche che sia trascendentale.³⁹ I trascendentali non sono solo le *communissima* – le caratteristiche più comuni delle cose – ma anche le "prime" (*prima*) da un punto di vista cognitivo, le prime concezioni dell'intelletto. "L'ente" è il primo intelligibile – punto di partenza della *ratio* – perché una cosa è conoscibile solo nella misura in cui è ente. La conoscenza umana sin dagli inizi è una conoscenza dell'ente. Questa conoscenza diviene esplicita nella comprensione metafisica della realtà. La metafisica non è altro che un *ritorno* riflessivo a ciò che conosciamo prima. La correlazione intrinseca tra ente e conoscenza è la condizione che rende possibile la nostra scoperta dell'ente in quanto ente.
- 4) **Relazione fra il *subiectum* della metafisica e la sua causa:** C'è infine un altro elemento nel resoconto di Tommaso che merita la nostra attenzione. Il testo nella *Summa* mostra una caratteristica della sua metafisica che è propriamente sua. Quando afferma che "alcuni pensatori si elevarono ad esaminare l'ente in quanto ente", procede col dire che "essi consideravano la

³⁷ *Summa contra Gentiles* II, e. 37: "Communis enim philosophorum positio ponentium "ex nihilo nihil fieri" (...) veritatem habet secundum illud fieri quod ipsi considerabant". Cfr. *In XII Metaph.*, lect. 2, §2437: "Dicitur enim non ens tripliciter. Uno modo quod nullo modo est; et ex tali non ente non fit generatio, quia ex nihilo nihil fit secundum naturam".

³⁸ *Summa contra Gentiles*, II, c. 37: "Propter quod nec ad naturalem philosophum pertinet huiusmodi rerum originem considerare: sed ad philosophum primum, qui considerat ens commune et ea quae sunt separata a motu".

³⁹ Cfr. J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, E.J. Brill, Leiden—New York—Köln 1996, in particolare pp. 113-158.

causa delle cose (...) nella misura in cui esse sono enti". Avicenna, la cui *Metafisica* ebbe un forte impatto sul concetto di Tommaso, aveva negato che *l'ens in quantum ens* avesse cause. Tale opinione implicherebbe che tutti gli enti, compreso Dio, abbiano una causa. La metafisica non indaga sulle cause dell'ente in quanto tale, ma solo sulle cause di alcuni enti che rientrano nel suo oggetto. Sigieri di Brabante echeggia la posizione di Avicenna nel suo commento sulla *Metafisica*. Egli formula per la prima volta "la domanda fondamentale" della metafisica: Perché c'è qualcosa piuttosto che niente? Quando questa domanda viene posta con riferimento alla "totalità degli enti" (*tota universitas entium*), è impossibile, secondo Sigieri, dare un fondamento. Poiché questa domanda è identica alla domanda sul perché Dio è piuttosto che non è, e l'essere di Dio non ha causa. Non tutti gli enti hanno una causa. La posizione di Tommaso è unica e diversa nel tredicesimo secolo. Egli fa risalire l'intelligibilità dell'ente in quanto ente ad una causa ed afferma esplicitamente: "L'ente in quanto ente ha Dio come causa" (*In VI Metaph.*, lect. 3, §1220). *L'ens commune* è l'effetto proprio della causa più alta (I-II, q. 66, a. 5, ad 4). Dio non appartiene all'oggetto della metafisica, ma è, in quanto causa del suo oggetto, il fine ultimo di questa scienza.

Teoria di J. Villagrasa. Villagrasa propone una soluzione che integra vari punti importanti risaltati. In primo luogo, segnala il suo accordo con la teoria di Aertsen: "Sono dell'opinione di Aertsen: l'impostazione aristotelica (averroista?) della divisione della scienza e del giudizio di separabilità non riesce a fare piena luce sul problema dell'accesso all'oggetto della metafisica, all'ente in quanto ente. Elders [...] indica che Aristotele e Platone, di fatto, non arrivano a far piena chiarezza sull'oggetto della metafisica, mancando loro una chiara determinazione della causa universale dell'ente in quanto ente"⁴⁰. Villagrasa presenta quattro considerazioni conclusivi sul problema: 1) il progresso nella nostra conoscenza di ente; 2) analogia della terminologia come *abstractio*, *separatio*, *divisio* e *resolutio*; 3) la priorità della nozione di ente e la distinzione fra ente come *prima conceptio* e l'oggetto della metafisica: *ens commune*; 4) l'identità di ente come *prima conceptio* ed *ultima resolutio* e la necessità di distinguere diversi "accessi" all'ente.

1) *Il progresso nella nostra conoscenza di ente*: Innanzitutto ci sembra che deve essere sottolineato il fatto che c'è un progresso nella nostra conoscenza di ente dove entrano in gioco a diverso titolo tutte le "risorse" naturali (operazioni dell'intelletto) e metodologiche (logica e metodi della filosofia) a nostra disposizione.

2) *Analogia della terminologia*: La seconda lezione è che molti dei termini usati nella spiegazione – *abstractio*, *separatio*, *divisio*, *resolutio* e i loro contrari *additio* e *compositio* – sono analogici e, in alcuni casi, si possono intercambiare.

3) *La priorità della nozione di ente*: La priorità della nozione di ente è logica e psicologica: logica per l'inclusione della *ratio entis* nei contenuti degli altri concetti, e psicologica come condizione di possibilità di ogni atto intellettivo. Questo *ens* (*primum cognitum* e *prima ratio*) non dovrebbe essere confuso con *l'ens commune* (oggetto della metafisica).

4) *"Identità" di ente quale prima conceptio ed ultima resolutio e la necessità di distinguere diversi "accessi" all'ente*: È necessario distinguere diversi "accessi" all'ente: un primo, ingenuo, nella conoscenza naturale della nozione di "ente" (*primum cognitum*); poi, una conoscenza finale che è frutto della ricerca metafisica e alla quale si arriva col metodo proprio della metafisica: la *resolutio*, intesa come l'ultimo sforzo di una ragione che, sul fondamento dei primi principi della conoscenza e dei dati primi dell'intelletto, cerca di dar ragione e spiegazione dell'ente, colto inizialmente nella conoscenza intellettuale degli enti materiali. Si procede sempre alla luce di quella prima nozione di ente nella quale tutto si risolve.

⁴⁰ J. VILLAGRASA, *Metafisica II. La comunanza dell'essere*, 124-125.

5) *Il momento di "ingresso" nella metafisica.* La nostra conoscenza dell'ente (*ens*) progredisce nella metafisica con la conoscenza dei diversi modi di essere: ente sostanziale e accidentale; potenza e atto, ecc. I modi di essere sono determinazioni essenziali o quidditative. Però l'essere che si afferma dell'ente è innanzitutto la sua attualità. Come si conosce questo essere dell'ente? In seguito, presentiamo quattro opinioni sulla conoscenza della distinzione-composizione reale.

2.2.3 La distinzione reale e l'accesso all'oggetto della metafisica

Vogliamo determinare qual è la collocazione della composizione-distinzione reale *essentia-esse* nell'insieme – eventualmente come momento d'ingresso – delle ricerche metafisiche.

Étienne Gilson. L'analisi dell'ente che cade nella nostra esperienza non sembra sufficiente a Gilson per stabilire la composizione-distinzione *reale* in maniera rigorosamente apodittica. Piuttosto, l'analisi offre delle ragioni che la "suggeriscono". Per andare oltre, è necessario confrontare la nozione originaria di ente con il tetragramma biblico, il che farà apparire la differenza per cui l'Atto puro di Essere è unico, mentre gli enti che ne procedono sono invece composti di essenza e di essere finito. Quindi l'unicità di *esse* e di *essentia* nell'Essere sussistente e la loro composizione reale nell'ente creato richiedono, per essere dedotti, una meditazione previa del *Qui Est*. Così si capisce perché Gilson colloca la deduzione della differenza ontologica *in via iudicii*, alla fine dello sforzo metafisico.

Jacques Maritain. Nella prospettiva delineata da Maritain, si accede alla differenza ontologica in due tappe: si dà, nel momento iniziale della metafisica, una polarità interna all'essere che si offre all'intuizione; poi si verifica, alla fine della stessa metafisica, la differenza ontologica costitutiva dell'ente creato in quanto tale.

Cornelio Fabro. Fabro colloca l'inizio della metafisica nella riflessione sul carattere sintetico dell'ente, il quale racchiude una distinzione fra un contenuto (una determinazione) ed un atto (l'essere di tale determinazione). Spingendo l'investigazione della sinteticità dell'ente fino ai suoi principi costitutivi ultimi, si arriverà alla coppia di *essentia et esse* in senso forte, che costituisce il punto di arrivo della speculazione metafisica. Su questa base, Fabro distingue tre stadi nella scoperta dell'esse e nella tematizzazione correlativa della differenza ontologica.

In un *primo* momento, si oggettiva la "nozione iniziale" ossia "ontica" di *esse*, che rimanda in maniera confusa all'attualità di qualunque determinazione afferrata come ente. Questa prima tappa accenna all'emergenza dell'attualità sulla determinazione, ma non la chiarisce ancora.

Nel *secondo* momento, il metafisico procede alla sistematizzazione dei diversi significati dell'essere (la quadripartizione dell'ente), il più importante è l'essere in atto. Con tale analisi, si accede alla nozione di *esse* detta "metodologica", perché consente di ordinare tutti i livelli dell'ente in funzione dell'essere in atto. In questa tappa, il metafisico deve discernere la qualità ontologica dell'atto nella realtà, e quindi scoprire la sua emergenza sopra la determinazione categoriale. Se si riesce a superare la prova di discernimento, allora si avrà un primo accesso consapevole alla differenza ontologica fra atto di essere e l'essenza attuata da questo atto.

Nel *terzo* momento, bisogna finalmente fondare questa scoperta e saldarla nella differenza teologica fra l'Essere puro (Dio) e l'essere partecipato che viene limitato dall'essenza dell'ente creato. Allora può apparire la "nozione intensiva" di *esse*, nella quale si compie l'intero itinerario metafisico. L'ente creato che, in quanto tale, riceve il suo essere dall'Essere sussistente viene detto ente per partecipazione; ora l'ente per partecipazione è composto di un partecipante e di un partecipato, che si oppongono come la potenza e l'atto; perciò l'ente creato è composto da due co-principi, l'essenza e l'atto d'essere, correlati come potenza ed atto. La partecipazione, ricondotta al binomio di potenza ed atto, è per Fabro la ragione esplicativa della differenza ontologica.

Conclusione: Quando viene afferrata la differenza ontologica? “La differenza ontologica si rivela al metafisico in tre tappe originali: essa viene *problematizzata* agli inizi della metafisica, quando si oggettiva la nozione comune di ente; poi la differenza viene *stabilita*, ma soltanto attraverso un argomento *quia*, quando, sulla base della quadripartizione dell’ente, si confrontano le nozioni di quiddità, principio formale della sostanza, e dell’essere in atto, condizione di realtà della sostanza; e finalmente la differenza viene *ricondata al suo fondamento proprio*, che è la partecipazione dell’ente finito all’Essere infinito, tramite la creazione di un *esse* partecipato, quando si definisce lo statuto ontologico della creatura”⁴¹.

2.3 *Nomen entis*: linguaggio sull’ente e sull’essere⁴²

Dopo aver affrontato il contesto storico e il contesto epistemologico, in terzo luogo, si studia l’uso e il significato comune e filosofico del termine “ente”, il significato aristotelico-tomista di alcuni termini del suo campo semantico e, infine, i diversi sensi aristotelici di ente. Tutto questo implica un’ermeneutica di “ente”: che cos’è l’ente? Troveremo qui il problema del significato comune di questa nozione e di quello filosofico e i rapporti che intercorrono tra la nozione del senso comune di ente e la nozione filosofica di *ens commune*.

2.3.1 I rapporti tra linguaggio filosofico e linguaggio comune

Benché il metafisico non possieda capacità diverse da quelle dell’uomo comune e non ci sia stacco fra la nozione di “ente” del senso comune e quella della metafisica, comunque, egli s’impregna a chiarire, e in qualche modo a superare, la nozione comune e inizialmente vaga di ente. Anzi, il primo problema che deve affrontare nel determinare il senso di “ente” è la chiarificazione del termine. Di seguito ci soffermiamo su alcune caratteristiche del linguaggio che bisogna prendere in considerazione come cautela per una chiarificazione delle nozioni metafisiche.

Abbiamo una pre-comprensione filosofica di ente, perché almeno abbiamo una qualche esperienza di esistere. Questa pre-comprensione dell’esistenza è espressa nel linguaggio comune. La comune attività intellettuale e l’elaborazione filosofica suppongono l’uso di segni linguistici. Questo uso è già un riconoscimento della validità dei segni per significare le cose e per comunicare con altre persone. La metafisica si deve anche occupare dei segni linguistici – e del loro contenuto mentale – che usa nel proprio gioco linguistico.

Quali sono le risorse filosofiche disponibili per determinare il senso della parola “ente”? Almeno tre: innanzitutto riconoscere quale significato abbia “ente” nell’uso del linguaggio comune; tale significato può essere in parte avvicinato tramite l’origine (l’etimologia); inoltre la plurivalenza dei termini filosofici è dispiegata e ordinata nei dizionari filosofici (2.3.2); questi termini non si danno isolatamente, bensì appartengono ad un determinato campo semantico, ad un gioco linguistico, ed è all’interno di questo campo che devono essere compresi, in rapporto ad altri termini vicini (2.3.3); infine, l’uso delle parole e quindi il loro significato può variare notevolmente nella storia, dando origine ai fenomeni di omonimia e paronimia. Noi ci limiteremo a presentare i diversi significati di “ente” in Aristotele e nel suo commentatore, Tommaso d’Aquino (2.3.4).

2.3.2 Il significato di “ente” nel linguaggio comune

“Ente” è una parola del linguaggio comune che serve a significare gli esistenti, le cose in senso ampio, quelle che stanno lì “fuori”, e anche quelle che stanno nel proprio interiore, come le esperienze vissute, le sensazioni. La nozione di ente non può mancare a nessun uomo, perché con essa si rappresenta in modo

⁴¹ A. CONTAT, “Le figure della differenza ontologica nel tomismo del novecento” 260.

⁴² J. VILLAGRASA, *Metafisica II. La comunanza dell’essere*, 165-221.

schematico quella visione globale della realtà che a nessuno può mancare. Possediamo naturalmente le nozioni di realtà e irrealità. La realtà è l'insieme di tutto ciò che esiste, "l'universo degli esistenti". La riflessione filosofica presuppone questa nozione prefilosofica con la quale l'uomo esprime, come in sinossi, l'immagine che si fa necessariamente della totalità del reale; e presuppone anche la nozione opposta.

L'ente è conosciuto *in actu exercito* come nozione comunissima e prefilosofica; nella filosofia questa nozione deve essere rettamete interpretata grazie ad un'analisi, appunto, filosofica. Alla riflessione filosofica corrisponderà giudicare l'adeguatezza o inadeguatezza dell'interpretazione spontanea. Nella parlata comune, la gente dà un significato non vuoto, ma molto vago a "ente" e "realtà"; non è vuoto, perché ne conosce almeno l'opposto: "irreale" o "meramente apparente". Infatti, essendo "ente" la prima nozione, "irreale", "possibile", "impossibile" e altre espressioni simili sono significative perché lo è la stessa nozione di "ente".

La nozione di ente deve essere interpretata dal filosofo, perché possiede delle caratteristiche peculiari che la fanno difficilmente comprensibile. Il filosofo potrà riflettere sulla naturale tendenza ad interpretare "ente" come un concetto univoco, di minima comprensione. Sembra essere una nozione confusa nella quale, come all'interno di una grande cornice, prendono posto le varie realtà. Questo concetto puramente estensivo di ente abbraccia e si estende alla totalità delle cose. Se si segue la logica ordinaria dei concetti univoci – dove alla massima estensione segue la minima comprensione – la nozione di ente sarà estremamente povera e generica, perché l'essere viene ridotto a ciò che di più comune ed indeterminato le cose possiedono. Un concetto confuso, puramente estensivo ed indeterminato può dare origine solo ad un sapere generico, confuso ed astratto. Addirittura potrà anche interpretarla male come una nozione vuota e di massima (esagerata) estensione da identificare con la nozione di "oggetto". Fino ad un certo punto ciò che è comprensibile: senza l'operazione del giudizio, per l'uomo sarebbe un'illusione inevitabile chiamare "ente" tutto quello che entra nella propria considerazione, perché tutto è conosciuto al modo di ente, anche ciò che è irreale; infatti, ciò che è ontologicamente impossibile è stato chiamato "ente di ragion": perché si può fare di esso un concetto, e perché si possono formulare giudizi veri e falsi al suo riguardo. Una nozione di ente che non dica qualcosa come "ciò che è" non sarebbe altro che la nozione di "oggetto" dove estensionalmente e univocamente cade tutto ciò che appare ad una coscienza in atto. Però, il senso comune, si oppone, saggiamente, a chiamare ente ciò che non esiste.

Ente, come parola del dizionario e del linguaggio comune, significa "ciò che esiste", "esistente", "essente", "qualcosa che è reale". Corrisponde all'uso comune e "in concreto" della parola "realtà" (una realtà) come contrario di "irrealtà". Queste parole sono prese secondo l'uso comune.

2.3.3 Problemi dei termini metafisici

I problemi che si trovano nella spiegazione filosofica dei termini metafisici non sono piccoli. Per la delucidazione della nozione di ente si può cominciare con l'aiuto di un metodo ausiliare: l'analisi linguistica dei termini metafisici che entrano nel suo campo semantico.

Ens. Ente, dice san Tommaso, significa qualche cosa che è propriamente in atto (*aliquid proprie esse in actu*: I, q. 5, a. 1 ad 1). L'italiano "ente" proviene da latino *ens* che a sua volta traduce il greco *to on*, che è il participio di *einai*.

Da un punto di vista *grammaticale*, "ente" (*ens*) è il participio presente dell'infinito "essere" (*esse*). Il participio presente indica un soggetto che esercita un atto determinato.

Realmente, "ente" significa "ciò che è", "ciò che ha essere": *ens dicitur quasi habens esse*. Come participio significa al modo di un sostantivo: per primo un soggetto o una certa natura e poi (connotativamente) l'essere (l'atto) di questo soggetto o natura.

Da un punto di vista *logico*, ente si dice di tutto ciò che può essere soggetto di un'affermazione o negazione, compresi gli enti di ragione.

Ente, in senso reale, si dice solo dell'ente reale: della sostanza e degli accidenti, del Creatore e della creatura, della causa e dell'effetto. A partire dalla natura stessa del soggetto si conosce il suo modo di essere.

“Ente non è altro che ‘ciò che è’. E così ciò sembra significare sia una cosa, per il fatto che dico ‘ciò che’, sia l’essere, per il fatto che dico ‘è’. Se questa espressione ‘ente’ significasse principalmente l’‘essere’ come significa principalmente la ‘cosa’ che possiede l’essere, senza dubbio significherebbe che ‘qualcosa è’. Invece non ha la funzione principale di significare la stessa composizione che è compresa nel fatto che dico ‘è’, ma ‘consignifica’ questa [composizione] in quanto significa ciò che ha l’essere”⁴³.

Testi di san Tommaso sul nome di “ente”. Come rivelano i testi, il nome di “ente” è preso dal verbo “essere”.

- 1) “Nomen ‘qui est’ vel ‘ens’ imponitur ab ipso actu essendi” (*In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1).
- 2) “Ens autem non dicit quidditatem, sed solum actum essendi cum sit principium ipsum” (*In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2 ad 2).
- 3) “Ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis” (*De Veritate*, q. 1, a. 1). “Ratio entis ad actu essendi sumitur, non ad eo cui convenit actus essendi” (*De Veritate*, q. 1, a. 1 ad sc 3).
- 4) “Hoc nomen res imponitur a quidditate tantum; hoc vero nomen ens imponitur ab actu essendi [...]. Ista tria, res, ens, unum, significant omnino idem, sed secundum diversas rationes” (*In IV Metaph.*, lect. 2, n. 553). “Hoc nomen ens, quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia” (*In IV Metaph.*, lect. 2, n. 558).
- 5) “Ens simpliciter dicitur id quod in se habet esse” (*In XI Metaph.*, lect. 3, n. 2197).
- 6) “Nomen ens dicitur quasi esse habens” (*In XII Metaph.*, lect. 1, n. 2419).

2.3.4 I significati aristotelici di “ente”

Aristotele presenta i diversi sensi di enti in due luoghi della *Metafisica*: V, 7, 1017 a 7 – b 9 e VI, 2, 1026 a 33 – b 2. Nel libro V, Aristotele offre un’accurata spiegazione dei diversi significati dei termini più importanti che ricorrono nella metafisica.

Tutti i termini propri della metafisica sono analogici. L’analogia mette insieme cose (e significati) che hanno un qualche nesso e rapporto, anche se non appartengono allo stesso genere e alla stessa specie. Il predicare di molti per riferimento a un senso primo e a una realtà è il più evidente significato di “analogia” in Aristotele.

Appartiene propriamente alla metafisica lo studio dei diversi sensi nei quali si dice ente. Quattro sono i principali: 1) ente detto accidentalmente; 2) l’essere detto per sé, che include le diverse categorie; 3) l’essere e l’è detti significando l’essere come vero o il non-essere come falso; 4) infine, l’essere o l’ente detti nel senso dell’atto o della potenza. Dei quattro sensi indicati, Aristotele scarta dalla metafisica l’ente “per accidente” e l’ente come “vero”. La molteplicità semantica dell’ente è ricondotta alla sostanza come alla base di ogni altro significato.

Ente accidentale. L’ente accidentale (*ens per accidens*) esprime ciò che ad una cosa accade di essere in modo non necessario, e quindi fortuitamente.

⁴³ *In I Perihermeneias*, lect. 5, n. 20: “Ens nihil est aliud quam quod est. Et sic videtur et rem significare, per hoc quod dico quod et esse, per hoc quod dico est. Et si quidem haec dictio ens significaret esse principaliter, sicut significat rem quae habet esse, procul dubio significaret aliquid esse”.

Ente per sé (ente secondo le categorie). L'ente si dice per sé quando viene usato nel suo significato più proprio, cioè per indicare qualcosa che veramente è. Tale significato si divide, a sua volta, in una molteplicità di altri significati, perché gli enti appartengono a generi diversi, che sono le categorie: sostanza, qualità, quantità, relazione, dove, quando, stare, avere, fare, patire. L'essere delle categorie è considerato da Aristotele un essere in senso forte, benché egli distingua nettamente la prima categoria, la sostanza, da tutte le altre. Ente, infatti, si dice in primo luogo della sostanza e, per rapporto ad essa, di tutti gli altri predicamenti o categorie.

Ente come vero. Un altro significato è determinato dall'essere come "vero" e dal non-essere come "falso". Potrebbe essere chiamato "essere logico" o *ens mentis*. L'essere come vero è il significato che il termine essere assume quando viene usato per indicare che qualcosa è vero. "Essere" significa, in questo senso, la verità della proposizione; tutte le proposizioni sono riconducibili ad espressioni dove entra il verbo essere. Ora, contra la posizione platonica, Aristotele afferma che la verità e la falsità sono soltanto nella mente che giudica affermando o negando. Si tratta, quindi, di un essere pensato, mentale. "Il vero e il falso non sono nelle cose [...] ma solo nel pensiero". L'essere vero ha un rapporto all'*ens extra animam* o essere secondo le categorie, come l'effetto alla causa, perché per il fatto che qualcosa è, il giudizio che lo dice è vero, e non all'inversa. A volte si dice che qualcosa "è vero" benché non esista realmente al modo delle categorie. Gli enti di ragione, come la cecità e tutte le privazioni, non esistono *extra animam* ma possono essere detti "enti" nel senso della verità delle proposizioni, perché l'intelletto li concepisce come se fossero enti ed afferma con verità la proposizione dove entrano come soggetti o predicati. Sono in questo senso gli "enti di ragione" si dicono enti.

Ente secondo la potenza e l'atto. L'essere in potenza e in atto è il significato che il termine "ente" assume, in tutti i precedenti usi, quando si intende dire che esso è in potenza – come per esempio "Ermete è nella pietra", qualora la statua non sia ancora stata scolpita – oppure che è in atto; nell'esempio "Ermete è", nel senso che esiste, qualora la statua sia già stata scolpita. Ente secondo la potenza e l'atto sono, rispettivamente, l'ente come capacità o possibilità e l'ente come realizzazione di questa capacità o possibilità.

* * *

Nel tentativo di segnalare quali sono i diversi e i principali sensi dell'ente, Aristotele ordina la molteplicità delle realtà intorno a quattro gruppi di sensi:

- [1] Ente accidentale
- [2] Ente come categorie: sostanza e accidenti
- [3] Ente nel senso di vero e non-ente nel senso di falso
- [4] Ente nel senso di atto e potenza.

[1] e [3] sono esclusi dalla considerazione della metafisica. Questa esclusione lascia due sensi per la considerazione metafisica: [2] le categorie; e [4] l'essere-in-atto e l'essere-in-potenza.

In quanto gli accidenti si riferiscono *ad unum*, alla sostanza e in quanto l'atto ha la priorità sulla potenza, la *Metafisica* aristotelica può essere considerata come un'intensificazione di due principi dell'ente: sostanza (οὐσία) ed atto (ἐνεργεία). Aristotele non va oltre in quanto non esplicita la "relazione" fra i due principi come lo fa san Tommaso (relazione di atto e sostanza; composizione / distinzione reale; partecipazione nell'essere; ecc.). Rispetto alla *resolutio secundum rem*, il libro *Lambda* della *Metafisica* lascia qualche perplessità: 1) qual è il rapporto fra l'Atto Puro (pensiero pensando se stesso) e il mondo? e 2) qual è il rapporto fra la causa efficiente e la causa finale di questo Atto Puro, che è il *primum movens* e anche attira a sé le cose per amore?

In un altro testo, Aristotele offre un altro gruppo dei sensi di “ente”. Questa volta, Aristotele spiega che tutti sono chiamati “enti” in riferimento ad un principio, cioè alla sostanza: “L’ente si dice in molti sensi, ma tutti in riferimento ad un unico principio: alcune cose sono dette enti perché sono sostanze, altre perché affezioni della sostanza, oppure perché corruzioni, o privazioni, o qualità, o cause produttrici o generatrici sia della sostanza, sia di ciò che si riferisce alla sostanza, o perché negazioni di qualcuna di queste, ovvero della sostanza medesima. (Per questo anche il non-ente diciamo che ‘è’ non-ente)”⁴⁴. In sintesi:

- ↑ [1] Sostanza
- [2] Affezioni della sostanza (accidenti)
- [3] Movimento (corruzione e generazione della sostanza o degli accidenti)
- [4] Negazioni e privazioni (degli accidenti o della sostanza).

Alla fine di questa esposizione dei significati di ente, bisogna sottolineare il nesso strutturale che Aristotele trova fra i molteplici significati: ente si dice in molti sensi, ma sempre in riferimento ad un’unità e ad una realtà determinata, che è la sostanza. Infatti, tutti i significati dell’essere si appoggiano alle categorie, e queste a sua volta si appoggiano sulla prima che è la sostanza. In conclusione, una prima interpretazione dell’espressione “ente in quanto ente” è quella aristotelica: ente in quanto tale è la sostanza e ciò che si riferisce in vario modo alla sostanza.

2.4 *Ratio entis*: la logica dei concetti metafisici⁴⁵

L’approccio linguistico all’ente è utile ma limitato. Qui vogliamo riflettere su come pensiamo la realtà, cioè, riflettere sulla nozione di ente. Infatti, se possiamo usare la parola “ente”, è perché prima abbiamo concepito “ente”: la parola è segno del concetto mentale ed espressione di un significato.

“Ente”, nella sua qualità di nozione massimamente universale, è *indefinibile*, perché non si può trovare un genere prossimo, né una differenza specifica che non appartenga già a ente. Ente non si può determinare come il genere per *additio* di una differenza reale (che sarebbe esterna all’ente); né come una sostanza per *additio* di qualche accidente, perché sostanza e accidente sono enti. In *De Veritate*, q. 1, a. 1, san Tommaso presenta i due modi possibili per determinare ente: *primo*, l’indicazione dei diversi modi speciali d’essere, proporzionali ai modi di predicare (*modus logicus*), mediante la divisione di ente nei generi supremi o *categorie (modus specialis entis)*; *secondo*, l’indicazione dei modi generali d’essere (*modus generalis entis*, i trascendentali), tramite l’aggiunta alla nozione di ente di qualche nozione (*ratio*).

Consideriamo qui alcuni problemi generali: la priorità della nozione di ente e la sua presenza in tutto lo sviluppo del pensiero (2.4.1); la problematizzazione della priorità e natura della nozione di ente (2.4.2); e, infine, la logica propria dei concetti trascendentali (2.4.3).

2.4.1 Ente, *prima conceptio et ultima resolutio*

Cosa vuol dire san Tommaso quando afferma che *ens* è ciò che si conosce per primo (*primum cognitum*)? Quale è la natura e la portata della priorità di *ens*? Come si evolve questa prima nozione nel progredire della mente?

La priorità della nozione di “ente”. Ente è la prima concezione dell’intelletto, perché è la nozione più universale e perché tutti i concetti sono inclusi in ente, *unite et indistinte*, come nel principio dove *tutti* si risolvono. La priorità e la comunanza di ente si implicano a vicenda.

⁴⁴ ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1, 1003 b 4-11.

⁴⁵ J. VILLAGRASA, *Metafisica II. La comunanza dell’essere*, 223-261.

Il concetto di ente, benché primo e semplicissimo, contiene una dualità espressa nella descrizione ciò-che-è: *id quod* ed *est*. Ente, come tutti i concetti, è astratto però si predica in concreto: significa un soggetto e consigna l'essere in modo implicito.

Il concetto di ente non è perfettamente uno perché non indica determinatamente qualcosa (di individuale, specifico o generico), ma nella sua qualità di nozione comunissima abbraccia indeterminatamente tutto, perfino gli opposti (sostanza-accidente, creatore-creatura, finito-infinito). Il concetto di ente ha, inizialmente, una certa unità di confusione ed indeterminazione (*unite et indistincte*).

La priorità-comunanza di ente è logica o predicativa. Ente è primo nella predicazione perché è la nozione più universale nell'ordine della semplice apprensione. Ente, il primo conoscibile *per noi*, come altre primi nozioni, si conosce *statim* (subito, immediatamente) con la luce dell'intelletto agente mediante le specie astratte dalle cose sensibili. Questa nozione prima nell'ordine della *inventio* (acquisizione di conoscenze) è anche ultima nell'ordine della *resolutio* (certezza delle conoscenze acquisite). Nella *resolutio* della conoscenza umana si deve arrivare a qualcosa di primo che è *notissimum*, conosciuto prima e *naturaliter*, quindi, non acquisto per *inquisitio*.

L'ente è l'oggetto proprio dell'intelletto. Questa priorità di ente si armonizza con la tesi secondo la quale ente è oggetto proprio dell'intelletto (cf. I, q. 5, a. 2). L'oggetto naturale dell'intelletto è ente e, perciò, l'intelletto tutto conosce sotto la nozione di ente. Nell'affermare che la nostra conoscenza intellettuale è necessariamente conoscenza di ente non si vuol dire che tutto ciò che conosciamo sia ente, bensì che tutto lo conosciamo *ut ens*, o *ad instar entis*, come se fossero enti, e sempre in riferimento a ente. Quindi, dal fatto che ente sia ciò che conosciamo per primo (prima concezione) quale oggetto naturale del nostro intelletto, segue che attribuiamo ente a *tutto* ciò che apprendiamo. Questa massima predicabilità è propria delle nozioni trascendentali.

L'ente nello sbocciare originario della mente: primo e confuso. Nello sviluppo della mente umana, Tommaso distingue due fasi intimamente collegate e rispondenti a due operazioni: la prima chiamata apprensione che concettualizza o "intelligenza degli indivisibili" che conosce l'essenza o quiddità; e il giudizio dove si dà l'unione o divisione (*compositio et divisio*) di due intelligibili, soggetto e predicato, come essendo o non essendo uno e lo stesso nella realtà della cosa. In entrambe le operazioni c'è un primo; per entrambe, ente è qualcosa di naturalmente originario e primo (*aliquid primum*).

Per Tommaso, "ente" non è solo una categoria logica che la mente impone ad ogni conoscibile. Prima ancora è una "supercategoria" *metafisica*. Quando la mente conosce qualcosa, conosce sempre ente. "Ente" non è altro che "ciò che è", dove, nel dire "ciò che" si significa principalmente la cosa, e nel dire "è" si consigna l'essere. L'apprensione di "ente" è confusa, perché sottintende una *composizione* di essenza ed essere ancora non dispiegata nell'atto della semplice apprensione; nel dire "ente" il contenuto essenziale rimane ancora *confuso*, e l'essere solo con significato. Nella prima apprensione dell'oggetto originariamente concepito, l'intelletto non è in grado di cogliere subito tutta la virtualità contenuta nel concetto, a causa della debolezza della sua luce intellettuale.

Il non-ente è anche *naturaliter primum* nella prima operazione della mente, perché qualsiasi contenuto mentale entra nell'intelletto simultaneamente con la conoscenza del suo opposto. Conoscendo "ente", la mente concepisce il suo contrario: non-ente.

La virtualità noetica di "ente" è sviluppata dalla nostra mente sia nella linea categoriale, determinando il contenuto dell'*essenza*, mediante l'aggiunta definitoria del predicato; sia nella linea trascendentale dell'*essere*, mediante aggiunte di ragione nella derivazione dei trascendentali. Sin dall'origine della conoscenza l'intelletto è abilitato in modo intensivo ed estensivo nella conoscenza.

L'ente nel progredire della mente. L'intelletto abbraccia con la sua operazione l'ente nella sua universalità. L'intelletto umano è in potenza rispetto agli intelligibili. In un primo momento, l'intelletto

umano è soltanto in potenza alla conoscenza, come una “tavoletta levigata in cui non c’è scritto niente”. Poi, questa potenza viene attualizzata. Perché l’intelletto passi dalla potenza all’atto, ha bisogno dell’oggetto che come forma ponga in atto la sua potenzialità. Così, l’oggetto esterno ha un ruolo “causale” sull’atto della nostra conoscenza.

Benché il nostro intelletto sia disposto e aperto a conoscere tutto, e ha come oggetto formale l’ente universale, ciò che conosce per primo è l’ente considerato nelle cose materiali; in questo senso, “l’oggetto proprio, proporzionato al nostro intelletto, è la natura della cosa sensibile” (I, q. 84, a. 8). A partire da questa conoscenza, l’uomo si dispone a diventare conoscente di tutte le altre realtà.

Dalla stretta finestra della quiddità delle cose materiali, proporzionata al suo intelletto, l’uomo si affaccia alla totalità racchiusa virtualmente nella nozione di ente. “Ente”, diventando oggetto del nostro intelletto, appare come un’idea o specie intelligibile smisurata, che in un certo modo lo sorpassa e lo lascia confuso. Un intelletto superiore sarebbe capace di comprendere nell’idea di ente tutta la realtà, in maniera chiara e distinta; per noi, invece, la nozione di ente ci dà solo un’idea generica e confusa delle cose (cf. I, q. 89, a. 1).

L’uomo, per determinare tutta la ricchezza noetica trascendentale racchiusa nell’ente, deve partire dalla sua originaria proporzione legata alla quiddità delle cose materiali, e sorpassarla nella misura in cui può farlo una ragione che comincia dall’astrazione del sensibile, e in “quanto può venire elevato con ciò che essa coglie intellettivamente astraendo dai fantasmi”. E dovrà farlo con una molteplicità di atti.

L’intelletto umano non acquista subito nella prima apprensione la conoscenza perfetta della cosa. La mente umana procede dalla potenza all’atto; prima raggiunge l’atto incompleto, che è intermedio tra la potenza e l’atto, e quindi l’atto perfetto. L’atto perfetto ci fa conoscere le cose *in modo distinto e determinato*; l’atto incompleto, invece, *in modo generico e confuso*. Conoscere un oggetto in cui sono contenute molte cose, senza una conoscenza appropriata di ciascuna di esse, è un conoscere confuso.

L’ente, allora, è “principio” della mente, come un *sostrato o basamento stabile e permanente* su cui ogni “adveniente” si porta a galla modulando la variabilità analoga dei suoi contenuti, sia nella linea estensiva dell’essenza (dispiegamento categoriale) che in quella intensiva dell’atto d’essere (dispiegamento trascendentale). Perciò si può dire che l’ente resta non solo la prima concezione, ma anche l’ultima risoluzione.

La ragione procede tra due intellezioni dell’ente, tra l’ente confuso della *prima conceptio* e l’ente delucidato nell’*ultima resolutio* del giudizio sapiente, arricchito con tutte le determinazioni del percorso. La debolezza intellettiva della nostra ragione fa sì che il nostro intelletto, una volta attuato dall’ente non è capace di dedurre da questa sola concezione tutta la virtualità noetica della realtà. Perciò, la ragione deve moltiplicare gli atti come per riempire questa nozione dal di fuori con nuovi contenuti aggiuntivi, mediati inizialmente dai sensi. All’ente però non si può aggiungere niente come una “natura estranea”. È, piuttosto, l’incapacità intuitiva della nostra mente che ha bisogno di moltiplicare le visioni. L’*ens* quale visione iniziale confusa accende il desiderio che dà inizio alla ricerca, al moto razionale estensivo (categoriale, scientifico) nelle determinazioni delle essenze, ed intensivo (trascendentale, sapienziale) nella linea delle determinazioni dell’ente per il suo essere.

L’ente come *ultima resolutio*. L’*ultima resolutio* di ente sarebbe penetrare l’ente *in quanto ens*, cioè scoprire il suo atto d’essere e risolverlo a sua volta nel suo Principio. *Ens commune, esse ut actus, Ipsum Esse Subsistens*: ecco le tappe profonde della ragione umana nel suo progredire intensivo, che termina risolvendo l’ente nel Principio d’essere. Perciò Tommaso parla di una specie di “risoluzione comune” di tutti gli enti, culmine della vita intellettiva, dove l’*exitus* della ragione termina con il *reditus* nell’*id quod est maxime ens* e nella contemplazione dell’ente alla luce della Causa e la Causa riflessa nell’ente.

La mente umana progredisce, dunque, secondo le vie risolutive della ragione: *secundum rem et secundum rationem*. A volte la ragione procede *secundum rem*, da una cosa ad un'altra, come nella ricerca delle cause estrinseche a partire dagli effetti, per arrivare alla causa suprema e più semplice. Altre volte procede *secundum rationem*, come nella ricerca delle cause intrinseche, dove si procede dal composto ai principi costitutivi e, quindi, dalle forme più particolari a quelle universali. La massima universalità è la comunanza a tutti gli enti. L'ultimo termine risolutivo *secundum rationem* sono qui principi costitutivi che sono comuni – analogicamente gli stessi – a tutti gli enti, e ciò che appartiene all'ente in quanto ente. Infatti, la "scienza divina" versa su queste due cose: sulle sostanze separate (*resolutio secundum rem*) e sulle cose comuni a tutti gli enti (*resolutio secundum rationem*).

2.4.2 Problematizzare la priorità delle nozioni di "ente" e di "non ente"

"Ente" è la nozione prima e radicale poiché è la più universale delle nozioni che sono oggetto di semplice apprensione e poiché senza questa nozione risulterebbero impossibili tutti gli altri concetti – trascendentali e categoriali – e tutti i nostri giudizi. La radicalità logica del concetto di ente non esclude che questa nozione sia l'effetto di un'intellezione umana semplicemente apprensiva e che sia conosciuta per mezzo di un'effettiva astrazione.

La condizione astratta, trascendentale e universale della nozione di "ente". Il concetto di ente è, come qualsiasi concetto, un prodotto mentale dell'intellezione semplicemente apprensiva. Il concetto ha la funzione mediatrice propria di un segno mentale che presenta alla facoltà intellettiva l'oggetto distinto da esso, senza aver ancora affermato o negato niente. Il concetto è un segno naturale; la parola invece è segno convenzionale. Per compiere la funzione di segno, il concetto non deve essere appreso nella sua qualità di segno. Tutti i concetti sono di natura astratta.

Il concetto di ente è trascendentale, extra-categoriale o trans-generico. Da un punto di vista *logico*, il concetto trascendentale si distingue dal categoriale per estensione e intensione. Dal punto di vista *estensionale*, sono trascendentali tutti i concetti che hanno estensione illimitata e che, considerati in modo distributivo, abbracciano qualunque realtà; sono categoriali, invece, i concetti che delimitano settori nell'ambito delle realtà finite, in maniera tale che nessuno di essi abbraccia la totalità di questo ambito. Dal punto di vista *intensionale*, sono trascendentali i concetti che trascendono (benché non negano) le differenze tra tutte le realtà limitate, e la differenza tra l'ente limitato e l'Essere senza limitazione; i concetti trascendentali differiscono tra di loro per la rispettiva comprensione; altrimenti, siccome hanno identica estensione, sarebbero non solo convertibili, bensì sinonimici; sono categoriali, invece, i concetti rappresentativi di determinate entità, così non solamente è limitata l'estensione propria dei concetti categoriali, ma anche la corrispondente comprensione.

Priorità-semplicità e unità analogica della nozione di "ente". Un altro problema che si può porre alla priorità logica assoluta di ente è l'unità relativa dei concetti trascendentali, cioè, il carattere analogico di queste nozioni. L'analogia dei concetti trascendentali è un'analogia di attribuzione intrinseca e di proporzionalità propria; entrambe convengono alla nozione di ente reale. L'ente di ragione si dice ente soltanto con un'analogia di proporzionalità metaforica.

2.4.3 L'oggetto della metafisica non è l'oggetto formale dell'intelletto

"Ente" come oggetto formale dell'intelletto. "Ente" – afferma Tommaso d'Aquino – è la prima nozione dell'intelletto, nella quale risolviamo tutti i nostri concetti. "Ente" è l'oggetto formale dell'intelletto, ciò che *per primo* e *per se*, immediatamente e necessariamente, coglie l'intelletto che si pone in atto.

L'oggetto formale di una facoltà è colto *primo et per se, naturaliter*. L'oggetto formale è unico per ogni potenza e indica l'oggetto possibile di essa, l'estensione della sua apertura. L'*unum* al quale si ordina la facoltà intellettuale, il suo oggetto formale, è *ens*. La nozione di ente è massimamente universale (trascendentale) perché è l'oggetto di una facoltà spirituale, che è intenzionalmente tutte le cose (*quodammodo omnia*), aperta a tutto, e si estende ad ogni ente.

Ci sembra necessario distinguere due *rationes entis*: la *prima* è il trascendentale *ens* attribuita ad ogni ente *in rerum naturam existens*, e che si divide secondo le diverse categorie; la seconda è l'oggetto formale dell'intelletto per cui conosciamo tutto, anche ciò che non esiste e la nozione comune dei contrari e degli opposti, e tutto ciò che, benché irreali, è conosciuto come se fosse ente (*ad instar entis*).

Inoltre, non deve essere trascurato il fatto che l'uomo non è puro spirito. L'essenza delle cose materiali (*quidditas rei materialis*) è, nel presente stato di vita, l'oggetto primo del nostro intelletto. Ora, l'essenza delle cose materiali non possiede tutte le caratteristiche dell'oggetto formale: infatti, il nostro intelletto si estende anche a ciò che è immateriale.

Dal fatto che l'oggetto formale del nostro intelletto sia l'ente, non segue, *in primo luogo*, che il nostro intelletto colga in modo perfetto tutta l'intensione ed estensione intelligibile di "ente", perché l'ente abbraccia in sé tutte le essenze; tanto meno cogliamo immediatamente che l'essenze delle cose siano potenze per riferimento ai loro atti d'essere principati dal Primo Essere quale Causa. Il nostro intelletto coglie inizialmente "ente" nella conoscenza delle essenze materiali, e solo come una certa *universalità confusa*, sensibilmente proporzionata, che apre e dilata il suo desiderio; questa iniziale conoscenza lo scopre l'intelletto potenziale mobile (ragione) che si sforza di andare "da ente ad ente", e da una *prima conceptio* ad un'*ultima resolutio*.

Con queste premesse, affermiamo che *l'oggetto formale dell'intelletto non è l'oggetto formale della metafisica*. Per determinare il senso di questa tesi bisogna determinare con precisione quale sia l'oggetto formale dell'intelletto e, poi, distinguerlo da quello della metafisica. Per fare ciò distinguiamo prima un *doppio oggetto dell'intelletto*.

La quiddità delle cose materiali come l'oggetto proporzionato-proprio dell'intelletto. L'oggetto formale che specifica e dà unità ad una facoltà, e ne determina la capacità, è ciò che gli è proporzionato o proporzionabile. L'oggetto *proporzionato-proprio* dell'intelletto umano è la quiddità della cosa materiale; questo non può essere il suo oggetto formale perché è un dato di esperienza intellettuale che il nostro intelletto si estende oltre le cose materiali.

"Priorità genetica" della cosa sensibile. A causa della nostra "razionalità" e dell'origine sensibile delle nostre conoscenze, la conoscenza passa dalla potenza all'atto, e da qualcosa a noi primo e più conosciuto a qualcosa posteriore e meno conosciuto *quoad nos*. Il *primum ex quo* della conoscenza è la quiddità della cosa sensibile, perché l'oggetto dell'intelletto dipende della sua origine dall'apprensione sensibile; quindi, la cosa sensibile è prima nell'ordine della generazione concettuale.

"Priorità fondazionale" dell'ente. L'*ens*, come *ratio sub quo* della conoscenza, è la prima nozione che cade nell'intelletto e nella quale tutte le altre si risolvono; è il *primum* che sostiene, garantisce e fa possibile la conoscenza e la scienza. La priorità in senso assoluto è quella di *ens* che non si riduce all'ambito sensibile, benché sia una nozione formata nella conoscenza delle cose sensibili.

In breve: l'oggetto formale dell'intelletto è *ens*; il suo oggetto proprio proporzionato e connaturale è la *quidditas rei materialis*. L'intelletto umano tutto conosce *sub ratione entis* (problema della relazione oggetto materiale – oggetto formale); e niente può conoscere senza l'aiuto dell'immaginazione e la *conversio ad phantasmata*, e senza una qualche "deformazione noetica", dovuta alla connaturale proporzione alla *quidditas rei materialis* (problema del modo di conoscere l'oggetto). La conoscenza di *ens* e di "questa" essenza sono connaturali. Ambedue sono primarie, però solo *ens* può essere detto oggetto

formale della facoltà. Uno è il problema dell'oggetto che si conosce, e un altro è quello del modo o metodo di conoscerlo.

Bisogna, inoltre, distinguere la nozione di "ente" e di "oggetto". "Oggetto" è una nozione formata nella riflessione sulla conoscenza che significa: termine intenzionale di una coscienza in atto. Oggetto di conoscenza è ciò che si conosce. Non ogni oggetto è ente in senso forte, cioè, non tutto ciò che è intenzionato da una facoltà è ente.

L'oggetto proprio (*genus subiectum*) della metafisica. L'*ens*, oggetto formale dell'intelletto (*ratio formalis sub qua*, condizione di apprensibilità) non è l'*ens* trascendentale in senso aristotelico-tomistico che, *in quantum est ens*, è l'oggetto (*genus subiectum*) della metafisica. L'oggetto proprio (*genus subiectum*) della metafisica è l'ente in quanto ente o *ens commune*. Questo oggetto ha lo stesso carattere specificativo rispetto alla scienza (la metafisica) che l'oggetto formale ha rispetto alle facoltà, abiti ed atti. La considerazione formale del *subiectum* della metafisica è espressa nella ripetizione "in quanto ente". La metafisica tomistica interpreta "in quanto ente" come "in quanto partecipa all'esse", perché qualcosa si dice ente per il suo essere; la metafisica aristotelica interpreta "in quanto ente" come "in quanto dice rapporto alla sostanza".

L'*ens commune*, oggetto della metafisica, non è l'oggetto formale dell'intelletto, perché non tutto ciò che è concepito *sub ratione entis* è ente reale; e l'irreale, non entra nelle categorie aristoteliche, e tomisticamente, *non habet esse*. La nozione di ente che esprime l'oggetto della metafisica è trascendentale e si predica secondo *analogia intrinseca*.

2.5 *Modus specialis entis: le categorie*⁴⁶

La considerazione della più generale divisione dell'ente è materia ontologica. Le categorie sono *i generi supremi dell'ente reale finito*. L'ente secondo le categorie è uno dei significati di ente di cui si occupa la metafisica aristotelica; l'altro è l'ente come atto e potenza. Dunque, questo quinto punto intende fare l'analisi semantica della nozione di ente tramite lo studio delle categorie aristoteliche.

Aristotele nella *Metafisica* mostra che ente non è un genere, perché non si può dividere per *additio* reale. Non potendosi dividere l'ente per qualcosa di reale, Aristotele si serve del *modus logicus*: lo studio dei diversi tipi di predicati (predicamenti o categorie) ci permette di conoscere i tipi più generali di enti, perché i modi dei predicati sono proporzionali ai modi di essere.

Consideriamo in primo luogo la nozione e natura delle categorie (2.5.1); in un secondo momento, esaminiamo quelle categorie più rilevanti in contesto "logico" (2.5.2); per poi presentarle in contesto metafisico (2.5.3). Infine faremo un bilancio del *modus logicus* usato da Aristotele nelle categorie e più in genere di alcuni rapporti tra logica e metafisica (2.5.4).

2.5.1 Nozione e natura delle categorie

La "contrazione" della *ratio entis* in generi supremi è reperibile attraverso il *modus praedicandi*, poiché questo segue ed è proporzionato al *modus essendi*. Il *modus logicus* è l'uso che il metafisico fa del modo di procedere proprio del logico. Si riferisce all'opportunità di dividere i modi di essere a partire dalle forme di predicare. L'ente si riconduce ai diversi generi in base al diverso modo di predicare, il quale deriva da un diverso modo di essere. I diversi modi di predicare rivelano – e non originano – diversi modi di essere. Quindi, i generi supremi della realtà sperimentabile si distingueranno a partire dai diversi significati che assume la copula "è" nella proposizione in funzione del predicato: quando si dice che "l'uomo è animale",

⁴⁶ J. VILLAGRASA, *Metafisica II. La comunanza dell'essere*, 263-311.

l'ente che viene attribuito a "uomo" è una parte della sua essenza; quando si dice che "l'uomo è bianco", l'ente che viene attribuito a "uomo" è una qualità; ecc.

Natura delle categorie. Una categoria è "ciò che viene detto senza connessione" e può riguardare tre cose: la *parola* che viene detta, oppure la *nozione* che viene mentalmente espressa, oppure la *cosa* alla quale rimanda tale nozione. Così, abbiamo tre dimensioni (*nomen – ratio – res*) e due relazioni: una relazione convenzionale di simbolo fra la parola e la nozione; ed una relazione naturale di somiglianza fra la nozione e la cosa. Ciascuna delle dieci categorie tramite le due relazioni in causa, implicano e si riferiscono a tutte e tre le dimensioni. La priorità spetta alla dimensione ontologica: "Le categorie sono in primo luogo le supreme *figure dell'essere*, in secondo luogo e di conseguenza sono supreme predicazioni e quindi *figure logiche*; in terzo luogo, e necessariamente, hanno una precisa *rilevanza grammaticale*"⁴⁷.

Distinzione fra il predicamento e il predicabile. Il predicamento è un modo speciale di essere, inferito dal modo di predicare. Il predicamento, quindi, è un modo di essere mentre il *predicabile* è un modo di essere-predicato, un modo di riferire il predicato ad un soggetto: nella logica aristotelica, i predicabili sono cinque: genere, specie, differenza specifica, proprio e accidentale.

Distinzione fra il predicamento e i trascendentali. Il predicamento (la categoria) è un *modus specialis entis*, mentre il trascendentale è un *modus generalis consequens omne ens*, che attraversa (si dà in) tutti i generi e categorie. Trascendentali sono *ens, res, unum, aliquid, verum et bonum*. Due differenze:

- [1] Dal punto di vista logico, il trascendentale è convertibile con la nozione di ente; l'universale predicamentale non è convertibile con la nozione di ente perché ha un'estensione minore, limitata ad una regione dell'essere.
- [2] Il trascendentale aggiunge all'ente una nozione (qualcosa di ragione) senza restringere la sua estensione. Il predicamento aggiunge la determinazione di un modo particolare di essere e, quindi, restringe l'estensione dell'ente.

Divisione delle categorie. S. Tommaso, in due testi (*In V Metaph.*, lect. 9, n. 8 e *In III Phys.*, lect. 5, n. 15) cerca di derivare le categorie a partire dal legame ontologico fra predicato e soggetto: "Va ricordato che l'ente si divide in dieci predicamenti non in modo univoco, come il genere e la specie, ma secondo un diverso modo di essere (*diversum modum essendi*). Ora, i modi di essere sono proporzionati ai modi di predicare. Infatti, quando noi predichiamo qualcosa di un'altra, diciamo che essa è questa cosa, e per questo motivo i dieci generi dell'ente sono chiamati dieci predicamenti. Ora, ogni predicazione può essere fatta in tre modi".

- [1] Il primo modo si ha quando di un soggetto si dice ciò che appartiene alla sua essenza.
Praedicamentum substantiae
- [2] Il secondo modo si ha quando di una cosa si predica una cosa che non è la sua essenza, ma le inerisce.
Praedicamentum quantitatis, praedicamentum qualitatis, praedicamentum relationis
- [3] Il terzo modo di predicare si ha quando qualche cosa di estrinseco si predica di una cosa secondo la modalità di una denominazione (denominato da qualche cosa di esterno)
Secondo la ragione di causa (agente)
Denominazione di qualcosa dalla causa agente: *praedicamentum passionis*
Denominazione della causa agente dall'effetto: *praedicamentum actionis*
Secondo la ragione di misura
Intrinseca: *praedicamentum quantitatis*
Estrinseca: *praedicamentum quando, praedicamentum ubi et situs*
Praedicamentum habitus

⁴⁷ G. Reale, *Guida alla lettura della "Metafisica" di Aristotele*, Laterza, Roma 1997, 125.

I tre modi di predicazione corrispondono ai diversi predicabili:

- [1] I predicabili “genere”, “specie”, “differenza” si predicano *per se primo modo* e dicono che cosa è la sostanza prima;
- [2] gli accidenti (propri), i quali senza essere parte della sostanza, gli sono “inerenti”, e si predicano *per se secundo modo*;
- [3] gli accidenti estrinseci, causati dalla causa efficiente e quindi predicati *per se quarto modo*.

2.5.2 Esami di alcuni predicamenti in contesto logico

Aristotele stabilisce due criteri per definire le categorie: essere o non essere in un soggetto, essere o non essere detto di un soggetto.

1. La sostanza. Sulla base dell’“essere detto di” e dell’“essere in”, la sostanza viene afferrata come ciò che non è in un soggetto, e poi è divisa in due significati, a seconda che ciò che non è in un soggetto sia detto di un soggetto oppure no. La *sostanza* si divide così, dal punto di vista logico, in *sostanza prima* e *sostanza seconda*.

Il criterio principale che consente di discernere ciò che rientra nella categoria di sostanza è la non-inerenza, mentre la predicabilità permette di distinguere ciò che è universale da ciò che è individuale. Arriviamo così a una classificazione logico-ontologica degli enti in quattro gruppi:

	<i>Non è in un soggetto</i>	<i>È in un soggetto</i>
<i>Non è detto di un soggetto</i>	Sostanza prima	Accidente individuale
<i>È detto di un soggetto</i>	Sostanza seconda	Accidente universale

Alla sostanza prima convergono gli altri tipi di enti. La sostanza seconda viene riferita alla sostanza prima per attribuzione del nome e della definizione ad un soggetto; ad esempio, “uomo” ad un certo uomo. La sostanza seconda si dice della sostanza prima, ma non inerisce ad essa; l’incidente individuale inerisce alla sostanza prima, ma non si dice di essa; e l’incidente universalmente considerato si dice della sostanza prima, ed inerisce in modo individuale ad essa. Pertanto, tutto ciò che non è sostanza prima, o viene attribuito ad essa, oppure inerisce ad essa.

La sostanza prima è quindi il soggetto sussistente che non si trova ontologicamente in un altro soggetto, né può venire attribuito logicamente ad un altro soggetto: ad esempio, “Pietro” è una sostanza prima, perché non sta in un altro, né può essere attribuito ad un altro. Perciò, la sostanza prima viene anche chiamata *suppositum* (supposto), oppure *subiectum* (soggetto).

Per contro, la sostanza seconda è in primo luogo la specie, ed in secondo luogo il genere della sostanza prima: così “uomo” o anche “animale” sono sostanze seconde rispetto a “Pietro”, perché ne sono l’essenza o la parte determinabile dell’essenza. Come la sostanza prima, la sostanza seconda non può essere in un altro soggetto a modo di inerenza; ma a differenza della sostanza prima, la sostanza seconda viene predicata di un soggetto logicamente altro, cioè appunto la sostanza prima.

Una tesi capitale della metafisica aristotelica è il primato della sostanza: infatti, la sostanza è la questione centrale e principale della metafisica. La sostanza possiede l’essere in proprio e, quindi, in linea di principio può fare a meno delle altre categorie: può esistere separata. Invece le altre categorie non godono di nessuna autonomia ontologica; sono accidenti della sostanza. Dal primato ontologico della sostanza, Aristotele deriva le sue proprietà:

- [1] la sostanza è soggetto (*hypokeimenon*) perché non inerisce ad altro e non si predica d’altro, ma è sostrato d’inerenza e di predicazione di tutti gli altri modi di essere;

- [2] è dotata di una forma di sussistenza autonoma e possiede l'essere in proprio; può sussistere di per sé o separatamente dal resto (*chorista*);
- [3] è sempre qualcosa di ben determinato, di ben definito e, quindi, non universale e astratto: la sostanza individuale non solo è *ousia prote* (sostanza prima), ma è detta anche sostanza in senso proprio, primario e sommo;
- [4] è qualcosa di intrinsecamente unitario e non un mero aggregato di parti;
- [5] è atto (*energeia*) o in atto;
- [6] è una determinazione ben definita dell'essere: quindi, essenza; non qualcosa di vago, generico, confuso;
- [7] è principio (*arche*) e causa (*aitia*) prima dell'essere proprio di ciascuna causa determinata.

2. La relazione. Sono chiamate relative le cose che sono dette essere ciò che sono in dipendenza o in rapporto ad un'altra cosa.

3. La quantità. La quantità predicamentale connota sempre la divisibilità in parti materiali, quindi spazialmente collocabili. Tale quantità si divide in *discreta* o *continua*. Quella discreta è divisibile in parti separabili; quella continua, in parti non separabili. Aristotele pone come esempi di quantità discreta: il numero e il discorso; e di quantità continua: la linea, la superficie, il solido, e, inoltre, il tempo e il luogo.

4. La qualità. Aristotele definisce la qualità come ciò in virtù del quale qualcosa viene detto essere tale. Aristotele divide la qualità in quattro tipi:

- 1) l'abito e disposizione;
- 2) tutto ciò che si dice secondo una potenza o un'impotenza naturale, come l'essere pugili, corridori, o sani, o malati;
- 3) le qualità sensibili come il dolce, l'amaro, il caldo, il freddo, il bianco e lo scuro (*paasio et passibilis qualitas*);
- 4) la figura e la forma.

5. I post-predicamenti. I post-predicamenti sono nozioni elencate da Aristotele negli ultimi capitoli delle *Categorie*. Ciascuno rientra in diversi predicamenti, per cui si tratta di nozioni analogiche, non univoche. Lo Stagirita ne studia cinque: gli opposti, l'anteriore e il posteriore, il simultaneo, il movimento, l'avere.

2.5.3 Le categorie in contesto metafisico

La sostanza, la qualità e la relazione vengono studiati dalla metafisica, perché non contengono necessariamente la materia nella loro definizione e, quindi, possono trovarsi anche in enti immateriali.

Per comprendere la natura delle categorie, bisogna chiarire tre punti: il significato preciso di questa distinzione fra *per se* e *per accidens*; quello della divisione dell'essere per sé in dieci categorie; ed il posto che occupa questa divisione fra le tre altre.

1. Per se e per accidente. "Per se" designa un modo di attribuzione nel quale il predicato si dice del soggetto a causa del soggetto stesso. Questa intenzione logica (il modo di attribuzione) si fonda su un modo di essere: la causalità della cosa denotata dal soggetto dell'enunciato.

2. Le categorie come modi di essere per sé. "Ente" verrà chiamata per sé quando si trova in qualche modo dalla parte del predicato e perché ciò a cui il predicato viene attribuito ne riceve l'attribuzione a causa di sé stesso. Questa situazione potrà presentarsi in un duplice modo:

- 1) Ente sarà predicato per sé quando, in un enunciato del tipo "s è ente", il predicato "ente" apparterrà per sé al soggetto "s", perché "s" include necessariamente "ente" nella sua comprensione.

- 2) Ente sarà predicato per sé quando ente non sarà direttamente significato come predicato, ma con significato dal fatto stesso dell'attribuzione, negli enunciati del tipo "s è p", giacché il predicato "p" viene contemplato, in una proposizione affermativa, come un modo di essere di "s". In questo secondo modo, i tipi di predicati saranno da considerare modi dell'ente.

Le categorie vengono quindi definite come i supremi generi della predicazione; sono anche un certo tipo di essere. I diversi tipi generici di predicazione stanno ad indicare diversi modi di ente. La predicazione non è vista come semplice nesso logico, bensì come rapporto fra il significato del predicato e la sostanza. Alcuni predicati si dicono della sostanza come la sua essenza, altri come il suo quanto, altri come il suo quale, altri come una sua relazione, e così via.

Il riferimento alla sostanza consente di differenziare la maniera in cui il nesso predicativo viene considerato nei predicabili, da quella che è in causa nelle categorie (predicamenti). Nella descrizione dei predicabili o tipi di predicabilità, si tiene conto soltanto della relazione stessa di attribuzione a seconda che sia essenziale o non essenziale, reciproicabile o no; per contro, nella tavola delle categorie, si considera il modo in cui il predicato si riferisce alla sostanza prima. Mentre il predicabile consiste in una relazione di ragione fra i due significati posti in un enunciato qualunque "s è p", il predicamento sarà il modo in cui un determinato predicato "p" si riferisce non a qualsiasi soggetto, bensì alla sostanza.

Le categorie che non sono sostanza sono accidenti. Tutti i predicamenti, accidenti compresi, sono modi di *ens per se*, da non confondere con *ens per accidens* o "ente accidentale", che è il primo dei quattro sensi aristotelici di ente. L'ente accidentale è l'accadere casuale o fortuito di qualcosa; mentre ogni predicamento gode di una certa necessità: è casuale che un uomo determinato abbia un peso ed altezza particolari, tuttavia è necessario che abbia qualche peso o altezza; è accidentale che un uomo abbia queste virtù e non altre, ma è necessario che abbia alcune qualità, e le virtù sono un tipo di qualità; è accidentale o *casuale* che questo uomo si trovi "ora" nel "Liceo", ma è necessario che sia in qualche momento ed in qualche posto.

3. Il posto delle categorie nella quadripartizione dell'ente. Nella predicazione, l'intenzionalità dell'intelligenza comporta simultaneamente due momenti: *primo*, affermare o negare una determinazione "p" di un soggetto "s"; *secondo* e contemporaneamente, affermare o negare l'adeguazione del predicato che sta nel pensiero alla cosa che è, di solito, fuori dell'anima. Dicendo "l'uomo è vivo" si assegna a "uomo" una certa proprietà, e, allo stesso tempo, si afferma l'essere di questa proprietà in questa cosa che è uomo, cioè si afferma la verità di ciò che si sta dicendo. Per questa ragione, la seconda divisione della quadripartizione esplicita i diversi tipi di determinazione di cui la sostanza è suscettibile, mentre la terza divisione manifesta l'appartenenza della determinazione che significa il predicato alla cosa che denota il soggetto: quindi la seconda divisione è quella dell'ente nelle categorie, e la terza quella dell'ente nel vero e nel falso. Infine, sia il contenuto del predicato che la sua verità nei confronti del soggetto possono essere realizzati in atto, oppure rimanere in un modo soltanto potenziale.

In questo modo, l'analisi degli oggetti raggiunti dalla predicazione porta a questa quadripartizione:

- [1] il modo di essere necessario o contingente della forma significata dal predicato nella cosa denotata dal soggetto, attraverso il tipo di nesso fra soggetto e predicato: la divisione in vero e falso;
- [2] la determinazione significata dal predicato: le categorie;
- [3] l'appartenenza stessa della determinazione significata dal predicato alla cosa denotata dal soggetto: la divisione in vero e falso;
- [4] l'essere attuale o potenziale della determinazione significata dal predicato e della verità manifestata attraverso la copula: la divisione in atto e potenza.

Solo tre divisioni – in per sé e per accidente, in vero e falso, in atto e potenza – sono adeguate, perché in ciascuno di questi tre casi, *tertium non datur*. Inoltre, le tre prime divisioni sono raggiungibili a

partire dalla predicazione. La prima riguarda la relazione fra il necessario ed il contingente. La seconda si desume a partire dal rapporto che una nozione trattiene con la sostanza, ed ha quindi due versanti, uno predicativo e l'altro ontologico. La terza divisione concerne il rapporto di verità o di falsità esercitato nell'enunciazione fra ciò che si pensa attraverso il predicato e ciò che il soggetto denota.

2.5.4 Conclusione

Il filosofo deve trattare la comunanza dell'ente (e dei trascendentali) *naturaliter et non logice*. L'analogia permette al metafisico di trattare insieme le cose che non sono dello stesso genere ontologico. Se Aristotele parla di predicazione analogica perché *ens* si dice *per prius* della sostanza e *per posterius* degli accidenti, san Tommaso approfondisce la questione segnalando la relazione all'*esse*.

Se si dà diversità reale nella relazione all'*esse* la predicazione di ente non potrà essere univoca. Ora, la relazione all'*esse* è diversa in Dio e nelle creature, e nella sostanza e negli accidenti. Nell'ordine trascendentale, il modello di predicazione più adeguato è il platonico: *per essentiam – per participationem*, molto utile per parlare dell'essere di Dio e delle creature; nell'ordine predicamentale, il modello più adeguato è aristotelico: *per se – per accidens*. San Tommaso stabilisce certe connessioni tra questi due modelli di predicazione.

In conclusione: se i modi di essere sono diversi, diversi saranno i modi di predicare; e l'essere che si predica di due modi di essere diversi non si potrà predicare univocamente, come il genere delle specie, bensì analogicamente. La diversa relazione all'*esse* della sostanza e dell'accidente da una parte, e di Dio e della creatura, dall'altra, non permette una predicazione univoca di *ens*. Nell'analogia di ente sarà di capitale importanza la determinazione del *primum*: sia che si pensi con Aristotele alla sostanza, o con san Tommaso all'*ipsum esse*; in ogni caso, si tratta di una questione metafisica che può essere preparata da questioni logiche e predicative; nel fondo il *primum* sarà il fondamento ultimo e reale, trovato per via di causalità; l'analogia esprime predicativamente un rapporto ontologico di dipendenza.

Dell'analogia ci occupiamo nella prossima sezione (2.6): di una predicazione analogica categoriale che consiste nel fatto che ai diversi modi di essere (categorie) corrispondono modi diversi di predicazione; e di una predicazione analogica trascendentale che permette di predicare nozioni comuni a Dio e alle creature. L'unità della scienza metafisica, nonostante la diversità dei modi di essere, è garantita dall'analogia. Il *primum* nella predicazione analogica categoriale è la sostanza: i diversi modi di dire "essere" – anche l'ente di ragione nella misura in cui dice rimozione della sostanza, dell'accidente o del movimento – si riferiscono alla sostanza. La metafisica trova anche qui la sua unità perché appartiene ad una scienza trattare di tutto quello che ha relazione col suo soggetto che è in primo luogo la sostanza.

2.6 La comunanza analogica e l'*analogia entis*⁴⁸

La logica studia l'analogia come un modo di predicazione caratteristico di alcuni termini che si dicono in molti sensi non del tutto diversi, in quanto unificati per riferimento ad un senso principale. Si chiamano analogici quei termini che sembrano in parte univoci e in parte equivoci. Non sono univoci, perché si dicono secondo "un più ed un meno", "un prima e un dopo", o "una qualche relazione o proporzione (analogia)".

Nel linguaggio scientifico dei greci, il termine *analogia* indicava una proporzione matematica, cioè una similitudine dovuta ad un'uguaglianza di due rapporti ($a:b::c:d$). Dopo Aristotele, e in particolare nella logica scolastica, analogia indica un tipo di predicazione diverso dall'univocità e dall'equivocità: è detto analogo il termine che si predica di più soggetti, con un contenuto in parte uguale e in parte diverso. Tale è, per esempio, il termine 'sano' attribuito all'uomo, alla medicina e al colorito: il contenuto identico è il

⁴⁸ J. VILLAGRASA, *Metafisica II. La comunanza dell'essere*, 313-408.

riferimento alla salute, mentre varia il modo di esprimere tale riferimento (l'uomo ha la salute, la medicina cura la salute, il colorito indica la salute).

2.6.1 L'analogia in genere

Quattro tipi di unità. Aristotele distingueva: 1) l'uno secondo il numero, 2) l'uno secondo la specie, 3) l'uno secondo il genere, 4) e l'uno per analogia.

- [1] Sono uno secondo il numero quelle cose la cui materia è una sola;
- [2] Sono uno secondo la specie quelle cose di cui è unica la definizione (*ratio*);
- [3] Sono uno secondo il genere quelle cose che convengono nella figura della predicazione (categoria);
- [4] Sono uno secondo la proporzione o per analogia tutte le cose che hanno in comune il fatto che questo sta a quello come una cosa sta ad un'altra⁴⁹.

La logica e l'analogia. Un termine *analogo* significa un concetto, il cui significato è *parzialmente uno e parzialmente molteplice*. Ad esempio, il termine "vita" significa un concetto, quello di "vita", il cui significato è uno in quanto si riferisce ad una realtà sostanziale dotata di una propria operazione, ma lo stesso significato è molteplice in quanto ci sono diversi modi *essenzialmente diversi* di essere vivente (come una pianta, come un animale, come un uomo, come un angelo, come Dio).

Dunque, un termine analogico si predica dei suoi inferiori in modo parzialmente identico e parzialmente diverso, vale a dire secondo una certa "proporzione", come lo indica il termine greco "analogia" tradotto dai latini con la parola "*proportio*". Quindi, possiamo coniare la seguente definizione:

L'universale analogo è quello che è predicabile dei suoi inferiori secondo una *ratio simpliciter* diversa e *secundum quid* una.

La nozione analogica è assolutamente molteplice e relativamente una: vale a dire che significa una molteplicità di realtà unificate *secundum quid* (relativamente) in un certo ordine.

Il concetto analogo è allo stesso tempo molteplice *simpliciter*, a causa della molteplicità reale degli analogati nei quali la nozione è partecipata in forme essenzialmente diverse (con significati diversi), e uno *secundum quid*, a causa dell'unità di correlazione tra i diversi analogati.

- [1] Molteplice *simpliciter* (assolutamente)
- [2] Uno *secundum quid* (relativamente)

I tipi di analogia. Si hanno due tipi fondamentali di analogia: di attribuzione (o di rapporto) e di proporzionalità (o di uguaglianza di due rapporti, come in una equazione).

- 1) **Analogia di attribuzione.** L'analogia di attribuzione si dà quando i diversi significati dalla nozione analogica sono delle cose accomunate dalla loro riferibilità ad una cosa prima e principale. La nozione di ente si distribuisce nelle dieci categorie secondo questo tipo di analogia, giacché da un lato tutte dieci o sono la sostanza o le fanno riferimento, mentre, dall'altro lato, tutte partecipano intrinsecamente all'essere.

⁴⁹ *In V Metaph.*, lect. 8, nn. 11-14.

- 2) **Analogia di proporzionalità.** L'analogia di proporzionalità si dà quando i diversi significati della nozione analogica sono delle proporzioni accomunate da una relazione di somiglianza (e non di identità).

2.6.2 Analogia di ente in Aristotele

1. **Ens non est genus.** L'ente non è un genere, nemmeno un genere supremo o categoria. Il genere ha due caratteristiche che non possiamo trovare nella nozione di ente: il genere si predica univocamente dei suoi inferiori; le differenze che si possono aggiungere al genere per costruire le specie non sono comprese in atto nel genere. "Animale", p. es., è un genere che può essere diviso in due grandi specie per aggiunta di differenze: "razionale", "irrazionale", ecc. Queste differenze non sono contenute attualmente nella nozione generica; perciò, la differenza specifica aggiunta diversifica il genere e lo contrae.

Non ci sono differenze esterne a ente che possano contrarre l'ente (come se fosse un genere), perciò l'universalità dell'ente non è generica, ma trascendentale. L'universale trascendentale si contrae, non per addizione di differenze reale, ma per distinzione dei modi speciali di essere (le categorie); e per aggiunta di qualcosa di ragione che serve ad esprimere i modi generali di essere (trascendentali).

2. **Ente si dice in tanti sensi.** L'analogia è un peculiare tipo di unità, un modo di unificare fatti e fenomeni più "debole" di quello stabilito dalla specie e dal genere. L'unità di analogia è "relativa" perché fondata su qualche relazione. La relazione è sempre presente nell'analogia, perché o c'è una somiglianza di rapporti o c'è una relazione di molti *ad unum*. In Aristotele, l'analogia di ente è primariamente di attribuzione o proporzione. Quello che *accomuna* i vari significati di ente, *l'uno* a cui fanno riferimento, è la sostanza. L'analogia di ente in senso aristotelico è l'analogia dei vari significati di ente *per riferimento alla sostanza*. Dei quattro sensi di ente, Aristotele ritiene che due abbiano valore metafisico: le categorie attorno alla sostanza, e l'atto e la potenza.

2.6.3 Analogia di ente in san Tommaso

Una scoperta fondamentale della metafisica aristotelica è stata proprio l'analogia dell'ente. A differenza dei generi che, dal punto di vista logico, si formalizzano nei concetti universali e si predicano in modo univoco dei diversi soggetti – come "uomo" che si dice con identico significato di Tizio, Caio e Sempronio – "ente" si predica in modo analogo dei diversi soggetti, collocandosi al di sopra dei generi e dei concetti universali univoci.

Se la nozione di ente è analoga, si comprende perché l'analogia sia onnipresente nella metafisica. Analoghe sono tutte le nozioni che appartengono all'ente in quanto ente: i trascendentali; analoghi sono i suoi primi principi costitutivi ed i rapporti tra di essi quale atto e potenza, accidente e sostanza, forma e materia, *esse* ed *essentia*; ciò che si predica di Dio e della creatura non può essere che analogo; il ragionamento causale, mediante il quale si risale dagli enti finiti all'essere assoluto, non può essere dello stesso ordine di quello per cui si risale da un effetto ad una causa di questo mondo: fra questi due procedimenti c'è solo unità di analogia. La stessa analogia metafisica di "ente" è analogica, perché rientra a diverso titolo come analogia di "proporzionalità propria", ad esempio nell'analogia di atto-potenza, e come analogia di "proporzione o attribuzione" perché ogni ente che ha l'essere per partecipazione, si chiama ente per riferimento all'essere per essenza.

Dentro al contesto metafisico occupa un posto particolare un problema *epistemologico*. L'analogia è necessaria per la soluzione del problema dell'unità della scienza metafisica: ogni scienza è possibile e legittima se ha *un* oggetto: se non vi fosse la possibilità di accomunare i molti sensi in cui si dice "ente", questi non potrebbero appartenere ad una stessa scienza. La possibilità della metafisica dipende dall'unità del suo oggetto, e, quindi, dall'unità della nozione di ente. In Aristotele, l'unità della nozione di ente è un'unità per analogia, per rapporto *ad unum*, che è la sostanza.

L'analogia di "ente", da una parte, non può essere ridotta ad una mera questione logica e dall'altra, considerata dal punto di vista logico, non segue le regole logiche dei concetti categoriali (generici e specifici), come, p. es., il rapporto inverso tra estensione e comprensione dei concetti. Di conseguenza bisogna adattare le regole logiche dell'analogia al concetto trascendentale di "ente". Invece di cercare di ricondurre l'analogia di ente a forme conosciute, è meglio considerarla in se stessa come analogia fondamentale di cui sono espressioni complementari l'attribuzione e la proporzionalità.

Sarà possibile intendere l'analogia di ente sia come analogia di proporzionalità, secondo diversi rapporti di atto-potenza, sia come analogia di attribuzione intrinseca, secondo un ordinare gerarchico dove in primo luogo c'è la sostanza e in secondo luogo gli accidenti (Aristotele) o, rispettivamente, Dio e le creature (Tommaso).

L'analogia di "ente" è intrinseca, perché l'ente non può avere l'essere in modo improprio. Tra le diverse figure dell'analogia si riscontra un doppio ordine di priorità: a) per quanto riguarda l'ordine della ricerca (in via *inventionis* e *quoad nos*), l'analogia di proporzionalità precede l'analogia di attribuzione: prima si constata che una nozione si dice in vari modi a seconda di una certa somiglianza di proporzioni e in seguito si determina un analogato principale dal quale gli altri derivano ontologicamente; b) nell'ordine dell'essere (in via *iudicii* cioè *quoad se*) l'analogia di attribuzione precede l'analogia di proporzionalità: una forma è realizzata *per prius* in un determinato soggetto, e viene quindi partecipata *per posterius* in altri soggetti.

L'analogia dell'ente. Le divisioni dell'analogia nelle sue varie forme è analoga, ragion per cui le forme dell'analogia non sono perfettamente distinte tra loro ma si possono includere a vicenda (virtualmente). Perciò sarà possibile intendere l'analogia della nozione 'ente' in modi diversi, due in particolare: raffrontando le diverse relazioni degli enti con il loro essere: "la sostanza sta al suo essere" come "la quantità sta al suo essere" come "la qualità sta al suo essere". In questo senso l'ente è analogo secondo un'analogia di proporzionalità propria, perché esprime la somiglianza fra questi diversi rapporti.

$$\frac{\text{Sostanza}}{\text{Sussistenza}} : \frac{\text{Accidenti}}{\text{Inerenza}}$$

Ma è anche possibile ordinare gerarchicamente i diversi significati della *ratio entis*, constatando che 'ente' si dice in primo luogo della sostanza, e in secondo luogo degli accidenti. In tal caso 'ente' è analogo secondo un'analogia di attribuzione intrinseca.

Ente si dice [1] della Sostanza, [2] degli accidenti; ecc.

Ente si dice [1] di Dio, [2] degli enti *per participationem* secondo la misura della loro essenza.

L'ordine fra i tipi di analogia dell'ente. Vi è un duplice ordine di priorità fra le due figure principali dell'analogia, come risulta dall'esempio dell'ente. Nell'ordine di scoperta (in via *inventionis*, ossia *quoad nos*), l'analogia di proporzionalità precede l'analogia di attribuzione: prima constatiamo che tale nozione si dice in modo molteplice secondo una certa somiglianza di proporzioni, poi le assegniamo un primo analogato, dal quale gli altri dipendono ontologicamente. Nell'ordine dell'essere (in via *iudicii*, ossia *quoad se*), al contrario, l'analogia di attribuzione precede l'analogia di proporzionalità: una forma è realizzata *per prius* in un determinato soggetto, poi viene partecipata *per posterius* in altri soggetti.

Fondamento dell'analogia dell'ente. "Diversa *habitus* ad esse impedit univocam praedicationem entis" (*De pot.*, q. 7, a. 7)

IN SINTESI

Analogia di attribuzione: L'ente si dice per primo: 1) della sostanza (secondo il modo della imposizione del nome; 2) dell'*Ipsum Esse Subsistens* (secondo la *res significata*): non solo in quanto causa

dell'essere degli enti, ma anche in quanto compie la *ratio entis* nel modo più perfetto in quanto *actualitas absoluta* ed *esse per essentia*.

Analogia di proporzionalità. L'ente si dice secondo la diversa *habitus ad esse*. Gli enti partecipano dell'essere secondo la misura della loro essenza.

Conclusione. In senso tomistico, il *subiectum* della metafisica è l'ente in quanto: 1) dice riferimento alla sostanza e 2) in quanto possiede l'essere per partecipazione (*actus essendi*). L'ente si predica analogicamente: ha come *princeps analogatum* sia la sostanza sia l'*Esse per essentiam* – Dio.

2.7 Non-ente⁵⁰

L'oggetto della metafisica, "ente in quanto ente", è stato interpretato sulla scia di Aristotele come l'ente che si dice secondo le categorie per riferimento alla sostanza, e su quella di san Tommaso come tutto ciò che esiste in quanto possiede l'atto di essere per partecipazione all'Essere (creazione *ex nihilo*).

Inoltre, possiamo determinare "ente in quanto ente", per opposizione a ciò che è irreali, come ciò che non si riduce ad essere-oggetto, ciò che non è puro oggetto. "Oggetto" è tutto ciò che è esplicitamente presente ad un individuo cosciente; ciò che è "intenzionalmente presente", benché possa non essere realmente o "fisicamente" presente. Per il fatto che qualcosa sia oggetto, la sua esistenza reale non è necessaria né sufficiente. L'irreale è sempre oggetto puro. "Oggetto puro" denota la presenza alla coscienza e connota l'inesistenza.

Il realismo metafisico, se vuol essere vero realismo, deve comprendere l'essere proprio della coscienza che si rappresenta sia il reale che l'irreale. Il realismo metafisico, allo stesso tempo, deve *negare*, in senso ontologico, che gli oggetti inesistenti siano in qualche modo reali o abbiano un'essenza vera, e *affermare*, in senso gnoseologico, che gli oggetti puri o inesistenti sono, tuttavia, veri oggetti, nella coscienza e per essa.

2.7.1 Negazione e opposizione nella metafisica

S. Tommaso, nel Commento alla *Metafisica*, riordina i diversi tipi di opposizione elencati da Aristotele: "[Aristotele] spiega con quanti significati vengono chiamati gli opposti, dicendo che essi lo sono in quattro sensi: ossia contraddittori, contrari, privazione e abito, e i relativi. In effetti, qualcosa si contrappone o si oppone a un altro: o a causa della dipendenza (*ratione dependentiae*) con la quale dipende da esso: e allora sono opposti in senso relativo; oppure a causa dell'eliminazione (*ratione remotionis*): cioè in quanto uno elimina l'altro. Ciò può verificarsi in tre modi. O la elimina totalmente senza lasciare niente (*totaliter removet nihil relinquens*): e allora è la negazione; oppure lascia il solo soggetto (*relinquit subiectum solum*) e allora è la privazione; o ancora lascia il soggetto e il genere (*relinquit subiectum et genus*): e allora è il contrario; infatti, i contrari non esistono soltanto nello stesso soggetto, ma pure nello stesso genere"⁵¹.

[1] *relativi*: doppia-metà, destra-sinistra, padre-figlio, causa-effetto;

[2] *contraddittori*: ente-niente, affermazione-negazione ("seduto" – "non è seduto");

[3] *abito-privazione*: vista-cecità, verità-errore, buono-cattivo;

[4] *contrari*: bianco-nero, caldo-freddo, grande-piccolo.

L'irreale in Aristotele. Con la risoluzione dei problemi connessi al non-ente, la contribuzione di Aristotele alla metafisica è stata immensa: a) ha redatto, insieme alla tavola dei significati dell'ente, una

⁵⁰ J. VILLAGRASA, *Metafisica II. La comunanza dell'essere*, 443-475.

⁵¹ *In V Metaph.*, lect. 12, n. 10.

tavola dei diversi significati del non-ente, che non comprende innanzitutto la negazione nei giudizi e la potenza; b) con la spiegazione del movimento grazie ai principi dell'atto e la potenza supera le aporie dei suoi predecessori; c) la distinzione di diversi modi di usare il verbo essere – esistenziale e attributivo – permette di enunciare proposizioni vere senza pretendere di attribuire l'esistenza ai soggetti, come quando si dice con verità che "Gli hobbits sono simpatici" senza ammettere l'esistenza di hobbits *in rerum natura*; d) l'elaborazione di una dottrina completa e gerarchizzata dei tipi e gradi di opposizione metafisica.

In Aristotele: 1) nel contesto della dottrina dell'atto e la potenza: la potenza è un modo di non-essere relativo; 2) ci sono diversi significati di non-ente con assenza del niente o non-ente assoluto; 3) distinzione del significato attributivo ed esistenziale di "essere"; 4) quattro opposti: relazione, contrarietà, privazione e contraddizione.

L'irreale in Tommaso. In Tommaso: 1) ripresa delle scoperte aristoteliche; 2) la dottrina della *creatio ex nihilo* permette pensare con un senso reale e non meramente logico il non-ente assoluto e, quindi, un'opposizione "reale" nella creazione (non meramente logica) tra *ens* e *non ens*; 3) l'aggiunta della dottrina dell'*esse ut actus* come principio intrinseco dell'ente; 4) la rilevanza data dall'opposizione relativa, che si allontana dall'idea di rimozione e si fonda sulla dipendenza. 5) Se per Aristotele la massima opposizione reale si verifica nelle generazioni e corruzioni sostanziali che si configurano nella forma di opposti secondo la privazione, per san Tommaso il *primum* reale nell'opposizione si verifica nella contraddittorietà tra *ens* e niente, operante nella creazione, che dal punto di vista dell'effetto si configura come una relazione di dipendenza.

2.7.2 La presenza del non-ente nella realtà

Il non-ente che "esiste" nella realtà è sempre un non-ente relativo nella forma di privazione o di qualche forma di negazione *secundum quid*. Sono forme di non-essere relativo: la distinzione fra gli enti molteplici e diversi, per cui un ente *non-è* l'altro; il finito e il limitato, per cui l'ente *non* è tutto; il contingente come non-essere-necessario o ciò che può non-essere.

2.7.3 La presenza del non-ente nella mente

La negazione occupa un posto di massima importanza nel pensiero: all'inizio di una ricerca c'è un'ignoranza, dunque una privazione; colui che sa di *non sapere* si fa delle domande senza sapere se troverà le risposte.

La conoscenza dell'irreale.

Il nulla.

L'impossibile.

Non ens. "Non-ente" è la seconda nozione dell'intelletto:

***De Potentia*, q. 9, a. 7 ad 15**

Primo che cade nell'intelletto è l'ente; secondo, viene poi la negazione dell'ente; terzo, da questi due scaturisce il concetto di divisione (infatti, dal fatto che noi comprendiamo che questa cosa è un ente e che non è quest'altro ente, giungiamo a capire che essa è divisa da quella); quarto, ne consegue che l'intelletto capisce la nozione di uno, per il fatto che capisce che questa cosa non è divisa in se stessa; quinto, da ciò deriva la nozione di molteplicità, per il fatto che si capisce che questo ente

Primum enim quod in intellectum cadit, est ens; secundum vero est negatio entis; ex his autem duobus sequitur tertio intellectus divisionis (ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens, et intelligitur non esse hoc ens, sequitur in intellectu quod sit divisum ab eo); quarto autem sequitur in intellectu ratio unius, prout scilicet intelligitur hoc ens non esse in se divisum; quinto autem sequitur intellectus multitudinis, prout scilicet hoc ens intelligitur divisum ab alio, et utrumque ipsorum esse in

è diviso da un altro e che ognuno di essi è uno, ossia indiviso in se stesso. Infatti per quanto siano molte le cose concepite come distinte l'una dall'altra, non si ha la nozione di molteplicità a meno che ciascuna sia concepita come una.

se unum. Quantumcumque enim aliqua intelligantur divisa, non intelligetur multitudo, nisi quodlibet divisorum intelligatur esse unum.

- [1] *Ens*
- [2] *Negatio entis: non ens*
- [3] *Divisio*
- [4] *Unum: ens indivisum in se*
- [5] *Multitudo: ens divisum ab alio*

2.8 Il principio di non contraddizione⁵²

Alla metafisica spetta l'indagine di alcuni assiomi che valgono per tutti gli enti e che, quindi, sono le premesse di ogni scienza. Si tratta dei "primi principi", proposizioni immediatamente evidenti, necessarie e universali. Se valgono per tutti gli enti, appartengono all'ente in quanto ente e, quindi, "competerà a colui che studia l'ente in quanto ente anche lo studio di questi assiomi" (*Metafisica*, IV, 3, 1005 a 28-29).

Il principio più saldo di tutti e necessario per conoscere qualsiasi cosa e per fare qualsiasi ragionamento, è il principio di non-contraddizione: "è impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga o non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto" (*Metafisica*, IV, 3, 1005 b 19-20). Formulato come legge dell'essere e del pensiero, Aristotele lo dice "principio di tutti gli altri assiomi"; è, quindi, il primo tra tutti i principi.

In questo paragrafo esponiamo i primi principi in genere (2.8.1), poi il principio di non-contraddizione e altri principi collegati (2.8.2) e, infine, la difesa del principio di non-contraddizione (2.8.3).

2.8.1 I primi principi

La nozione di "principio". Per Aristotele, un principio è "il primo termine a partire dal quale una cosa o è o è generata o è conosciuta"⁵³. Così, si distingue i principi reali dai principi della conoscenza:

- [1] Principi reali dell'essere
- [2] Principi reali del divenire
- [3] Principi della conoscenza

I principi reali sono conosciuti alla *fine* di una ricerca che comincia dalla conoscenza sensibile e da alcuni principi primi della conoscenza.

I principi reali. I principi reali (o cause) si dividono in intrinseci ed estrinseci. A sua volta quegli intrinseci possono essere *metafisici* o costitutivi dell'ente creato – questi principi stanno in rapporto atto e potenza: *esse et essentia*, accidenti e sostanza, ecc. – o principi *fisici* o costitutivi del corpo. Per esempio, la *Fisica* di Aristotele scopre che privazione, forma, materia, e poi agente e fine, sono le cause degli enti mobili; il suo *De anima* investiga l'anima come causa formale del vivente e causa efficiente-finale del suo auto movimento; la sua *Metafisica* trova nella sostanza e nell'atto, e poi nell'Atto puro, le cause prime, a diverso livello, dell'ente in quanto ente.

I primi principi della conoscenza. Secondo i testi principali di Aristotele sui primi principi della conoscenza:

⁵² J. VILLAGRASA, *Metafisica II. La comunanza dell'essere*, 477-508.

⁵³ ARISTOTELE, *Metafisica*, Δ, 1, 1013 a 16-19.

- [1] I primi principi sono posseduti come *habitus* dall'intelletto speculativo e pratico;
- [2] Il primo principio tra queglii dell'intelletto speculativo è il principio di non-contraddizione;
- [3] L'induzione dei primi principi è la base per la dimostrazione-deduzione sillogistica.

Un principio di conoscenza è "ciò a partire dal quale qualcosa si conosce" e può essere di due tipi, perché due sono le operazioni dell'intelletto: in complesso (concetto) o complesso (giudizio). I principi complessi che interessano la metafisica sono assiomi o primi principi della dimostrazione.

L'evidenza dei primi principi. I primi principi o assiomi sono proposizioni *per se nota omnibus* (cf. I-II, q. 94, a. 2). Sono proposizioni evidenti di per sé (*per se nota*), comprese e accettate da tutti appena si ascoltano e si comprendono i termini che le compongono; per farli comprendere è sufficiente chiarire il significato del soggetto e del predicato. Sono proposizioni analitiche, cioè, il predicato è compreso nella definizione del soggetto. Ci sono alcune verità evidenti di per sé (*per se nota*), però non immediatamente evidenti a tutti, perché alcune persone non conoscono le definizioni: quindi, i rispettivi principi sono conosciuti soltanto dai dotti e sapienti. Ci sono, inoltre, proposizioni evidenti di per sé, come "Dio è", che non sono evidenti per noi, nemmeno per i sapienti, perché anche questi hanno bisogno di una dimostrazione per conoscere la sua verità con evidenza.

La conoscenza naturale ed immediata dei principi primi. I primi principi sono *per se nota omnibus* perché seguono immediatamente all'apprendimento delle nozioni prime, cioè quelle più universali e semplici, come ente, non-ente, uno, ecc. Un primo principio (complesso) è fondato sulle prime nozioni (principi in complessi) che lo formano. La conoscenza dei principi primi è naturale ed spontanea; una conoscenza immediata grazie alla luce dell'intelletto agente, però a partire dell'esperienza, cioè mediata dalle specie astratte delle forme sensibili. È naturale per ogni facoltà la conoscenza del suo oggetto, e l'oggetto dell'intelletto umano è ente. "Naturale" si dice per opposizione a "razionale" o acquisito attraverso l'esercizio della ragione: in questo senso i primi principi sono impiantati nell'anima umana e appartenenti ad un speciale *habitus*, chiamato *intellectus principiorum*; "naturale" non significa "innato", poiché i primi principi si formano immediatamente (*statim*) grazie a un certo tipo di induzione a partire dall'esperienza. La genesi dell'abito dei principi, quindi, è immediatamente consecutiva all'apprensione delle prime nozioni conosciute grazie all'illuminazione dell'intelletto agente sulle specie sensibili. La conoscenza degli assiomi presuppone la conoscenza dei suoi termini; nel caso del principio di non-contraddizione, la conoscenza di ente e non-ente.

Caratteristiche dei primi principi. Alcune caratteristiche dei primi principi:

- [1] Essendo evidenti in sé, sono conosciuti dall'intelletto senza alcun ragionamento;
- [2] non presuppongono altri principi né sono ipotetici;
- [3] non sono dimostrabili né hanno bisogno di essere dimostrati;
- [4] conosciuti naturalmente, non si può commettere errori su di loro né l'intelletto può negarli, e se qualcuno li nega sarà soltanto a parole;
- [5] i primi principi esprimono verità presenti nella mente umana circa le quali tutti concordano, sia nell'ordine speculativo che pratico;
- [6] tutto ciò che l'intelletto sa con certezza, lo sa per risoluzione in questi principi;
- [7] in tutte le scienze, la nostra ragione giunge solamente a conclusioni definitive quando queste sono colte come risolvibili nei primi principi;
- [8] i principi, infatti, sono il fondamento delle scienze perché queste sono contenute virtualmente nei principi;
- [9] si ha la certezza scientifica per risoluzione delle conclusioni nei principi; quindi, non c'è conoscenza scientifica che si estenda al di fuori della portata di questi principi;
- [10] i primi principi sono indimenticabili perché nessuno infatti dimentica ciò che conosce per natura: che il tutto, per esempio, è maggiore della sua parte.

2.8.2 Il principio di non-contraddizione

Diverse formule del principio di non-contraddizione. Ci sono diverse formule del principio di non-contraddizione:

- [1] Formula ontologica: “*impossibile est esse et non esse simul*” ; Questo giudizio sulla realtà afferma che niente può essere qualcosa e non esserlo allo stesso tempo e sotto il medesimo aspetto.
- [2] Formula logico-linguistica: “*necesse est de unoquoque aut affirmare aut negare*”; “*non est simul affirmare et negare*”; “*Impossibile est simul affirmare et negare*”. Si tratta di un’impossibilità logica.
- [3] Formula psicologica: “*Due contraria simul non cadit in apprehensione*”. Si parla di una possibilità psicologica.

Il significato di “*simul*” nelle formule. L’espressione *simul* appare in quasi tutte le formule. Il *simul* latino non significa solo né principalmente simultaneità cronologica; i sensi principali sono “congiuntamente” e “in una maniera unitaria”: e così un triangolo equilatero è *simul* un triangolo equiangolo. Solo in *Metafisica* XI, 5, 1061 b 36 – 1062 a 1, Aristotele allude al senso temporale di *simul* (“secondo lo stesso tempo”). Alcuni autori hanno proposto una formula più breve: *ens non est non ens*.

Il senso di “*ens*” et “*non ens*” nel principio di non contraddizione. Secondo L. Elders, non si deve interpretare il principio di non-contraddizione come un’opposizione tra l’essere e il niente, perché, secondo lui – e cita due testi dell’Aquinata – il principio esprime l’opposizione tra questo ente ed un altro diverso: “*quod hoc non est illud*”. Argomenta così: “Il non-ente che è contrario all’ente non è non-ente come pura negazione, bensì in un senso particolare (*secundum quid*), cioè nel senso di non-essere questo”.

La negazione “questo ente non è l’altro” può essere prima nell’ordine dell’esperienza e non esserlo nell’ordine logico né in quello reale.

Se il principio di non-contraddizione è il primo in assoluto ciò è dovuto al carattere assolutamente primo delle nozioni che lo compongono: *ens et non ens*. Allora quest’ultima è la negazione semplice di *ens*; non è quindi, la nozione filosofica di nulla, né la nozione filosofica di *aliud*, né la nozione popolare di “altro”. L’unica opposizione nozionale contraddittoria si dà tra ente e non-ente; non tra questo e quello, poiché hanno in comune l’essere. Da un punto di vista nozionale “*aliud*” è una nozione posteriore e più complessa che *non-ens*, perché la divisione tra questo ente e quello (nella *multitudo*), richiede la negazione formale (*divisio*, negata in *unum*) e, inoltre la diversità (*aliud*).

Altri principi vicini al principio di non contraddizione. Nel cap. 7 del libro IV della [...] Ci sono altri principi comuni consecutivi di ente. Per esempio:

- “Ogni ente è qualcosa”
- “Ciò che si dice ‘uno’, è in qualche modo ente” (I, q. 76, a. 7).
- “L’essere è l’attualità di ogni forma” (I, q. 3, a. 4).
- “L’ente non può essere un genere” (I, q. 3, a. 5).
- “Niente ha attualità se non in quanto è” (I, q. 4, a. 1).
- “Vero e ente si convertano”
- “Ogni ente, in quanto è ente, è buono” (I, q. 5, a. 3).

2.8.3 La difesa elenctica del principio di non-contraddizione

Non si può dimostrare il principio di non-contraddizione. Nel libro IV della *Metafisica*, Aristotele parla del principio di non-contraddizione come condizione di qualsiasi conoscenza e dimostrazione. Per

questo stesso motivo non può esservi una qualunque sua dimostrazione, altrimenti si cadrebbe in una petizione di principio, cioè si presupporrebbe nel corso dell'argomentazione ciò che invece è da dimostrare, il che dal punto di vista logico è un errore.

L'unica difesa possibile del principio, secondo Aristotele, è l'*elenchos*, cioè la dimostrazione per confutazione della sua negazione o per riduzione all'assurdo.

3. L'ANALISI METAFISICA DELL'ENTE IN QUANTO ENTE

- 3.1 La considerazione metafisica dell'ente in quanto ente
- 3.2 Sostanza e accidenti
- 3.3 Atto e potenza
- 3.4 L'essenza e la composizione di materia prima e forma sostanziale
- 3.5 La sostanza individuale
- 3.6 L'ente: essenza ed essere
- 3.7 L'essere partecipato: atto e perfezione

3.1 La considerazione metafisica dell'ente in quanto ente

Le tre tappe della filosofia. Nelle opere di San Tommaso, troviamo diversi testi che parlano di tre tappe principali della filosofia. La terza è propriamente metafisica. L'Aquinate sostiene inoltre che la ragione umana segue questo percorso storico nel suo percorso metafisico. Vediamo i quattro testi: *In VIII Physic.*, lect. 2, n. 975; *Summa Theologiae*, I, q. 44, a. 2; *De potentia*, q. 3, a. 5; *De Substantiis separatis*, cap. 8.

In VIII Physic., lect. 2. 975

I primi consideravano soltanto le cause della mutazione accidentale, sostenendo che tutto ciò che diviene è alterato. I seguenti arrivarono ad una conoscenza del cambio sostanziale. Gli ultimi, come Platone e Aristotele, venivano ad una conoscenza del principio di tutto l'essere⁵⁴.

- [1] Considerazione del cambio accidentale (*alteratio*)
- [2] Conoscenza del cambio sostanziale (*generatio et corruptio*)
- [3] Conoscenza del principio dell'essere (*creatio*)

Summa Theologiae, I, q. 44, a. 2

1. Sostanza ed accidenti. Gli antichi filosofi si inoltrarono nella conoscenza della verità un po' per volta, e quasi passo per passo. Da principio, in fatti, essendo per così dire piuttosto grossolani, credevano che non esistessero se non i corpi sensibili. E quelli tra loro che accettavano il moto non lo consideravano se non sotto certi aspetti accidentali, come la rarefazione e la condensazione, la fusione e la dissociazione. Supponendo poi che la sostanza stessa dei corpi fosse increata, si limitarono a stabilire delle cause per tali trasformazioni accidentali, quali l'amicizia, la lite o altre cose del genere.

2. Materia e forma. Procedendo però oltre, i filosofi distinsero razionalmente la forma sostanziale dalla materia, che ritenevano increata; e capirono che nei corpi avvengono delle tramutazioni di forme sostanziali. A queste trasformazioni assegnavano poi delle cause universali, cioè il cerchio obliquo per Aristotele [*De gen. et corr.* 2, 10] e le idee per Platone [*Tim.* 18].

Ma bisogna considerare che la materia viene coartata dalla forma a una determinata specie; come pure la sostanza di una data specie viene ristretta a un determinato modo di essere dagli accidenti che ad essa si aggiungono, come il sostantivo *uomo* viene ristretto dall'aggettivo *bianco*. Gli uni e gli altri dunque considerarono l'ente sotto un aspetto particolare, o in quanto [specificamente] è *questo ente*, o in quanto è *tale ente* [determinato dai suoi accidenti]. Quindi essi assegnarono alle cose soltanto delle cause efficienti particolari.

⁵⁴ *In VIII Phys.*, lect. 2, 975: "Quorum primi consideraverunt causas solarum mutationum accidentalium, ponentes omne fieri esse alterari: sequentes vero pervenerunt ad cognitionem mutationum substantialium: postremi vero, ut Plato et Aristoteles, pervenerunt ad cognoscendum principium totius esse".

3. Tappa metafisica. Altri infine si sollevarono fino a considerare l'ente in quanto è ente; e ricercarono la causa delle cose non solo in quanto esse sono *queste* o sono *tali*, ma in quanto sono *enti*. Ora, la causa delle cose in quanto sono enti deve causarle non solo rendendole *tali* con i loro accidenti, o *queste* con le loro forme sostanziali, ma causarle in tutto ciò che in qualsiasi maniera appartiene alla loro concreta essere.

De Potentia, q. 3, a. 5

1. Sostanza ed accidenti. Gli antichi, nello studio delle cose, procedettero secondo l'ordine della conoscenza umana. Per questo poiché la cognizione umana cominciando dal senso va all'intelletto, i primi filosofi furono occupati dalle cose sensibili, e da queste a poco a poco giunsero a quelle intelligibili. E poiché le forme accidentali sono sensibili in se stesse, mentre non lo sono quelle sostanziali, perciò i primi filosofi chiamarono accidenti tutte le forme e ritennero sostanze solo la materia. E poiché la sostanza basta ad essere causa degli accidenti, che sono causati dai principi della sostanza, costoro non ammisero altra causa all'infuori della materia e da essa dicevano che erano causate tutte le cose provenienti dalle cose sensibili; perciò erano costretti a negare la causa della materia e a negare totalmente la causa efficiente.

2. Materia e forma. I filosofi successivi cominciarono a considerare le forme sostanziali, però non universalmente; ma tutta la loro attenzione era concentrata su alcune forme speciali; perciò ammisero alcune cause agenti che mutavano la materia verso questa o quella forma, ad es. l'intelletto, oppure l'amicizia o la lite, la cui azione consisteva nel comporre o scomporre le cose; e perciò anche a loro giudizio non tutti gli enti procedono da una causa agente e presupponevano la materia all'azione della causa agente.

3. Tappa metafisica. Alcuni filosofi successivi, come Platone, Aristotele e i loro seguaci, giunsero alla considerazione dell'essere stesso preso universalmente e solo essi ammisero una causa universale delle cose, da cui ogni altra cosa viene portata all'essere, come risulta da Agostino (La città di Dio 8, e. 4).

De substantiis separatis, c. 9

Le menti umane, infatti, a quel che sembra, procedono passo passo nell'indagine sull'origine delle cose.

1. Mutazioni accidentali. Primo, perché gli uomini hanno creduto che l'origine delle cose consistesse solo in una mutazione estrinseca; ora, chiamo origine estrinseca quella che avviene a livello di mutazioni accidentali. Infatti, i primi filosofi, i Naturalisti, erano dell'avviso che il divenire non fosse altro che una alterazione, così che la sostanza delle cose – che chiamavano materia – fosse un principio primo del tutto incausato; infatti, erano incapaci di andare con l'intelletto al di là della distinzione fra sostanza e accidente.

Altri, invece, andando alquanto più avanti, avevano constatato l'origine anche delle sostanze, ritenendo che per alcune esistesse la causa del loro essere; ma poiché non erano capaci di percepire nulla con la mente al di là dei corpi, risolvevano le sostanze in alcuni principi, ma di natura corporea, ritenendo che dalla aggregazione di alcuni corpi ne derivassero altri, per cui l'origine delle cose sarebbe dovuta alla aggregazione e alla disgregazione.

2. Essenza: materia e forma. Filosofi posteriori andarono invece ancora più avanti, col risolvere le sostanze sensibili nelle parti costitutive dell'essenza, che sono materia e forma; e cosò ritenevano che il divenire delle cose naturali consistesse in una mutazione, in base alla quale la materia verrebbe alternativamente a sottostare a forme diverse.

3. Tappa metafisica. Ma, oltre a questo modo di divenire (*fieri*), è necessario porre, secondo la dottrina di Platone e di Aristotele, uno di più alto. Il primo principio, dovendo essere assolutamente

semplice, non può essere considerato come un partecipante dell'esse, ma come *Ipsum esse subsistens*; e poiché *esse subsistens*, come prima si è stabilito, non può essere che uno, tutte le altre cose che sottostanno a esso dovranno essere come partecipanti dell'esse. Di qui la necessità di effettuare in tutte queste cose una risoluzione comune, in base alla quale ognuna di esse venga risolta per l'intelletto in ciò che è, e nel suo essere (*id quod est et in suum esse*); quindi, bisogna che, al di sopra del modo di divenire mediante cui una cosa, quando sopravviene la forma alla materia, diviene, presupporre un'altra origine delle cose, in base alla quale viene attribuito esse a tutte quante le cose dall'ente primo che è il proprio esse.

	<i>In VIII Phys., l. 2</i>	<i>I, q. 44, a. 2</i>	<i>De Potentia, q. 3, a. 5</i>	<i>De sub. Separatis, c. 9</i>
1	<i>Alteratio</i>	<i>Moto accidentale: cause accidentali</i>	<i>Cose sensibili: accidenti e sostanza materiale</i>	1.1 Distinzione sostanza / acci.: alterazione 1.2 Risoluzione della sost. in principi corporali
2	<i>Generatio et corruptio</i>	<i>Materia / forma sost.: mutazione sostanziale</i>	<i>Materia / forma sostanziale: forma cons. non universalmente</i>	Risoluzione della sostanza sensibile in materia e forma
3	<i>Principium totius esse</i>	<i>Ens qua ens: cerca la causa dell'essere</i>	<i>Ens universale: cerca la causa universale dell'essere</i>	<i>Ipsum Esse Subsistens / participans esse: risoluzione comune per l'intelletto in ciò che è e nel suo essere.</i>

Spiegazione delle tre fasi: "Ciascuna delle tre fasi è segnata da una modalità di pensiero che suggerisce una particolare ontologia. Queste ontologie si manifestano in tre domini, diversi ma connessi, della composizione o struttura delle cose, il loro divenire o origine e le loro cause esterne. Le tre fasi della storia della filosofia sono segnate da diverse opinioni sulla composizione delle cose, a cui corrispondono tre modalità di divenire e tre modalità di causalità. Per chiarezza aggiungo uno schema del resoconto di Tommaso"⁵⁵:

Storia	Conoscenza	Composizione dell'ente	"Divenire"	Causalità
1. Fase: Pre-Socratici	<i>sensus</i>	sostanza / accidente	Cambiamento accidentale (<i>alteratio</i>)	particolare: <i>ens tale</i>
2. Fase: Platone e Aristotele (?)	<i>ratio</i>	materia / forma	Cambiamento sostanziale (<i>generatio</i>)	particolare: <i>ens hoc</i>
3. Fase: "aliqui"	<i>intellectus</i>	essenza / esse	<i>creatio (ex nihilo)</i>	universale: <i>ens inquantum ens</i>

3.2 La composizione di soggetto e accidenti

3.2.1 La causa del cambio accidentale

Seguendo lo schema dell'Aquinate, la prima tappa corrisponde al problema del moto o della mutazione accidentale. Gli antichi spiegavano questo movimento facendo ricorso ad una distinzione fra gli accidenti e la sostanza: gli accidenti cambiano e la sostanza rimane. Gli accidenti e la sostanza sono le categorie (generi supremi) dell'ente.

⁵⁵ JAN A. AERTSEN, "La scoperta dell'ente in quanto ente", in Stephen L. Brock (a cura di), *Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica*, Armando Editore 2004, 42.

3.2.2 La struttura dell'ente e la distinzione delle categorie

La distinzione delle categorie in Aristotele. In due delle sue opere⁵⁶, Aristotele presenta liste di dieci categorie, con esempi di ciascuna: sostanza (uomo, cavallo), quantità (lunghezza di due cubiti, lunghezza di tre cubiti), qualità (bianco), relazione (doppio maggiore), dove (nel Liceo, in piazza), quando (ieri, l'anno scorso), posizione (si trova disteso, sta seduto), possesso (porta le scarpe, si è armato), agire (tagliare, bruciare), patire (venir tagliato, venir bruciato).

La spiegazione di san Tommaso della distinzione delle categorie. San Tommaso offre un criterio di distinzione che è coerente con il pensiero aristotelico. Egli tenta di capire la logica della divisione aristotelica. Secondo San Tommaso questa divisione si struttura d'accordo al rapporto tra il predicato e la sostanza di cui si predica:

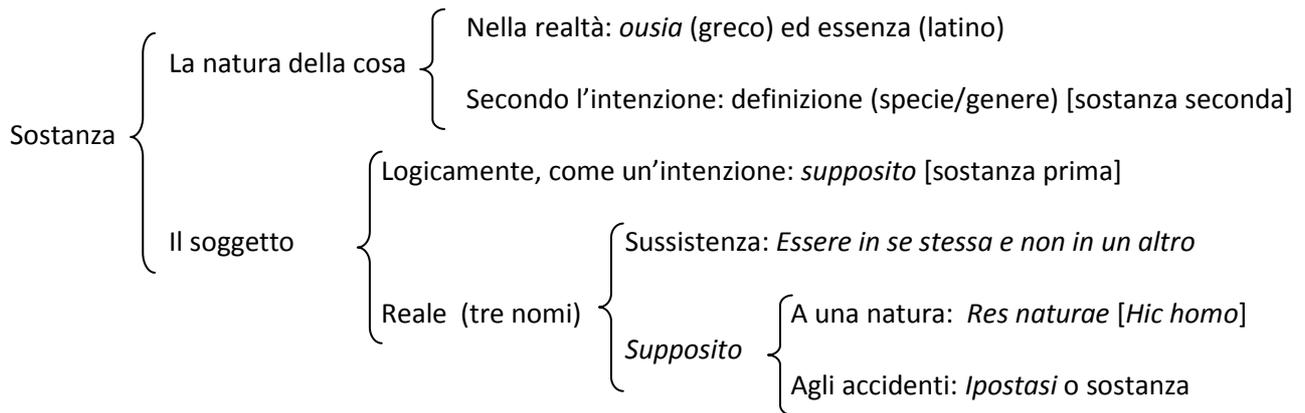
1. Se il predicato è essenziale rispetto al soggetto: *sostanza*
2. Se il predicato si prende da ciò che non è essenziale, ma è *nel* soggetto (e quindi si può dire che è *intrinseco*); esso può accadere in due modi:
 - per se e assolutamente,
 - derivato dalla materia: *quantità*
 - derivato dalla forma: *qualità*
 - in rapporto ad altro, che è fuori dal soggetto: *relazione*
3. Se il predicato si prende da ciò che è *fuori* dal soggetto (e quindi si può dire che è estrinseco):
 - se è assolutamente fuori dal soggetto.
 - se la misura esteriore è il tempo: *quando*
 - se la misura esteriore è il luogo,
 - e non si considera l'ordine delle parti: *dove (ubi)*
 - e si considera l'ordine delle parti: *posizione (situs)*
 - non misurando il soggetto: *possesso (habitus)*
 - se in qualche modo è anche nel soggetto al quale si attribuisce:
 - se il principio è nel soggetto: *agire*
 - se il termine è nel soggetto: *passione*

3.2.3 La divisione della sostanza

“Secondo il Filosofo [Met. 5, 8], *sostanza* si dice in due modi. Primo si dice sostanza la quiddità di una cosa – la quale è significata per la definizione, come quando diciamo che *la definizione significa la sostanza della cosa*: e questa sostanza, che i Greci dicono *ousia*, noi possiamo chiamarla *essenza*. – Secondo, si dice *sostanza* il *soggetto* o *supposito* che sussiste nel genere della sostanza. E questa, presa comunemente, può essere indicata con un nome che ne esprime un'intenzione, e allora viene detta *supposito*. La si designa poi anche con tre nomi che esprimono la realtà, e cioè *res naturae*, *sussistenza* e *ipostasi*, secondo tre diversi aspetti della sostanza presa in quest'ultimo senso. In quanto cioè esiste in se stessa e non in un altro [soggetto] è detta *sussistenza*: infatti diciamo sussistenti quelle cose che sussistono in sé e non in altro. In quanto invece fa da supposito a una natura presa nella sua universalità è detta *res naturae*: come *quest'uomo* è una *res naturae* della natura umana. In quanto infine fa da supposito agli accidenti prende il nome di *ipostasi* o *sostanza*”⁵⁷.

⁵⁶ *Categorie* 4 e *Topici* I, 9.

⁵⁷ I, q. 29, a. 2: “Secundum philosophum, in V metaphys., substantia dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia quidditas rei, quam significat definitio, secundum quod dicimus quod definitio significat substantiam rei, quam quidem substantiam Graeci usiam vocant, quod nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae. Et hoc quidem, communiter accipiendo, nominari potest et nomine significante intentionem, et sic dicitur suppositum. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem, quae quidem sunt res naturae, subsistentia et hypostasis, secundum triplicem considerationem substantiae sic dictae. Secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur subsistentia, illa enim subsistere dicimus, quae non



Sostanza è la cosa:

secondo la sua natura costitutiva

- nella realtà: *quiddità* o *essenza*
- secondo l'intenzione: *definizione* [sostanza seconda]

Secondo ciò che sussiste nel genere di sostanza [sostanza prima]

- secondo il nome che significa l'intenzione: *supposito*
- secondo il nome che significa la realtà
 - essere in sé e non in altro: *sussistenza*
 - essere sostrato di:
 - una natura comune: *res naturae*
 - accidenti: *ipostasi* o *sostanza*.

La divisione logica della sostanza: sostanza prima e sostanza seconda. La sostanza si divide, dal punto di vista logico, in sostanza prima [1] e sostanza seconda [2].

- [1] La sostanza prima è il soggetto sussistente che non si trova ontologicamente in un altro soggetto, né può venire attribuito logicamente ad un altro soggetto: ad esempio, "Pietro" è una sostanza prima, perché non sta in un altro, né può essere attribuito ad un altro. Perciò la sostanza prima viene anche chiamata *suppositum* (*supposito*), oppure *subiectum* (soggetto).
- [2] Per contro, la sostanza seconda è in primo luogo la specie, ed in secondo luogo il genere della sostanza prima: così "uomo" o anche "animale" sono sostanze seconde rispetto a "Pietro", perché ne sono l'essenza o la parte determinabile dell'essenza. Come la sostanza prima, la sostanza seconda non può essere in un altro soggetto a modo di inerenza; ma a differenza della sostanza prima, la sostanza seconda viene predicata da un soggetto logicamente altro, cioè appunto la sostanza prima.

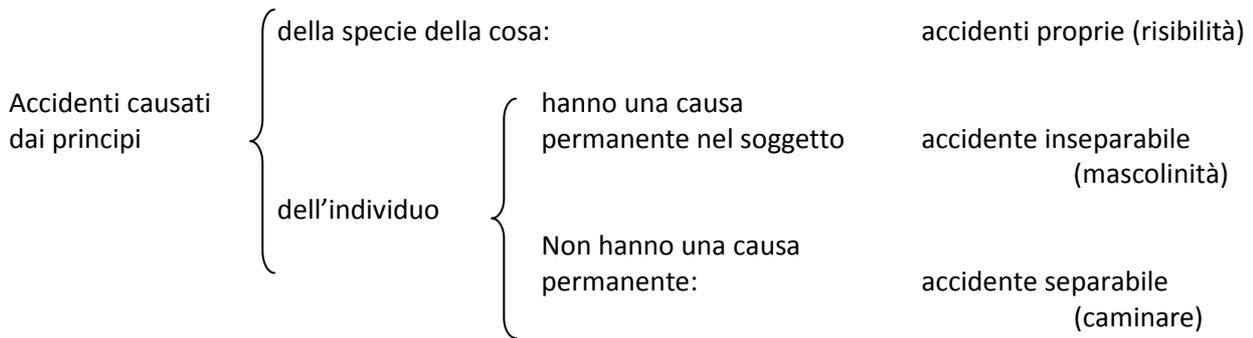
La divisione ontologica della sostanza: essenza e soggetto sussistente.

3.2.4 Gli accidenti

L'accidente si può descrivere come ciò alla cui essenza compete di essere in altro. Per la loro natura, essi non sono mai sussistenti di per sé, ma per poter esistere essi hanno bisogno di qualche soggetto al quale inerire: esistono *in* esso (la sostanza è il sostrato nel quale ineriscono) e *per* esso (ricevono l'essere dalla sostanza).

in alio, sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturae communi, sic dicitur res naturae; sicut hic homo est res naturae humanae. Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur hypostasis vel substantia".

Tipi di accidenti.



3.2.5 Rapporto sostanza - accidenti

Vediamo alcuni aspetti del rapporto tra sostanza e accidenti. Sia la sostanza sia gli accidenti sono modi di essere. Tra questi la priorità spetta alla sostanza, per motivi diversi:

- 1) **Priorità logica.** Tra i modi essere categoriali, l'analogato principale è la sostanza. "L'ente si dice in molti sensi, ma tutti in riferimento ad un unico principio: alcune cose sono dette esseri perché sono sostanza, altre perché affezioni della sostanza, altre perché vie che portano alla sostanza, oppure perché corruzioni, o privazioni, o qualità, o cause produttrici o generatrici sia della sostanza, sia di ciò che si riferisce alla sostanza, o perché negazioni di qualcuna di queste, ovvero della sostanza medesima"⁵⁸.
- 2) **Priorità causale**⁵⁹. La sostanza infatti è causa materiale degli accidenti, in quanto questi ineriscono ad essa come nel loro soggetto. È causa *efficiente*, poiché qualsiasi accidente ha origine in una sostanza che lo fa esistere—sia quando derivano dalla propria natura, sia quando hanno l'origine in un'altra sostanza. Ed è causa *finale*, in quanto gli accidenti si ordinano totalmente alla sostanza.
- 3) **Priorità ontologica.** La sostanza esiste in virtù di un essere che gli appartiene, ma gli accidenti sono solo in virtù dell'essere della sostanza. La sostanza è dunque ciò che propriamente esiste, mentre gli accidenti sono sempre *qualcosa della* sostanza, dalla quale dipendono per esistere.

3.3 Atto e potenza

Le nozioni di atto e potenza. Le categorie non sono gli unici modi di essere che la metafisica studia, poiché a questa scienza interessano anche l'essere in atto e l'essere in potenza. Essere in atto ed essere in potenza non sono dei modi di essere che si possano includere nelle categorie. Essi sono *transcategoriali* poiché si danno in ciascuna delle categorie.

Il movimento. L'origine della distinzione di atto e potenza è collegata alla spiegazione aristotelica del movimento e del divenire, e questa è ancora oggi la miglior via per capire tal distinzione. È ben conosciuto la definizione del movimento come "l'atto dell'ente in potenza in quanto è in potenza".

- 1) Da una parte, l'ente che si muove è *in potenza*. È evidente che si muove solo ciò che *non possiede* in atto il termine del movimento, vale a dire, ciò che ancora *non* è.

⁵⁸ Aristotele, *Metafisica*, G, 2, 1003b 5-10.

⁵⁹ I, q. 77, a. 6 ad 2.

- 2) D'altra parte, nella definizione del movimento si aggiunge *in quanto è in potenza*, perché l'atto in cui consiste in movimento è una progressiva attualizzazione di una potenza che, mentre dura il movimento, non è ancora totalmente attualizzata. Il movimento è un atto imperfetto, in quanto non è ancora pervenuto al fine o termine, che si raggiunge solo quando il movimento cessa. Perché qualcosa sia in movimento, pertanto, deve essere ancora in potenza.

Atto e potenza in metafisica. Aristotele introduce le nozioni di atto e potenza perché senza di esse non possiamo comprendere alcune delle cose che osserviamo nella nostra esperienza: in particolare il movimento. Le nozioni di atto e potenza hanno acquistato in metafisica altri significati, oltre a quelli legati alla spiegazione del movimento. Così, ad esempio, Aristotele le usa anche quando definisce l'anima come *atto* primo di un corpo naturale che ha la vita in potenza. In questo caso, evidentemente, non sarà un atto nello stesso senso in cui lo è il movimento, poiché non si può assolutamente dire che l'anima sia un movimento.

Questi nuovi concetti di atto e potenza sono nozioni chiave della metafisica, in quanto in qualsiasi composizione metafisica, dei due principi che si mettono in rapporto, uno è sempre atto rispetto all'altro che è potenza:

“Più cose infatti non possono diventare un'unica realtà in senso assoluto, se non perché in esse qualcosa è atto e qualcosa è potenza. Poiché le cose che rimangono in atto sono unite tra loro solo come quelle che sono contigue e ammicchiate in qualche maniera, ma non costituiscono una vera realtà unica” (*Summa contra Gentiles*, I, cap. 18).

Perciò l'atto e la potenza servono per spiegare il rapporto fra i diversi co-principi esplicativi della struttura metafisica della realtà: materia e forma, sostanza e accidente, essenza e atto di essere. Se tentiamo ora di spiegare in modo preciso in che cosa consistono l'atto e la potenza, ci troviamo di fronte ad una difficoltà. Questi principi non si riducono a nessuna delle categorie e quindi non possono essere definiti, in quanto non è possibile trovare un genere in cui si trovino. Perciò, quando Aristotele tenta di spiegare i sensi metafisici di atto e potenza, premette che “non bisogna cercare definizione di tutto, ma bisogna accontentarci di comprendere intuitivamente certe cose mediante l'analogia”⁶⁰. E di seguito offre una tale analogia:

“L'atto sta alla potenza come ad esempio chi costruisce sta a chi può costruire, chi è desto a chi dorme, chi vede a chi ha gli occhi chiusi ma ha la vista, e ciò che è ricavato dalla materia alla materia e ciò che è elaborato a ciò che non è elaborato”⁶¹.

$$\frac{\text{Atto}}{\text{Potenza}} : \frac{\text{Chi costruisce}}{\text{Chi può costruire}} : \frac{\text{Chi è desto}}{\text{Chi dorme}}$$

Come si vede, Aristotele intende ora *analogia* nel senso che tale espressione aveva in matematica, in cui si usava per segnalare, ad esempio, che tra 2 e 4 c'è lo stesso rapporto che tra 3 e 6. Il modo di spiegare che cosa sono l'atto e la potenza è dunque paragonarli con alcune cose che sono da noi ben conosciute. L'unico modo di capire che cosa sono l'atto e la potenza è per noi comprenderle nel loro mutuo rapporto, poiché, nelle creature, l'atto e la potenza non sono mai delle realtà in se stesse sussistenti ma solo co-principi, vale a dire, principi correlativi. Le nozioni di atto e di potenza, dunque, sono dipendenti tra di loro. Capirle nel loro reciproco rapporto vuol dire, soprattutto, comprendere che l'atto è *perfezione* e *determinazione*, mentre la potenza, in quanto contrapposta all'atto, implica sempre *imperfessione* e *indeterminazione*. Ulteriori chiarimenti si potranno fare spiegandone i tipi di atto e potenza.

⁶⁰ *Metafisica*, Θ , 6, 1048a 36-37.

⁶¹ *Metafisica*, Θ , 6, 1048a 37-b 4.

Tipi di atto e potenza. Il significato che il termine “atto” ha nella terminologia filosofica è più ampio di quello di “attività”. Infatti, intendiamo per atto sia i diversi tipi di attività sia le determinazioni che *attualizzano* una sostanza (le *forme*), grazie alle quali si dice che la sostanza è *in atto* e non *in potenza*.

Allo stesso modo, una simile molteplicità significativa si dà anche riguardo alla potenza. Di fatto, in quanto la potenza è sempre in riferimento all’atto, c’è una corrispondenza fra le classi di potenza e di atto: si parla così 1) della potenza attiva e dell’operazione o azione che essa svolge e 2) della potenza passiva e dell’atto che la attualizza. Fra l’essenza ed l’atto di essere c’è un altro modo in cui atto e potenza si rapportano.

- 1) **La potenza attiva e la sua attività.** La potenza *attiva* è il senso ordinario di potenza, poiché questa espressione ha di solito una connotazione dinamica; si parla, ad esempio, di cavalli di potenza, una luce potente, ecc. Allo stesso tempo, l’operazione o azione è il senso più evidente in cui si parla di atto: l’attività. Esso si denomina alle volte atto *secondo* perché l’attività di una sostanza dipende dalla sua natura e quindi dall’atto *primo* o forma sostanziale.
- 2) **Potenza passiva e atto primo.** Quando si parla di potenza *passiva* non s’intende una capacità dinamica (potenza *attiva*), ma la capacità di subire qualche cambiamento. È un principio di cambiamento, un principio dell’acquisizione o perdita di una determinazione. Esso non si trova nella causa efficiente, ma solo nell’effetto che subisce l’attività. Poiché la potenza passiva non è capacità di agire, ma di patire, gli atti che corrisponde ad essa non sono azioni o operazioni, ma le *forme* ricevute dal soggetto che subisce l’azione. Ora, le forme ricevute possono essere sostanziali o accidentali. Il soggetto che le riceve è rispettivamente la materia prima (soggetto della forma sostanziale) e la sostanza (soggetto delle forme accidentali).

Rapporto tra l’atto e la potenza. L’atto di per sé non è limitato, ma è la potenza a limitare l’atto. Nelle creature, l’atto non è mai “da solo”: è sempre atto rispetto ad una potenza, ed è limitato da essa (non è quindi un atto puro). Possiamo osservare che in entrambi casi fin ora analizzati (forma ed azione) l’atto è limitato dalla potenza corrispondente.

- 1) La forma è ricevuto in una potenza passiva, e la limitazione di questa potenza *limita*, a sua volta, l’atto (forma) che l’attualizza. Esso capita quando la materia prima riceve la forma sostanziale e quando la sostanza è soggetto di accidenti.
- 2) Qualcosa di simile capita nell’altro senso di atto: l’*azione* di una potenza attiva (facoltà). Questi atti sono anche limitati, poiché se nelle creature la capacità di agire è sempre limitata, lo saranno anche le loro operazioni.

Priorità dell’atto. Vediamo ora i diversi sensi in cui si può affermare la priorità dell’atto:

- 1) **Logica.** L’atto è prioritario quanto alla conoscenza: la conoscenza dell’atto precede la conoscenza della potenza. Infatti, l’ente in potenza si conosce e si definisce in riferimento all’atto corrispondente: la capacità visiva si riferisce al vede e l’essere mobile si dice in riferimento al motore.
- 2) **Dal punto di vista della causalità.** Per poter essere causa efficiente non basta avere una perfezione in potenza, ma bisogna esserla in atto. Ogni realtà agisce in quanto è in atto.
- 3) **Ontologica.** L’atto è più perfetto della potenza *che è nello stesso “genere”*. Ne è prova che una cosa è perfetta nella misura in cui è in atto, ed è invece imperfetta nella misura in cui è in potenza ed è privata dall’atto.

3.4 L’essenza e la composizione di materia prima e forma sostanziale negli enti materiali

La nozione di “essenza”. Intendiamo per essenza “ciò che dà alla cosa il suo modo determinato di essere”, senza il quale non potrebbe essere ciò che è.

Ci sono alcune nozioni molto simili a quella di essenza, ma che mettono in risalto aspetti che non sono esplicitamente presenti *nell’espressione* “essenza” (*essentia*). Questa deriva da “*esse*”, e sottolinea quindi la relazione dell’essenza con l’atto di essere. Ma l’essenza si può considerare anche da altre prospettive, che sono più esplicitamente presenti in altre espressioni con cui ci si può riferire ad essa:

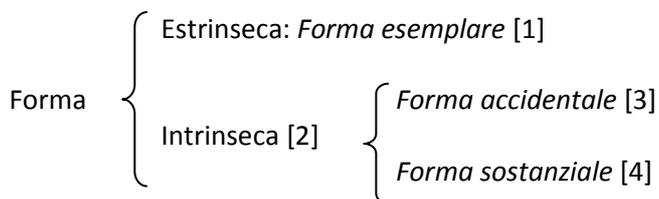
- L’essenza può essere chiamata *natura* in quanto è la fonte dalla quale scaturisce l’attività. Diciamo dunque che la natura è l’essenza considerata come principio di operazioni;
- È chiamata *quiddità* in quanto è intelligibile e può essere espressa dalla definizione, che risponde alla domanda “che (*quid*) è questo”;
- Si può dire che è *universale* in quanto può essere riferita a più individui (quelli che possiedono tale essenza). Questo è ciò che Aristotele chiamava “sostanza seconda”.

La conoscenza dell’essenza. Il sapere che le sostanze hanno un’essenza è diverso dal sapere *qual* è l’essenza di ciascuna delle sostanze. La metafisica sostiene semplicemente che esse hanno un’essenza, non pretende invece di determinare quali sono le caratteristiche essenziali di ogni realtà. Non abbiamo una conoscenza *diretta* dell’essenza di una realtà, ma solo indiretta e parziale, poiché essa non si mostra, non appare. Ciò che appaiono sono gli accidenti, e quindi ogni tentativo di conoscerla si fonderà sulla nostra conoscenza degli accidenti.

3.4.1 La distinzione fra materia prima e forma sostanziale

La nozione di forma sostanziale è strettamente collegata con quella di essenza, sebbene nelle sostanze corporee non s’identifichino, poiché la materia è anche parte della loro essenza: infatti, nella definizione di una specie corporea s’incluse anche la materialità. La forma e la materia sono oggetto di studio nella filosofia della natura, ma anche in metafisica in quanto la risoluzione metafisica passa dall’atto in atto. Vedremo che cosa s’intende per forma *sostanziale* e qual è il suo rapporto con la materia. L’essenza delle sostanze corporee è composta da materia e forma, e perciò si dice che c’è in esse una composizione *ilemorfica* (dal greco *hyle*, materia, e *morfé*, forma).

Forma. Sono diversi i sensi in cui in filosofia si parla di forma.



- [1] Essa, in primo luogo, può essere *estrinseca*. È forma, in questo senso, la causa *esemplare* nella produzione di una realtà, cioè il modello in accordo al quale una cosa è configurata. Tale forma esemplare non si trova nella cosa, ma fuori di essa: nell’intelligenza dell’agente (esemplare intellettuale); nella natura dell’agente (esemplare naturale); o in un’altra cosa (esemplare esterna).
- [2] La forma è invece *intrinseca* quando è veramente presente nella realtà di cui è forma. Essa a sua volta potrà essere una forma accidentale o una forma sostanziale.
- [3] La forma *accidentale* sopravviene ad una sostanza, che, indipendentemente dalla ricezione di questa forma accidentale, è già qualcosa di determinato. Usando “forma” in senso ampio, qualsiasi accidente è forma. In questo senso, tutti gli accidenti aggiungono una forma al soggetto a cui ineriscono. Il soggetto pertanto si può determinare *materia*. Si dice dunque che

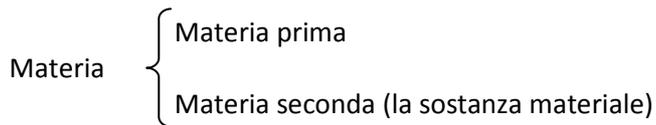
la sostanza – nella quale ineriscono le forme accidentali – è materia *seconda*, per distinguerla dalla materia *prima*.

- [4] La forma *sostanziale* invece non sopravviene a una realtà che possieda già un modo di essere determinato, ma è essa stessa a darle quel determinato modo di essere.

3.4.2 La natura della materia prima

La materia appare sempre in una determinata forma. Dunque, non è possibile mettersi a cercare, con i metodi della scienza, la materia prima, poiché ciò che troveremo sarà sempre una realtà determinata, con un'essenza che la fa essere in un modo particolare. Troveremo sempre un qualcosa che ha materia e ha anche una struttura formale.

Ciononostante, possiamo anche parlare della *pura* materia (senza forma), sempre che non si pretenda di fare esistere nella realtà, al modo come esistono le cose. Questa è di fatto la nozione aristotelica di *materia prima*, che si contrappone alla materia *seconda* (che è la sostanza materiale). Entrambi i tipi di materia corrispondono a ciò che sussiste nei diversi tipi di mutamento. In ogni cambiamento, infatti, ci deve essere qualche cosa che permane, un sostrato che acquisisce una forma che prima non possedeva. Tale sostrato è diverso, a seconda che il divenire sia sostanziale o accidentale. Il sostrato permanente del mutamento sostanziale è la materia prima, quello del mutamento accidentale è la sostanza, che per questo motivo può anche essere chiamata materia seconda. E ciò che cambia è, nel primo caso, la forma sostanziale, nel secondo, alcune forme accidentali.



Un tratto caratteristico della materia, in contrapposizione alla forma, è la sua *indeterminazione*. Essa può ricevere forme diverse ed è in potenza rispetto ad esse.

La materia prima. La materia prima è *pura* indeterminazione. La materia prima non può essere niente di determinato, perché altrimenti non potrebbe essere il soggetto di *qualsiasi* mutamento sostanziale. La materia prima, dunque, è un principio delle sostanze materiali.

Il rapporto di queste nozioni.

Forma sostanziale – materia prima
 Forme accidentali – materia seconda (sostanza)

In entrambi casi si dà un rapporto tra l'indeterminato e la sua determinazione, tra potenza e atto. Vale la pena fare due osservazioni che contraddistinguono queste coppie di nozioni materia prima e forma sostanziale, sostanza e accidente).

- 1) In primo luogo, la sostanza, che è *indeterminata* rispetto agli accidenti che può ricevere, è allo stesso tempo qualcosa di *determinato*, in quanto ha già una forma sostanziale che fa sì che essa appartenga ad una specie. La materia prima, invece, è pura indeterminazione.
- 2) D'altra parte, mentre la materia prima esiste in virtù dell'essere che *riceve* dalla forma sostanziale, la sostanza invece è in se stessa *sussistente*. Essa non riceve l'essere dai suoi accidenti, ma, al contrario, è in virtù della sostanza che esistono gli accidenti che la determinano.

3.4.3 La forma sostanziale e la sua unicità

3.4.4 L'individuazione delle sostanze materiali⁶²

La materia prima, un principio di potenza pura (di indeterminazione), non può essere da solo il principio di individuazione, cioè il principio che distingue gli individui. La distinzione o divisione di una forma individuale dall'altra sembra di coinvolgere qualche tipo di determinazione.

Qual è, dunque, il principio intrinseco (o principi) che spiegano il fatto che una sostanza materiale individuale è distinta numericamente dagli altri membri della stessa specie?

In Boethium de Trinitate, q. 4, a. 2

Dopo aver provato come la materia produce la diversità nel genere e la forma la diversità nella specie, l'Aquinate prosegue: "Tra gli individui di una stessa specie la diversità deve invece essere considerata in questo modo. Secondo quanto sostiene il Filosofo nel VII libro della *Metafisica*, infatti, come le parti del genere e della specie sono materia e forma, così le parti dell'individuo sono *questa* materia e *questa* forma, per cui come la diversità nel genere e nella specie è prodotta dalla diversità della materia [...] la diversità numerica è prodotta da *questa* forma e da *questa* materia.

Nessuna forma, tuttavia, in quanto tale, diventa *questa* determinata forma in virtù di se stessa – e dico "in quanto tale" a causa dell'anima razionale, che in qualche modo è qualcosa di determinato in virtù di se stessa, ma non in quanto forma: l'intelletto infatti può attribuire a più cose qualunque forma che possa essere accolta in qualcosa che funga da materia o da soggetto, ciò che è contro il fatto di essere qualcosa di determinato. Per questo, una forma diventa *questa* determinata forma per il fatto di essere ricevuta nella materia. Ma poiché la materia è di per sé indistinta, non è possibile che renda individuale la forma ricevuta se non in quanto può essere in qualche modo distinguibile: la forma, infatti, è resa individuale per il fatto di essere ricevuta nella materia solo in quanto viene ricevuta in *questa* materia distinta e determinata dall'essere qui e ora. La materia tuttavia non è divisibile se non per la quantità, e per questo il Filosofo dice, nel I libro della *Fisica*, che, se si sottraesse la quantità, la sostanza risulterebbe indivisibile, e dunque la materia è resa *questa* determinata materia ed è segnata in quanto è soggetta alla dimensioni.

Tali dimensioni, tuttavia, possono essere considerate in due modi: in un primo senso, secondo la loro terminazione (e intendo per dimensioni terminate quelle che possiedono una misura e una figura determinate, così che possono essere collocate, come enti perfetti, nel genere della quantità), e in questo modo non possono fungere da principio di individuazione, poiché, dal momento che tale terminazione delle dimensioni muta di frequente a riguardo di uno stesso individuo, ne seguirebbe che quest'ultimo non potrebbe permanere sempre numericamente identico. In un secondo senso, le dimensioni si possono considerare senza tale determinazione, ma soltanto nella loro natura di dimensioni – quantunque non possano mai esister, di fatto, senza qualche determinazione, così come neppure la natura del colore può esistere senza la determinazione del bianco e del nero – e in tal modo esse si collocano nel genere della quantità come qualcosa di imperfetto. Ed è in virtù di tali dimensioni interminate che la materia viene resa *questa* materia segnata, e può a sua volta rendere individuale la forma. Questo è dunque il modo in cui la materia produce la diversità numerica in una stessa specie. Appare perciò chiaro che la materia presa in se stessa non è principio di diversità né secondo la specie, né secondo il numero, ma così come funge da principio della diversità generica in quanto è sottoposta ad una forma comune, funge anche da principio della diversità numerica in quanto è sottoposta alle dimensioni interminate".

I punti da rilevare sono i seguenti:

- [1] La forma diventa *haec* per il fatto che è ricevuta nella materia; ma
- [2] La forma non può essere individuata se non sia ricevuta in *questa* o *quella* materia, distinta e determinata al "qui" e all'"ora", (nello spazio e nel tempo);
- [3] La materia non è divisibile se non per la quantità;
- [4] La materia diventa *questa* e *segnata*, secondo che si trova sotto le dimensioni;

⁶² J. WIPPEL, 351-375.

- [5] Le dimensioni possono essere: a) *terminate* per mezzo di una certa (determinata) figura e misura: queste non possono essere principio d'individuazione perché spesso variano; b) *interminate*, cioè senza una determinata figura e misura, come dimensioni soltanto (cioè in quanto sono parte fuori parte): queste sono principio d'individuazione insieme con la materia;
- [6] Il principio d'individuazione è la *materia signata*, ossia la *materia prout actu subest dimensionibus interminatis*.

“L'Aquinate ha conosciuto ed ammesso assai per tempo la teoria averroistica delle dimensioni interminate come uno degli elementi risolutivi del problema dell'individuazione corporea; però fin da principio vi ha apportato una importantissima correzione consistente in questo: che le predette dimensioni non possono precedere *ogni* forma sostanziale e inerire immediatamente alla materia prima come vuole il filosofo arabo Averroè; ma suppongono necessariamente la materia già attuata dalla prima forma o prima grado della forma che è la corporeità; ineriscono quindi al composto e sono le proprietà strettamente dette di ogni corpo. La ragione precipua del parziale dissenso di Tommaso da Averroè si enuncia così: *esse accidentale non potest precedere substantiale*”⁶³.

“L'Aquinate ha cominciato con la teoria avicenniana della corporeità, “*quam consequuntur dimensiones quantitatis in actu*”, nelle *Sentenze*; che si è subito precisata nel *gradus corporeitatis* dell'unica forma e nelle dimensioni *interminate*, prese da Averroè, è vero, ma non servilmente; escludendo fin da principio che queste potessero precedere *ogni* forma e inerire anziché al composto, direttamente alla materia prima, come pretendeva il Commentatore. Quindi ha chiaramente distinto tra dimensioni interminate e terminate, facendo delle prime i propri accidenti del *corpus*, ossia della materia informata dal *gradus corporeitatis*, e la condizione indispensabile perché le varie forme potessero, secondo i gradi ulteriori, informare le varie parti della materia, e uno stesso corpo potesse distinguersi numericamente dall'altro.

Il pensiero tomistico sul principio d'individuazione si può riassumere nei seguenti punti.

1. Come le dimensioni interminate o la *quantitas dimensiva* concorrano all'individuazione. Tre sono i compiti della quantità rispetto all'individuazione: 1) dividere una porzione di materia dall'altra, e così distinguere numericamente un corpo dall'altro nella stessa specie; 2) rendere la sostanza corporea “*demonstrabilis*”; 3) renderla determinata “*ad hic et nunc*”.
2. Tra gli accidenti solo la quantità può concorrere all'individuazione, perché solo la quantità è individua per se stessa.
3. Le dimensioni interminate non possono precedere la forma sostanziale quanto al grado della corporeità, la precedono però quanto ai gradi ulteriori a cui fanno da disposizioni.
4. Qualsiasi forma materiale conferisce il grado della corporeità, perché tutta la materia è corpo; perciò ogni corpo rimane sempre specificamente lo stesso quanto al grado della corporeità, ossia rimane sempre corpo, nonostante le più profonde mutazioni sostanziali cui possa andar soggetto. D'altra parte, anche le dimensioni interminate rimangono sempre numericamente uguali quanto al *situs*. Ne segue che “questo” corpo, per quanto la materia si muti, rimarrà sempre questo corpo, né mai alcuna trasformazione della materia varrà a farlo diventare “quello”. Ecco perché l'individuo corporeo, una volta costituito, rimane sempre identico a se stesso, sebbene possa variare, anche profondamente fino ad essere irriconoscibile, nella misura e nella figura.

Riassumendo: All'individuazione dei corpi concorrono tre cose: 1) la *materia* come primo soggetto irrecettibile; 2) la *forma sostanziale* in quanto conferisce alla materia il grado della corporeità, ossia costituisce con essa il corpo dal quale risultano come propria *accidentia*; 3) le *dimensioni interminate*, quale condizione indispensabile perché un corpo della stessa specie possa distinguersi numericamente dall'altro, esser dimostrabile (segnabile a dito) e determinato all'*hic* (al luogo) e al *nunc* (al tempo). Chi volesse condensare in una formula latina e tomistica tutto il precedente dottrinale, potrebbe dire: *Principium*

⁶³ U. DEGL'INNOCENTI, *Il principio d'individuazione nella scuola tomistica*, Roma 1971, 37.

individuationis est materia signata quantitate; signatur autem materia per hoc quod subest corporeitati et dimensionibus interminatis (*De ente et essentia*, c. 2; *In Boethium De Trin.*, q. 4, a. 2; I, q. 76, a. 6, a. 2).

3.5 La sostanza individuale⁶⁴

Analogia della sostanza. Alle volte per *sostanza* s'intende semplicemente ciò che si contrappone all'accidente. In questo senso, possiamo dire che i generi e le specie delle sostanze individuali sono anche sostanze. Esse sarebbero sostanze universali o, come dice Aristotele, sostanze *seconde*. Le sostanze *prime* sono quelle individuali, come Socrate o questo cane. Le sostanze seconde sono invece quelle universali, come l'uomo o l'animale. Esse si possono predicare degli individui (dicendo, ad esempio, che Socrate è uomo), ma non esistono nella realtà come sostanze sussistenti. Non esiste l'uomo in generale, ma soltanto gli uomini particolari. Come si vede, si tratta di una distinzione logica, poiché le sostanze universali (i generi e le specie delle sostanze realmente esistenti) non esistono nella realtà, ma solo nella nostra mente. Nella realtà possiamo anche distinguere tipi assai diversi di sostanze. Ci sono, da una parte, sostanze *materiali* e sostanze *immateriali*.

La nozione di sostanza è analogica, e solo la sostanza individuale è in senso proprio sostanza. Inoltre, dovremo distinguere diversi gradi di perfezione tra le sostanze individuali, mettendo la *persona* al vertice.

Sostanza individuale. Ciò che esiste nella realtà, non è l'essenza universale sussistente, ma la sostanza individuale, che, nel caso delle realtà materiali, è composta di forma sostanziale e materia ed è il soggetto cui ineriscono gli accidenti. Per parlare della sostanza individuale si possono utilizzare anche altre espressioni, che sottolineano alcune delle sue caratteristiche: sussistente, tutto (per opposizione alle sue parti), soggetto e sostrato, concreto, particolare, singolare e individuo (per opposizione all'astratto, generale o universale). Sono anche particolarmente importanti l'espressione greca *ipostasi* e la sua traduzione latina *suppositum*. L'espressione *suppositum* è importante in filosofia, poiché tale espressione è quella che meglio esprime l'opposizione della sostanza individuale con l'universale.

Poiché siamo abituati a vedere nell'esperienza tante realtà specificamente identiche, può sembrare scontata l'esistenza d'individui che appartengono a una stessa specie (universale). Ora, però, dobbiamo tentare di problematizzare questa esperienza comune, spiegando come essa sia possibile e trovando i principi e le cause che la rendono veramente comprensibile.

In particolare, dovremo soffermarci a chiarire due aspetti: a quali condizioni si può *moltiplicare* l'essenza e come si può spiegare l'*individuazione* della sostanza, specificando qual è il ruolo della materia nell'individuazione delle sostanze corporee.

Molteplicità. Abbiamo l'esperienza del fatto che nella realtà si trovano cose ordinate in gruppi di individui, che appartengono ad uno stesso tipo, ad una stessa specie. Com'è possibile questa molteplicità d'individui che appartengono ad una stessa specie e che hanno la stessa essenza? Ciò che la spiega non può essere l'essere, poiché essa spiega solo ciò che gli individui hanno in comune; spiega quindi la loro somiglianza, ma non la loro diversità.

Per comprendere a che condizioni è possibile la moltiplicazione ci può servire pensare a delle *forme sussistenti* (cioè gli angeli). La loro differenza quindi dovrà essere *formale*; il principio di distinzione dovrà essere, una dimensione formale intrinseca all'essenza (e non invece accidentale). Mentre nelle sostanze immateriali non ci può essere molteplicità all'interno di una specie, le forme delle sostanze materiali, invece, si possono moltiplicare in quanto sono ricevute nella materia, diventando forme sostanziali in qualche modo *diverse* tra di loro: non specificamente diverse (poiché sono la stessa forma), ma numericamente (poiché sono in materie diverse).

⁶⁴ L. CLAVELL e M. PERÉZ DE LABORDA, *Metafisica*, 123-142.

Individuazione. Che l'essenza si possa moltiplicare vuol dire che ci possono essere diversi *individui* che appartengono alla stessa specie. Chiediamoci ora come è possibile tale individuazione, cioè come è possibile che individui *specificamente* identici siano *numericamente* diversi. L'essenza spiega che la sostanza materiale ha un modo determinato di essere, non invece che essa sia *questo individuo*, con queste caratteristiche particolari, diverse da quelle degli altri individui della specie. Ciò per il quale Socrate è uomo, non è ciò che lo fa essere Socrate, un uomo individuale.

Quando si parla dell'*individuo* (il concreto, il singolare, il particolare), lo si fa in contrapposizione all'universale (che non può sussistere. In quanto non è universale, l'individuo è logicamente *indivisibile*: non può essere diviso in specie. È anche *incomunicabile*, non può venir partecipato da un altro, cioè, non è una forma (né sostanziale, né accidentale) che possa essere ricevuta in più cose. In senso proprio è quindi *irripetibile*: due cose possono essere totalmente uguali, ma non saranno lo stesso soggetto sussistente; come due molecole di acqua possono essere *uguali*, ma ciononostante sono *due* molecole *diverse*.

Il problema dell'individuazione è collegato a quello del modo in cui qualcosa è distinto, separato da tutte le altre realtà che sono *simili*. Ciò che dobbiamo cercare ora è qual è il fondamento della distinzione di individui che appartengono ad una stessa specie. Ad esempio, che cosa fa sì che questo cavallo sia appunto questo, e non quell'altro cavallo, ciò per il quale essi sono cavalli specificamente identici, ma numericamente diversi? Si ricerca dunque ciò che è stato chiamato il *principio di individuazione*.

Una risposta possibile sarebbe: sono gli accidenti ad individuare, e soprattutto la posizione spaziotemporale. Le condizioni spaziotemporali, però, non sono sempre facili da determinare e, in ogni caso, dipendono dalle dimensioni quantitative delle sostanze. Si può dire quindi che le condizioni spaziotemporali sono necessarie perché ci sia diversità di sostanze corporee, ma una risposta più approfondita dovrà trovarsi nell'accidente quantità e nelle dimensioni materiali. Perciò, possiamo dire che il principio di individuazione è la *materia signata quantitate*:

“Una forma diventa *questa* determinata forma per il fatto di essere ricevuta nella materia. Ma poiché la materia è di per sé indistinta, non è possibile che renda individuale la forma ricevuta se non in quanto può essere in qualche modo distinguibile: la forma, infatti, è resa individuale per il fatto di essere ricevuta nella materia solo in quanto viene ricevuta in *questa* materia distinta e determinata dall'essere qui e ora. La materia tuttavia non è divisibile se non per la quantità, e per questo il Filosofo dice nel I libro della *Fisica*, che, se si sottraesse la quantità, la sostanza risulterebbe indivisibile; e dunque la materia è resa *questa* determinata materia ed è segnata in quanto è soggetta alle dimensioni”⁶⁵.

La materia, essendo puramente indeterminata, non può di per sé distinguere o determinare una realtà. Lo può fare solo in quanto diventa *in qualche modo distinguibile*, vale a dire, in quanto essa stessa è singolare; ma è singolare in quanto è determinata dalle dimensioni quantitative, che fanno in modo che la materia sia *questa* materia, diversa dalle altre. Questo è il motivo per il quale non si può dire semplicemente che il principio di individuazione sia la materia: si deve aggiungere un esplicito riferimento alla quantità, che determina a sua volta la materia. Perciò si dice che il principio di individuazione è la *materia quantitate signata*, la materia determinata dalla quantità. In virtù di essa, dunque, la forma sostanziale diventa *questa forma*, che determina queste dimensioni materiali, e non altre.

Per capire questa spiegazione del principio di individuazione, bisogna tener conto di un'ultima osservazione. Come sappiamo, la quantità è un accidente delle sostanze materiali, ed è reale solo in quanto inerisce ad una sostanza. E abbiamo ora detto che la quantità è presupposta, perché la materia possa individuare l'essenza. Dunque, se la quantità inerisce alla sostanza, perché la materia possa esercitare questo suo compito, sarebbe necessario presupporre l'esistenza della sostanza cui inerisce la quantità, e

⁶⁵ TOMMASO D'AQUINO, *In Boethii De Trinitate*, q. 4, a. 2.

quindi anche l'attualizzazione della materia da parte della forma. Potrebbe sembrare che in questa spiegazione ci sia un circolo vizioso. Ma, come ha spiegato Wippel, non si dà un tale circolo, poiché entrambe le priorità (della materia e quantità rispetto alla forma, e della forma rispetto alla quantità) sono di un ordine di causalità diverso: rispettivamente materiale e formale. Non si può ammettere invece una priorità *temporale*, cioè una materia che aspetta l'arrivo della forma o una forma che preesiste rispetto alla materia. Infatti, né la materia né la forma delle sostanze corporee (escludendo l'uomo) possono esistere indipendentemente una dall'altra.

La sostanza prima come soggetto.

Individuo e natura. Rispetto al rapporto tra individuo (sostanza individuale) e natura (sostanza universale), due sono le questioni che dobbiamo esaminare: la loro distinzione e la priorità dell'individuo. La distinzione tra il supposito e l'essenza (o natura) non si presenta come un problema a chi nega che si possa parlare dell'*esistenza dell'universale* e quindi dell'essenza. È questa la tesi del *nominalismo*.

L'individuo e gli accidenti. La sostanza, oltre ad essere soggetto della natura, è soggetto anche rispetto agli accidenti. Sul rapporto tra la sostanza e gli accidenti, bisogna tener conto, in primo luogo, che tutto ciò che è presente in una cosa e che non appartiene alla sua essenza deve essere causato dai principi della stessa sostanza (sia specifici che individuali), oppure da un'altra sostanza. Tra gli accidenti possiamo dunque distinguere:

- 1) *accidenti derivati dalla natura di quella cosa*
- 2) *accidenti derivati dalle condizioni individuali della cosa*
- 3) *accidenti causati dall'esterno, da un'altra cosa*

3.6 Ente: essenza ed essere

Il passaggio alla metafisica. Una delle tesi centrali della metafisica di san Tommaso è che tutte le creature sono composte di essenza ed essere, e che questa è la struttura fondamentale dell'ente creato. Essa è una composizione tra una perfezione che è ricevuta (l'essere) e un principio che la riceve in un modo determinato (l'essenza), e dunque si può dire che l'essere si riceve in un modo *particolare* o *parziale*. È in questo senso che si parla anche della *partecipazione* dell'essere.

La distinzione fra l'essenza ed atto di essere. L'essere, nelle cose finite o limite, non è incluso nella definizione dell'essenza. Perciò, sappiamo distinguere la questione *se qualcosa esiste* dalla questione *che cosa è*. La nozione di essere che appare in questo contesto non è quella più fondamentale: è un semplice trovarsi un *fatto*. Non è il principio metafisico fondamentale che cerca il metafisico. Poteva servire, però, per avviare un'esplicita riflessione sulla distinzione tra essenza ed essere. Nella filosofia greca essa non ebbe luogo perché in essa l'orizzonte della riflessione era un mondo eterno, che non facilita il sorgere della domanda radicale sull'essere. Sarà soprattutto con san Tommaso che una nuova nozione di essere diventerà parte centrale della metafisica.

La distinzione e composizione tra essenza ed essere implica che l'essere non appartiene all'essenza delle creature e che quindi esse non esistono necessariamente. Questa non appartenenza dell'essere all'essenza delle cose si può spiegare in diversi modi.

- 1) Avicenna, nella sua esposizione, prende come modello il rapporto tra sostanza ed accidenti, in modo tale che l'essere diventa una sorta di accidente dell'essenza.
- 2) San Tommaso, invece, avendo conosciuto bene le nozioni aristoteliche di atto e potenza, credete conveniente usarle per spiegare anche il rapporto tra essenza ed essere. Egli pensa che qualsiasi composizione che sia origine di una realtà unita esige un rapporto di potenza e atto, di

modo che questa composizione, di fatto, è quella più universale, poiché è comune a tutte le creature, sia materiale che immateriali.

Nel rapporto tra essere ed essenza, l'essere è *l'atto* mentre l'essenza è *potenza*. Ma l'essere non è una determinazione dell'essenza, allo stesso modo delle forme sostanziali o accidentali. Dunque, siamo di fronte ad un nuovo rapporto di atto e potenza.

L'essere – *actus essendi* – nelle creature è limitato dall'essenza, che è potenza rispetto all'essere e quindi lo individualizza e moltiplica. L'essere, dunque, si manifesta diversificato in una molteplicità di modi determinati di essere.

Argomenti a favore della distinzione reale. Sono diverse le occasioni in cui san Tommaso presenta argomenti a favore della distinzione e composizione tra essenza ed essere nelle creature. Presentiamo alcuni.

Nel *De ente et essentia*:

- 1) Argomento logico: L'essere della cosa non entra nella definizione della cosa, dunque c'è una distinzione fra loro;
- 2) Argomento metafisico *ex parte Deus*: L'essere nella quale c'è una identità fra essenza ed esse soltanto può essere uno. Questo è Dio, dunque in tutti gli altri esseri c'è una distinzione (negazione di identità) fra essenza ed esse;
- 3) Argomento metafisico *ex parte creature*: l'essere della creatura è causato e ricevuto. Ciò che riceve qualcosa da altro si trova in potenza rispetto ad esso, e ciò che è ricevuto in esso è il suo atto; occorre dunque che la quiddità o forma, sia in potenza rispetto all'essere che riceve da Dio, e quell'essere ricevuto è come atto.

Nella *Summa contra Gentiles* II, cap. 52: Nelle sostanze intellettive create c'è distinzione tra *esse* e *quod est*. "Però non si deve credere che le sostanze intellettive non essendo né corporee, né composte di materia e forma, né esistenti nella materia come le forme materiali, adeguino per questo la semplicità di Dio. Poiché in esse si riscontrano delle composizioni, non identificandosi in loro l'essere (*esse*) con ciò che è (*quod est*). Infatti:

A) L'essere sussistente può essere uno solo, dunque nelle altre cose la loro sostanza è diversa dal loro essere: 1) "Se l'esse è sussistente, esclude l'aggiunta di qualsiasi altra cosa. Poiché anche negli enti il cui essere non è sussistente, quanto inerisce nel soggetto distinguendosi dal suo essere, è unito al soggetto sussistente, ma non è uno col suo essere se non in modo accidentale, in quanto è uno il soggetto che ha l'essere e ciò che è estraneo all'essere. In Socrate, per esempio, oltre il suo essere sostanziale c'è l'essere bianco, che è diverso dall'essere sostanziale; poiché non è la stessa cosa essere Socrate ed essere bianco, se non *per accidens*. Perciò se l'essere sussiste fuori di un soggetto, non si trova un modo per unirgli qualcosa che non sia l'essere. Ora, l'essere come tale non può avere differenze; può invece differenziarsi mediante cose che non sono l'essere: l'essere di una pietra, per esempio, è distinto dall'essere di un uomo. Perciò l'essere sussistente (*esse subsistens*) non può essere che uno solo. Ma sopra abbiamo dimostrato che è Dio a identificarsi col suo essere sussistente. Dunque niente all'infuori di lui può essere il proprio esse. Perciò in ogni altra sostanza è necessario che la sostanza stessa sia distinta dal suo esse".

2) "Qualsiasi natura presa nella sua universalità, se viene considerata in astratto, non può essere che unica: sebbene essa possa trovarsi in molti individui. Infatti se l'*animale* sussistesse separato, non avrebbe i caratteri propri dell'uomo e del bove: perché altrimenti non sarebbe solo *animale*, ma uomo e bue. Perciò tolte le differenze costitutive della specie, la natura del genere rimane indivisa: poiché le stesse differenze che costituiscono le specie dividono il genere. Cosicché se l'esse fosse un universale come un genere, l'essere separato per sé sussistente non potrebbe che essere uno solo. Se invece, secondo la verità, non è divisibile come il genere nelle sue differenze, ma solo per il fatto che è l'essere di questo o di quello, è

ancora più evidente che l'esse sussistente non può essere che unico. Quindi siccome l'esse sussistente è Dio, niente all'infuori di lui può essere il proprio esse".

3) "È impossibile che ci siano due esseri del tutto infiniti: poiché l'essere che è infinito assolutamente abbraccia ogni perfezione dell'essere; cosicché se questa infinità si trovasse in due soggetti, non si troverebbe un elemento per cui l'uno differisse dall'altro. Ora, l'essere sussistente deve essere infinito: poiché non è delimitato da un soggetto che lo riceva. Perciò è impossibile che ci sia un altro essere sussistente".

B) Solo l'essere sussistente è in causato; ciò quindi che è causato non è sussistente per sé; dunque nessuno ente causato è il suo essere.

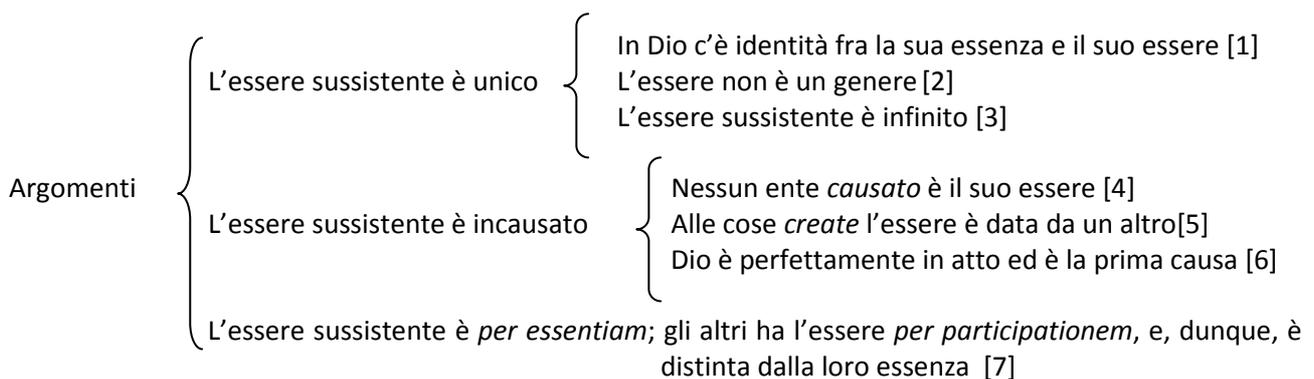
4) "Se c'è un essere per sé sussistente, ad esso altro non appartiene che quanto spetta all'ente in quanto è ente: poiché quel che si predica di una cosa non in quanto tale non le spetta se non per accidens, a motivo del comune soggetto; cosicché se si considera separata dal soggetto, non le spetta in nessun modo. Ora l'essere causato da altri non spetta all'ente in quanto ente, altrimenti ogni ente sarebbe causato da altri; e così nella catena delle cause bisognerebbe procedere all'infinito, il che è impossibile, come sopra abbiamo dimostrato. Perciò l'essere sussistente bisogna che non sia causato. Dunque nessun essere causato è il proprio esse.

5) "A ciascuna cosa la propria sostanza spetta di per sé e non in forza di altri: la luminosità attuale, per esempio, non rientra nella sostanza dell'aria proprio perché le proviene da un altro. Ma per ciascuna cosa creata il proprio essere è dato in forza di altri: altrimenti non sarebbe una realtà causata. Dunque per nessuna sostanza creata, il proprio essere si identifica con la propria sostanza".

6) Dato che ogni agente agisce in quanto è in atto, alla prima causa agente che è perfettissima compete di essere in atto in modo perfettissimo. Ora però, una cosa tanto è più perfettamente in atto, quanto tale atto è geneticamente posteriore: poiché nell'identico soggetto che passa dalla potenza all'atto, l'atto cronologicamente è posteriore alla potenza. Inoltre è più perfettamente in atto ciò che è l'atto stesso, di quanto lo sia una realtà che lo riceve: poiché quest'ultima è resa attuale dal primo. Ciò posto, risulta dalle cose già spiegate che solo Dio è la prima causa agente. A lui soltanto quindi spetta di essere in atto in modo perfettissimo, ossia così da essere lo stesso atto perfettissimo. Ma tale atto è l'essere, che è termine di ogni generazione e di ogni moto: poiché qualsiasi forma o atto è in potenza prima di acquistare l'essere. Dunque spetta solo a Dio di identificarsi con l'essere stesso, come spetta a lui solo di essere la prima causa agente.

7) Argomento preso dalla partecipazione: "L'essere stesso spetta alla prima causa agente in forza della propria natura, poiché, come sopra abbiamo visto, l'essere di Dio si identifica con la sua essenza. Ora, quello che spetta a una data cosa in forza della propria natura non può competere ad altri se non per partecipazione: cioè come il calore del fuoco viene comunicato ad altri corpi. Perciò l'essere stesso è comunicato alle altre cose dal primo agente mediante una partecipazione. Ma quello che spetta a una cosa per partecipazione non è l'essenza di essa. Dunque è impossibile che l'essenza di un altro ente distinto dalla prima causa agente sia l'esse".

Schematicamente:



Argomenti per la distinzione secondo J. Wippel.

- 1) *Intellectus essentiae*
- 2) Argomento basato nell'impossibilità di più di un ente in cui essenza ed essere siano identici.
- 3) Argomento del genere
- 4) Argomento basato nella partecipazione.
- 5) Argomento basato nel carattere limitato delle creature.

Senso e portata della distinzione. Alla morte di san Tommaso, ci fu tra i suoi seguaci un'accesa discussione sulla portata della distinzione tra essenza ed atto di essere.

- 1) *Distinzione fra due res*: Egidio Romano sostenne che la distinzione era *reale*, ma interpretandola come una distinzione tra due cose (*res* e *res*).
- 2) *L'essere come accidente*: Probabilmente lo faceva per influsso di Avicenna, che concepiva l'essere come un accidente.
- 3) *Distinzione intenzionale*: Come reazione a questo pericolo d'interpretare la distinzione come se fosse due cose distinte, è stato negato alle volte che essa sia reale. Enrico di Gand, ad esempio, sostenne che la distinzione fosse solo *intenzionale*;
- 4) *Distinzione di ragione*: Goffredo di Fontaines pensava che essa fosse *di ragione*;
- 5) *Distinzione logica o modale*: e posteriormente anche Suárez la considererà una distinzione esclusivamente *logica*.

È evidente che essenza e atto di essere non sono in sé realtà compiute, ma solo principi che costituiscono gli enti, e che sono collegati tra loro come atto e potenza. D'altra parte, in quanto l'atto di essere e l'essenza si relazionano come l'atto con la potenza che lo limita e determina, fra di essi ci dovrà necessariamente essere una distinzione *reale*, poiché un tale atto non si può identificare *realmente* con la potenza.

3.7 L'essere partecipato: atto e perfezione

L'essere come perfezione. L'essere non è una perfezione, *nel modo in cui lo sono le altre perfezioni*. Nel *De Potentia*, q. 7, a. 2, c'è una obiezione (ob. 9) che sostiene che l'essere è massimamente imperfetta e indeterminata:

“L'essere è tale come la materia prima: come questa è determinata da tutte le forme, così l'essere, essendo imperfettissimo, deve essere determinato da tutti i suoi predicamenti”.

L'essere sarebbe dunque una nozione che avrebbe massima estensione (si può attribuire a tutto) minima intensione o comprensione. Nella sua risposta, san Tommaso spiega ciò che egli intende per essere, mostrando che esso non somiglia affatto all'*imperfettissima* materia prima:

“Nel dire *essere* io intendo la perfezione massima: è chiaro per il fatto che l'atto è sempre più perfetto della potenza. D'altro parte ogni forma specifica non si comprende in atto se non perché è posta in essere. Infatti l'umanità o l'essenza del fuoco possono essere considerate esistenti nella potenza della materia o nella capacità dell'agente oppure anche nell'intelletto: invece ciò che ha l'essere posto dall'atto come esistente. Ne segue che nel dire *essere* s'intende l'attualità di tutti gli atti e la perfezione di ogni perfezione”⁶⁶.

⁶⁶ *De potentia*, q. 7, a. 2 ad 9.

Attualità di tutti gli atti. San Tommaso afferma che l'atto di essere è un atto *ultimo*, in quanto tutte le cose desiderano l'essere⁶⁷, ed è l'atto più *perfetto*, in quanto pone in atto tutte le perfezioni⁶⁸. È dunque *atto di tutti gli atti*, poiché li attualizza tutti, li fa essere: nessuna delle forme (sostanziali e accidentali) possono attualizzare le rispettive potenze, se non esiste la sostanza. Ed essa sussiste in virtù dell'*essere* che ha ricevuto. L'essere, pertanto, è atto rispetto a tutte le realtà sostanziali, ma anche rispetto a tutte le loro forme (che possono anche chiamarsi *atti*).

Perfezione di ogni perfezione. L'essere è inoltre *perfezione di ogni perfezione*. Tutte le perfezioni presuppongono l'essere. Una cosa è viva in quanto ha l'essere. Una cosa è intelligente in quanto ha l'essere. L'essere è una perfezione *intima e profonda*, che *si manifesta* nelle molteplici perfezioni di una realtà.

Essere intensivo. Ne segue che l'essere è un atto *intensivo*, vale a dire, un atto che non è identico in tutte le cose, ma in ciascun caso diverso, a seconda del grado di perfezione delle creature. L'essere si dà in diversi gradi di *intensità*, d'accordo con una gradazione nelle perfezioni delle cose.

La sussistenza. La sussistenza è il modo di essere proprio alla sostanza.

L'inerenza. L'inerenza è il modo di essere proprio agli accidenti.

La partecipazione all'essere. La dottrina della partecipazione dell'essere ci può aiutare per precisare ulteriormente in che senso si dice che l'essere è un atto intensivo. Come mai le cose sono, ma sono secondo diversi gradi?

L'espressione "partecipare" si usa spesso nel linguaggio ordinario, nel senso di prender parte, far partecipe, ecc. In senso filosofico, l'espressione "partecipare" ha, in genere, un significato assai collegato con quelli presenti nel linguaggio ordinario. È anche un *prendere parte*, in contrapposizione a possedere una perfezione in modo pieno: si dà partecipazione, in senso filosofico, "quando qualcosa riceve in modo particolare ciò che ad alto appartiene in modo universale"⁶⁹. San Tommaso, ad esempio, ammette che si può dire di una sostanza che partecipa di un accidente e della materia si può dire che partecipa della forma. Infatti, una stessa forma accidentale può essere partecipata allo stesso tempo da più realtà, e una stessa forma sostanziale si può individuare in materie diverse.

Il problema, dunque, è capire come è possibile una partecipazione che non sia né accidentale né estrinseca; una partecipazione in cui qualcosa riceva in modo partecipato ciò che è ad essa proprio ed intrinseco.

Per san Tommaso, mentre una partecipazione *trascendentale* non sarebbe valida per ciò che riguarda le forme delle cose, è applicabile, ai nomi massimamente comuni, cioè ai trascendentali (*bonum, verum, unum, ens*). Essa è pertanto una partecipazione *reale* nell'ordine *trascendentale*.

Il modo in cui san Tommaso trova una via intermedia tra platonismo e aristotelismo, è fondato sulla sua nozione di atto di essere: la partecipazione diventa una partecipazione dell'essere. La domanda diventa questa: perché alcune perfezioni (la bontà, l'essere, ecc.) fluiscono da Dio a tutte le creature, mentre altre (la saggezza, la vita, ecc.) sono partecipate solo da alcune creature.

⁶⁷ *Compendium theologiae*, I, cap. 11: "L'atto ultimo è l'essere: essendo infatti ogni movimento un passaggio dalla potenza all'atto, ultimo atto è ciò a cui tende ogni moto; e poiché il moto naturale tende a ciò che è naturalmente desiderato, è necessario che l'atto ultimo sia ciò che tutte le cose desiderano, e questo è l'essere".

⁶⁸ I, q. 4, a. 1 ad 3: "Fra tutte le cose l'essere è la più perfetta, poiché verso tutte sta in rapporto di atto. Nulla infatti ha l'attualità se non in quanto è: perciò l'essere stesso è l'attualità di tutte le cose, anche delle stesse forme. Quindi esso non sta in rapporto alle altre cose come il ricevente al ricevuto, ma piuttosto come il ricevuto al ricevente".

⁶⁹ *In Boethii De Hebdomadibus*, lect. 2.

Il nocciolo di questa dottrina è che tutte le realtà che non *sono l'essere*, ma *lo hanno ricevuto*, possiedono l'essere in modo partecipato, in modo limitato, determinato dalla loro essenza. Perciò dobbiamo dire che nessuna delle creature è pienamente, nessuna possiede la pienezza dell'essere. Tale dottrina era possibile una volta l'essere è inteso come un atto che si può ricevere in modi diversi, più o meno perfetti, a seconda del grado di perfezione dell'essenza corrispondente. Questo tipo di partecipazione implica una composizione nel partecipante tra ciò che è ricevuto in modo partecipato (l'essere) e un principio che lo limita (l'essenza). Ciò non vuole dire, però, che, per poter limitare l'essere, l'essenza debba in qualche modo preesistere all'essere e che la creazione non sia altro che una sorta di attualizzazione di una possibilità.

Spetta alla teologia filosofica determinare, alla fine, come si dà questa partecipazione alla luce della causa dell'essere - *Ipsum Esse Subsistens*.

SINTESI

Nelle tre tappe, la scoperta dei due principi delle diverse composizioni è accompagnata dall'analisi del rapporto dei due principi secondo la dottrina di atto e potenza e la nozione di partecipazione:

	Ordine	Principi costitutivi	Secondo l'atto e la potenza	Secondo la nozione di partecipazione
1	Operativo	Sostanza - accidenti	La sostanza (potenza; materia seconda) riceve ulteriori determinazioni dagli accidenti (atti secondi).	La sostanza partecipa gli accidenti (atti secondi); gli accidenti partecipano l'essere della sostanza.
2	Essenziale	Materia - forma	La materia prima (potenza) è determinata dalla forma sostanziale (atto). La materia prima limita la forma sostanziale.	La materia prima (potenza passiva pura) partecipa la forma (atto primo).
3	Entitativo	Essenza - esse	L'essenza (potenza; atto attuato) determina e limita l'essere (atto; atto attuante). L'essere è l'atto della sostanza.	L'essenza sostanziale (potenza; atto attuato) partecipa l'essere (atto attuante).

Nella prima tappa, è la sostanza (potenza) che è determinata dagli accidenti (atto). Allo stesso tempo, questi atti (secondi) si fondano sull'atto di essere che ha la sostanza. Il modo di essere della sostanza è la sussistenza (avere l'essere in se); il modo di essere degli accidenti è l'inerenza (avere l'essere in un altro). La sostanza partecipa gli accidenti in quanto essi sono atti secondi; gli accidenti partecipano l'essere della sostanza e non ha un altro essere a parte.

Nella seconda tappa, è ancora la potenza (materia) che è determinata dall'atto (forma). Inoltre, la materia prima in quanto pura potenza limita l'atto della forma. La materia partecipa la forma e ricevere il suo essere dalla forma.

Nella terza tappa, invece, è la potenza che determina l'atto e si limita (specifica) l'atto. L'atto di essere è un atto attuante che attua la forma (l'essenza) che è un atto attuato.

4. L'ENTE E I TRASCENDENTALI

4.1 Tre dimensioni dei trascendentali

4.2 *Res*

4.3 *Unum: ens indivisum*

4.4 *Aliquid: ens divisum ab alio*

4.5 *Verum: ens intelligibile*

4.6 *Bonum: ens appetibile*

4.7 *Pulchrum: splendor entis*

4.1 Tre dimensioni dei trascendentali

4.1.1 Dimensione noetica dei trascendentali

Il testo de *De Veritate* (q. 1, a. 1) ha una dimensione principalmente cognitiva.

Ens come *primum cognitum*. “Si deve dire: come nelle proposizioni dimostrabili, occorre che avvenga una riduzione ad alcuni principi evidenti all’intelletto, così nel ricercare ‘cosa è’ una qualsiasi cosa; altrimenti in entrambi i casi si andrebbe all’infinito, e in tal modo verrebbero del tutto meno la scienza e la conoscenza delle cose. Ora, ciò che originariamente (primo) l’intelletto concepisce quasi fosse evidentissimo, e in cui risolve ogni concetto, è l’ente, come dice Avicenna all’inizio della sua *Metafisica*”.

Addizione all’ente. “Per conseguenza, occorre che tutti gli altri concetti dell’intelletto si ottengano per aggiunta a quello di ente. Ma all’ente non si può aggiungere alcun concetto di diversa natura, alla maniera della differenza che si aggiunge al genere, o dell’accidente al soggetto, poiché qualsiasi natura è essenzialmente ente. Perciò anche il Filosofo afferma, nel terzo libro della *Metafisica*, che l’ente non può essere un genere. Ora, in tanto si dice che alcuni concetti si aggiungono a quello di ente, in quanto ne esprimono un modo, che non è espresso dal termine ente in quanto tale. Ciò è possibile in due maniere”:

Categorie. “Nella prima, il modo espresso è un qualche modo speciale di ente. Ci sono, infatti, diversi gradi di entità, rispetto ai quali si considerano i diversi modi di esistere (esse), e in corrispondenza a questi modi si considerano i diversi generi delle cose. La sostanza, infatti, non aggiunge all’ente una differenza, che significhi una qualche natura sopra-aggiunta: piuttosto il termine sostanza esprime un modo speciale di esistere (esse), ossia un ente per sé. Similmente avviene per gli altri generi”.

Trascendentali. “Nella seconda maniera, il modo espresso è tale da seguire ogni ente generalmente, Questo modo può essere considerato duplice: 1) in quanto segue ogni ente in sé; 2) in quanto segue un qualsiasi ente in relazione ad un altro. Tale modo esprime nell’ente qualcosa in senso o affermativo o negativo”⁷⁰.

Caratteristiche dei trascendentali. Tre, sembrano, di essere le caratteristiche principali delle proprietà trascendentali dell’ente in quanto ente:

- 1) La **prima caratteristica** di un trascendentale è che *segue all’ente*. Questo vuol dire che seguono dell’atto di essere e per questo possono venire attribuiti a tutto ciò che in qualsiasi modo e grado è.
- 2) La **seconda caratteristica** di un trascendentale è di essere *convertibile con l’ente* in quanto ente. Tra l’ente e i trascendentali c’è un particolare rapporto che Tommaso d’Aquino esprime affermando che tutti significano la stessa realtà, ma lo fanno in modi diversi. La *res significata* è uguale, e perciò, i trascendentali sono *convertibili*, mentre il *modus significandi* è diverso. Per esempio, “vita” e “intelligente” non sono trascendentali perché non tutti gli enti sono vivi, neanche “intelligenti”.

⁷⁰ *De veritate*, q. 1, a. 1.

Ma tutti gli enti sono diversi in qualche modo dagli altri. Tutti gli enti, dunque, sono qualcosa (*aliquid*).

- 3) La **terza caratteristica** di un trascendentale è di *aggiungere qualcosa di ragione* all'ente. Questa addizione non può essere reale, perché non si può aggiungere qualcosa al di fuori l'ente. Si tratta di esplicitare qualcosa già implicita nell'ente. Dunque, i trascendentali non sono sinonimi di ente, poiché manifestano in modo esplicito degli aspetti non significati da questa nozione. *Unum* e *aliquid* aggiungono alla nozione di ente una negazione: *l'unum* nega la divisione interna di ogni ente e *l'aliquid* nega l'identità di una realtà con le altre. Le negazioni sono solo enti di ragione, concezioni della mente (*ens rationis*), che corrispondono a una assenza o privazione nella realtà. *Verum, bonum (et pulchrum)* aggiungono alla nozione di ente una relazione di ragione.

L'analogia dell'ente e degli altri trascendentali. L'ente e gli altri trascendentali si predicano analogicamente della realtà. Questa analogia ha per fondamento l'atto di essere, del quale gli enti partecipano in gradi diversi.

4.1.2 Dimensione ontologica dei trascendentali

Ens in se.

Ens in ordine ad aliud.

Dipendenza dall'ente sull'atto di essere

Ens è il fondamento degli altri trascendentali, è non è il soggetto al quale sono aggiunti.

4.1.3 Dimensione teologica dei trascendentali

I trascendentali e i nomi divini. Dio è *Esse per essentiam (Ipsum Esse Subsistens, Primum ens)*, Uno, Vero, Buono, Bello.

I trascendentali e la causalità estrinseca. Alcuni trascendentali hanno un rapporto più stretto con una causalità:

vero – causalità esemplare;

buono – causalità finale

I trascendentali e l'analogia. La predicazione analogica sarebbe di "uno ad un altro".

I trascendentali e la partecipazione trascendentale.

La creatura è buona in quanto:

è in atto e ha l'essere per partecipazione e secondo la misura della sua essenza

ha l'essere da Dio secondo la misura dell'idea divina

La creatura è buona in quanto ha raggiunto il suo fine (partecipazione operativa; partecipazione alla legge eterna; bontà morale)

La creatura è buona in quanto ha un ordine al fine.

4.2 Res

La nozione di res. Se si considera l'ente in se stesso, si può dire che ogni ente è una *cosa* (o *res*) e che è uno. *In modo affermativo*: ogni realtà in quanto ha l'atto di essere in un modo o in un altro, *ha un'essenza*. È qualcosa che necessariamente spetta ad ogni realtà creata. Vi sono diamanti, alberi, uomini, ciascuno con un modo di essere specifico, a seconda della rispettiva essenza. Tal contrazione in un modo di essere determinato, veniva indicato in latino dal termine *res*: "cosa" o "realtà". I termini "*res*" ed "*ente*" non sono sinonimi. In fatti, mentre il nome di *ente* si desume dall'atto di essere, quello di *res* si riferisce all'essenza dell'ente, a un grado e modo di essere specifico.

Il termine “*res*” ha principalmente due sensi, derivati rispettivamente da “*reor*” (senso gnoseologico) e “*ratus*” (senso ontologico). Nel primo senso, si accentua l’intelligibilità della cosa (*reor* vuol dire pensare, credere), mentre nel secondo si sottolinea la sua fissità e costanza (*ratus*, participio passato di *reor*, vuol dire fisso, stabile, ratificato). Quando parliamo di *cosa* in un contesto filosofico, usiamo il termine in un uso specifico, nel quale “*cosa*” significa *ciò che è*.

Res e la distinzione reale. Tenendo conto della sua origine etimologica, possiamo comprendere che il termine latina *res* non esprimeva una proprietà dell’ente in quanto tale, ma soltanto il nome che gli conveniva in quanto possiede un’essenza *determinata*. L’uso di “*res*” come diverso di “ente”, presuppone una molteplicità di principi intrinseci, vale a dire, la distinzione fra essere e essenza: “*Ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimi quidditatem vel essentiam entis*”⁷¹.

4.3 Unum: ens indivisum

Ogni ente in quanto è, possiede l’unità, cioè è indiviso. Secondo san Tommaso, l’*unum* è il trascendentale più vicino all’ente⁷².

4.3.1 La convertibilità dell’ente e l’uno

Aristotele sulla convertibilità dell’ente e dell’uno. Aristotele formula due caratteristiche del rapporto fra i trascendentali: identità reale e differenza concettuale. Scrive: “Ente e uno sono una medesima cosa ed una natura unica (*mia fisis*), in quanto si implicano reciprocamente l’uno l’altro [...], anche se non sono esprimibili con un’unica nozione (*logos*)” (1003b 22-25). Aristotele offre due argomenti per la convertibilità:

- [1] Argomento dal linguaggio confermato dall’evidenza fisica: “Significano la medesima cosa le espressioni “uomo” e “un uomo”, e così pure “uomo” e “è uomo”; e non si dice nulla di diverso raddoppiando l’espressione ‘un uomo’ in quest’altra ‘è un uomo’ (è evidente, infatti, che l’essere dell’uomo non si separa dalla unità dell’uomo né nella generazione né nella corruzione; e lo stesso vale anche per l’uno). È evidente, di conseguenza, che l’aggiunta, in questi casi, non fa che ripetere la stessa cosa, e che l’uno non è nient’altro che l’ente.
- [2] Argomento dalla predicazione *per se* dell’uno: ‘Ente’ e ‘uno’ si predica della sostanza *per se* e non *per accidens*: “Inoltre, la sostanza (*ousia*) di ogni cosa è un uno e non per accidente; e, nello stesso modo, essa è anche un qualche ente (*on ti, ens aliquid*)”.

Da questi argomenti, Aristotele conclude che tante sono le specie dell’“uno” quante sono quelle dell’“ente”. Come l’ente si divide nelle categorie, così l’uno è diversificato:

- l’uno nella categoria della sostanza è “lo stesso”,
- l’uno nella categoria della quantità è “uguale”,
- l’uno nella categoria della qualità è “simile”.

Quindi, l’ente e l’ente si trovano in tutte le categorie. Trascendentali “corrono” attraverso tutte le categorie⁷³. L’uno è convertibile con l’ente, quindi spetta alla stessa scienza investigare l’ente e l’uno.

Nel libro X, Aristotele, chiarisce la *ratio* (*logos*) dell’uno con la quale si distingue dall’ente. In primo luogo, si osserva che “l’uno si dice in molti modi”, e si distingue quattro modi, divisi in due gruppi:

L’indivisibilità del movimento:

- 1) Il continuo (naturale)
- 2) L’intero

⁷¹ *De Veritate*, q. 1, a. 1.

⁷² *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3.

⁷³ Cf. *In X Metaph.*, lect. 3, 1981: “Sed unum quod convertitur cum ente circuit omnia entia.”

L'unità della definizione:

- 3) L'individuo: indivisibile in numero
- 4) l'universale: indivisibile nella specie

Conclusione: La *ratio* dell'uno è l'indivisibile o l'indiviso. "Uno" è un termine negativo, e aggiunge qualcosa di ragione all'ente.

Tommaso d'Aquino sulla convertibilità dell'uno e dell'ente. Gli argomenti di Aristotele non chiariscono il fondamento ontologico della convertibilità. Tommaso, nella *Summa theologiae*, I, q. 11, a. 1, stabilisce un fondamento metafisico per l'identità reale fra l'ente e l'uno. Alla domanda: "l'uno aggiunge qualcosa all'ente?", si risponde: "L'uno non aggiunge una realtà all'ente, ma soltanto la negazione di divisione". Questo non vuol dire che l'uno significa una negazione, oppure che l'uno è un ente di ragione. L'uno significa l'ente stesso, ma la sua definizione è "*ens* che non è diviso"⁷⁴. L'uno significa la sostanza della cosa insieme con la sua indivisione: l'uno è *ens indivisum*⁷⁵. Da questo, Tommaso conclude che l'uno e l'ente sono convertibile.

L'argomento per la convertibilità dell'uno con l'ente: "Infatti, ogni ente o è semplice o è composto. Ma ciò che è semplice è indiviso in atto e in potenza. Cioè che è composto poi non ha l'essere finché le sue parti sono divise, ma solo dopo che queste lo hanno costituito e composto. Quindi è manifesto che l'essere di qualsiasi cosa consiste nell'indivisione. Dal che deriva che ogni cosa, come conserva il proprio essere, così conserva la propria unità"⁷⁶.

Nozioni derivate dall'unum e nozioni ad essa opposte. "Come l'ente, anche l'uno si può riscontrare in ciascuna delle categorie; ma si diversifica secondo le categorie nello stesso modo *analogico* che abbiamo visto nel caso dell'ente. In alcune delle categorie, però, l'unità è particolarmente rilevante, e sono pertanto apparse delle espressioni (*identità, uguaglianza e somiglianza*) per denominare questi tipi di unità; e anche nel caso della molteplicità sono apparse delle espressioni (*diversità, differenza e distinzione*) particolari, per riferirsi alla molteplicità in qualche categoria determinata"⁷⁷.

- 1) L'uno nella sostanza è *l'identico o medesimo*. L'uno in qualcosa comune
- 2) L'uno nella quantità è *l'uguale*. L'uno nella quantità. Ad esempio, due altezze uguali.
- 3) L'uno nella qualità è la *somiglianza*. L'uno nella qualità. Ad esempio, che due persone si assomigliano nella prudenza, nel temperamento o nel loro aspetto esterno.

La *distinzione*, la *diversità* e la *differenza* sono⁷⁸, a loro volta, modi della molteplicità:

- 1) *La distinzione è la negazione dell'identità*. Può far riferimento alla sostanza e ai suoi principi costitutivi, alla quantità o alla relazione. Ad esempio, diciamo che la natura umana si distingue da quella del cane, che la materia è distinta dalla forma, il numero 4 dal numero 3, o che gli estremi di una relazione di fraternità – Pietro e Andrea – sono realmente distinti.
- 2) *La diversità* si oppone all'identità, ma in un modo più determinato: è la *molteplicità nell'essenza*. Così diciamo, per esempio, che un uomo e un cane sono diversi, secondo l'essenza.

⁷⁴ *In I Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3 ad 3: "haec est vera definitio unius: unum est ens quod non dividitur".

⁷⁵ *De potentia*, q. 9, a. 7: "Unum vero quod convertitur cum ente, non addit supra ens nisi negationem divisionis, non quod significet ipsam indivisionem tantum, sed substantiam eius cum ipsa: est enim *unum* idem quod ens indivisum."

⁷⁶ I, q. 11, a. 1: "Nam omne ens aut est simplex, aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse quandiu partes eius sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cuiuslibet rei consistit in indivisione. Et inde est quod unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem".

⁷⁷ L. CLAVELL E M. PERÉZ DE LABORDA, *Metafisica*, 209.

⁷⁸ Cf. *De Potentia*, q. 9, a. 8 ad 2.

- 3) Infine la *differenza è un tipo di diversità*: sono differenti le cose che convengono in qualcosa, e sono diverse in un altro senso. Pietro e Giovanni possono convenire nell'essere ingegneri, e differenziarsi per il fatto che l'uno è ingegnere civile e l'altro nucleare.

4.3.2 La trascendentalità dell'unum

Trascendentalità dell'uno contra la sostanzialità dell'uno. La tesi della convertibilità dell'uno è la risposta all'undicesima aporia della *Metafisica*. Se è vero che l'ente e l'uno sono la sostanza delle cose, allora non saranno attributi che si aggiungono ad un'altra cosa, ma esisteranno per se (Pitagorici e Platone). Quindi, c'è un'altra realtà che è il sostrato per l'ente e l'uno (naturalisti pre-socratici)? La posizione di Platone ci conduce verso il monismo.

Trascendentalità dell'uno contra l'accidentalità dell'uno (Avicenna)

L'uno numerico è la specificazione categoriale dell'uno trascendentale.

4.3.3 L'uno e i molti (*unum et multa*)

Il rapporto fra l'uno e i molti ha diversi aspetti. 1) Il primo aspetto è noetico e ha di vedere con la *ratio* dell'uno: la negazione espressa dall'uno è una negazione o privazione di moltitudine? Se è così, l'uno sarebbe posteriore al moltitudine, perché una privazione è posteriore al *habitus* secondo la nozione e secondo la natura. È compatibile questa posteriorità con lo statuto dell'uno come una delle prime nozioni? 2) Quando l'uno non è [...] 3) [...]

1. La genesi delle prime nozioni.

De Potentia, q. 9, a. 7 ad 15

Ciò che primo cade nell'intelletto è l'ente; secondo, viene poi la negazione dell'ente; terzo, da questi due scaturisce il concetto di divisione (infatti, dal fatto che noi comprendiamo che questa cosa è un ente e che non è quest'altro ente, giungiamo a capire che essa è divisa da quella); quarto, ne consegue che l'intelletto capisce la nozione di uno, per il fatto che capisce che questa cosa non è divisa in se stessa; quinto, da ciò deriva la nozione di moltitudine, per il fatto che si capisce che questo ente è diviso da un altro e che ognuno di essi è uno, ossia indiviso in se stesso. Infatti per quanto siano molte le cose concepite come distinte l'una dall'altra, non si ha la nozione di molteplicità a meno che ciascuna sia concepita come una.

Primum enim quod in intellectum cadit, est ens; secundum vero est negatio entis; ex his autem duobus sequitur tertio intellectus divisionis (ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens, et intelligitur non esse hoc ens, sequitur in intellectu quod sit divisum ab eo); quarto autem sequitur in intellectu ratio unius, prout scilicet intelligitur hoc ens non esse in se divisum; quinto autem sequitur intellectus multitudinis, prout scilicet hoc ens intelligitur divisum ab alio, et utrumque ipsorum esse in se unum. Quantumcumque enim aliqua intelligantur divisa, non intelligitur multitudo, nisi quodlibet divisorum intelligatur esse unum.

La nozione di uno non dipende dalla nozione di "moltitudine", ma è anteriore a questa.

Aliquid vuol dire "un altro *quid*".

2. Moltitudine come trascendentale.

3. La moltitudine può procedere dall'uno?

4. L'opposizione fra l'uno e i molti. Aristotele distingue quattro tipi di opposizione: l'opposizione di contraddizione, l'opposizione di privazione e possessione, l'opposizione di contrarie, e l'opposizione di correlativi.

4.3.4 L'uno e il composto

4.3.5 L'uno e gli altri trascendentali

Unum et bonum. L'uno non include l'aspetto di perfezione, ma di indivisione; l'uno si dice *secundum rationem negationis*; *bonum*, invece, aggiunge qualcosa positiva all'ente⁷⁹. La negazione di divisione si riferisce a una perfezione... *unum habet rationem boni*⁸⁰. Gradi di unità⁸¹. I gradi di unità corrispondono ai gradi di ente⁸². In quanto una cosa è una, quanto più è potente e dignitosa⁸³.

Unum et verum. "Ogni cosa è intelligibile in quanto è una"⁸⁴.

4.4 Aliquid: ens divisum ab alio

Aliquid et ens. *Aliquid* accentua la distinzione di un ente rispetto ad un altro. "Dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum"

4.5 Verum: ens intelligibile

Verum et ens⁸⁵. "Il termine 'vero' esprime la convenienza di un ente all'intelletto. Ogni conoscenza, poi, si compie per assimilazione del conoscente alla cosa conosciuta, cosicché l'assimilazione è detta causa della conoscenza. Allo stesso modo, la vista conosce i colori, perché si modifica secondo la specie del colore. Dunque la prima comparazione di un ente all'intelletto è questa: che quell'ente corrisponda all'intelletto. Tale corrispondenza, in cui è determinata formalmente la nozione di vero, viene chiamata «adeguazione della cosa e dell'intelletto». È questo, dunque, ciò che il vero aggiunge all'ente: ossia la conformità, o l'adeguazione, della cosa e dell'intelletto. Come si è detto, la conoscenza di una cosa è una conseguenza di questa conformità: in tal modo, dunque, la entità della cosa precede la nozione delle verità, ma la conoscenza è un certo effetto della verità".

Tre definizioni della verità⁸⁶. "In accordo a quanto detto, quindi, si sono trovate tre definizioni della verità e del vero.

- 1) La prima concerne ciò che precede la nozione della verità, e su cui il vero si fonda.
 - 1.1 Proprio questa è la definizione di Agostino nei *Soliloqui*: 'Il vero è ciò che è';
 - 1.2 e di Avicenna nell'undicesimo libro della *Metafisica*: 'La verità di ciascuna cosa è la proprietà di quell'essere, che è stato assegnato alla cosa';
 - 1.3 e di altri così: 'La verità è l'indivisione dell'essere, e di ciò che è'.
- 2) La seconda definizione concerne ciò che determina formalmente la nozione di vero.

⁷⁹ I, q. 6, a. 3 ad 1: "Unum non importat rationem perfectionis, sed indivisionis tantum"; *De veritate*, q. 21, a. 5 ad 7: "unum quod convertitur cum ente, dicitur secundum rationem negationis quam addit supra ens; bonum autem non addit negationem super ens, sed eius ratio in positione consistit".

⁸⁰ *In I De caelo*, lect. 19, 197. Cf. I-II, q. 36, a. 3: "Bonum enim uniuscuiusque rei in quadam unitate consistit".

⁸¹ *In I Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1.

⁸² I, q. 11, a. 4: "ad hoc quod aliquid sit maxime unum, oportet quod sit et maxime ens et maxime indivisum"; ad 1: "licet privatio secundum se non recipiat magis et minus, tamen secundum quod eius oppositum recipit magis et minus, etiam ipsa privativa dicuntur secundum magis et minus." *ScG.* 1,42: "Secundum hunc modum res habet esse quo possidet unitatem".

⁸³ *ScG.* IV, cap. 1: "unumquodque, quanto est magis unum, tanto est magis virtuosum et dignius".

⁸⁴ *De Veritate*, q. 21, a. 3: "verum autem praesupponit unum, cum veri ratio ex apprehensione intellectus perficiatur; unumquodque autem intelligibile est in quantum est unum".

⁸⁵ *De Veritate*, q. 1, a. 1.

⁸⁶ *De Veritate*, q. 1, a. 1.

- 2.1 Così Isaac dice che 'la verità è l'adequazione della cosa e dell'intelletto';
- 2.2 e Anselmo nel libro *De veritate*: 'La verità è la rettitudine percettibile dalla sola mente'.
- 2.3 Questa rettitudine, infatti, significa una certa adeguazione, e concorda con quanto dice il Filosofo nel quarto libro della Metafisica: definiamo il vero, quando diciamo che è ciò che è, o che non è ciò che non è.

3. La terza definizione del vero concerne l'effetto che ne consegue.

- 3.1 Tale è la definizione di Ilario: 'Il vero è ciò che manifesta e dichiara l'essere';
- 3.2 e di Agostino nel libro *De vera religione*: 'La verità è ciò per cui si mostra quel che è';
- 3.3 e nello stesso libro: 'La verità è ciò quanto a cui giudichiamo riguardo alle cose inferiori'".

[1] La prima definizione fa riferimento alla nozione trascendentale di *verum*. Si tratta dell'intelligibilità dell'ente fondata ultimamente sul suo esser-intelletto da Dio. Una cosa è intelligibile in quanto è in atto ed è in atto in quanto ha l'essere.

[2] La seconda definizione fa riferimento alla nozione formale di *veritas*. Si tratta dell'adequazione fra l'*intellectus* e la cosa. Questa è un rapporto e la sua analisi comprende quattro momenti:

- 1) Il *termine* della relazione, costituito dalla *res*.
- 2) Il *soggetto* della relazione, costituito dall'*intellectus*.
- 3) Il *costitutivo* della relazione stessa, che consiste nell'*adaequatio*.
- 4) Il *fondamento* della relazione, costituito dall'operazione di composizione e divisione fra un soggetto ed un predicato logico.

"Dunque, la verità è la relazione reale (*adaequatio*) fra, da una parte, l'enunciazione esistente nella mente (*intellectus*) in quanto unisce un predicato ad un soggetto, e, d'altra parte, l'essere-in-atto della forma significata dal predicato (*res*) nella cosa denotata dal soggetto"⁸⁷.

[3] La *verità* che possiamo chiamare *fenomenica* consiste nella manifestazione della cosa all'intelletto consecutivamente alla *adaequatio*.

J. Aertsen, *Nature and Creature*, 166: "Il 'vero' sempre implica una relazione all'intelletto. Una cosa intesa può essere in relazione ad un intelletto *per se* o *per accidens*. Una cosa è relazionata *per se* ad un intelletto su quale dipende per il suo essere, ma è relazionata *per accidens* ad un intelletto per cui è conoscibile".

Verum et falsum. "Come la verità consiste nell'adequazione della cosa e dell'intelletto, così la falsità consiste nella loro inadeguazione" (*De veritate*, q. 1, a. 10). Si tratta di un'opposizione di contrarietà. "Il vero e il falso si oppongono come contrari, e non come l'affermazione e la negazione" (I, q. 17, a. 4).

4.6 Bonum: ens appetibile

"Tutto ciò che è, in qualunque modo sia, in quanto è ente, è buono"⁸⁸.

4.6.1 Ratio boni

"Bonum est quod omnia appetunt". Tutte le cose hanno una tendenza verso un fine, quindi desiderano un bene. Ogni cosa desidera un bene secondo la sua natura.

Manifestazione del bene come un fine: (I, q. 5, a. 4); *S.th.* 1,5.4: "cum bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importât." Cf. *In I Metaph.*, lect. 11, 179.

⁸⁷ A. CONTAT, *La relation de vérité selon saint Thomas d'Aquin*.

⁸⁸ *Summa contra Gentiles*, III, cap. 7: "Omne igitur quod est, quocumque modo sit, in quantum est ens, bonum est".

In *II Metaph.*, lect. 4, 317: “eadem enim ratio boni et finis est, nam bonum est quod omnia appetunt”. De *Veritate*, q. 22, a. 2: “influere causae finalis est appeti et desiderari”. Cf. *Summa contra Gentiles*, III, ch. 16.

Bonum è diffusivum sui in quanto implica il rapporto di causa finale. I, q. 5, a. 4 ad 2; De *veritate*, q. 21, a. 1 ad 4: “Cum autem dicitur quod bonum sit diffusivum secundum sui rationem, non est intelligenda diffusio secundum quod importât operationem causae efficientis sed secundum quod importat habitudinem causae finalis”.

Bonum qua *bonum* ha l’aspetto di fine a causa della sua appetibilità. È il principio di tutta causalità: il bene muove l’agente ad agire, poiché il fine è la causa della causalità dell’agente. Ogni agente agisce per un bene. *ScG.* 1,37: “Ratio vero boni est ex hoc quod est appetibile. Quod est finis. Qui etiam movet agentem ad agendum. Propter quod dicitur bonum esse *diffusivum sui et esse.*” In *I Sent.*, 34.2 ad 4: “bonum dicitur diffusivum per modum finis, secundum quod dicitur quod finis movet efficientem.” Cf. In *V Metaph.*, lect. 2, 775: “Finis autem est causa efficientis non quantum ad esse, sed quantum ad rationem causalitatis. Nam efficiens est causa in quantum agit: non autem agit nisi causa finis.” De *princ. nat.*, c. 4.

4.6.2 *Ens et bonum convertuntur*

De *veritate*, q. 21, a. 2. La *ratio boni* si descrive come “ciò che è perfettivo in modo di un fine”. (a.1: il bene è perfettivo secondo l’essere. Ciò che è

Summa theologiae, I, q. 5, a. 1. “Il bene e l’ente si identificano secondo la realtà, ma differiscono secondo il concetto. E lo si vede nel modo seguente. La nozione di bene consiste nel fatto che una cosa è desiderabile: infatti Aristotele [*Ethic.* 1,1] dice che il bene è “ciò che tutte le cose desiderano”. Ora, è chiaro che una cosa è desiderabile nella misura in cui è perfetta, poiché ogni cosa tende appunto a perfezionare se stessa. Ma in tanto una cosa è perfetta in quanto è in atto: e così è evidente che una cosa in tanto è buona in quanto è ente; l’essere infatti è l’attualità di ogni cosa, come appare da quanto si è detto sopra [q. 3, a. 4; q. 4, a. 1 ad 3]. E così si dimostra che il bene e l’ente si identificano realmente; ma il bene esprime il concetto di appetibile, non espresso dall’ente”⁸⁹.

La bontà degli oggetti della matematica
La bontà della materia prima

Dionigi: La priorità del *bonum*.

Distinzione fra l’ordine della predicazione e l’ordine della causalità.

In *causando*, il *bonum* ha la priorità sull’ente.

4.6.3 La differenza fra ente e bene

Bonum simpliciter et secundum quid. “Nonostante che il bene e l’ente siano in realtà l’identica cosa, siccome tuttavia differiscono nel loro concetto, una cosa è detta ente in senso assoluto [*simpliciter*] ed è detta bene in senso assoluto [*simpliciter*] non alla stessa maniera. Siccome infatti “ente” indica che qualcosa è propriamente in atto, e l’atto dice ordine alla potenza, diremo che una cosa è ente in senso pieno e assoluto in forza di quell’elemento per cui originariamente viene a distinguersi da ciò che è solo in potenza. E questo è l’essere sostanziale di ogni realtà: quindi una cosa è detta ente in senso pieno e assoluto in forza del suo essere sostanziale. In forza degli atti sopraggiunti, invece, si dice che una cosa è ente *secundum quid*, cioè sotto un certo aspetto; come essere bianco significa essere sotto un certo aspetto: infatti la bianchezza non toglie una cosa dalla pura potenzialità, dal momento che l’essere bianco viene ad aggiungersi a una realtà che preesiste già in atto. Il bene invece esprime l’idea di cosa perfetta,

⁸⁹ I, q. 5, a. 1.

vale a dire desiderabile: e per conseguenza include il concetto di cosa ultimata. Quindi si chiama bene in senso pieno e assoluto [*simpliciter*] ciò che si trova in possesso della sua ultima perfezione. Ciò che invece non ha l'ultima perfezione che dovrebbe avere, sebbene abbia una certa perfezione in quanto è in atto, non viene detto per questo perfetto in senso pieno e assoluto, e neppure buono in senso pieno e assoluto, ma solo buono sotto un certo aspetto [*secundum quid*]. Così dunque in base all'essere primo e fondamentale, che è l'essere della sua sostanza, una cosa è detta ente in senso pieno e assoluto e buona sotto un certo aspetto, cioè in quanto è un'entità; invece secondo la sua ultima attualità una cosa è detta ente sotto un certo aspetto e buona in senso pieno e assoluto.

Ens simpliciter – bonum secundum quid
Bonum simpliciter – ens secundum quid

Bonum naturae et bonum moris (La bontà dell'agire umano)

Il primo principio della ragion pratica

Divisione

Bonum honestum (bene morale)
Bonum utile (bene utile)
Bonum delectabile (bene piacevole).

Agostino: *modus, specie e ordo*

Bonum naturae (ontological good)
Bonum in genere (moral good)
Bonum gratiae (supernatural good).

4.6.4 Bonum et malum

Il male è opposto al bene come una privazione, come la negazione di qualcosa dovuta per la propria essenza o natura. Il male è la privazione di un bene dovuto.

4.7 Pulchrum: *perfectio, consonantia et splendor entis*

Ci sono pochi testi di San Tommaso sul *pulchrum*. Tre testi si trova nella *Summa Theologiae*. L'altro testo si trova nel suo *Commento ai Nomi Divini* di Dionigi. In genere, i testi indicano che il *pulchrum* è più vicino al *bonum* che all'ente.

Pulchritudo consistit in duobus, scilicet in splendore, et partium proportione. Veritas autem habet splendoris rationem et aequalitas tenet locum proportionis.

Et licet Hilarius non dicat quod filius sit species patris, potest tamen hoc modo intelligi, species vel pulchritudo patris, sicut dicitur splendor patris.

I, q. 5, a. 4 ad 1: “Certamente il bello e il buono, nel soggetto in cui esistono, si identificano, poiché si fondano tutti e due sulla medesima realtà, cioè sulla forma; e per questo il bene viene lodato come bellezza. Tuttavia nel loro concetto proprio differiscono. Il bene infatti riguarda la facoltà appetitiva, essendo il bene ciò che ogni ente desidera, per cui ha carattere di fine, poiché il desiderare è come un muoversi verso una cosa. Il bello, invece, riguarda la facoltà conoscitiva: belle infatti sono dette quelle cose che, viste, destano piacere. Per cui il bello consiste nella debita proporzione: poiché i nostri sensi di diletano nelle cose ben proporzionate come in qualcosa di simile ad essi: anche il senso infatti, come ogni

alta facoltà conoscitiva, è una specie di ragione. E poiché la conoscenza avviene per assimilazione, e la somiglianza d'altra parte riguarda la forma, il bello propriamente si ricollega all'idea di causa formale"⁹⁰.

Aspetti del *pulchrum*: l'integrità o completezza, la debita proporzione o armonia, e lo splendore o chiarezza. "Per la bellezza infatti si richiedono tre doti. In primo luogo *l'integrità o perfezione*: poiché le cose incomplete, proprio in quanto tali, sono deformi. Poi [si richiede] *la debita proporzione o armonia* [tra le parti]. Finalmente la *chiarezza* o lo *splendore*: infatti diciamo belle le cose dai colori nitidi e splendenti" (I, q. 39, a. 8).

In De Divinis nominibus, IV, 5, n. 356: "Sebbene il bello e il bene siano la stessa cosa rispetto al soggetto, perché sia lo splendore che l'armonia sono contenuti nella nozione di bene, tuttavia sono logicamente distinti; infatti il bello aggiunge alla nozione di bene un riferimento alla facoltà conoscitiva che riguarda il suo essere".

I-II, q. 27, a. 1 ad 3: "Il bello realmente è identico al bene, però concettualmente è diverso da esso. Infatti mentre il bene è 'ciò che tutte le cose bramano' e implicita l'acquietarsi in esso dell'appetito, il bello implica invece l'acquietarsi dell'appetito alla sua sola vista e conoscenza. Difatti riguardano il bello quei sensi che sono maggiormente conoscitivi, cioè la vista e l'udito, a servizio della ragione; e così parliamo di cose belle a vedersi e a udirsi. Invece per l'oggetto degli altri sensi non si usa parlare di bellezza: infatti non diciamo che sono belli i sapori e gli odori. Dunque è chiaro che il *pulchrum* aggiunge al *bonum*, qualche ordine alla facoltà conoscitiva, [...] *bonum* si dice ciò che semplicemente compiace l'appetito, ma *pulchrum* si dice *id cuius ipsa apprehensio placet*".

Conclusione sulla trascendentalità del *pulchrum*. *Pulchrum* segue dal *bonum*, è convertibile con il *bonum*, è aggiunge al *bonum* una relazione all'intelletto. Nel mio parere, senza negare la trascendentalità del *pulchrum* è meglio dire, dal punto di vista della *ratio*, che il *pulchrum* è una proprietà trascendentale del *bonum* che una proprietà trascendentale dell'ente. Invece, dal punto di vista della *res*, ogni cosa è bella in quanto ha l'essere e ha raggiunto il suo fine.

Lo splendore. *Pulchrum* come "Lo splendore dell'atto comunicato alla cosa secondo la misura dell'intelligibilità e dell'appetibilità della forma".

IN SINTESI

	Descrizione	Spiegazione	Opposto
ENS	<i>Id quod EST</i>	Preso dall'essere	<i>Non ens</i>
RES	<i>ID QUOD est</i>	Preso dall'essenza o quiddità	
UNUM	<i>Ens indivisum</i>	Aggiunge all'ente una negazione di divisione	<i>Multum</i>
ALIQUID	<i>Ens divisum ab alio</i>	Aggiunge all'ente una negazione di identità con un altro ente	
VERUM	<i>Ens intelligibile</i>	Aggiunge all'ente una relazione all'intelletto	<i>Falsum</i>
BONUM	<i>Ens appetibile</i>	Aggiunge all'ente una relazione all'appetito	<i>Malum</i>
PULCHRUM	<i>Id cuius ipsa apprehensio placet</i>	Aggiunge al <i>bonum</i> una relazione all'intelletto	<i>Foedum</i>

⁹⁰ 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, est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. 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; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis.

5. LA CAUSALITÀ

La metafisica, come abbiamo detto, è una ricerca per le cause dell'ente in quanto ente. Abbiamo fatto un'analisi dell'ente in quanto ente per trovare i principi intrinseci costitutivi dell'ente in quanto ente. Siamo giunti a concludere che dove si trova un ente limitato in qualche modo, vuol dire che è costituito da un'essenza ed il suo atto di essere. In questo caso, l'essenza non è il suo essere e il loro rapporto si dà secondo un rapporto di atto e di potenza; c'è una distinzione reale (negazione di identità) fra i due principi. La sostanza creata partecipa al suo essere; ha l'essere in modo limitato.

Adesso, vogliamo intraprendere la ricerca per le cause estrinseche dell'ente in quanto ente. Domandiamo, dunque, qual è la causa di questa composizione fra l'essenza ed essere negli enti finiti? La sua risposta è stata iniziata già nella metafisica; ma spetta alla teologia filosofica offrire la risposta ultima.

Ricerca delle cause: Ogni cosa composta e partecipata deve essere ridotta alla causa che è *per essentiam*. "Et hoc est necessarium: quia necesse est ut **omnia composita et participantia, reducantur in ea, quae sunt per essentiam, sicut in causas**" (*In II Metaph.*, lect. 2).

Vediamo adesso la causalità estrinseca in genere e la sua divisione.

5.1 La causalità in genere

5.1.1 La nozione di principio e di causa

5.1.2 Le specie delle cause

5.1.3 I diversi modi delle cause

5.1.4 Le quattro cause aristoteliche e la causa esemplare

5.2 Le composizioni dell'ente e i rapporti di causalità

5.2.1 Il rapporto causale fra il soggetto e i suoi accidenti

5.2.2 Il rapporto causale fra la materia prima e la forma sostanziale

5.2.3 Il rapporto causale fra l'essere e l'essenza nella sostanza creata

5.3 La causa efficiente

5.2.1 La causa efficiente principale e la causa efficiente strumentale

5.2.2 La divisione di Avicenna della causalità efficiente

5.2.3 La causalità univoca, equivoca e analogica

5.2.4 Causalità *per se et per accidens*

5.4 La causa esemplare

5.4.1 La somiglianza tra effetto e causa

5.4.2 La nozione propria della causalità esemplare

5.5 La causa finale

5.5.1 La nozione analogica di fine

5.5.2 Definizione della causa finale

5.5.3 Causalità del fine

5.6 I principi della causalità e della finalità

5.6.1 Il principio di causalità

5.6.2 Il principio di causalità efficiente

5.6.3 Il principio di causalità esemplare

5.6.4 Il principio di causalità finale (di finalità)

5.7 L'esigenza di una causa ultima trascendente

5.1 La causalità in genere

5.1.1 La nozione di principio

“Tre cose sembrano appartenere alla nozione stessa dei principi; la prima è che non sono da altre cose; la seconda, che non sono l’uno dall’altro; la terza, che tutte le altre cose sono da loro”⁹¹ (*In I Phys.*, lect. 10, n. 77).

- [1] Non sono da altri.
- [2] Non sono l’uno dall’altro.
- [3] Tutti le altre cose sono da loro.

“Il termine *principio* non significa altro che ciò da cui qualcosa procede: infatti tutto ciò da cui procede qualcosa in qualunque modo lo diciamo principio, e viceversa” (I, q. 33, a. 1).

I tipi di principi. “Dicatur principium illud, quod est primum, aut in esse rei, sicut prima pars rei dicitur principium, aut in fieri rei, sicut primum movens dicitur principium, aut in rei cognitione”⁹².

- [1] *Quod est primum in esse rei*: per esempio, la prima parte di una cosa
- [2] *Quod est primum in fieri rei*: per esempio, il *primum movens*
- [3] *Quod est primum in cognitione rei*: per esempio, il principio di non-contraddizione

Differenza fra principio e causa. I, q. 33, a. 1 ad 1: “I Greci, parlando di Dio, sano indifferentemente i nomi di *causa* e di *principio*. I Dottori latini invece non usano il termine *causa*, ma solo quello di *principio*. E la ragione sta in questo, che *principio* è più generico di *causa*, come *causa* è più generico di *elemento*. Il primo punto o la prima parte di una cosa si dice infatti suo principio, ma non sua causa. [...] Il termine *causa* implica una diversità di natura e la dipendenza di una cosa da un’altra: [dipendenza] che non è inclusa nel termine *principio*. Infatti in ogni genere di causa si trova sempre una distanza in perfezione o virtù tra la causa e ciò di cui essa è causa. Invece usiamo il termine principio anche dove non c’è questa differenza, ma soltanto un certo ordine”.

“Principio” ha un significato più ampio di quello di “causa”. Intendiamo per *principio* ciò da cui *procede qualche cosa in qualunque modo*. Ogni causa è anche principio, ma non ogni principio è causa. Per esempio, il punto è il *principio* della linea, ma non la sua *causa*. “Principio” esprime inizio od ordine senza includere l’idea di influsso nell’essere del derivato, ma la causa, invece, include il carattere di dipendenza dell’effetto rispetto alla sua origine. Un altro esempio, il Padre, la prima Persona della Trinità, è il Principio del Figlio, la seconda Persona della Trinità, non la sua causa.

Che cos’è aggiunge la nozione di “causa” alla nozione di “principio”? “Hoc vero nomen causa, importat influxum quemdam ad esse causati” (*In V Metaph.*, lect. 1, 751). Terminologia neoplatonica: “Omnis causa primaria plus est *influens* super suum causatum quam causa seconda universalis” (*In De causis*, prop. 1).

Principio, implica:

- [1] Ordine

Causalità, quindi, implica:

- [1] Diversità di natura: distanza in perfezione o virtù (potenza)
- [1] influsso sull’essere,
- [2] Dipendenza ontologica di una cosa da un’altra.

5.1.2 Le specie / i generi delle cause

⁹¹ Tria videntur de ratione principiorum esse: primum quod non sint ex aliis; secundum quod non sint ex alterutris; tertium quod omnia alia sint ex eis”.

⁹² *In V Metaph.*, lect. 1, n. 751.

Causalità “materiale”: *ex quo fit aliquid cum insit*. “In un senso si dice causa ‘ciò da cui una cosa si fa ed è immanente rispetto ad esse’, come ad esempio il bronzo si dice causa rispetto alla statua, e l’argento rispetto alla coppa [...]. [Il Filosofo] aggiunge ‘ed è immanente ad esso’ per distinguere la causa materiale dalla privazione e dal contrario; infatti anche la statua viene prodotta dal bronzo che esiste nella statua già fatta; ed è prodotta da una cosa priva di figura, che però non c’è più nella statua già scolpita. Per cui il bronzo è causa della statua, ma non il suo essere privo di figura, poiché questo è solo un principio accidentale.

Causalità “formale”: **forma e modello**. “In un secondo senso, si dicono causa “la forma e il modello”: e ciò viene detto causa in quanto costituisce la nozione quidditativa della cosa (*ratio quidditativa rei*); e questo è ciò per cui noi sappiamo di una cosa ciò che essa è.

Causalità “efficiente”. Inoltre egli afferma che in un altro senso si dice causa il “primo principio del cambiamento e del riposo”; ad esempio l’uomo che delibera viene detto causa, e il parte del figlio, e tutto ciò che produce rispetto al prodotto. In rapporto a questo modo di essere causa va notato che ci sono quattro specie di cause efficienti e cioè, quella che *perfeziona*, quella che *prepara*, quella che *assiste*, e quella che “delibera”.

Causalità “finale”. “In un quarto senso egli pone la causa: qualche cosa è detta causa come “fine”, che è “ciò in vista di cui” qualche cosa accade, come la salute è il fine del camminare. E questo è evidente perché alla domanda: “a che scopo occorre passeggiare?” noi rispondiamo: “per la salute”, e così dicendo noi pensiamo di aver fornito la causa”.

5.1.3 I diversi modi delle cause

Causa prior et communior (causa universale) et causa posterior et propria. “La prima divisione o combinazione dei modi è che nella specie di causa *una causa* è detta prima rispetto a un’altra, come quando pensiamo che la causa più universale viene per prima: per esempio, il medico è la causa propria e posteriore della salute; mentre l’artigiano è la causa più comune e precedente.

Va tuttavia osservato che una causa universale e propria oppure *prior et posterior*, può essere intesa o secondo la *comunanza della predicazione* (come negli esempi addotti circa il medico e l’artigiano; o secondo *la comunanza della causalità*, come diciamo che il sole è la causa universale del riscaldamento, mentre il fuoco è la causa propria.

Causa per sé e causa per accidente. “Oltre alle cause *per sé* ci sono cause *per accidente* e i loro generi: ad esempio causa per accidente della statua è Policleteo; mentre causa per sé è chi fa la statua. Infatti Policleteo è causa della statua in quanto a lui accade di essere lo scultore. E allo stesso modo quelle cose che nella loro generalità contengono Policleteo sono a loro volta cause per accidente, come l’uomo e animale.

Causa secondo la potenza e causa secondo l’atto. Oltre alle cause propriamente dette, alcune di esse sono dette cause *in potenza*, in quanto possono operare; mentre altre operano *attualmente*: ad esempio causa della costruzione della casa può essere chiamato sia l’architetto che ha l’abilità di costruire sia l’architetto che costruisce di fatto.

Causa semplice e complesso. “Talvolta le cause per sé sono indicate insieme alle cause per accidente con un’espressione complessa: come quando non chiamiamo causa della statua né Policleteo, che è una causa per accidente, né colui che fa la statua, che è la causa per sé, ma “Policleteo lo scultore”.

Si può ridurre i modi a sei, ma ciascuno di essi è detto in due modi: “I sei modi sono i seguenti: “particolare e genere” (*singolare et genus; prius et posterius*), “accidente e genere dell’accidente”, “semplice e complesso”.

}	<i>Causa prior</i>	(secondo l’atto [1] e secondo la potenza [2])
	<i>Causa posterior</i>	(secondo l’atto [3] e secondo la potenza [4])
}	<i>Causa per se</i>	(secondo l’atto [5] e secondo la potenza [6])
	<i>Causa per accidens</i>	(secondo l’atto [7] e secondo la potenza [8])
}	<i>Causa semplice</i>	(secondo l’atto [9] e secondo la potenza [10])
	<i>Causa complessa</i>	(secondo l’atto [11] e secondo la potenza [12])

5.1.4 Le quattro cause aristoteliche e la causa esemplare

Partendo dalla causa come un principio che influisce sull’essere di un altro in qualche modo, abbiamo quattro distinzioni (*In II Phys.*, lect. 10, 240): “Poiché la causa è ‘ciò da cui segue l’essere di qualche cosa; l’essere di ciò che ha una causa, può essere considerato in due modi:

- *In modo assoluto*: causa dell’essere è la forma per cui qualcosa è in atto [1]
- *In quanto un ente in potenza viene messo in atto*
- Ogni cosa che è in potenza, è ridotto ad atto per ciò che è un ente-in-atto. [2]
- Agente: riduce la materia da potenza all’atto [3]
- L’azione dell’agente tende verso qualcosa determinata,
Omne agens agit quod est sibi conveniens
- *Id autem ad quod tendit actio agentis* [4]

[1] Ciò per cui qualcosa è in atto	causa formale
[2] Riceve l’atto	causa materiale
[3] Dà l’atto	causa efficiente (agente)
[4] L’intenzione nel dare l’atto	causa finale

I tipi principali di causa: intrinseci ed estrinseci. Se la caratteristica fondamentale della casualità è l’influsso e la dipendenza nell’essere, *si possono considerare le diverse specie di cause come diversi modi di dipendenza reale.*

Innanzitutto si può osservare una dipendenza dell’effetto rispetto ai suoi *principi intrinseci* costitutivi. Se in un oggetto la materia della quale è fatto si rovina, o la forma plasmata in questa materia si modifica, allora l’oggetto cessa di essere ciò che era. In tutte le realtà corporee, quindi, si presentano due generi di cause intrinseche, quella *materiale* e quella *formale*. Quindi la materia e la forma già studiate nella sezione terza, vediamo adesso che hanno anche carattere di causa.

D’altra parte, l’essere del causato dipende anche da due *principi estrinseci*: la causa *efficiente* e la causa *finale*. Ciò che è solo in potenza può passare all’atto soltanto in virtù di un altro ente in atto, che è la sua causa efficiente. Il legno, ad esempio, non può divenire da solo una sedia, ma ha bisogno dell’intervento di un agente esterno che attualizzi la sua capacità di diventare sedia.

Possiamo distinguere, dunque, quattro tipi di causa: la materia della quale qualcosa è fatto (causa *materiale*), la forma intrinseca alla cosa che attualizza una certa materia (causa *formale*), il principio che fa

emergere la forma dalla materia (*causa efficiente*) e, infine, la meta verso la quale l'agente tende (*causa finale*).

La causa esemplare. La causalità dei modelli o esemplari che l'artista imita realizzando le proprie opere appartiene al genere della causa formale – è la forma esemplare esterna – e della causa finale, poiché si cerca proprio di avere quella rappresentazione.

5.2 Le composizioni dell'ente e i loro rapporti causali

5.2.1 Il rapporto causale fra il soggetto e i suoi accidenti

Il soggetto sostanziale è un principio recettivo per gli accidenti che ineriscono in esso. Il soggetto sostanziale esercita una causalità materiale o recettiva rispetto alle sue accidenti, ed è in potenza rispetto alle sue accidenti. Gli accidenti, come forme secondarie o attualità, esercitano una causalità determinante o formale rispetto al loro soggetto sostanziale.

Rispetto alle accidenti proprie:

Rispetto alle accidenti inseparabili:

Rispetto alle accidenti separabili (come l'operazione): il soggetto è la causa efficiente delle accidenti.

- Nell'ordine dell'essere: la sostanza ha l'atto di essere e lo partecipa all'accidente
- Nell'ordine della perfezione seconda: l'accidente attualizza e perfeziona la sostanza

5.2.2 Il rapporto causale fra la materia prima e la forma sostanziale

Trattando delle essenze degli enti materiali, abbiamo già esaminato la loro composizione ilemorfica, cioè la presenza in essi di due principi intrinseci che sono la materia e la forma, intese nel loro senso aristotelico. La materia è *ciò di cui e in cui si fa qualcosa (ex qua et in qua aliquid fit)*, e la forma è *l'attualità o perfezione intrinseca per la quale una cosa è ciò che è*: ciò che fa che qualcosa sia uomo – il suo principio vitale o anima – e che lo fa essere pesante, buono, razionale, ecc. È il momento di considerare la materia e forma dal punto di vista della casualità, spiegando in che senso sono *causa*, qual è l'effetto proprio di ciascuno di essi. Dopo vedremo le cause efficienti, esemplare e finale.

Causalità materiale. La sostanza in quanto soggetto in cui ineriscono gli accidenti, si può dire causa materiale di essi. E perciò alle volte è chiamata *materia seconda*, per distinguerla dalla materia prima. Ma è la *materia prima* che realizza in modo più completo le caratteristiche della causa materiale, dato che è il *soggetto necessario che permane* in tutti i cambiamenti sostanziali del mondo corporeo. È pura potenza passiva, sprovvista di qualsiasi atto o attività, e per questo assolutamente indeterminata; solo così può formar parte di ogni entità corporea. Si vede chiaramente il carattere causale della materia se si osserva la differenza tra una sostanza corporea e una sostanza spirituale: il loro diverso modo di essere deriva dal fatto che la prima è materiale. La materialità, dunque, influisce sul modo di essere delle cose materiali ed influisce causando le caratteristiche che sono proprie delle sostanze materiali: contingenza, possessione di dimensioni quantitative, spazialità e temporalità, ecc.

Causalità formale. La forma è il principio della determinazione e perfezione della cosa. Sia la forma sostanziale che le forme accidentali influiscono sul modo di essere della cosa.

- 1) Le forme *accidentali* sono delle determinazioni che presuppongono l'essere della sostanza stessa e si aggiungono ad essa procurandole nuovi modi di essere, che sono però accidentali.
- 2) La causalità della forma *sostanziale* è invece più articolata. Essa, in primo luogo, dà all'ente il suo modo di essere fondamentale, cioè la sostanza: ad esempio, in virtù dell'anima l'uomo è

uomo e, di conseguenza, senza di essa non esisterebbe. Una sostanza materiale esiste in quanto ha l'atto di essere mediante la sua forma. La forma sostanziale la configura in un modo determinato: è la causa del suo *modo di essere*. Inoltre, la forma sostanziale è causa di molti degli accidenti che ineriscono nella sostanza e che non derivano dalla quantità: le sue facoltà, la figura e i colori che la caratterizzano, ecc.

Materia e forma sono cause reciproche. “La materia si dice causa della forma, in quanto la forma non è se non nella materia; in modo analogo la forma è causa della materia, in quanto questa non ha l'essere in atto se non per la forma” (*De principiis naturae*, cap. 1).

Causalità della forma rispetto alla materia. La forma sostanziale è atto o determinazione della materia prima, che la riceve come suo soggetto. La materia è di per sé indeterminata, informe, ed è la forma che la determina, la informa. Inoltre e principalmente, la forma le dà l'essere, per il quale sussiste anche la materia. Le forme *accidentali* attualizzano la sostanza, la quale le sostiene a modo di materia seconda. Anche in questo caso, dunque, la forma è atto, e fa essere in atto secondo un aspetto concreto la propria materia (la sostanza); ma, mentre, la forma sostanziale fa semplicemente *essere*, la forma accidentale fa che un ente che è già qualcosa – è ormai una sostanza – acquisti un nuovo accidente.

Causalità della materia rispetto alla forma. La materia prima non dà l'essere alla forma sostanziale, ma la sostiene e conserva, poiché la forma delle sostanze materiali non può esistere se non viene ricevuta in una materia. La *sostanza* è causa materiale rispetto agli accidenti, in quanto questi ineriscono in essa. In ogni caso, quindi, possiamo dire che la materia *permette* alla forma di essere, e in questo senso è causa di essa.

Le relazioni fra la materia e la forma corrispondente, dunque, può riassumersi così: *la materia è potenza rispetto alla forma, e questa è l'atto della materia.*

5.2.3 Il rapporto causale fra l'essere e l'essenza nella sostanza creata

Forma est causa essendi. L'essenza della sostanza creata agisce come causa “materiale” in quanto “riceve” l'essere; inoltre, agisce come causa “formale” in quanto è il principio che determina (specifica) l'essere.

Nel suo ordine, la forma è causa dell'esse. La forma dà l'atto formale costitutivo dell'essenza. La forma è il “mediante” dell'esse. Per la forma, la materia e l'ente partecipa l'esse.

“Nell'ordine predicamentale è la forma come principio limitante l'atto trascendentale di esse perciò lo specifica” (*PC*, 393).

Secondo C. Fabro, il principio *forma dat esse*, ha un duplice significato:

- [1] Anzitutto la forma dà l'essere formale o specifico, in quanto la forma è l'atto costitutivo o da sola (nelle sostanze semplici) oppure con la materia (nei corpi) di ogni essenza reale. La forma costituisce l'ente predicamentale nel suo grado ontologico [...].
- [2] Nel secondo senso, la forma dà l'essere in quanto soltanto l'essenza reale che la forma determina come atto formale è il vero soggetto dello *actus essendi*. (*PC*, 644).

L'essere (*actus essendi*) è la causa “formale” dell'ente in quanto è la forma attuante per cui l'ente è in atto.

5.3 Causa efficiente

Poiché la materia e la forma sono due principi distinti e separati, non possono dar luogo per se stesse alla costituzione di un ente, ma richiedono una causa che le unisca. La causalità *intrinseca* (materiale e formale) delle creature corporee, dunque, esige l'intervento di un agente *esterno*.

La causa efficiente e il suo rapporto con l'effetto. La causa efficiente o agente è *il principio da cui procede primariamente un'azione*. L'agente è sempre una sostanza, poiché solo essa può agire; ma una sostanza non si dice agente in quanto è, ma proprio in quanto svolge un'azione, producendo un *effetto*.

1) La causa efficiente è *esteriore* rispetto all'effetto, diversamente dalle cause formale e materiale: la causa modifica l'effetto nel suo essere realmente distinto dal proprio, mentre la causa formale e quella materiale non hanno altro essere che quello del composto nel quale sussistono.

2) La perfezione della causa efficiente si comunica in qualche modo all'effetto. Ad esempio, il maestro è causa efficiente della scienza dell'alunno.

3) L'effetto preesiste in modo *virtuale* nell'agente, come potenza attiva o capacità di produrla. Poiché la causa è richiesta per spiegare l'origine di una perfezione che un ente ha e che non può essersi dato da se stesso, se la causa efficiente non avesse tale perfezione, non sarebbe la sua vera causa. L'agente possiede tale perfezione in forma più eminente o, in modo diverso o nello stesso grado in cui è presente nel causato. Per esempio, soltanto gli esseri umani possono generare altri uomini; e ciò che scalda un altro materiale deve avere una temperatura superiore rispetto al primo. Inoltre, nessun agente può produrre un effetto superiore a se stesso.

5.3.1 La causa efficiente *principale* e la causa efficiente *strumentale*

Causa principale.

Causa strumentale.

5.3.2 La divisione di Avicenna della causalità efficiente

Inoltre, va ricordato che, per Avicenna, le funzioni della causa efficiente sono quattro: quella che perfeziona, quella che dispone, quella che aiuta e quella che consiglia.

Causa efficiente *perficiens*. Si chiama "quella che perfeziona" la causa efficiente che causa l'ultima perfezione della cosa, come ciò che Immette la forma sostanziale nelle cose naturali; o quella artificiale nelle cose artificiali: come chi costruisce la casa.

Causa efficiente *disponens*. "Che dispone", invece, è detto ciò che non immette l'ultima forma perfezionatrice, ma prepara soltanto la materia alla forma, nel senso in cui si dice che edifica una casa colui che sgrossa il legname e le pietre. Ma questo non si dice in senso proprio che causa la casa, in quanto ciò che egli fa non è la casa se non in potenza. Tuttavia, sarà efficiente in senso più proprio se immette l'ultima disposizione alla quale segue necessariamente la forma: come l'uomo genera l'uomo senza causare l'intelletto che deriva dall'esterno.

Causa efficiente *adiuvans*. Si dice, poi, che la causa "aiuta", in quanto opera per ottenere l'effetto principale. Tuttavia, si differenzia dall'agente principale in questo: l'agente principale agisce per il proprio fine; invece, l'agente che aiuta agisce per il fine di un altro: per esempio, colui che aiuta il re nella guerra opera per il fine del re. Questa è la disposizione della causa secondaria alla prima; infatti, in tutti gli agenti ordinati di per sé, la causa seconda opera per il fine della prima causa, così come quella militare per il fine dello stato.

Causa efficiente consilians. Infine, la causa “che consiglia” si differenzia dall’agente principale in quanto conferisce il fine e la forma dell’agire. Questo è il rapporto del primo agente con l’intelletto verso ogni agente secondo, sia a livello naturale che intellettuale. Infatti il primo agente intellettuale, in tutte le cose, conferisce il fine e la forma dell’agire all’agente secondo, come l’architetto nautico a colui che costruisce la nave, e il primo intelletto a tutta la natura.

770. A questo genere di causa si riconduce tutto ciò che fa qualcosa in qualsiasi modo di essere, non soltanto se si tratta dell’essere sostanziale, ma anche di quello accidentale: il che accade in ogni moto. Perciò, non si limita ad affermare che chi fa è la causa di ciò che viene fatto: Michè ciò che muta lo è di quanto viene mutato.

5.3.3 La causalità univoca, equivoca ed analogica

La causalità univoca. “Se dunque l’agente è contenuto nella stessa specie del suo effetto, la somiglianza tra la causa e l’effetto sarà nella forma secondo la stessa natura specifica: come avviene dell’uomo che genera un altro uomo” (I, q. 4, a. 3).

La causalità equivoca. “Se invece l’agente non è contenuto nella stessa specie, vi sarà somiglianza, ma non secondo la stessa natura specifica: come le cose che vengono generate per la virtù del sole si accostano sì a una certa somiglianza con il sole, ma non sino a partecipare alla forma del sole secondo la somiglianza specifica, bensì solo secondo una somiglianza generica” (I, q. 4, a. 3).

La causalità analogica. Se dunque vi è un agente che non è contenuto in alcun genere, i suoi effetti avranno una somiglianza ancora più lontana dalla sua forma: cioè non arriveranno mai ad assomigliare alla forma dell’agente secondo la stessa natura specifica o generica, ma solo secondo una certa analogia, come lo stesso essere è comune a tutte le cose. E in questo modo le cose prodotte da Dio si assimilano a lui in quanto sono enti, come al primo e universale principio di tutto l’essere” (I, q. 4, a. 3)..

5.3.4 Causalità *per se* e *per accidens*

5.4 La causa esemplare

Somiglianza tra causa ed effetto. Dal fatto che ciò che la causa comunica all’effetto in qualche modo preesista nella causa, deriva che *l’agente produce qualcosa di simile a sé.*

Causa univoca e causa analoga. La *causa univoca* è quella che produce un effetto *della sua stessa specie*, un albero ne genera un altro, ecc. La *causa analoga* produce un effetto di specie *divera e inferiore* alla causa, anche se ad essa *somigliante*. L’uomo è causa analoga degli artefatti che costruisce – un letto, una poesia, un torchio -, poiché questi ultimi non sono della stessa specie umana.

- 1) L’uomo *per natura* genera sempre un altro uomo e ne è causa agente univoca.
- 2) Dio è causa analoga delle creature, poiché dà loro un essere che, in quanto partecipazione di quello che Lui possiede per essenza, è *simile* a Dio ma allo stesso tempo, in quanto contratto dall’essenza, si *distingue* infinitamente dall’essere divino.

La connessione tra causa agente e causa esemplare. Per comprendere in che modo l’effetto è somigliante alla causa analoga sarà utile ricordare che la causa esemplare è il modello che guida l’agente nella realizzazione della propria opera. In particolare, *le cause intelligenti*, quando producono in un modo intenzionale, posseggono la perfezione che comunicano come un’*idea*, un *esemplare* che prima è stato concepito e che poi si comunica ad una materia.

“Una forma che qualcosa imita per l’intenzione di un agente che predetermina a sé il fine”.

- [1] Causalità formale
- [2] Imitazione
- [3] L’intenzione di un agente
- [4] Predeterminazione del fine

5.5 La causa finale

La nozione analogica di fine. La nozione di “fine” è analogica.

1) Si parla di *fine* nel senso di *termine*. In rapporto alla quantità, fine significa limite o confine di qualcosa. Invece riguardo a un’azione, a un movimento o a una vita fine come termine viene inteso come il finale o la fine di un film. In questo senso, è chiaro che il fine non è *principio causale* di un’azione, ma solo la sua fine, cessazione, che è certamente *posteriore* all’azione. È interessante osservare che in italiano si distingue tra *il fine* – scopo, obiettivo – e *la fine* – finale, cessazione.

2) Si parla anche di *fine* di un’azione nel senso del *risultato naturale* a cui essa tende, e che raggiungerà se nulla lo impedisce. Così il fine dell’azione di un carpentiere può essere il tavolo prodotto, o un armadio o una porta, ecc. Esso si denomina *fine dell’azione stessa* o con l’espressione latina *finis operis*.

3) Il godimento, il piacere o la soddisfazione che spesso accompagna l’azione stessa, o il raggiungimento dello scopo, è un aspetto dell’effetto dell’azione, un suo risultato, al quale è tendenzialmente orientato un ente e quindi molte volte ha anche carattere di causa finale. Si tratta di un bene dilettevole, che come bene attira a modo di fine.

4) Il senso più proprio di fine, che ultimamente muove ad agire e ha nel modo più alto le caratteristiche della causa finale, è ciò che si può denominare *fine dell’agente* o *finis operantis*: lo scopo, il motivo, l’intenzione per cui si fa qualcosa.

In sintesi.

Tre tipi di bene	
Onesto	Voluto per se stesso
Utile	Voluto come mezzo per il bene onesto o bene dilettevole
Dilettevole	Voluto in quanto posseduto soddisfa il desiderio

Tre tipi di fine nell’agire	
<i>Finis operationis</i>	Fine-oggetto dell’attività: fare uno strumento utensile.
<i>Finis operis</i>	Fine oggettivo dell’opera: è fatto per
<i>Finis operantis</i>	Fine dell’agente: intenzione soggettiva

Definizione della causa finale. Possiamo definire la causa finale come *ciò in vista di cui qualcosa si fa (id cuius gratia aliquid fit)*, cioè, il motivo per cui l’agente si determina ad agire in un modo determinato.

Causalità del fine. Il fine è una vera causa, come tutto ciò che influisce positivamente sull'essere di un ente. Qual è allora il suo modo particolare di causare, *di influire sull'essere dal causato*, che la distingue dagli altri generi di cause? Qual è, inoltre, il suo rapporto con gli altri tipi di causalità?

La causalità finale viene associata all'efficiente, in quanto entrambe sono più estrinseche. In modo particolare il fine inscritto in ogni ente è legato alla causa formale. Ad esempio, la causa formale dell'uomo, che è la sua anima, lo spinge verso la pienezza personale. D'altra parte nell'agente p causa efficiente è la forma partecipante all'essere ciò che permette di agire.

Mentre l'efficiente causa *dando un impulso o producendo qualcosa*, il fine causa *attraendo* l'agente verso di sé, muovendone l'appetito o la disposizione naturale a produrre qualcosa, ad attualizzare le sue potenze operative. Il fine è ciò in cui un appetito o una tendenza riposa. Il fine è ciò che conviene a una realtà e soddisfa una determinata inclinazione: il desiderio di sapere, ad esempio, si acquieta quando si acquista la scienza, che è il suo fine. Se il fine attrae, è proprio perché può perfezionare qualcosa, e lo può in quanto ha carattere di perfezione e di bene. La bontà è dunque la radice della desiderabilità del fine: le cose attraggono perché sono buone, e non sono buone perché attraggono.

Vediamo ora il rapporto del fine con gli altri tipi di causa. Si può dire, in genere, che *le cause intrinseche presuppongono quelle estrinseche*. La materia e la forma (cause intrinseche) non si uniscono se non per intervento di un agente, il quale a sua volta non agisce se non per l'intenzione o per l'inclinazione verso un fine (cause estrinseche). Resta da vedere il reciproco rapporto tra efficienza e finalità.

La tendenza verso un fine si attualizza e raggiunge il proprio termine soltanto dopo che è intervenuta la causa efficiente sulle cause materiale e formale. L'agente è dunque causa del fine, e in questo senso si dà una priorità dell'agente sul fine. Essa è una priorità in quanto alla realizzazione o acquisizione, poiché il fine è l'ultima cosa che si raggiunge, e si ottiene grazie alle operazioni dell'agente. Ciò non vuol dire che la causa efficiente faccia sì che il fine sia fine; essa non è la causa della causalità del fine, poiché la ragione per cui il fine è voluto e cercato è la sua stessa ragione di bene, o di perfezione. L'agente non fa che il fine sia fine – che sia buono –, ma soltanto si applica a conseguire la bontà che il fine implica.

Ora, in un altro senso, il fine influisce sull'agente e in questo senso è la prima delle quattro cause, la causa delle cause: "Il fine è causa delle causalità dell'agente, poiché fa che questo produca l'effetto; allo stesso modo, fa che la materia sia causa materiale, e la forma causa formale, dato che la materia non riceve la forma se non per il fine (cioè, in ordine alla produzione di un tale nuovo ente, o di una perfezione accidentale), e la forma inerisce alla materia per lo stesso motivo. E questa è la ragione per cui si afferma che *Il fine è la causa delle cause (causa causarum)*⁹³.

5.6 I principi della causalità e della finalità

Formulazione del principio di causalità. Il principio di causalità esprime l'esigenza primordiale per cui ogni effetto esige un fondamento causale. Il valore di detto principio dipende dal contenuto che dato alla parola "effetto". Inoltre a seconda degli aspetti dell'"essere effetto" che vengono presi in considerazione, nascono formulazioni diverse, che esprimano aspetti diversi della limitatezza di ciò che è causato.

Il principio di causalità si esprime spesso, senza troppa precisione, affermando semplicemente che "ogni effetto richiede una causa". Se si tiene presente che la nozione di effetto include necessariamente quella di causa e che l'effetto è il causato, si capisce subito che tale formulazione è tautologica, ed è come dire "ogni causato richiede una causa" o "ogni causato è causato".

⁹³ Cf. *De Principiis naturae*, cap. 4.

Ci sono invece altre formulazioni che non sono tautologiche ed esprimono importanti verità sulla nostra conoscenza del mondo, facendo esplicito in modi diversi il ricco contenuto del principio. Ecco, le principali formulazioni:

- 1) Tutto ciò che è in movimento è mosso da un altro.
- 2) Tutto ciò che comincia ha una causa.
- 3) Tutto ciò che è contingente ha una causa.
- 4) Tutto ciò che conviene ad altro senza essere parte della sua essenza, gli appartiene a motivo di una causa.
- 5) Tutto ciò che ha l'essere per partecipazione è causato da ciò che è per essenza⁹⁴.

Portata del principio di causalità. Non tutte le formulazioni presentate riescono a cogliere in modo ugualmente evidente e universale il carattere causato dell'ente *creato*. Alcune delle formulazioni sono più *immediatamente evidenti*; altre sono invece più dense di contenuto metafisico e quindi meno immediatamente evidenti; in particolare, quella fondata sulla partecipazione.

Le formulazioni più evidenti sono quelle che riguardano solo le realtà materiali, ed esprimono dunque soltanto le realtà materiali, ed esprimono dunque soltanto una causalità *fisica*, quelle cioè basate sul movimento e sull'inizio temporale, valide solo nell'ordine fisico. Quelle più universali, invece, enunciano un principio che ha una validità *metafisica*, essendo applicabili ad ogni realtà creata, includendo anche le sostanze spirituali.

L'altra faccia della questione è l'estensione più o meno universale di ognuna delle formulazioni. Quella riguardante il movimento non è pienamente universale, se esistono sostanze che non si muovono. Inoltre, questa formulazione non riesce a cogliere il carattere più profondo della causazione, concretamente di quella radicale e fondamentale che è l'azione creativa. Creare non è certamente un movimento, giacché in essa non c'è un passaggio da una potenza passiva ad un atto: prima della creazione non c'è nessuna potenza passiva.

Neanche il principio che riguarda ciò che ha inizio è del tutto universale, se non si può provare razionalmente che tutto ciò che è creato ha un inizio temporale.

Sono universali, invece, le altre formulazioni. Il principio riguardante la contingenza delle cose è piuttosto ristretto se, come nel caso della filosofia medievale, si intende per "contingenza" l'essere suscettibile di corruzione fisica. È universale invece se il contingente si contrappone all'essere assolutamente necessario e si intende la contingenza come ciò che potrebbe non essere, perché il suo essere non è parte della sua essenza e non si identifica con essa. Interpretata in questo modo, la terza formulazione è somigliante alle due ultime, che sono anche universali, riguardando ognuna delle realtà finite. Infatti, in tutte si dà una distinzione tra essenza ed essere, e quindi tutte hanno l'essere per partecipazione.

Validità e difesa del principio di causalità. La nozione di ente in quanto ente non implica né l'essere *causato* né il *causare*. Essa significa semplicemente *ciò che è*. La nozione di ente, dunque, è prioritaria rispetto a quella di causa, e di conseguenza il principio che esprime la non contraddittorietà dell'ente è anche prioritario rispetto a quello di causalità.

L'essere *causato* non è proprio dell'ente in quanto ente, poiché altrimenti tutta la realtà sarebbe causata⁹⁵, anche quella divina, e non ci sarebbe una causa incausata. Ora, ciò è impossibile, poiché

⁹⁴ I, q. 44, a. 1 ad 1: "Ex hoc quod aliquid est per participationem, sequitur quod sit causatum ab alio". Cf. C. FABRO, *Esegesi Tomistica*, Ed. Pontificia Università Lateranense, Roma 1969.

⁹⁵ *Summa contra gentiles*, II, cap. 52.

esigerebbe un processo all'infinito. Ci deve essere dunque qualcosa che non sia causato da un altro, ma neanche da se stesso: la prima Causa incausata, Dio.

Il sistema razionalistico invece, per la sua identificazione di *causa* e *ratio*, sostiene che Dio è *causa sui*, causa di se stesso, e non invece l'Incausato. In realtà, si dovrebbe dire che Dio dà ragione di se stesso, ma non è causa di se stesso, non è *causa sui*. La sua Pienezza infinita di Essere non ha bisogno di una spiegazione, non pone una domanda di perché esiste.

D'altra parte, l'essere non necessariamente esige il *causare*. Altrimenti l'Essere Necessario, Dio, sarebbe obbligato a creare. La creazione non conviene a Dio in modo necessario, ma è il frutto di una libera scelta divina.

Si vede quindi che la nozione di *essere* non è riducibile né legato a quelle di causa e di causato. Se l'ente *creato* è sempre causato, dunque, non è per il suo essere, ma perché è in un modo limitato. Non è effetto in quanto è ente, ma piuttosto in quanto non è del tutto ente, avendo un essere finito: "Anche se la relazione ad una causa non entra nella *definizione dell'ente causato* [in quanto ente], segue però dalla sua natura [in quanto è limitato]: proprio dal fatto che qualcosa sia ente per partecipazione, si conclude che è causato da altro. Per cui tale tipo di ente non può darsi se non come causato, così come non può esistere un uomo che non sia capace di ridere" (I, q. 44, a. 1 ad 1).

Poiché le stesse nozioni di causa ed effetto sono ottenute solo nell'esperienza – ogni nostra conoscenza comincia dall'esperienza -, il principio di causalità si può scoprire solo induttivamente, a partire dall'esperienza: il collegamento tra la causa e l'effetto, così come è espresso nel principio di causalità, è un'inferenza spontanea a partire dall'esperienza.

Sebbene il principio di causa non si possa dimostrare, la metafisica può offrirne una difesa critica, fondando le sue argomentazioni sul principio di non contraddizione, mostrando cioè che la negazione del principio di causalità è contraddittoria.

5.6.2 Il principio di causalità efficiente

Omne agens agit in quantum est in actu.

Omne agens agit actuando id quod non erat in actu.

5.6.3 Il principio di causalità esemplare

Omne agens agit sibi simile.

5.6.4 Il principio di causalità finale

Omne agens agit propter finem.

Il principio di finalità. Il principio di finalità esprime lo stretto rapporto tra efficienza e finalità, l'impossibilità di separarli. Una formulazione classica di questo principio afferma, dalla prospettiva dell'agente, che "Ogni agente agisce in vista di un fine".

IN SINTESI

PRINCIPIO	<i>Id, ex quo aliquid procedit quocumque modo</i> Ciò da cui procede qualcosa in qualunque modo
CAUSA	<i>Id, ex cuius esse sequitur aliud</i>

	Ciò dal cui essere segue qualcosa
CAUSA FORMALE	L'atto o perfezione che determina qualcosa ad essere ciò che è.
CAUSA MATERIALE	<i>Id, ex quo fit aliquid cum insit</i> Ciò da cui qualcosa viene quando è in essa
CAUSA EFFICIENTE	Causa della riduzione dalla potenza in atto <i>Principium permutationis et quietis</i>
CAUSA ESEMPLARE	<i>Id, ad cuius similitudinem agens operatur</i> Ciò verso cui similitudine l'agente opera
CAUSA FINALE	<i>Id, cuius gratia aliquid fit</i> Ciò grazia alle quale qualcosa si fa

5.7 L'esigenza di una causa ultima trascendente

In questo paragrafo si vuole preparare il passaggio alla teologia filosofica, che costituisce l'ultima parte della metafisica e che studierà l'esistenza a natura della prima Causa e il suo rapporto con gli enti finiti. Perciò sembra opportuno finire con qualche considerazione sul fatto che la causalità così come è stata presentata non riesce a spiegare tutte le dimensioni della realtà da noi conosciuta. Si rende dunque necessaria l'ammissione di una causa trascendente, dalla quale tutte le altre cause dipendono.

La limitatezza della causalità finita. Il termine proprio della causalità nei processi di generazione e di corruzione è la forma, cioè l'atto primo della sostanza corporea. Nelle modificazioni accidentali, la meta è anche una forma. Esse operano *trasformando*: che si tratti di un cambiamento accidentale o della produzione di un nuovo ente, le cause agiscono alterando una realtà precedente per mezzo del movimento.

Si vede quindi che le cause, nel loro agire, presuppongono un oggetto già esistente. Dunque, l'azione dell'agente è solo causa del divenire o del farsi (*fieri*) dell'effetto. Non produce invece l'esser in quanto tale, e l'effetto non dipende dalla causa in quanto al suo essere. La causalità finita non ha come effetto proprio e immediato l'essere del suo effetto.

Dalla causalità limitata alla causa dell'essere. La causalità degli agenti finiti esige in modo radicale l'essere, che viene appunto presupposto. La fondazione radicale dell'essere è esclusiva dell'Atto puro di Essere sussistente. Solo la Pienezza di essere può avere come effetto proprio *l'atto di essere* delle creature, senza presupporre un sostrato sul quale agire. In definitiva, soltanto Dio è "Agente nel senso di datore di essere, e non soltanto nel senso di muovere o alterare" (*In VI Metaphysicorum*, lect. 3).

La Causa proprio dell'essere si presenta con queste caratteristiche: 1) Causa *prima*, in quanto viene presupposta dalle altre cause, dette seconde, come l'essere viene presupposto da ogni altro effetto; 2) Causa assolutamente *universale*, perché comprende tutte e ciascuna delle perfezioni create, mentre gli agenti particolari abbracciano solo un tipo di effetti; 3) Causa *trascendentale* perché il suo effetto proprio, l'essere, trascende tutti i predicamenti, mentre le cause predicamentali producono soltanto dei modi di essere determinati; 4) Causa *per essenza*: le altre sono cause per partecipazione. Qualcosa ha una perfezione per essenza quando la possiede in tutta la sua pienezza. Questa perfezione si trova invece partecipata se il soggetto gode di essa in un modo parziale e limitato.

6. I COMPITI DELLA TEOLOGIA FILOSOFICA

- 6.1 Natura e metodo della teologia filosofica
- 6.2 Storia della teologia filosofica
- 6.3 Dio è
- 6.4 La natura di Dio
- 6.5 La nostra conoscenza di Dio
- 6.6 L'agire di Dio
- 6.7 Dio e le sue creature
- 6.8 La sapienza

6.1 Natura e metodo della teologia filosofica

L'identità scientifica della teologia filosofica con la metafisica implica una che hanno la stessa natura (oggetto, obiettivo, etc...) e lo stesso metodo.

6.2 Storia della teologia filosofica

- La filosofia antica
- La filosofia patristica e medievale
- La filosofia scolastica
- La filosofia moderna
- La filosofia contemporanea
- La filosofia cristiana

6.3 Dio è

Il primo compito è quello di arrivare alla conoscenza dell'esistenza della causa ultima (estrinseca) dell'ente in quanto ente. Il metodo proprio di questo cammino è la *resolutio secundum rem*. Si tratta di una dimostrazione *quia* per dimostrare l'esistenza della causa ultima dell'ente. Le cinque vie di San Tommaso procedono *per viam causalitatis*. In quanto *resolutio secundum rem*, le vie di causalità devono essere "estrinseche".

- 1) *Prima via*: per la causalità efficiente
- 2) *Seconda via*: per la causalità efficiente
- 3) *Terza via*: per la causalità efficiente
- 4) *Quarta via*: per la causalità esemplare-efficiente
- 5) *Quinta via*: per la causalità finale-efficiente

- L'argomento di sant'Anselmo
- L'argomento ontologico
- Altre argomenti

6.4 La natura divina

Il secondo compito è quello di specificare le conseguenze di questa causalità universale. Come dev'essere questa causa? Come agisce? Sul fondamento della *via causalitatis*, si può proseguire sulla via della *negazione* o *rimozione* e la via dell'*eminenza*. Nella *via remotionis*, si cerca di negare (rimuovere) tutto ciò che non conviene alla causa ultima dell'ente in quanto ente: composizione, imperfezione, finitezza, mutabilità, divisione. Nella *via eminentiae*, si tratta piuttosto delle perfezioni delle creature che si deve trovare in modo eminente in questa causa: la verità bontà, l'onnipresenza, l'eternità, l'intelligenza, la volontà, la vita, ecc. L'essere, come la perfezione di tutte le perfezioni, è il nome proprio (o meno improprio) di Dio: "*Qui est*"; *Ipsum Esse Subsistens; Esse per essentiam*.

6.5 La nostra conoscenza di Dio

Lumen intellectus
Lumen rationis
Lumen fidei
Lumen sapientiae
Lumen gloriae

Predicazione analogica dei nomi divini
 Il problema del linguaggio teologico
 La predicazione analogica e la *triplex via*

6.6 L'agire divino

L'intelletto divino (le idee)
 La volontà divina (libertà, il male)
 Dio come persona
 La potenza divina

6.7 Dio e le sue creature

La metafisica e la teologia filosofica hanno il compito di arrivare alla *scientia* dell'ente in quanto ente *per le sue cause ultime*. Detto in altre parole, si tratta di arrivare alla conoscenza della relazione (*habitus*) fra il Creatore e la creatura e fra la creatura e il Creatore. Questa relazione si può vedere secondo i tre tipi di causalità.

Causa efficiente - In quanto il Creatore è perfetto e non si può aggiungere qualcosa a lui in modo reale, questa relazione di creazione, in Dio, non può essere *reale*. L'atto creativo di Dio deve identificarsi con la sua essenza, dev'essere libero, dev'essere una comunicazione dell'essere *ex nihilo*. Per la creatura, invece, la creazione è una relazione reale nella creatura. Fondamento di questa relazione è la sua partecipazione nell'essere. La riflessione sulla causa efficiente, ci porta alla conoscenza della *produzione* degli enti dal nulla.

Causa esemplare - In quanto la creatura è in atto e ha l'essere, c'è una somiglianza de la creatura al Creatore. Spetta alla teologia filosofica spiegare questa somiglianza e la diversità delle creature. La riflessione sulla causa esemplare, ci porta alla conoscenza della *distinzione* degli enti.

Causa finale - Dio è la causa finale dell'ente in quanto ente. Qui tocca spiegare la *conservazione* delle creature nel bene e il modo del *governo* universale di Dio verso il bene per la sua provvidenza.

Creazione; Conservazione; Mozione divina

Provvidenza divina; Governo divino; Legge eterna

6.8 La sapienza

La causa ultima dell'ente partecipato
 Il fondamento teologico dei trascendentali

La sapienza filosofica
 La sapienza teologica
 La sapienza, dono dello Spirito Santo
 La sapienza beatifica